

REVISTA DO CORPO DISCENTE DE FILOSOFIA DA UFMG

# Contextura

N.º 14

OUTUBRO DE 2019



**ConTextura:** **1.** Encadeamento; modo como estão ligadas entre si as diferentes partes de um todo organizado; conexão completa e organizada; diversidade de ideias e emoções que formam uma rede complexa, um contexto. **2.** Conjunto, todo, totalidade; aquilo que constitui o texto no seu todo. **3.** Com-textura; ato ou efeito de tecer, tecido, trama. **4.** Texto com textura; Contextura.

# ConTextura

## Concepção geral e coordenação

Giorgia Cecchinato

## Gerente

Elisa Campos

## Editores de seção

Raony Salvador

Matheus Pereira

## Leitores de prova

Yago Lima

Eduardo Mause

## Conselho Consultivo

Eduardo Soares

Érico Andrade

Eros Carvalho

Helton Adverse

Livia Mara Guimarães

Rogério Lopes

## Design gráfico e diagramação:

Bruno Menezes

## Capa

Imagem cedida por Walter Menon

## Copyright

O conteúdo das publicações é de direito dos seus autores

## ISSN

2525-5509

## Agradecimentos

Aos pareceristas que contribuíram pela qualidade desta edição

A Revista ConTextura é uma iniciativa do corpo discente do curso de Filosofia da UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, FAFICH/ Sala 2070 - BH, MG.

Realização

**PEI** Filosofia.

Programa de Educação Tutorial

Apoio

**FAFICH**



# SUMÁRIO

## ARTIGOS

<b>A CRÍTICA MARXISTA AO CONCEITO DE TRABALHO EM HANNAH ARENDT</b>	7
Wesley Sousa Jéssica Lima	
<b>DISCURSOS E CONTRADIÇÕES NO CAMPO DA FORMAÇÃO DOCENTE: EM DEFESA DA PRÁXIS ACADÊMICA</b>	21
Eliton Perpetuo Rosa Pereira	
<b>O CONTEÚDO NÃO CONCEITUAL DA PERCEPÇÃO E A EMOÇÃO DE WONDER</b>	33
José Carlos Sant'Anna	
<b>A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO NO FASL AL-MAQAL DE AVERROÍS</b>	40
Gabriel Bittencourt de Oliveira	
<b>A LIBIDO EM FREUD E O “DESEJO DE SER DEUS” EM SARTRE: UMA POSSÍVEL RELAÇÃO?</b>	47
Marcelo Vinicius Miranda Barros	
<b>A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA NA FORMAÇÃO DO PSICÓLOGO</b>	59
Marcelo Vinicius Miranda Barros	



# A CRÍTICA **MARXISTA** AO CONCEITO DE TRABALHO EM **HANNAH ARENDT**<sup>1</sup>

LA CRÍTICA MARXISTA AL CONCEPTO DE TRABAJO EN HANNAH ARENDT

WESLEY **SOUSA**

JÉSSICA **LIMA**<sup>2</sup>

**RESUMO:** A filósofa Hannah Arendt elaborou uma crítica frente à interpretação que Marx realizou a respeito da sociedade contemporânea. Incluindo diretamente sobre a questão do trabalho. De certo modo, pensamos que a autora deixa em aberto uma clara forma pela qual paira uma posição historiográfica conservadora. Desse modo, mas não só por isso, passa longe de ser alguém compatível com qualquer auspício ligado a uma posição efetivamente crítica e, portanto, “progressista”. É nesse âmbito que, na análise, identifica-se a categoria de “trabalho” na autora alemã. Assim, o intento se concentrará em avaliar o valor substancial desta crítica tendo por base a categoria “trabalho” sob o ponto de vista marxista. Arendt teve uma filosofia de boa influência, por dar substrato a uma forma de práxis da esquerda “não-marxista” que nutre certa repulsa às revoluções anticoloniais que buscaram (e visam buscar) caminhos para a emancipação humana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Marx; Marxismo; Trabalho; Ontologia; Arendt.

**RESUMEN:** La filósofa Hannah Arendt elaboró una crítica frente a la interpretación que Marx realizó acerca de la sociedad contemporánea. Incluyendo directamente sobre la cuestión del trabajo. En cierto modo, pensamos que la autora deja abierta una clara forma por la cual para una posición historiográfica conservadora. De ese modo, pero no sólo por eso, pasa lejos de ser alguien compatible con cualquier auspicio ligado a una posición efectivamente crítica y, por lo tanto, “progressista”. Es en este ámbito que, en el análisis, se identifica la categoría de “trabajo” en la autora alemana. Así, el intento se concentrará en evaluar el valor sustancial de esta crítica teniendo como base la categoría “trabajo” desde el punto de vista marxista. Arendt tuvo una filosofía de buena influencia, por dar sustrato a una forma de práxis de la izquierda “no-marxista” que nutre cierta repulsa a las revoluciones anticoloniales que buscaron (y buscan) caminos para la emancipación humana.

**PALABRAS CLAVE:** Marx; Marxismo; Trabajo; Ontología; Arendt.

## INTRODUÇÃO

A filósofa alemã Hannah Arendt (1906 – 1975) foi uma pensadora política muito influente no séc. XX, tendo em sua grande expressão o livro “*Origens do Totalitarismo*”<sup>3</sup>, publicado em 1951, pelo qual seu grande feito foi ter colocado em pares semelhantes, em um aspecto ideológico, o nazismo e o bolchevismo como faces da mesma moeda, isto é, “regimes totalitários”. Só a partir daí já teríamos uma problemática existente em ser tratada. No entanto, o plano de fundo da pensadora foi, em última instância, um anti-marxismo, dado em período de Guerra Fria. Nesse contexto que, em 1958, é publicado *A Condição Humana*, livro pelo qual se encontra críticas mais direcionadas contra Marx. Nosso intento aqui se concentrará em avaliar o valor substancial desta crítica tendo por base a categoria “trabalho”.

Todavia, uma obra extensa e complexa como a de Arendt e de Marx exigem investigação sumária, longa e criteriosa. Neste breve artigo, porém, a exposição se dará, pois, em algo ainda distante das pretensões de esgotamento do conteúdo crítico, definitivo, na temática abordada. A literatura nesse assunto é bastante refinada e o intuito aqui é apenas fornecer alguma contribuição cautelara para a defesa de Marx e o marxismo, bem como sua potencialidade crítica da própria sociabilidade burguesa. No entanto, Arendt teve uma filosofia influente e relevante, ainda que contraditória, por dar substrato a uma forma de práxis da esquerda “não-marxista” que nutre certa repulsa às revoluções anticoloniais que buscaram (e visam buscar) caminhos para a emancipação humana.

Nesse âmbito, tentaremos abordar uma questão candente dentro da filosofia política: a questão do trabalho. Tal questão, como apontaremos, é de grande relevância para autores bastante lidos e muito discutidos seja dentro da filosofia política, essa sendo como disciplina filosófica, seja na orientação político-ideológica de seus leitores. Marx e Arendt são dois pontos (embora não convergentes) de pensar a nossa sociedade, mas só um deles – no caso, Marx – pode ir para a

ruptura desta. Arendt, por sua vez, trata as questões do cotidiano com categorias hermenêuticas e fenomenológicas com intuito de fazer análises conceituais, não tendo como pano de fundo necessariamente a transformação social.

Em síntese, a questão do trabalho em Marx, mesmo com a crítica de Arendt, se mostrou limitada, como é nosso intento no presente escrito demonstrá-lo. O problema é apontar como a autora teve suas considerações a respeito de Marx com relação ao conceito de trabalho, e a partir disso entender de fato o que Marx escreveu sobre. Por isso a ênfase será dada à medida que, ao expor a compreensão dela e seus problemas frente à Marx<sup>4</sup>, colocaremos, a fim e ao cabo, a real crítica marxiana e/ou marxista do trabalho na sociedade capitalista.

## CONSERVADORISMO HISTÓRICO-POLÍTICO

Para Arendt, podemos afirmar que a liberdade é entendida e pensada como interioridade, para posteriormente, naqueles que não possuíam lugar no mundo para “serem livres”. Isso é fruto de uma visão *sui generis* em Santo Agostinho. Segundo Arendt, essa aproximação de liberdade e vontade pode equacionar poder e opressão; governo e governados. Foi na liberdade entre iguais que se baseou a *polis* grega. A liberdade como ação política torna-se paralela entre si, tendo em vista que a ação política só pode ser entendida como liberdade se ela não se confinar sob qualquer forma de funcionalização, instrumentalização, como o presente nas atividades do labor e trabalho. É nesse âmbito que ela afirma que apesar de agirmos não somos autores da história, porque o significado mesmo pode ser entendido como um “fim”, de maneira retrospectiva por quem se dispõe a narrá-la.

Todavia, iremos perceber no livro *Sobre a Revolução*<sup>5</sup>, que os acontecimentos históricos são mais amplamente secundarizados, com influências heideggerianas e fenomenológicas nitidamente postas, às construções puramente especulativas,

abstratas e desprovidas de historicidade concreta do mundo contemporâneo. Assim, é cristalino para nós que há o verniz conservador dos seus ideais políticos. Em uma passagem de seu livro supracitado, temos:

A questão social começou a desempenhar um papel revolucionário somente quando os homens, na era moderna e não antes, começaram a duvidar de que a distinção entre a minoria que, à força, pela fraude ou pelas circunstâncias, havia conseguido se libertar dos grilhões da pobreza e as massas trabalhadoras miseráveis fosse eterna e inevitável (ARENDR, 2011, p. 49).

Em sua visão, o que haveria alimentado o “impulso revolucionário” na Europa não havia sido a revolução americana, mas a “existência de condições sociais na América que lá tinham se implementado”, sendo que estas seriam muito conhecidas no continente europeu bem antes da Declaração da Independência (ARENDR, 2011, p. 51). Para a autora, o fenômeno da revolução, por ser essencialmente um acontecimento político, não teria por finalidade resolver problemas econômicos e sociais. Ele existe unicamente para fundar um novo corpo político em que o espírito seja a liberdade. No entanto, as revoluções históricas têm-nos demonstrado o contrário, como foi o caso das Revoluções Russa e Chinesa. Contudo, para ilustrar o viés conservador e bastante questionável da visão arendtiana acerca da História, vale trazer à tona passagens dos escritos do britânico Eric Hobsbawm:

(...) no que concerne aos estudos da Revolução francesa e da maioria das outras revoluções modernas, deve ser ou não /.../ O livro, portanto, sobrevive ou sucumbe não pelas descobertas da autora ou por sua percepção em relação a certos fenômenos históricos específicos, mas pelo interesse de suas ideias e interpretações gerais /.../ Haverá autores, sem dúvida, que acharão a obra de Hannah Arendt interessante e proveitosa, mas é improvável que entre eles se incluam os estudiosos das revoluções, sejam eles historiadores ou sociólogos (HOBBSAWM; 1985, p. 202-8).

Podemos identificar claramente, durante a leitura das passagens arendtianas, a distinção do pensamento dela com o de Marx: embora sejam dois “modelos” para se pensar a filosofia política, considerando tais distinções e repulsas, o relevante é compreender ambos os pensadores propiciados pela diferença de perspectiva histórica que os compõem.

A concepção revolucionária de Arendt, nas palavras de Hobsbawm, constitui uma “certa ausência de interesses dos simples fatos” (HOBBSAWM, 1985, p. 205), na medida em que ela enxerga a problemática do “político”. Conforme Ronaldo Gaspar explica:

[...] a questão social é o grande nó das revoluções moderna, na medida em que as massas populares invadiram um domínio antes reservado aos homens livres – “livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas” –, o domínio político (GASPAR, 2011, p. 314).

A noção de Arendt ao considerar as sociedades modernas degradadoras do sentido em fim, ela veria a filosofia marxista como uma parte integrante desta modernidade. Conforme Gaspar (2006), a autora levou esta degradação às últimas consequências e, assim, transformou a *história* em *teleologia*. Assim, para a Arendt, a teoria da história como “fabricação” não é exclusiva do pensamento marxista, mas constitui uma característica do pensamento político moderno. Dessa maneira explica:

[...] um dos fundamentos desta concepção reside na identificação, estabelecida no mundo moderno, entre *sentido* e *fim*. Por meio dela, o sentido, como termo que expressa o significado de um acontecimento – portanto, resultante de uma explicação *post factum* –, foi transformado em fim, de significado de acontecimentos passados passou a pré-idear situações futuras (GASPAR, 2006, 12).

Desse modo, no tópico presente, a ideia seria trazer uma visão histórica de mundo da autora, sem adentrar às minúcias do tema, apenas apon-

tar, ainda que de modo muito breve e limitado, o desembocar de um certo conservadorismo que tende, na maioria das vezes, a enveredar-se por uma postura estritamente filosófica igualmente conservadora para as análises conceituais pelas quais pretende-se discutir criticamente – aqui, na filosofia da própria Arendt.

Em suma, o central objetivo a partir disso é procurar compreender como Arendt assume a realidade dada e, para isso, desvia seu olhar para as próprias complexidades do processo capitalista, seja as forças sociais antagônicas que se opõem à ordem vigente, seja para considerar como esse conservadorismo fundamental torna pressuposto da crítica filosófica ao marxismo. Para tanto, o modo pelo qual se dão as análises dos autores torna-se central, dentro do propósito do artigo, para que possam servir de forma relevante, atentando a que seus pressupostos auxiliem-no para uma melhor compreensão da sociedade – quiçá sua própria ação efetiva diante dela – em que vivemos e seus próprios desdobramentos.

## CONCEITOS ARENDTIANOS E SEUS PROBLEMAS

A filósofa alemã, no seu livro *A Condição Humana*, aponta para o erro cometido da tradição ocidental desde Platão até Karl Marx: o erro de ignorar a pluralidade como categoria central da ação humana. Ação em seu sentido político que é trabalhado pela autora no primeiro capítulo de seu livro, Arendt indica que a atividade da obra, que supõe isolamento como um pré-requisito, na qual estabelece vínculos, ao menos como um mundo tangível das coisas produzidas. Embora não capaz de estabelecer um domínio público autônomo dos homens, como aponta Adriano Correia na Apresentação à 11ª edição do ano de 2013, pela editora Forense Universitária. Esse elemento é significativo para a interpretação do autor na exposição do pensamento arendtiano. “A atividade do trabalho, compreendida como o metabolismo do homem com a natureza, visa à subsistência de cada indivíduo” (CORREIA apud. Arendt, 2013, p. XXV).

O apontamento de Adriano Correia (2013), acerca da atividade do trabalho, expõe que “tanto quanto seus produtos, não carece da exposição pública para adquirir alguma forma de existência. Antes o contrário: estreitamente vinculada à biológica, ela reclama para sua subsistência a proteção do ocultamento” (CORREIA, idem). Como prova disso, a distinção entre *trabalho* e *labor*, para Arendt, não teria sido discutida ou sequer percebida na antiguidade e nas teorias modernas do trabalho. Dessa maneira, ela apresentou o que entenderia por “trabalho” (e aqui usamos a edição de 2007 do então livro):

[...] atividade que corresponde ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo “artificial” de coisas nitidamente diferente de qualquer ambiente natural (ARENDR, 2007, p. 15).

No entendimento da autora, a condição do trabalho seria a mundaneidade, ou seja, o mundo das coisas artificiais criadas pelo homem. Como comenta Gaspar (2011), ao fazer uma análise das ideias arendtianas sobre a *vita activa*, pela qual corresponderia as três “esferas” da vida ativa dos seres humanos, o comentador brasileiro vê que um dos principais alvos seria Marx, ele busca fazer a seguinte consideração:

[...] o homem, como todo ser vivo, possui necessidades biológicas que precisam ser satisfeitas de modo recorrente e permanente; caso não as satisfaça, morre. E, no caso dos seres humanos, o trabalho é a atividade que produz os objetos que satisfazem as referidas necessidades (GASPAR, 2011, 255).

Dessa forma, Hannah Arendt tentou realizar a distinção entre as atividades do trabalho (*labor*), da obra ou fabricação (*work*) e da ação (*action*), utilizando-se para tanto de uma análise da durabilidade dessas diferentes atividades, bem como da correspondência das mesmas com distintas condições humanas. O pertencer-ao-mundo ou

mundaneidade e a “pluralidade” – e ela entende esta segunda como “a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de modo que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDDT, 2013a, p. 9-10).

Arendt tentaria resgatar o que seria um verdadeiro espaço público, plural e autônomo, em que consistiria a deliberação e a iniciativa. A condição humana da obra é o pertencer-ao-mundo (novamente, a edição de 2007 é citada abaixo). No pensamento de Arendt, pode-se notar que a própria insiste ao longo de boa parte de seu livro no fato de que tal distinção entre trabalho e obra foi eliminada ou em grande parte ignorada na era moderna, pela qual ela inclui citando nominalmente Marx<sup>6</sup>.

A subjetividade desta forma de abordagem talvez seja mais óbvia da distinção entre trabalho leve e pesado; mas já vimos que, pelo menos no caso de Marx [...], a produtividade do trabalho é medida e aferida em relação às necessidades do processo vital para fins da própria reprodução; reside no excedente potencial inerente à força de trabalho humana e não na qualidade ou caráter das coisas que produz (ARENDDT, 2007, 105).

Com essas distinções conceituais realizadas, a intenção de Arendt seria de compreender a “distinção entre trabalho leve e pesado”. Mas, para a autora, o trabalho volta-se para a satisfação das necessidades vitais, segundo Arendt argumenta, não sendo durável na medida em que o produto é consumido imediatamente após o fim da atividade; a *obra* ou *fabricação* tem como fim a criação de objetos duráveis, a construção de um mundo artificial destinado a transcender até mesmo a vida dos produtores; a ação, por sua vez, é a única atividade que não está direcionada para a produção de objetos, sendo desenvolvida entre os homens. A autora de *Origens do Totalitarismo*, então, segue também com uma outra distinção, desta vez entre trabalho (esfera privada) e obra de arte/ação (esfera pública).

Há de se reconhecer, contudo, que na perspectiva de Arendt, as atividades humanas não

representam qualquer tipo de hierarquia distintiva necessariamente, porque não estariam submetidas entre si, mas conectadas por serem executadas pelo mesmo tipo de ente (o ser humano), conforme suas condições específicas. O que ela diz sobre a distinção das atividades humanas, é o seguinte:

O motivo pelo qual essa distinção permaneceu ignorada e sua significação permaneceu inexplorada nos tempos antigos parece-nos bastante óbvio. O desprezo pela atividade do trabalho, originalmente oriundo de uma apaixonada luta pela libertação da necessidade e de uma impaciência não menos apaixonada com todo esforço que não deixasse vestígio, monumento ou grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se na medida das crescentes exigências do tempo dos cidadãos pela vida na *pólis* [...] (ARENDDT, 2013a, p. 99-100 – grifo da autora).

Cabe lembrar, entretanto, que enquanto o trabalho e a fabricação são realizados na esfera privada, a ação só surge na esfera pública. Ela afirma: “[...] sua insistência na abstenção de toda atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço” (ARENDDT, *idem*). Desse modo, a obra apesar de constituir um processo entre o fabricante e o produto, o que poderia significar uma semelhança com o trabalho e o processo metabólico (interação entre homem e natureza, no sentido marxiano dos termos), difere essencialmente do processo do trabalho por ter um fim e um objeto exterior.

Na análise sobre o tema, percebe-se que um dos principais alvos de Arendt é a tradição do pensamento político ocidental que, em síntese, consiste na busca de um princípio que justifique e determine o político e na confusão entre ação e fabricação. Posteriormente, vê Marx como tendo feito “confusão conceitual”, segundo argumenta a autora. Paralelamente, podemos identificar um problema ontológico<sup>7</sup> de Arendt quando, por assim dizer, ao tentar atacar Marx, erra o alvo e atinge a si própria, porque a autora recorreria a uma construção anterior de sociedade que não seria a nossa, e dali derivaria suas premissas para concluir tais conceitos e atribuir suas pretensas críticas ao pensamento de Marx em particular.

Todavia, o autor marxista brasileiro Vitor Sartori (2010), nesse prisma, expressa sobre isso da seguinte maneira:

Hannah Arendt busca a experiência grega para se opor à experiência moderna, de maneira que ao mesmo tempo em que a autora dá, para que se use a linguagem de Heidegger, um “passo de volta” em direção à antiguidade, seus motivos são ligados à sua compreensão da modernidade (SARTORI, 2011, p. 78).

Essa abordagem arendtiana é bem problemática, como se pode ler nas palavras de Sartori. Pois, quando Arendt tenta exemplificar um tipo de organização civil baseada no escravagismo e direitos políticos deveras restritos (no caso grego antigo), ela visa a *polis* para sustentar esse viés especulativo acerca da sociedade moderna que, para ela, teve o *homem laborans* como “vencedor”<sup>8</sup> em detrimento da vida *contemplativa* – o que não seria o caso da Grécia Antiga.

Analisando o pensamento de Arendt, parece que na ânsia de enxergar a experiência grega da *polis* como “parâmetro, o que temos como consequência o estabelecimento das categorias de que a autora irá partir como constructos, tipos, enquadramentos” na sociedade grega antiga (SARTORI, 2011, p. 80). Desse modo, Sartori escreve:

Os conceitos de Arendt são construtos que não correspondem à realidade histórica moderna; eles buscam uma experiência “autêntica” em que ainda não teria havido “desvio”; são apreendidos pela pensadora por meio de uma fenomenologia em que a linguagem é central; por fim, tais conceitos voltam-se à experiência mais originária (SARTORI, 2011, p. 88-89).

Devido à carência quase que total de provas históricas, ou seja, herdando da tradição fenomenológica alemã, Arendt assenta suas justificativas na própria etimologia destes termos, afirmando que em todas as línguas europeias, antigas e modernas, existem dois termos diferentes para designar o que comumente refere-se a uma só atividade, o trabalho. Por esta razão, a “concepção metodológica da autora é de grande importância

[...] aqui vale mencionar a oposição frontal de Arendt quanto a Marx também no que toca o ponto de partida” (SARTORI, 2011, p. 79).

O processo vital estabelece o seu domínio público na esfera do social e desencadeia, para Arendt, um crescimento artificial do natural – que estaria, no fim e ao cabo, vinculado ao processo produtivo, isto é, ao trabalho. É aí que a filosofia de Arendt adquire somente aspecto abstrato e conceitual, não sendo efetiva e realística. Essa argumentação encontra respaldo nas palavras de Magalhães (1985):

Arendt confunde assim o que Marx distingue o consumo individual (cujo produto é o próprio consumidor) e o consumo produtivo (cujo resultado é um produto distinto do consumidor) – e ela atribui a Marx uma definição do consumo produtivo que o se encontra nos textos de Marx aos quais se refere. Esta expressão do *consumo produtivo* não significa, pelo menos nos textos de Marx, um simples metabolismo entre o homem e a natureza: “Na medida em que seu meio e objeto mesmos já sejam produtos, o trabalho consome produtos para criar produtos ou gasta produtos como meios de produção de produtos” (MAGALHÃES, 1985, p. 167).

Os objetos fabricados pelo *homo faber*, afirma Arendt, são proporcionados pela obra. Esse *animal laborans*, conforme o entendimento conceitual que a autora nos dispõe, viveria em um mundo construído pelo ser humano. De acordo com isso, enquanto construtor de objetos para tal mundo, ela identificaria o homem como *homo faber*: “tal como emergiu da grande revolução da modernidade, embora tivesse para adquirir uma engenhosidade jamais sonhada na invenção” (ARENDRT, 2013a, p. 384). No entanto, à obra, a pensadora alemã sustenta:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual,

embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundaneidade (ARENDR, 2013a, p.8).

Trabalho, obra e ação são atividades distintas que correspondem a diferentes condições humanas, “mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem” (ARENDR, 2013, p. 10). Portanto, o *homo faber* anunciaria o seu “fracasso” na medida em que “afirmar-se do que a rapidez com que o princípio da utilidade, a própria quintessência de sua concepção do mundo, foi declarado insuficiente e substituído pelo princípio da ‘maior felicidade do maior número’” (ARENDR, 2013a, p. 384).

Assim, percebe-se algo bem diferente do que Arendt concebe: distinções hermenêuticas e nem sempre concretas. Ela realizou uma série de conceitualizações que foram colocadas em *A condição Humana*. O homem (ser humano), na visão da autora, tem na modernidade a finalidade da produção, simplesmente produzir. Conforme Shênia Giarola (2017), “A filósofa as distinguiu, constatando, pois, que o trabalho, de forma alguma, pode ser confundido com a obra ou a ação (GIAROLA, 2017, 25). O princípio da produção, neste caso, deixa de ser a utilidade e passa a ser o da felicidade, pois, a atividade do *homo faber* cede espaço para a atividade do *animal laborans*. Por consequência, o centro deixa de ser o homem e passa a ser a vida. Mas Arendt pouco fala do trabalho alienado, pois, com isso, ela cai em armadilhas categoriais que, na ausência de historicidade, pouco se atém às condições reais da *divisão social do trabalho, fetichismo, consciência social*, etc. A autora afirmará acerca disso o seguinte aspecto:

A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental e a falar do *animal laborans* em termos muito adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo a eliminar totalmente o labor e a necessidade. (ARENDR, 2007, p. 98 – grifos da autora).

Em linhas gerais, é possível inferir a partir das análises de Arendt que o trabalho é, então,

uma atividade repetitiva, pertencente ao ciclo vital, com uma dinâmica de consumo cíclica de objetos não duráveis. Ou seja, seria uma espécie de consumo imediato com a natureza visando o sustento do processo vital e a reposição dos objetos por ele produzidos de volta para a natureza. Analisaremos, pois, esse ponto mais de perto.

## A CRÍTICA MARXISTA: DE MARX À LUKÁCS

### Marx e o trabalho

Para a compreensão da “alienação” do trabalho em Marx, vale aqui fazer uma abordagem a partir da crítica da religião, de influência de um filósofo contemporâneo seu, Ludwig Feuerbach<sup>9</sup>. Marx escreve a sua *Introdução*, publicada posterior à *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, ainda em 1843. O pensamento de Marx caminharia para uma filosofia tentando fazer seus acertos de contas com a dialética hegeliana (sua grande influência).

Esse fator será decisivo, algo que permitirá que da “crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2013, p. 151 – grifos do autor). Por esta razão, enfatiza Marx que “a tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história” seria a de subverter a ideia, muito cara para a ideologia do liberalismo econômico/social que “o homem não é um ser abstrato acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (MARX, 2013, 151 – grifos do autor). Dessa maneira, as alienações que emergem a partir da religião passam também a ser a “supressão da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*” (MARX, idem).

Posteriormente, é clara a ideia em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), que Marx supera a antinomia burguesa de “indivíduo vs. sociedade”. No entendimento do autor, os indiví-

duos estão subordinados não apenas ao processo produtivo, mas também dentro da mesma relação social que sua individualidade é forjada, tolhida, reconhecida, descaracterizada, etc. Para que fique mais claro, o Estado passa a se regular em relação à forma jurídica e política, objetivamente à ordem produtiva do capitalismo, apresentando-se como necessário para a reprodução da sociabilidade da mercadoria.

Por outro lado, entende-se que a visão filosófica de Arendt sobre o conceito de trabalho em Marx seria uma visão um tanto quanto rasteira, porque distinguindo-se da visão da autora citada, será Marx a perceber, em seus *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, a importância elementar da categoria de trabalho alienado como ponto de análise. Paralelamente, os meios de subsistência e de produção são imprescindíveis para a reprodução de toda e qualquer sociedade.

Em nossa sociedade capitalista, os produtos são produzidos com a finalidade de enriquecer a classe social dos ricos e detentores da grande indústria, banqueiros, latifundiários, donos dos setores de tecnologia, etc. (a chamada classe burguesa). Nas palavras de Marx, “a oposição entre *sem propriedade e propriedade* é ainda mais indiferente, não tomada em sua *relação ativa*, em sua relação *interna*, nem [tomada] como *contradição*, enquanto ela não for concebida como a oposição entre *trabalho e capital*” (MARX, 2010a, p. 103 – grifos do autor).

Nesse aspecto, a questão do trabalho alienado se faz importante à nossa compreensão, a partir da crítica à religião em Marx que desemboca os “interesses materiais” do autor. No momento que o trabalho alienado (objeto da crítica marxiana ao modo de produção capitalista) emerge-se como “o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções”. Em suas palavras, “quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais sob o domínio de seu produto, do capital” (MARX, 2010a, p. 81).

A essência da alienação da sociedade capitalista, para Marx, estaria calcada no tratamento

do humano como mercadoria: a sua força de trabalho. Logo, com isso a desumanidade desse tratamento não poderia ser maior. Novamente em seus *Manuscritos*, sustenta que o trabalhador vê que “seu trabalho [no mundo capitalista] não é, portanto, voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele” (MARX, 2010a, p. 83 – grifos do autor).

O trabalho é, para Marx, o meio de vida, porque ele recebe um objeto: o objeto de sua criação que só pode se realizar através do trabalho; bem como os seus meios de subsistência. E aí que é possível para o próprio ser existir e agir como tal. Dessa forma, no mundo da sociedade de classes, a característica desse trabalho torna-se um meio para acumulação de riquezas privadas, por meio do trabalho socialmente realizado:

*A divisão do trabalho é a expressão econômica do caráter social do trabalho no interior da alienação. Ou então, uma vez que o trabalho constitui apenas uma expressão da atividade humana no seio da alienação, da manifestação da vida como alienação da vida, a divisão do trabalho não passa de estabelecimento alienado da atividade humana como uma atividade genérica real ou como a atividade do homem enquanto ser genérico* (MARX, 2011, p. 160 – grifos do autor).

Posteriormente, escreve Marx que é só no trabalho mediado pela condição da natureza sensível que emerge condições para a qual seu trabalho se efetiva, na realização e autorrealização de suas faculdades e necessidades humanas mais básicas até sua atividade de produção científica e artística. Na superação do trabalho alienado, ou seja, do capital como relação social existente, tem-se a superação dessa forma de trabalho: “o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador” (MARX, 2010a, p. 82).

O processo de trabalho entendido por Marx, caracteriza-se, pois, pela unidade do trabalho intelectual e corporal, do trabalho consciente e de sua realização material, unidade esta que o trabalho assalariado, ou seja, a divisão social do

trabalho, irá justamente separar. Por exemplo, na sua *Ideologia Alemã*, de 1846 (publicado só na década de 30 do século XX), Marx e Engels avançam na crítica:

As diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho significam outras tantas formas diferentes da propriedade; quer dizer, cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho (MARX; ENGELS, 2007, p. 89).

Consequentemente, uma vez que Marx na *Crítica ao Programa de Gotha* critica ferrenhamente a posição de Adam Smith perante o trabalho, pode-se, na acepção arendtiana, dizer que Marx tinha uma concepção do trabalho como categoria central em uma interpretação radical contra o próprio Smith. O trabalho, no entendimento de Marx, é uma atividade em que o ser humano transforma a natureza e, em contrapartida, muda conforme exerce essa atividade. Assim, o gênero humano tem o seu vir-a-ser a partir do seu processo produtivo. Para que citemos Marx de maneira direta e precisa encontramos, finalmente, na *Crítica ao Trabalho de Gotha*:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX, 2012, p. 33).

O que Marx realizou, exatamente, foi a crítica da divisão social do trabalho. Para o filósofo, o trabalho humano seria uma interação entre o ser

humano e a natureza, como analisado. O trabalho é meio para suprir as necessidades humanas, contribuindo para o seu desenvolvimento. Enquanto ser orgânico, o ser humano precisa suprir suas necessidades vitais, porém, essa não seria sua única necessidade, mas apenas a mais natural. É perceptível que Marx nunca conceituou o trabalho como atividade unicamente metabólica, mas também como formadora de um mundo, mas que nunca caiu sob uma contradição conceitual (ou “confusões conceituais”) ao analisá-lo, porque os objetos de trabalho possuem múltiplas possibilidades de uso. Por esta razão é que o advento do comunismo seria a eliminação da “subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual”. Algo que do horizonte de Arendt parece passar longe de quaisquer considerações efetivas.

Em suma, a crítica pretendida por Arendt como frontal em relação à Marx, se esvai muito por conta de suas influências fenomenológicas alemãs; ainda mais porque ao abrir mão da práxis de mundo – da qual ela se fez também crítica – o procedimento da autora é, assim, enviesado para a “ação política” de forma abstrata e, de certa forma, elitista. Em linhas gerais, a filósofa se viu no recurso de colocar as condições humanas como dadas aos homens juntamente com sua vida, independente da atividade que ele mesmo realiza.

## Lukács e a questão do trabalho

Um grande expoente do pensamento marxista, contemporâneo de Arendt e politicamente seu adversário, foi Georg Lukács (1885 – 1971). Pensador húngaro essencialmente preocupado com o que denominou de “renascimento do marxismo”, aspecto que ele se faz tão atual quanto necessário para uma transformação real do mundo e pela libertação do julgo exploratório, assim como contra as filosofias reacionárias e/ou conservadoras.

O filósofo de Budapeste, ao herdar e prosseguir as *bases ontológicas* de Marx, conseguiu identificar que são três categorias elementares que constituem o “salto ontológico” realizado.

Explicando de maneira rápida e objetiva, temos: a primeira “esfera” ontológica é a inorgânica (como uma pedra que vira um mineral por alguma erosão). A segunda “esfera” é a orgânica – ou biológica – que consiste na reprodução de diversas espécies animais (como os humanos), bem como as dos vegetais. Já a terceira “esfera” – muito fundamental – é a do *ser social*. Aqui se tem a categoria de trabalho, pelo qual o ser humano realiza e efetiva suas ações, transformando a natureza orgânica e inorgânica, de tal maneira que há o caráter intermediário na inter-relação do ser com a natureza à produção de valores de uso. O caráter originário delas está indissolúvelmente vinculado umas às outras: porque sem a esfera inorgânica não se pode conceber a vida em nenhum lugar, a ausência de átomos é o *não-ser*, e sem a vida não há ser social, visto que somos seres biológicos e seres sociais.

Esse processo acaba por articular as três esferas do ser inorgânico, orgânico e social entre si, de modo que o ser inorgânico surge na vida terrena, e a partir disso jorra um ser meramente vital, mas muito mais complexo que a matéria atômica em seu primeiro estágio; e daí que emerge o ser social, como condição natural e duradoura independente das formações sociais existentes (capitalismo, comunismo, anarquismo, etc.) que incorpora o ser inorgânico e o biológico por via do trabalho realizado socialmente. Assim podemos sintetizar pelas próprias palavras do autor:

A mudança estrutural provocada pelo pôr teleológico no trabalho, pela relação-sujeito objeto ontologicamente nova que nesse se forma, que é chamada a vida, pelas suas consequências diretas às quais também pertence a linguagem como órgão de comunicação, recebe exatamente nesse totalidade, em sua abrangência objetiva das formas e conteúdos de todos os destinos individuais, nas inter-relações entre os processos de reprodução dos destinos e seu conjunto, a sua constituição como totalidade social, como fundamento objetivo de toda generalidade no nível do ser da sociabilidade (LUKÁCS, 2010, p. 90).

É através do trabalho que o ser social cria e reproduz o mundo. O ato de um *pôr teleológico*

exige uma consciência e um conhecimento da natureza. Assim, de modo efetivo e humanamente eficaz que se manuseia e se forja no mundo a realização do idealmente posto. Lukács, entretanto, identifica nesse processo a gênese da ciência (conhecimento e técnica). Nos seus *Prolegômenos*, Lukács irá também conceber para além do salto ontológico ente o mundo natural e o estabelecimento da vida tipicamente humana, que temos a conexão de categorias heterogêneas entre si: *causalidade* e *teleologia*. A *causalidade* é nada mais do que uma característica dos processos naturais (inorgânicos e orgânicos) que operam por si mesmos; *teleologia* é a categoria posta que implica uma consciência que põe e realiza a sua finalidade (LUKÁCS, 2010).

Por isso, o ponto central de Lukács no processo de transformação interna do ser humano consiste no domínio autenticamente consciente de si, suas afeições e necessidades. Extirpando, com toda certeza, a questão do trabalho alienado – sob julgo da sociedade capitalista e estratificada socialmente. Segundo Lessa, “sem o trabalho, as inúmeras e variadas formas de atividade humano-social não poderiam sequer existir” (LESSA, 2015, p. 22).

Lukács, então, identifica um elemento cognitivo, pois em sua visão a categoria de *alternativa* é a categoria mediadora dentro do trabalho, dando o reflexo da realidade tornada veículo da existência. A objetividade dos *valores de uso* que são produzidos através do trabalho humanamente feito (a partir também de suas técnicas elementares), se renova e se conserva no interior do processo social da ação realizada e no progresso da evolução social. Nesse sentido, podemos perceber que na *alternativa* temos a base elementar do valor, baseada nas necessidades sociais de determinada época, sob o processo do trabalho alienado.

O curso de vida de cada ser humano consiste numa cadeia de decisões heterogêneas, mas se refere contínua e espontaneamente ao sujeito da decisão. As inter-relações desses componentes como o ser humano, como unidade formam aquilo que costumamos chamar [...], o caráter, a personalidade, do ser humano singular. (LUKÁCS, 2010, p. 96).

É no interior da posição de um fim no processo de realização do trabalho (frisando: não alienado), executado a partir de decisões conscientemente postuladas, pois, que surge a categoria de *liberdade*. Dentro desses elementos novos colocados pelo autor de forma relevantemente concisa, o pensador sustenta uma compreensão ontológica ao trabalho dentro da sociedade capitalista. Veja-se com cautela que em Marx – e esse ponto é decisivo também para a explanação de Lukács – o trabalho é elemento significativo para a própria compreensão da sociabilidade capitalista. A centralidade do trabalho que a sociedade impõe, vale enfatizá-lo, é o ponto de crítica marxiana, não sua glorificação<sup>10</sup> (como argumentava Arendt). O que Marx vai exatamente explicitar são duas coisas, segundo o entendimento de Sartori:

[...] uma que se apresenta imediatamente e que é ligada a uma forma de sociabilidade específica, a sociedade capitalista; e outra em que, tendo essa sociedade como ponto de partida (já que nela pode-se apreender o trabalho de maneira indiferenciada), pode-se perceber traços essenciais ao trabalho concreto ao se ter em conta a concretude das relações que se manifestam na sociedade capitalista como uma síntese, como unidade na diversidade (SARTORI, 2011, 67).

Nesse ínterim, é notável, pois, no entendimento marxiano, que o “trabalho aparece não só em sua forma fenomênica e imediata, mas em suas determinações mais essenciais [...]” (SARTORI, idem). Arendt, por sua vez, parece não entender o caráter concreto e universal do trabalho na sociedade capitalista, porque ela desvia esse caráter para algo voltado à etimologia, e para tal, desloca a atividade para fins imediatos e de consumo privado (“suprir as necessidades biológicas”). Esse “desvio”, no entanto, esbarra numa certa ingenuidade, ou até mesmo algum tipo de resignação da autora, que leva-a para a hermenêutica desses termos e atividades. Portanto, algo que passa a ser mistificador da realidade mesma da atividade em questão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: O EQUÍVOCO DA CONCEPÇÃO ARENDTIANA

Durante a exposição, na tentativa feita nesses breves apontamentos para uma discussão necessária, haja vista que o pensamento de Arendt é fértil no campo dito “progressista”, identifica-se a “ação”, nas palavras da mesma, como “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem mediação das coisas ou da matéria [...]” (ARENDDT, 2007, p. 15). Entretanto, se para ela a condição humana do trabalho é a mundaneidade, logo temos de considerar concretamente que a visão marxiana do trabalho é absolutamente plausível, pois se os homens são construtores de sua própria história temos no trabalho a categoria marxiana que é, por excelência, mediadora das atividades humanas. A ação, para Arendt, seria a atividade em que só há a aparência e a interação entre os indivíduos, por isso não deixa resíduos, nem produz qualquer material físico ou tangível. No pensamento arendtiano, o trabalho não é identificado por seu aspecto social; ela sequer questiona e analisa esse processo<sup>11</sup>.

Diante do que foi argumentado no artigo até aqui, fica a questão: qual a validade da crítica de Arendt à Marx visto que ela não leva em conta fatores reais pelos quais Marx desenvolveu? Em que medida, também, a autora fornece alguma crítica da gênese do capital ao invés de centrar-se nos termos e suas etimologias? Essas perguntas são cruciais para os problemas em questão e àqueles que abraçam uma perspectiva progressista, ou seja, mais à esquerda do espectro político.

Todavia, no que concerne ao núcleo de seu pensamento, “Ao invés de mostrar a possibilidade da transformação simultânea da natureza e do homem [...] a autora separa as necessidades vitais do homem do fato de ele poder produzir algo novo que não diga respeito somente a sua individualidade” (SARTORI, 2011, p 96), mas sim à própria generalidade (espécie) humana, que ultrapassaria a esfera do individual. Logo, para toda a humanidade em geral. Nesse ponto,

pode-se assegurar, a crítica pretensa de Arendt ao marxismo se torna bastante comprometida e até mesmo implausível quando se analisa o que de fato Marx pensou e escreveu. Vimos que, durante essa elaboração crítica do artigo, a intenção de Arendt era de colocar os termos em seus lugares, com uma certa nostalgia da sociedade antiga grega<sup>12</sup> que para ela era a pedra angular de suas “distinções conceituais”, dando o ponto de partida para suas reflexões críticas em Marx (mas, não somente ele, afirma-se).

Durante a exposição, identifica-se que Arendt em suas considerações entendeu que os produtos do trabalho dentro da perspectiva da teoria marxiana teria a qualidade exclusiva de objeto com valor de uso (utilidade) para o consumo vital, não abordando nela suas outras qualidades, e tais produtos poderem ter um valor de uso para o consumo produtivo. Ou seja, um valor social para além do consumo privado. Olhando de perto as premissas de Arendt, há uma certa negligência para com a filosofia marxiana e seus desdobramentos internos, bem como a ausência de uma abordagem dialética sobre o conceito de trabalho presente na filosofia do autor de *O Capital*. Conforme podemos observar, Arendt acabara por preterir a dinâmica conceitual da filosofia de Marx. No entanto, sendo confusa tal análise, seria melhor revelada caso os conceitos fossem fragmentados, o que não acontece em Marx.

Outrossim, as interpretações de Arendt se tornaram limitadas, como procuramos apontar. Na compreensão dessa abordagem realizada no presente artigo, a ideia foi elaborar apontamentos elementares, com algum grau de clareza e rigor,

em defesa marxista perante a filosofia política arendtiana. Sabe-se que a autora tem relevância significativa ao debate atual sobre nossa sociedade. Por outro lado, o pensamento marxista ainda mantém sua riqueza, a nosso ver<sup>13</sup>. Nesse sentido, é cada vez mais importante interpretar e se posicionar criticamente frente os debates filosóficos de nosso tempo. Para isso, o debate sobre o conceito de trabalho em Arendt e Marx fornece uma perspectiva de debate candente dentro da filosofia política.

Em suma, podemos chegar à conclusão que Arendt incorreu em um grande e consequente equívoco na tentativa de apontar uma contradição na teoria marxiana no que se refere à durabilidade e utilidade dos produtos do trabalho<sup>14</sup>. Portanto, com esse breve artigo tentamos apontar, como frisamos, dentro de seus limites e esforços, que esses elementos que Arendt buscou hermeneuticamente (dentro da tradição fenomenológica) compromete bastante suas pretensas críticas em relação a Marx. Porque, no nosso entender, tais críticas desenvolvem mais confusões que esclarecimentos, que resultam em várias lacunas essenciais (como a questão do trabalho ser vital para a própria condição exploratória do capitalismo que a autora não tocou) que deixa o pensamento da autora em situação de antinomia<sup>15</sup>. Isso é fruto, como dissemos, de um caráter especulativo que, ao concentrar suas forças em “distinções conceituais”, esqueceu-se do mundo real e concreto, composto por seres humanos em intensa atividade vital: produção e reprodução.



## NOTAS

1. Pesquisa feita a partir de discussões extra-aulas sobre o tema, dentro do grupo de estudos sobre Marx e marxismo na UFSJ. O foco aqui é tentar trazer à luz um debate para que tanto marxistas quanto arendtianos possam discuti-lo. Nossa posição tomada é, portanto, crítica com relação à postura de Hannah Arendt frente ao pensamento de Marx.
2. Graduandos em Filosofia pela UFSJ. Wesley Sousa é atualmente bolsista PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência do curso de Filosofia) pela CAPES; Jéssica Lima é atualmente bolsista LAFIL (Laboratório de educação em Filosofia) pela UFSJ. E-mails para contato: wesleysousa666@outlook.com e lopesjessica06@hotmail.com.

3. Publicado em 1951, o livro é até hoje muito influente para uma esquerda de matrizes liberais. Livro publicado no auge da Guerra Fria, que serviu de forte fonte teórica de crítica às experiências socialistas no Leste europeu e na China maoísta. Considerado um clássico na filosofia política contemporânea.
4. Como enfatizado, o recorte temático passa pela compreensão da categoria/conceito de trabalho e a respectiva crítica marxista para um olhar mais crítico da sociabilidade capitalista como um todo.
5. Livro publicado em 1963. Em linhas gerais, o objetivo central deste livro consiste em analisar os elementos modernos presentes nas revoluções que são admiradas por Arendt e usados por ela que definem a revolução como um fenômeno político e não social.
6. A este respeito, vale consultar diretamente o argumento desenvolvido por Thereza Calvet de Magalhães no seu ótimo ensaio que citaremos adiante, intitulado: “A atividade humana do trabalho [Labor] em Hannah Arendt”, de 1985.
7. Por ontologia, entende-se aqui o seguinte: “Para Lukács, portanto, existem três esferas ontológicas distintas: a inorgânica, cuja essência é o incessante tornar-se outro mineral; a esfera biológica, cuja essência é o repor o mesmo da reprodução da vida; e o ser social, que se particulariza pela incessante produção do novo, através da transformação do mundo que o cerca de maneira conscientemente orientada, teleologicamente posta” (LESSA, 2015, p. 16). E mais adiante: “[...] a unidade última do ser não é destruída pela gênese e pelo desenvolvimento das três esferas ontológicas. Pelo contrário, com a gênese e o desenvolvimento da vida e do ser social, a unidade é mantida num patamar mais elevado, ganha novos matizes e se torna mais rica e articulada. Essa unidade ontológica última se evidencia, por exemplo, tanto no fato de a reprodução social requerer uma permanente troca orgânica com o mundo natural, como pelo fato de que, sem natureza, não pode haver ser social” (LESSA, 2015, p. 17). Ao decorrer do artigo isso ficará mais claro com a abordagem mais específica ao tema.
8. Segundo Shênia Giarola (2017), “Tal vitória é de extrema importância para a nossa dissertação, que pretende analisar a correlação entre a sociedade de consumidores e a edificação do totalitarismo. Para tanto, continuemos a nossa exposição no que se refere à glorificação do trabalho. Vejamos, segundo o pensamento arendtiano, como houve a sua ascensão (GIAROLA, 2017, p. 66).
9. Ludwig Feuerbach (1804 – 1872), foi um importante filósofo hegeliano. Em sua obra principal, *A Essência do Cristianismo* (1841), Feuerbach mostra que o Cristianismo coloca no seu cume um deus pessoal, ilimitado, que cria através do “puro pensar” e do “querer” a natureza e o homem. Contudo, suas discordâncias acerca da religião com seu mestre teve um grau de originalidade que influenciou Marx. Para Feuerbach, o conhecimento do homem de deus é o saber do homem de si mesmo; não foi deus que criou o homem, mas o homem quem criou deus a sua imagem e semelhança.
10. Esse ponto é bem importante: para Thereza Calvet de Magalhães (1985), “Em nenhum momento Max define o homem como um animal laborans – seu ponto de partida é a produção dos homens determinada socialmente e, portanto, ele não propõe depois para esses homens (produzindo em sociedade) uma sociedade na qual o trabalho não seria mais necessário; ele propõe, isto sim, nesse trecho do Livro Terceiro de *O Capital*, já citado, uma sociedade na qual os homens estariam libertos do trabalho alienado (p. 173-174).
11. C.f. SARTORI, Vitor. Contribuição para uma crítica ontológica à ideologia de Hannah Arendt: natalidade, história e revolução. São Paulo. 549 p. Dissertação de Mestrado em História, PUC-SP, 2011.
12. Novamente afirma Shênia Giarola, “Arendt entende que a ação, de forma alguma, pode ser confundida ou definida pela força, o que a faz recorrer à compreensão grega e latina do verbo agir para explicitar a sua origem” (GIAROLA, 2017, p. 32).
13. Aqui se enfatiza a perspectivas dos autores do artigo em questão, para fins de conclusão.
14. C.f. Arendt, H. *A condição humana*. 11ª edição. Tradução Roberto Raposo. Revisão Técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. Em especial os capítulos III e IV, cujos respectivos títulos são “LABOR” e “TRABALHO”.
15. Como demonstrado, a crítica de Arendt a Marx não levou em conta certos aspectos da própria construção marxiana. O que se percebe é que Arendt queria mesmo um projeto e uma metodologia oposta com a que Marx lidava. No início do artigo sustenta-se que ambos autores são dois “modelos” para pensar a sociedade contemporânea e seus desdobramentos.

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. *Sobre a Revolução*. Tradução Denise Bottmann. Apresentação Jonathan Schell: São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. 10ª edição. Tradução Roberto Raposo. Posfácio Calso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. 11ª edição. Tradução Roberto Raposo. Revisão Técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.
- CORREIA, A. Nota à nova edição brasileira. In. ARENDT, H. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão Técnica e apresentação Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- GASPAR, R. *Contribuições para uma crítica ao pensamento político de Hannah Arendt*. São Paulo. 396 p. Tese doutorado em Ciências Sociais: PUC-SP, 2011.
- \_\_\_\_\_. Antinomias do pensamento de Hannah Arendt: acerca das suas críticas a Karl Marx. *Verinotio - Revista On-line de Educação e Ciências Humanas*. Belo Horizonte. Nº 5, Ano III, Out. 2006.
- GIAROLA, Shênia Sousa. *O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt*. Belo Horizonte. 109 p. Dissertação de Mestrado em Filosofia (FAFICH), UFMG. Orientação Carlo Gabriel Ksan Pancera.
- HOBBSWIM, E. *Revolucionários*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 1985.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A Categoria de Trabalho [labor] em Hannah Arendt, *Revista Ensaio*, 14 (1985), p. 131-168. Disponível em: < [http://www.ufrj.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9\\_1\\_theresa.pdf](http://www.ufrj.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf) > Acesso em: 26/05/19.
- LESSA, Sérgio. *Para compreender a ontologia de Lukács*. 4ª edição. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.
- LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Tradução: Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. 3ª edição. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Crítica do Programa de Gotha*. Seleção, tradução e notas Rubens Enderle: São Paulo; Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. 2ª edição. Tradução Alex Marins: São Paulo-SP: Martin Claret, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- SARTORI, V. *Contribuição para uma crítica ontológica à ideologia de Hannah Arendt: natalidade, história e revolução*. São Paulo. 549 p. Dissertação de Mestrado em História, PUC-SP, 2011.

# DISCURSOS E CONTRADIÇÕES NO CAMPO DA FORMAÇÃO DOCENTE: EM DEFESA DA PRÁXIS ACADÊMICA

DISCOURSES AND CONTRADICTIONS IN THE FIELD OF TEACHER EDUCATION:  
IN DEFENSE OF ACADEMIC PRACTICE

ELITON PERPETUO ROSA **PEREIRA**<sup>1</sup>

**RESUMO:** O texto apresenta uma análise conceitual e epistêmica da profissionalização e formação de professores. A partir de uma concepção crítica procura compreender e analisar os discursos em voga sobre formação inicial e profissionalização docente. Ainda busca compreender como se dá as implicações da formação inicial e acadêmica na profissionalização do professorado. Aponta algumas tendências conceituais sobre formação e profissionalização e denuncia contradições de base discursiva, política e pedagógica. Com base nesses procedimentos e no referencial Materialista-Histórico-Dialético pode-se afirmar que há uma forte relação entre formação acadêmica e profissionalização, de modo que as categorias de análise escolhidas sustentam a afirmação de que a formação inicial cidadã, científica e universitária, contribui significativamente para o processo de profissionalização dos professores.

**PALAVRAS-CHAVE:** Formação acadêmica; Profissionalização docente; Conceitos; Discursos.

**ABSTRACT:** The text presents a conceptual and epistemic analysis of the professionalization and formation of teachers. From a critical conception seeks to understand and analyze the speeches in vogue about initial formation and teacher professionalization. It also seeks to understand how the implications of initial and academic training on teacher professionalization are given. It points out some conceptual tendencies about formation and professionalization and denounces contradictions of discursive, political and pedagogical basis. Based on these procedures and on the Materialist-Historical-Dialectical referential, it can be affirmed that there is a strong relationship between academic formation and professionalization, so that the chosen categories of analysis support the assertion that initial citizen, scientific and university formation contributes for the professionalization process of teachers.

**KEYWORDS:** Academic formation; Teaching Professionalization; Concepts; Speeches.

## INTRODUÇÃO

Verifica-se atualmente no campo da formação de professores uma preocupação com as tendências discursiva<sup>2</sup> que, de modo geral, apresentam duas grandes bases conceituais: a epistemologia da prática (SCHÖN, 2000, TARDIF, 2002, PERRENOUD, 1993) versus a epistemologia da *práxis* (GRAMSCI, 1981; GADOTTI, 2006, SAVIANI & DUARTE, 2012). Estes dois campos conceituais em disputa se apresentam no espaço acadêmico, sociocultural e político, influenciando o contexto da formação de professores; porém, nem sempre de forma clara, nem sempre revelando suas reais essências. Verifica-se que os defensores da epistemologia da prática, por exemplo, apresentam em suas concepções fortes tendências neoliberais<sup>3</sup>, o que contribui para a fragmentação do processo de profissionalização do professorado.

Nesse sentido, apresentamos uma análise discursiva<sup>4</sup> que tem por base um posicionamento crítico e um lugar epistemológico contra-hegemônico, a partir do qual procuramos compreender as tendências conceituais e discursivas da formação inicial e da profissionalização docente.

Por se verificar no campo da formação de professores a urgência de se compreender mais claramente o papel da formação acadêmica na profissionalização docente, faz-se necessário esclarecer de qual formação os discursos estão falando - seus conceitos, suas bases epistêmicas e políticas - no sentido de compreender o seu real compromisso e sua verdadeira essência. Assim, lançamos mão de algumas categorias marxianas (CURY, 1987, SAVIANI & DUARTE, 2012), por vezes esparsas neste texto, mas que contribuem para desvelar os discursos que ora aprofundam as contradições, ora as relevam e as denunciam.

Para problematizar nossas discussões, lançamos mão de alguns questionamentos que poderão direcionar nossa análise: Quais conceitos de profissionalização docente podem assumir compromisso com a carreira e a vida dos professores na atualidade? Em que medida a formação inicial contribui para o processo de profissionalização

docente? Atuando no contexto da formação inicial de professores, qual papel cabe a nós assumir?

Faz-se necessário compreender a relevância da formação inicial do professor como agente implicador de sua profissionalização, no sentido de que a formação acadêmica, sólida e consistente, proporciona uma capacitação do professor para os vários contextos socioculturais, técnicos e políticos que envolvem o desenvolvimento de sua carreira. Deste modo, a análise dos discursos em voga, dos conceitos defendidos e das bases epistemológicas que os sustentam, podem nos conduzir a compreender melhor qual deve ser o nosso papel diante dos processos formativos.

## DISCURSOS E CONTRADIÇÕES

A contradição presente hoje no campo conceitual e prático da formação de professores está vinculada às bases epistemológicas que se estrutura em pressupostos ontológicos<sup>5</sup>, gnosiológicos<sup>6</sup> e axiológicos<sup>7</sup>, a partir dos quais se orientam as concepções e ações do que seja o professor e qual o seu papel na sociedade contemporânea. Esta contradição tem emergido nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, nos campos político, social e acadêmico, por influência de organismos multilaterais e de publicações acadêmicas do campo educativo.

Caso a base epistemológica se vincule à uma concepção de homem, de ciência e de conhecimento positivista, voltados para a lógica do capital, certamente a concepção de professor estará ontologicamente<sup>8</sup> vinculada a atividades que compõe um sistema de exploração da força de trabalho. Este sistema exige um profissional maleável, sem autonomia e que possa dar mais lucro ao Estado e aos aparelhos de acumulação financeira que engendram o sistema neoliberal; o que leva, por consequência, à precarização do trabalho docente (SAMPAIO & MARIN, 2004). Nessa perspectiva, desejável é que sua formação não vá além da aprendizagem de técnicas e de práticas isoladas, para se não correr o risco da possibilidade de uma formação que vá além da

simples fragmentação, ou que abarque sinais de uma consciência crítica, que possibilite uma leitura de mundo (FREIRE & MACEDO, 2013).

Caso a base epistemológica apresente uma alternativa ao sistema hegemônico do capital e à racionalidade instrumental positivista, que seja uma concepção que considere o bem coletivo, os direitos humanos e o desenvolvimento sustentável, certamente a concepção de formação estará vinculada à pressupostos ontológicos que consideram o trabalho do professor lugar de construção e desenvolvimento do homem completo, consciente, emancipado. Assim, sua formação deverá dar conta de preparar este profissional para exercer suas funções técnicas, mas, também, para ir além, preparando-o para uma atuação social que vise a transformação das relações do coletivo, considerando os valores humanos, a cidadania e a ação para o bem comum.

Nesse sentido, verifica-se que os conceitos de formação e profissionalização em voga, estão vinculados aos discursos trazidos pelas grandes organizações internacionais, como a UNESCO<sup>9</sup>, OCDE<sup>10</sup>, entre outros. Em seus documentos estas entidades caracterizam nosso momento histórico de 'sociedade do conhecimento', mas de qual tipo de conhecimento esses discursos falam?

De acordo com Nóvoa (1999) estes documentos afirmam que se deve trazer outra vez os professores para o centro dos processos econômicos e que consideram os professores como os profissionais mais relevantes na construção da sociedade do futuro. O autor denuncia o excesso de retórica em relação à educação<sup>11</sup> na contemporaneidade, e contrapõe este excesso à pobreza de propostas políticas e educativas. No entanto, parece-nos que à esta análise empreendida por Nóvoa (1999) falta uma clareza conceitual do que venha ser formação e profissionalização. O autor apresenta a problemática, mas ele mesmo parece se esvair da obrigação de propor, de forma clara, quais devem ser as políticas de atuação do Estado e da sociedade no sentido de transformação da educação na atualidade, considerando a formação dos professores e ainda o seu processo de desenvolvimento profissional.

Além da UNESCO e OCDE, verifica-se que muitos organismos multilaterais têm procurado exercer influência retórica e discursiva sobre a educação nos países da América Latina. Com a mesma intencionalidade a reunião do comitê intergovernamental do *Proyecto Principal de Educación* (PROMEDLAC *apud* SHIROMA, 2003, p. 2), do qual o Brasil fez parte no início da década de 1990, definiu profissionalização como “desenvolvimento sistemático da educação fundamentado na ação e no conhecimento especializado”, envolvendo decisões sobre como se aprende e como se ensina com base em critérios éticos da profissão, conhecimentos técnicos e científicos e diversidade cultural. No entanto, de acordo com Shiroma (2003), o termo profissionalização, em relação à política de formação docente, favoreceu a construção de um consenso em torno deste projeto político, mas numa perspectiva da apropriação do conceito de profissionalização, cujo objetivo era a conformação dos professores em relação às políticas reformistas neoliberais.

Na mesma direção dessas apropriações discursivas, outras perspectivas teóricas se alinham à esta defendida pela UNESCO, OCDE, PROMEDLAC - e têm trazido distúrbios para o estudo da formação e da profissionalização de professores. Trata-se da chamada epistemologia da prática, erigida no campo da formação de professores a partir dos trabalhos de Donald Schön (SCHÖN, 2000), cujas concepções são também representadas por autores como Maurice Tardif (TARDIF, 2002) e Philippe Perrenoud (PERRENOUD, 1993).

Por outro lado, em uma perspectiva contrária a esta epistemologia da prática, que valoriza as ações isoladas do professor, que despreza o papel formativo acadêmico e que conseqüentemente fragiliza os processos de construção da autonomia docente diante da sua carreira e da sua profissão, está a concepção *práxica*<sup>12</sup> que se vincula à uma base dialética, que considera as contradições econômicas e socioculturais presentes em nossa contemporaneidade. A concepção *práxica* se alinha a uma compreensão de professor enquanto ser ontologicamente constituído no contexto da sua formação e do seu trabalho. O professor é um tra-

balhador e, assim, deve ser um sujeito autônomo que tem em sua atividade laboral os meios para se constituir humano, mas que não exerce essa atividade no isolamento social e temporal, antes tem na formação o desenvolvimento necessário para o exercício pleno do seu labor.

O professor é um profissional que busca se realizar plenamente em seu trabalho, se constituindo humano e construindo pontes, objetivas e subjetivas, que envolvem todos os aspectos socioculturais que engendram sua identidade em sua relação com o trabalho. Assim, o professor é um ser social, não isolado de seu contexto cultural e econômico, mas que trava em sua carreira as lutas de classe em relação às contradições que se apresentam historicamente em sua profissão.

Nesta direção, Antônio Gramsci (GRAMSCI, 1981) contribui para compreendermos a perspectiva de inserção histórica dos professores no contexto dos saberes constituídos no campo da educação. No capítulo que trata da ‘Ciência e as ideologias científicas’, Antônio Gramsci nos leva a compreender que o campo científico não está desvinculado de bases ideológicas, ou seja, o campo do conhecimento em educação e da formação de professores também está ligado a um contexto que se vincula à uma base socioeconômica. Nesse sentido, compreendemos que o professor, por se constituir no contexto das políticas e das pedagogias, deve ser concebido, ontologicamente, como ser histórico e definido por suas condições de classe. Suas condições de formação, de trabalho e suas concepções e ações práticas partem de sua condição histórica, social, política e cultural.

Por compreender que o professor compõe este cenário sociocultural é que nos opomos à epistemologia da prática, por considerar que ela não contribui para o desenvolvimento e transformação formativa dos professores. Ao conceber o professor como ser fragmentado em suas ações, que deve ter por centralidade o pensar isolado sobre o seu cotidiano, a epistemologia da prática despreza a historicidade do campo científico pedagógico e dá valor somente ao saber produzido no contexto do presente, no contexto do indivi-

dual e da fragmentação do ser social. Assim, questionamos: Como o professor irá refletir se assim não foi formado? Com base em que fundamentos (ausentes) deve o professor tecer suas reflexões?

Por outro lado, a epistemologia da *práxis* considera o professor enquanto um ser social, histórico, inserido no campo de uma concepção dialética de educação. Esta concepção considera mais do que a formação para a prática, mas uma formação para compreender o humano enquanto ser total, enquanto ser que deve ser formado em toda sua extensão, o que Marx (*apud* GADOTTI, 2006, p. 61) chama de omnilateralidade, fazendo referência ao homem integral de Aristóteles, para quem a educação tem a finalidade de desenvolver todas as potencialidades humanas. Para Karl Marx esse potencial é criado pelo próprio homem por meio do trabalho, pois concebe a educação como fenômeno vinculado à produção social total, mas a partir de uma concepção de trabalho que abarca tanto o saber cotidiano quanto conhecimento historicamente acumulado, cientificamente sistematizado.

Desta forma, percebemos duas concepções antagônicas, contrárias em suas bases epistemológicas e em suas proposições, mas que podem confundir aqueles que não concebem os fundamentos que embasam os discursos.

Por meio de uma análise conceitual do discurso presente no texto de Donald Schön (2000), por exemplo, verificamos que o autor defende a ideia de competência profissional vinculada à racionalidade técnica, que acredita, em detrimento da formação acadêmica, na ‘perspicácia’, na ‘intuição’ e no ‘talento’. O autor coloca mais claramente no seu texto que

Quando, nas primeiras décadas deste século, as profissões especializadas começaram a apropriar-se do prestígio da universidade, colocando nela suas escolas, “profissionalização” significava a substituição do talento artístico pelo conhecimento sistemático, de preferência científico. No entanto, com o crescimento da consciência sobre a crise de confiança no conhecimento profissional, os educadores mais uma vez começaram a ver o talento artístico como um componente essencial da competência pro-

fissional e a questionar se as faculdades fariam ou deveriam fazer qualquer coisa a respeito... (SCHÖN, 2000, p. 22-23).

Percebemos que há uma clara defesa pelo ‘talento’, nato ou desenvolvido na prática diária, em detrimento do saber acadêmico, histórico e comprovado. No entanto, o discurso do ‘profissional reflexivo’ pode nos enganar, nos levando a pensar que esta reflexão seria a mais importante em todo processo educativo. Certamente não desprezamos a reflexão sobre as ações práticas, mas neste caso, temos claramente um discurso contraditório, onde uma expressão sedutora pode nos levar à uma compreensão fragmentada do papel educativo, por conceber a formação acadêmica inadequada e o conhecimento prático como sendo o único a ser considerado.

Nesse sentido, no discurso desta epistemologia, a profissionalização também ocorre primariamente fora do domínio da formação universitária. Segundo Perrenoud (1993, p. 138) “o domínio dos saberes acadêmicos dão aos professores secundários uma autonomia que não podem assumir verdadeiramente no plano didático”. Ainda, em relação ao processo de profissionalização o autor afirma que diante de uma formação inicial qualificadora

ou os jovens (professores) se afastarão desta qualificação ilusória, que promete mais do que cumpre; ou se resignarão para uma regressão para a média e se adaptarão no “terreno” às práticas dominantes, esquecendo a sua formação (PERRENOUD, 1993, p. 140).

Deste modo fica evidente que, quando Philippe Perrenoud defende uma ‘luta contra o insucesso escolar’, e critica o saber enrijecido, está na verdade fazendo referência ao processo de profissionalização que se dá na prática, por meio da aprendizagem do *habitus*<sup>13</sup>, e não da formação acadêmica e universitária, aqui considerada desfavorável em suas análises.

Nesta concepção, deve-se valorizar os ‘saberes docentes’, ou seja, os saberes da prática, como enaltece Maurice Tardif (TARDIF, 2002) ao se

preocupar com os conhecimentos tácitos, com o saber-fazer, com as competências e as habilidades que os professores mobilizam diariamente em seu trabalho a fim de realizar efetivamente suas tarefas. No sétimo capítulo de sua obra ‘Saberes Docentes e Formação Profissional’, intitulado ‘Saberes profissionais e conhecimentos universitários’, Tardif (2002) trata das relações entre os conhecimentos produzidos pelos pesquisadores universitários das ciências da educação e os saberes mobilizados pela prática do ensino. Neste texto o autor procura lançar as bases de uma verdadeira epistemologia da prática profissional dos professores. Nesta tentativa fica evidente a sua defesa do saber produzido no processo de construção da prática, em detrimento do saber historicizado no contexto social por meio dos estudos acadêmicos. Mais uma vez verificamos que o discurso pode nos levar a compreender como boa a defesa da prática do professor, pois os autores desta epistemologia parecem querer vincular a valorização do professor à valorização da sua prática. Ficou claro na análise empreendida por Fernandes e Cunha (2013) que esta concepção tem se instalado no âmbito acadêmico, sendo fruto de pesquisas onde verifica-se que os professores recorrem às suas experiências para tomar decisões sobre a forma como ensinam. Discordando destas autoras, para quem é possível discutir a ideia de uma epistemologia da prática que não se identifique com um praticismo inconsequente, e para quem é importante ter a epistemologia da prática como eixo articulador da formação, lançamos mão de uma outra perspectiva formativa e de uma outra concepção de profissionalização.

Esta outra concepção, que aqui defendemos, parte, não da prática esvaziada, mas da análise e do estudo laboral, da pesquisa, dos empreendimentos acadêmicos que produzem conhecimento por meio científico e que considera as categorias sociais, históricas, econômicas e culturais para compreender melhor como deve ser a formação e a *práxis* do professor em nossa contemporaneidade.

Nesse sentido, Magalhães (2014) reafirma essa outra perspectiva epistemológica e conceitual.

Com base em Valter Guimarães a autora compreende a formação e a profissionalização a partir de uma base dialética. Segundo a autora, Valter Guimarães nos ajuda a compreender que

a profissionalização envolve a situação da categoria profissional na sociedade e abrange não só aspectos da profissão – formação, salário, regras para organização da categoria, status, relações com sindicatos e com as instituições contratantes – como também aspectos internos - “desgaste físico e psicológico” (*apud* MAGALHÃES, 2014, p. 11).

Magalhães (2014, p. 12), ao defender o código deontológico<sup>14</sup> da profissão, argumenta que a profissionalização se constrói articulada dialeticamente aos processos formativos, pois são processos complementares que provêm os professores de experiências e de conhecimentos necessários para o exercício de sua função. Ou seja, para esta autora, cuja base epistêmica se constitui a partir do Materialismo-Histórico-Dialético, é a formação inicial que irá dar base para o exercício professoral de modo profissional, que este exercício é que irá constituir a base da sua identidade profissional.

Por outro lado, percebemos no campo acadêmico e das políticas internacionais certos discursos que por vezes podem nos levar a compreender erroneamente qual o papel da formação acadêmica na construção da profissão docente. Como analisado por Tello (2013) e por Gomide (2010), o sentido discursivo da profissionalização docente na América Latina, tem se vinculado, nas últimas décadas, aos processos neoliberais, onde há uma clara continuidade ideológico/discursiva dos organismos de crédito em relação à profissionalização docente. Segundo Tello (2013), o Brasil sem definir políticas abertamente neoliberais, mesmo assim, responde às solicitações dos organismos de crédito em termos de profissionalização docente.

Fica claro, desta forma, que tanto os defensores da epistemologia da prática, quanto os defensores das políticas neoliberais defendidas pelos organismos internacionais como UNESCO e BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento), se alinham às estratégias do mercado, pois concebem o pro-

fessor sem levar em conta os processos históricos e dialéticos da luta de classes, e sem historicizar sua profissão, procuram o consenso entre formação e exercício da profissão em relação aos modos de produção vigentes, sem apresentar nenhuma alternativa ou resistência. Leite e Genro (2012), esclarecem que neste ponto estão as avaliações docentes, das escolas e dos estudantes e ainda os estímulos de produtividade por meio de bônus e outros prêmios dados aos professores que produzem mais. As políticas que valorizam este consenso têm por referência a concepção positivista e funcionalista da boa prática do professor, sem levar em conta a totalidade das condições socioculturais da profissão.

Expostas as contradições no campo discursivo do meio acadêmico e das políticas internacionais e nacionais que envolvem a formação docente e a profissionalização, fica clara a necessidade de haver um posicionamento acerca de qual formação e qual profissionalização defendemos.

## POR OUTRA EPISTEMOLOGIA DOCENTE

Diante dos contrastes expostos acima, onde verificamos duas correntes contrárias de concepção conceitual e postura epistemológica, assumimos um posicionamento crítico, de base Materialista-Histórica-Dialético. Nesta base epistêmica, concebemos o professor, a escola, e o processo de ensino-aprendizagem como elementos que estão interligados dialeticamente. Concordando com Souza e Magalhães (2011), no Materialismo-Histórico-Dialético o professor

é sujeito historicamente situado, marcado pelas relações políticas, econômicas e culturais, produto e produtor da realidade social. O professor é mediador, intelectual defensor de uma atitude de resistência, uma ação que provoca engajamento e participação no processo de mudança social. Oportuniza construções diversas, de maneira crítica, aberta e autônoma, o que demanda a elaboração reflexiva e saberes emancipatórios. (SOUZA & MAGALHÃES, 2011, p. 153).

A partir desta conceituação concebemos a formação do professor como processo humanizador de carácter técnico, político e social. Nesta perspectiva evidencia-se o carácter relacional entre formação e profissão, onde os sujeitos apropriam-se de práticas culturais historicamente construídas e do saber científico, sendo capacitados a transformar o mundo e a si mesmos. Nesta relação dialética, entre produção e transmissão de conhecimento, os professores assumem o potencial transformador da sociedade.

Cabe aqui a perspectiva freireana citada por Magalhães (2014, p. 14) onde a autora explica que na concepção de Paulo Freire é importantíssimo o posicionamento político dos professores para que se tenha em perspectiva uma prática emancipadora e que, ao mesmo tempo, reveste a dimensão ética dos sujeitos. Para a autora a dimensão ética é consolidada quando o conhecimento é capaz de promover a passagem de uma consciência ingênua para uma consciência crítica.

Desta forma, a autora liga formação e profissionalização, de modo que perfaz a profissionalização o processo de transformação dos professores em sujeitos políticos que se vincula também ao exercício democrático, lócus do diálogo e das decisões éticas que fundamentam os processos de mudança social. A autora critica o lugar da neutralidade política do professor, de modo que se faz necessária formação política e ética deste profissional, pois o que se busca é a construção de uma nova educação, calcada em valores éticos. Nesse contexto cabe o processo de profissionalização que se vincula ao resguardo do código deontológico da profissão, que explicita as condições do exercício profissional relacionado com a formação que o professor recebe, com as condições de trabalho, com a remuneração condizente, com a jornada de trabalho e com os vínculos sindicais e associativos.

Para que essa perspectiva formativa esteja presente nas políticas e ações que se ligam diretamente à formação inicial do professor, é necessária, além da competência técnica, um movimento crítico, conscientizador das demandas de resistência contra-hegemônica<sup>15</sup> que se deve travar no

campo societário de modo a alcançar consciências politizadas e emancipadas, comprometidas com o bem coletivo, com a solidariedade e humanização das relações.

A epistemologia que embasa a perspectiva crítica de educação se configura a partir das categorias do Materialismo-Histórico-Dialético, enquanto ciência histórica – social e econômica. Em primeiro lugar, esta concepção epistemológica busca ir além da aparência, até a coisa em si, ou seja, até a essência. Sua base não é idealista, mas materialista, ou seja, percebe o real a partir de elementos concretos do mundo físico, social e psicológico. De acordo com Gadotti (2006) esta concepção também é composta por sua estrutura histórica e dialética enquanto consciência de que tudo advém de processos de mudança e de transformação constante. Além desta busca pelo fato social e histórico, o Materialismo-Histórico-Dialético ainda utiliza como categorias de análise: a contradição, a hegemonia e a reprodução, como denúncia das condições e das relações presentes no modo de produção do capital. Ainda utiliza como categorias axiológicas a historicidade, a totalidade e a mediação, que traduzem os valores no campo social e individual (CURY, 1987).

Por se tratar de uma pedagogia marxista esta concepção formativa voltada para a transformação social só pode ser concebida historicamente. Para se compreender como se deu o processo de vinculação da educação aos processos formativos da epistemologia da prática também é necessário esta análise que considera a historicidade, pois é na análise histórica e econômica que se evidencia as contradições, a hegemonia e a reprodução. Somente a partir desta concepção é que percebemos o quanto se faz necessária a formação crítica que evidencia os valores humanos presentes na historicidade, totalidade e mediação.

No centro da nossa discussão está a profissionalização, que não se dá de imediato, mas que é histórica. Magalhães (2014) conclui que o projeto brasileiro de profissionalização materializa uma desprofissionalização, mas isto não se dá sem historicizar o processo de intervenção das relações

dos organismos multilaterais, como alerta Tello (2013) e Gomide (2010). Há, por trás destes organismos e por trás da epistemologia da prática, defendidas por Donald Schön (2000), Maurice Tardif (2002) e Philippe Perrenoud (1993) uma base epistemológica e uma essência conceitual que na prática materializa a fragilização da carreira do professor.

Esta fragilização tem se constituído nos fundamentos formativos e na base da construção da profissionalização docente. Na base formativa podemos verificar, por meio da análise do discurso dos autores que aqui apresentamos, que na sua relação com a concepção de educação há fortes indícios de concepções fragmentadas de homem, de conhecimento e dos valores humanos fora da sua totalidade. A formação concebida pela epistemologia da prática não precisa ser rigorosa, cuidadosa, acadêmica, universitária, pois objetiva-se que o professor consiga dar conta apenas da prática, e que sua aprendizagem se dará nas descobertas, onde serão construídos seus saberes e suas competências. Por outro lado, na base marxista, verificamos que a construção formativa do professor passa pelos processos de historicização de suas bases científicas, da análise sociológica, econômica, política, ética e estética. Assim, temos que o centro do discurso formativo e de profissionalização em Marx passa necessariamente pela concepção ontológica do homem, que tem sua base no trabalho, mas enquanto ser total.

De acordo com Duarte (2012, p. 46) a partir dos ‘Manuscritos econômico-filosóficos’ de 1844, “Marx apresenta uma concepção do processo histórico do ser humano como um processo no qual o homem se humaniza pelo trabalho”. Na Ideologia Alemã é possível se constatar a importância da dialética entre humanização e alienação no que se refere ao papel do trabalho na autoconstrução histórica do gênero humano. Marx e Engels analisaram a questão da divisão social do trabalho como a origem das múltiplas formas de alienação dos seres perante os produtos de sua atividade. Por outro lado, o trabalho ontologicamente pensado seria aquela atividade

[...] orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais (MARX, 1983, p. 153).

Desta forma, fica clara a relação entre formação e profissionalização. O Materialismo-Histórico-Dialético dá base para compreender a totalidade e as relações dialéticas existentes entre processos formativos e os processos de construção da carreira do professor. Uma carreira que começa na formação e se estende na construção da humanização pelo trabalho, a qual tem por base a formação de profissionais capacitados para a transformação social e não apenas para uma ‘formação de mão de obra’. Assim, acreditamos que ao historicizar o coletivo profissional do professorado, é necessário ter em conta seus percursos, suas formações e sua vida acadêmica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da base teórica adotada, defendemos uma educação integral, omnilateral na perspectiva formativa marxiana, que não separa formação e profissionalização, pois ambos processos estão interconectados e compõem a totalidade da vida dos professores. Nesse sentido, o papel da universidade e da formação acadêmica é condição *sine qua non* para o desenvolvimento da formação e consequentemente da profissionalização docente, pois concebemos um processo de ensino-aprendizagem em uma *práxis* que objetiva a construção de sujeitos críticos, abertos, autônomos e emancipados.

Com o objetivo de compreender a relação entre formação e processos sociais, carreira e profissão, é que Gramsci (1982) defendeu a escola unitária em detrimento da escola de sua época que se dividia em escola clássica e profissional: a primeira destinada às classes dominantes e a segunda destinada aos filhos dos trabalhadores. Para o autor, a superação da escola clássica ocorreria

por meio de uma nova forma de organização do trabalho pedagógico, do papel do conhecimento, dos professores e da própria responsabilidade do Estado em manter as escolas públicas. De acordo com Manacorda (2008, p. 177) a escola unitária proposta por Antonio Gramsci articula trabalho intelectual e manual e objetiva “a formação dos valores fundamentais do humanismo; isto é, a autodisciplina intelectual e a autonomia moral necessárias tanto para os estudos posteriores como para a profissão”.

No sentido de superar a dissociação entre escola e sociedade é que Antonio Gramsci defende a articulação entre formação intelectual e trabalho profissional, entre cultura e ciência e um novo entrelaçamento entre ciência e trabalho, o que significa também que se garanta uma formação inicial articulada aos estudos acadêmicos que, por sua vez, deve estar ligada aos diversos organismos da sociedade civil voltados para a formação de uma cultura geral - com destaque para o indispensável papel da Universidade Pública.

Deste modo, a formação acadêmica se entrelaça aos processos de profissionalização do professorado quando concebe a formação política, ética e quando dá base para que os professores compreendam que a sua aprendizagem se constitui em uma

ação contínua. Ao passar pela formação inicial acadêmica que concebe o seu desenvolvimento integral, o professor, em formação, compreende os processos de profissionalização que envolve o contato com as associações sindicais em uma perspectiva da construção de um projeto social e político. É a formação cidadã e acadêmica dos professores que pode dar base para a superação do isolamento na profissão e para a construção de uma consciência crítica e política, que pode superar a vulnerabilidade aos discursos falaciosos que envolvem a profissão docente na atualidade.

Neste ensaio, procuramos responder os questionamentos colocados no início deste ensaio sem, contudo, fechar a discussão sobre as temáticas abordadas, de modo que nos posicionamos favoráveis ao que Leite e Genro (2012, p. 767) defendem: a “emergência de uma diversidade de lutas de sujeitos coletivos, em diferentes tempos, territórios e espaços”. Assim, compreendermos que, este processo político que envolve a profissão docente, coloca em perspectiva uma democracia participativa, que assenta no horizonte da formação e da profissão docente a consciência dos seus valores.



## NOTAS

1. Doutor em Educação pela Universidade de Santiago de Compostela (Espanha). Licenciado e Mestre em Música pela Escola de Música e Artes Cênicas (UFG). Especialista em Tecnologias em Educação (PUC-RJ). No Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG) atua na Licenciatura em Música - Campus Goiânia. Tem experiência em Educação Musical, Metodologia Científica e Formação de Professores. Contato: eliton.pereira@ifg.edu.br
2. A filosofia contemporânea valoriza a análise do discurso como método próprio, considerando o discurso não apenas como o simples texto, mas como o próprio campo de constituição do significado em que se estabelece a rede de relações semânticas com a visão de mundo que pressupõe. (JAPIASSU & MARCONDES, 2001 – discurso).
3. “O neoliberalismo econômico constitui, em nossos dias, a doutrina que, diante de certo fracasso do liberalismo clássico e da necessidade de reformar alguns de seus modos de proceder, admite uma certa intervenção do Estado na economia” - compreendemos que esta interferência sempre é a favor do capital. (JAPIASSU & MARCONDES, 2001 – liberalismo).
4. Consideramos a abordagem da Análise do discurso. Queiroz (2014, p. 32), estudando tendências discursivas na docência superior no Brasil, explica que “o enunciado abarca a dimensão linguística e a situação social, o lugar de produção do discurso”. A autora ainda explica que “entender a língua como discurso significa não

ser possível desvinculá-la de seus falantes e de seus atos, das esferas sociais, dos valores ideológicos que a norteiam”. Para ela, “o texto é o lugar de inscrição não simplesmente de ideias, mas do sujeito e de todo seu complexo discursivo – sua identidade, ideologia, crenças, posicionamentos”.

5. “A ontologia é, na realidade, única e exclusivamente, aquela indagação que se ocupa do ser enquanto ser, mas não como uma mera entidade formal, nem como uma existência, mas como aquilo que torna possíveis as existências”. (MORA, 1978 - ontologia).
6. “No pensamento anglo-saxão, epistemologia é sinônimo de teoria do conhecimento (ou gnoseologia), sendo mais conhecida pelo nome de philosophy of science”. (JAPIASSU & MARCONDES, 2001 – epistemologia).
7. “A axiologia pura trata dos valores, enquanto tais, como entidades objetivas, como qualidades irreais, de uma irrealdade parecida à do objeto ideal, mas de maneira alguma idêntica a ele”. (MORA, 1978 - valor).
8. Os fundamentos ontológicos do trabalho em Marx (1985, p. 149-150) se divide em trabalho útil-concreto e trabalho abstrato. Sabino (2014) reflete sobre a centralidade ontológica da categoria trabalho, o trabalho útil-concreto enquanto ineliminável fundamento ontológico do ser social e o trabalho abstrato, forma peculiar que assume no modo de produção capitalista.
9. UNESCO: Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura - <<https://nacoesunidas.org/agencia/unesco/>>.
10. OCDE: Organização de Cooperação e de Desenvolvimento Econômico - <<http://www.oecd.org/>>.
11. “Os elementos de uma concepção marxista da educação começam a surgir da década de 1840, em muitas obras de Marx e Engels (O Capital, cap. XIII; A ideologia alemã, vol. I, parte I; Crítica ao Programa de Gotha, IV e Princípios do comunismo, de Engels)”. A teoria marxista da educação é, essencialmente, uma teoria da práxis. “Bebel, Jaurès, Klara Zetkin, Liebknecht, Gramsci, Langevin, Wallon e Sève foram algumas das principais figuras que para ela contribuíram”. (BOTTOMORE, 1988 – educação).
12. “Na filosofia marxista a palavra grega práxis é usada para designar uma relação dialética entre o homem e a natureza, na qual o homem, ao transformar a natureza com seu trabalho, transforma a si mesmo. A filosofia da práxis se caracteriza por considerar como problemas centrais para o homem os problemas práticos de sua existência concreta: ‘Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que dirigem a teoria para o misticismo encontram sua solução na práxis humana e na compreensão dessa práxis’ (Marx, 8ª tese sobre Feuerbach)”. (JAPIASSU & MARCONDES, 2001 – práxis).
13. Setton (2002) explica que, para Bourdieu, o habitus não é destino. É produto da história, aberto e incessantemente confrontado por experiências novas e, assim, incessantemente afetado por elas. Dubet (apud Setton, 2002, p. 61) considera que Bourdieu oscila conceitualmente entre um novo objetivismo e o fim do indivíduo, “uma vez que as práticas supõem uma amnésia, uma cegueira, uma ilusão quanto às lógicas do sistema e da dominação que comandam a realização das práticas”.
14. “Deontologia - Termo que designa uma teoria dos deveres morais. Quando aplicado ao exercício de uma atividade profissional significa respeito pelos deveres, normas e regras que orientam o exercício da profissão”. (MARQUES, 2000, p. 31).
15. Antonio Gramsci formulou o conceito de hegemonia. Nos Quaderni del carcere, Gramsci aplica o termo ao modo pelo qual a burguesia estabelece e mantém sua dominação. (BOTTOMORE, 1988 - hegemonia).

## REFERÊNCIAS

- BOTTOMORE, Tom. (ed.) *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- CURY, Carlos R. Jamil. *Educação e Contradição: elementos metodológicos para uma teoria crítica do fenômeno educativo*. São Paulo: Cortez – Autores Associados, 1987.
- DUARTE, Newton. Lukács e Saviani – A ontologia do ser social e a pedagogia histórico-crítica. In: SAVIANI, Demerval; DUARTE, Newton (orgs.). *Pedagogia histórico-crítica e luta de classes na educação escolar*. Campinas, SP: Autores Associados, 2012.

- DUBET, François. *Sociologia da experiência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- FERNANDES, Cleoni Maria Barbosa; CUNHA, Maria Isabel da. Formação de professores: tensão entre discursos, políticas, teorias e práticas. *Revista Interação - Formação, profissionalização docente e práticas educativas*. v. 38, n. 1, 2013. p. 51-65.
- FREIRE, Paulo; MACEDO, Donaldo. *Alfabetização: Leitura do mundo, leitura da palavra*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- GADOTTI, Moacir. *Concepção Dialética da Educação: um estudo introdutório*. 15ª ed.- São Paulo: Cortez, 2006.
- GOMIDE, Angela G. V. Políticas da UNESCO Para formação de Professores no Brasil: uma leitura da desqualificação da educação brasileira. *Cadernos de Pesquisa*. v. 5, n. 11, 2010. p. 107-126.
- GRAMSCI, Antonio. *A Concepção Dialética de História*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 4a. Edição, 1981. \_\_\_\_\_ . *Os intelectuais e a organização da cultura*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1982.
- JAPIASSU, Hilton. & MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- LEITE, Denise e GENRO, Maria E. H. Avaliação e Internacionalização da Educação Superior: Quo vadis América Latina. *Avaliação (Campinas)*. v. 17, n. 3, 2012. p. 763-785.
- MAGALHÃES, Solange M. O. Profissionalização docente no contexto da universidade pública: condução do professor à expertise. In: SOUZA, Ruth Catarina C. R. de; MAGALHÃES, Solange M. O. *Poiésis e Práxis II – Formação, profissionalização, práticas pedagógicas*. Goiânia, Kelps, 2014.
- MANACORDA, Maria A. *O princípio educativo em Gramsci: americanismo e conformismo*. Tradução Willian Laços. Campinas, SP: Editora Alínea, 2013.
- MARQUES, Ramiro. *Dicionário breve de pedagogia*. 2ª Edição (Revista e aumentada). Editorial Presença. 2000.
- MARX, Karl. *O Capital*. Vol. I. Tomo I. Coleção Os Economistas. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- MORA, José F. *Dicionário de filosofia*. Trad. de António José Massano e Emanuel Palmeirim. Lisboa: Dom Quixote, 1978.
- NOVOA, António. Os professores na virada do milênio: do excesso dos discursos à pobreza das práticas. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 25, n. 1, 1999. p. 11-20.
- PERRENOUD, Philippe. *Práticas Pedagógicas, profissão docente e formação – perspectivas sociológicas*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.
- SABINO, Mariana C. S. Fundamentos Ontológicos do trabalho em Marx: trabalho útil - concreto e trabalho abstrato. *Ubimuseum. Revista Online do Museu de Lanifícios da Universidade da Beira Interior* n. 3, 2014. p. 135-147.
- SAMPAIO, Maria das M.F.; MARIN, Alda J. Precarização do trabalho docente e seus efeitos sobre as práticas curriculares. *Educ. Soc., Campinas*, v. 25, n. 89, 2004. p. 1203-1225.
- SAVIANI, Demerval; DUARTE, Newton (orgs.). *Pedagogia histórico-crítica e luta de classes na educação escolar*. Campinas, SP: Autores Associados, 2012.
- SCHÖN, Donald. *Educando o profissional reflexivo – um novo design para o ensino e a aprendizagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000. (Prefácio e Parte I, caps. I e II). pp.12-42.
- SETTON, Maria da Graça J. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação* n. 20, 2002. p. 60-70.

SHIROMA, Eneida Oto. A mística da profissionalização docente. *Revista Portuguesa de Educação*. Braga: Universidade do Minho, v. 16, n. 2, 2003. p. 7-24.

SOUZA, Ruth Catarina Cerqueira Ribeiro de; MAGALHÃES, Solange Martins Oliveira (Orgs). *Pesquisa sobre professores (as): métodos, tipos de pesquisa, temas, ideário pedagógico e referenciais*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011.

TARDIF, Maurice. *Saberes docentes e formação profissional*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

TELLO César. La profesionalización docente en Latinoamérica y los sentidos discursivos del neoliberalismo: 1990-2012. *Revista Interação - Formação, profissionalização docente e práticas educativa*. v. 38, n. 1, 2013. p. 67-87.

# O CONTEÚDO NÃO CONCEITUAL DA PERCEPÇÃO E A EMOÇÃO DE **WONDER**

THE NONCONCEPTUAL CONTENT OF PERCEPTION AND THE EMOTION OF WONDER

JOSÉ CARLOS **SANT'ANNA**<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nosso objetivo neste artigo é apresentar o conteúdo não conceitual da experiência perceptiva como a condição mais fundamental pela qual uma emoção de admiração (wonder) seja manifesta. Segundo os psicólogos que estudam esse tipo de emoção, todos os casos manifestam-se sob duas características básicas: vastidão perceptiva e necessidade de acomodação. Argumentaremos que nesses dois casos, antes de tudo, estão em jogo informações não conceituais. Ou melhor: essas duas características ocorrem fundamentalmente em função do conteúdo da experiência perceptiva ser não conceitual.

**PALAVRAS-CHAVE:** wonder; não conceitualismo; vastidão perceptiva; acomodação conceitual.

**ABSTRACT:** Our purpose in this paper is to present the nonconceptual content of perceptual experience as the most fundamental condition by which an emotion of wonder is manifest. According to psychologists who study this type of emotion, all cases manifest themselves under two basic characteristics: perceptual vastness and need for accommodation. We will argue that in these two cases, first at all, non-conceptual information is at stake. Or rather, these two characteristics occur fundamentally because the content of the perceptual experience is non-conceptual.

**KEYWORDS:** wonder; non-conceptualism; perceptual vastness; conceptual accommodation.

## A EMOÇÃO DE ADMIRAÇÃO (WONDER)<sup>2</sup>

O *wonder* é uma emoção de admiração reverente e estupefação diante de uma realidade que de algum modo é surpreendente ou espantosa. Ela é central na arte, na religião e na política, dentre outros âmbitos. É uma espécie de emoção que potencialmente pode transformar o curso de uma vida de modo permanente. Esse tipo de transformação é exemplificado tradicionalmente por Saulo de Tarso quando passa por sua conversão ou por Arjuna diante de Krishna, no Bhagavad Gita. Keltner e Haidt (KELTNER, et al. 2003) revisaram uma vasta literatura e apontam vários exemplos de *wonder* na religião, na psicologia, na sociologia e na filosofia.

A partir de todos os casos estudados, eles propõem uma abordagem em que as duas principais características que formam os casos prototípicos de *wonder* são vastidão perceptiva (*perceptual vastness*) e acomodação conceitual. Os autores também propuseram gatilhos sociais, físicos e cognitivos para a emoção de *wonder*, sendo que em cada um desses gatilhos estão presentes as características principais de vastidão e acomodação juntamente com algum outro tipo de característica periférica, como beleza, ameaça, etc. (KELTNER, et al. 2003, p. 303).

Vastidão ocorre quando é apresentado ao sujeito qualquer objeto que impressione fortemente sua percepção, seja pelo tamanho, pelo nível de detalhamento ou de repetição de padrões<sup>3</sup>. Isso se dá sempre que as informações capturadas perceptivamente desafiam o quadro de referência ao qual o sujeito está acostumado, gerando uma quebra de expectativa. Essas informações não são assimiladas pelo sujeito, mas acomodadas, seguindo a abordagem cognitiva de Piaget (PIAGET; INHELDER, 1966). Um caso de assimilação ocorre quando envolve interpretação das informações de modo que elas são adicionadas em esquemas conceituais já existentes ao sujeito. O contrário ocorre com a acomodação, em que a atenção se volta especificamente para as informações que se

desviam dos esquemas conceituais que o sujeito possui, pressionando a atualização ou criação de novos esquemas para que aquela informação seja armazenada de um modo minimamente coerente em seu sistema de crenças.

Em um estudo posterior (SHIOTA, et al. 2007), pesquisadores confirmaram empiricamente que a manifestação da emoção de *wonder* está realmente ligada à vastidão perceptiva e à necessidade de acomodação. Em um dos testes relatados, o *wonder* foi provocado por estímulos ricos em informação, especialmente nos casos em que os participantes foram expostos a visões panorâmicas da natureza, músicas e novas formas de arte (SHIOTA, et al. p. 950). Em outro teste, foi relatado que os indivíduos que são menos propensos a *wonder* são aqueles que necessitam de uma maior sofisticação teórica e evitam situações que não possuem “respostas claras”, por assim dizer (SHIOTA, et al. p. 958). Assim, tanto a vastidão perceptiva quanto a necessidade de acomodação foram características confirmadas nesse estudo.

Baseado nessa emoção, Robert Fuller (FULLER, 2008) traça uma distinção entre religião apocalíptica e religião natural (ou estética)<sup>4</sup>. Segundo ele, a espiritualidade autêntica é decorrente dessa emoção e não possui conexão com algum código moral ou doutrinal. Assim, Fuller enumera três características principais do *wonder*: primeiro, é uma emoção que nos conduz a um engajamento e envolvimento com o mundo ao redor, ao invés de gerar medo e afastamento. Segundo, o *wonder* leva-nos a contemplar aquilo que está além ou por trás dos fenômenos observados, despertando nossa capacidade mental para conectar a percepção com o pensamento abstrato<sup>5</sup>. Terceiro, o *wonder* produz um sentimento de desinteresse (ou abnegação) e participação em uma ordem superior de vida, com consequências diretamente morais e religiosas.

Mais recentemente, Shaun Gallagher (GALLAGHER, et al. 2015), juntamente com uma equipe diversificada de pesquisadores, propuseram uma pesquisa interessante. Segundo o autor, a visão panorâmica do Planeta Terra e das estrelas é um

poderoso estímulo para o *wonder*<sup>6</sup>. Por isso, essa equipe criou um ambiente detalhado para simular uma viagem espacial com a motivação de replicar a emoção de *wonder* nos “astronautas”. Essa ideia surgiu através dos relatos dos astronautas que voltavam de suas viagens. Um número significativo de astronautas, independente do quadro teórico em que estavam inseridos, relataram profundas experiências estéticas e/ou espirituais<sup>7</sup>, inclusive foram despertados com uma consciência mais sensível à questões morais e ecológicas (GALLAGHER, et al. 2015 p. 5). Isso leva a crer que essa emoção não está relacionada especificamente com uma concepção religiosa da vida ou que possa ser reduzida a algum estímulo causal interno como uma substância entorpecente.

Todos esses casos são exemplos específicos que corroboram a tese inicial de Keltner (KELTNER, et al. 2003), que a emoção de *wonder* sempre envolve duas características fundamentais: vastidão perceptiva e necessidade de acomodação. Será importante nesse momento caracterizar de uma maneira filosófica o conteúdo das experiências perceptivas, mais especificamente, se são conceituais ou não.

## CONTEÚDO NÃO CONCEITUAL DA EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA

No nosso dia-a-dia mantemos várias posturas diferentes diante das coisas que nos rodeiam. Ora temos uma atitude mais reflexiva enquanto lemos, ora temos uma atitude mais voltada para a ação enquanto praticamos algum esporte, ou até mesmo uma postura mais contemplativa e estética enquanto assistimos a um filme. Em todas essas atividades nós recebemos e processamos inúmeras *informações* do ambiente à nossa volta através da nossa experiência perceptiva e, por consequência dessas informações que recebemos, somos pressionados a ter um determinado comportamento.

Suponhamos que estamos fazendo uma trilha no alto das montanhas em Annaberg, na Baixa Áustria. Em um determinado momento da trilha, no ponto mais alto da montanha, paramos e

olhamos a paisagem daquela perspectiva. Nesse exato momento perceberemos o verde das árvores, a coloração das flores, o posicionamento das nuvens, com o pico da montanha tocando-as, e mais uma infinidade de aspectos. Nossa percepção, portanto, será bombardeada com inúmeras informações desse contexto e se formos questionados sobre o que estamos vendo no alto da montanha falaremos facilmente sobre os objetos da nossa percepção visual.

Provavelmente diremos frases do tipo: “vejo *que* as árvores estão em variados tons de verdes”, “vejo *que* as flores colorem o campo” e “vejo *que* a montanha toca as nuvens”, dentre outras. Esse modo de expressar sugere que tivemos a atitude proposicional de ver, o que é indicado claramente pela partícula “que” das frases citadas. Essa maneira de analisar pode nos levar a acreditar que o conteúdo das nossas percepções ou as informações que recebemos pela percepção são informações estruturadas de maneira proposicional. Mas essa é exatamente a questão colocada para nós: entender a natureza das informações que nos são entregues pela percepção. Ou, dito de outra forma: saber qual é o formato do conteúdo da experiência perceptiva, se são proposicionais ou não.

Essas experiências perceptivas normalmente são consideradas em termos conceituais, isto é, seu conteúdo é o conteúdo de atitudes proposicionais que, por sua vez, pressupõem a utilização de termos conceituais como componentes. A experiência visual dita acima foi expressa utilizando termos como “nuvem”, “árvore” e “flor”, ou seja, parece que essa percepção só poderia ser do modo que foi porque pressupunha que possuíamos os conceitos de NUVEM, ÁRVORE, e FLOR. Assim, a maneira mais intuitiva é pensar que toda a nossa experiência perceptiva é envolvida em conceitos justamente pelo fato de poder expressá-la através de proposições, cujos componentes são conceitos de objetos reconhecidos como tais.

No entanto, há vários filósofos que discordam dessa tese *conceitualista*, assumindo que não é *todo* o conteúdo da percepção que está envolvido em conceitos. Essa posição é conhecida como *não*

*conceitualismo* e foi formulada primeiramente por Gareth Evans, em sua obra *The Varieties of Reference* (EVANS, 1982). O aspecto principal é que nossas capacidades discriminativas são superiores às nossas capacidades conceituais, o que conduz para a noção de que nosso repertório conceitual não exaure inteiramente todo o conteúdo que nos é entregue na percepção. O próprio Evans afirmou que há um estágio mais primitivo do que aquele em que se encontram as atitudes proposicionais, chamado por ele de “estado informacional”. Não são acomodadas proposições completas nesse estado informacional, inclusive essa é a característica fundamental desse estado: ele é independente de crença. Um estado mental de crença seria um nível cognitivo mais sofisticado, o que não significa que não há nenhum nível representacional no estado informacional<sup>8</sup>.

Voltemos para o exemplo anterior da montanha de Annaberg. Um não conceitualista dirá que não seremos capazes de discriminar conceitualmente todas as informações acolhidas na percepção no momento em que visualizamos a paisagem porque há uma fineza na percepção que não ocorre em nosso repertório conceitual. Enquanto observo as árvores, por exemplo, irei discriminar perceptivamente várias tonalidades de verde, no entanto não terei termos gerais para discriminar conceitualmente cada uma delas. Isso é o que foi dito por Evans na famosa passagem: “Do we really understand the proposal that we have as many color concepts as there are shades of color that we can sensibly discriminate?” (EVANS 1982, p. 229). Evans utiliza o exemplo da percepção visual, mas obviamente isso vale como representante para todos os estados perceptivos<sup>9</sup>.

Essa diferença de refinamento entre as discriminações perceptivas e capacidades conceituais é o motivo pelo qual Evans compreende o conteúdo da percepção como estruturado de forma não conceitual e, *ipso facto*, não proposicional. Esse conteúdo é conceitualizado somente quando nos movemos da experiência perceptiva para o âmbito do juízo, como exemplificado anteriormente<sup>10</sup>.

Apesar de seu grande poder explicativo, o modelo informacional de Evans sofreu algumas

críticas. A principal delas é a que afirma que todo o conteúdo da percepção pode ser pensado como conceitual através de *conceitos demonstrativos*. Os conceitos demonstrativos, tais como “essa cor” ou “esse tom”, serviriam para indicar que esse conteúdo entregue à percepção já é conceitual<sup>11</sup>, apesar de não possuímos os termos gerais para discriminar todos os elementos que a constituem. O principal defensor desse conceitualismo é John McDowell (MCDOWELL, 1994) e sua estratégia se baseia essencialmente em assumir que as nossas habilidades de discriminação e reconhecimento já são conceituais, não havendo dois momentos distintos, um informacional e outro, posterior, conceitual<sup>12</sup>.

Porém há um grande desafio para essa tese conceitualista. Possuir genuinamente um conceito parece dar a entender que essa informação de algum modo deve permanecer disponível para o pensamento, o que não ocorre com conceitos demonstrativos. É até possível discriminar entre duas tonalidades de verde, ainda que muito próximas, enquanto as duas amostras estão disponíveis para a percepção em um determinado momento. O desafio, no entanto, é que essa capacidade de reconhecimento, a qual McDowell recorre, esteja em operação em um contexto independente daquele ao qual as amostras foram apresentadas à percepção. Isso significa dizer que a condição pela qual um sujeito esteja de posse de um conceito é que ele possa ser capaz de aplicá-lo em outros contextos<sup>13</sup>. Caso isso não ocorra, os conceitos demonstrativos poderiam ser utilizados apenas na presença da amostra. Obviamente parece ser um contrassenso afirmar que um sujeito possui um conceito, mas que ao mesmo tempo ele não tem habilidade de aplicá-lo em contextos distintos além daquele em que a amostra está disponível à percepção. Tudo isso indica que os conceitos demonstrativos também não são capazes de responder satisfatoriamente ao desafio de conceitualizar a riqueza da experiência perceptiva<sup>14</sup>.

Portanto, ainda que sejam levadas em conta as considerações conceitualistas, é pouco plausível que nossa experiência perceptiva do mundo,

especialmente em situações típicas de *vastidão perceptiva*, como a do nosso exemplo da visão do alto da montanha de Annaberg, seja inteiramente exaurida pelo nosso repertório conceitual. Ao contrário, antes o que ocorre é a recepção de um conteúdo que é não conceitual em função da riqueza das informações entregues à percepção.

## O CONTEÚDO NÃO CONCEITUAL COMO GERADOR DE VASTIDÃO PERCEPTIVA

O que se pretende agora é relacionar as duas teses principais já apresentadas nesse texto, ou seja, afirmar que as duas principais características do *wonder*, vastidão perceptiva e a necessidade de acomodação, estão em função da fineza do conteúdo da percepção e, conseqüentemente, da impossibilidade de todas essas informações entregues à percepção serem esgotadas conceitualmente.

Nossa tese é de que a vastidão, aspecto explorado por vários estudiosos, como apresentado no primeiro item, só ocorre em função da riqueza das informações apresentadas à percepção, que são, por sua vez, não conceituais. Podemos entender mais claramente que o *wonder* é uma resposta emocional para um estímulo perceptivamente vasto, gerando uma quebra de expectativa a partir do esquema conceitual que o sujeito está

inserido, justamente pelo fato da sua percepção ser atingida com uma riqueza de informações não conceituais. Inclusive a resposta emocional que é dada em função da quebra de expectativa é talvez mais um elemento que evidencie que esse conteúdo é não conceitual, caso contrário não se sabe com clareza como um conteúdo inteiramente conceitual poderia gerar essa resposta emocional.

A incapacidade do sujeito de assimilar esse conteúdo também ocorre em consequência desse conteúdo ser desviante de seu esquema conceitual, ou de seu quadro referencial teórico<sup>15</sup>. Se fosse um conteúdo inteiramente conceitual, o processo mais provável é o de assimilação. A tentativa de acomodar esse conteúdo é a maneira mais clara de perceber que ele não é imediatamente exaurido em conceitos.

## CONCLUSÃO

Assim, o propósito deste artigo é enriquecer a discussão sobre os gatilhos para a emoção de *wonder*, que está no início do pensar filosófico com o famoso “maravilhar-se” ou “espantar-se” com a realidade, com a tese filosófica do conteúdo não conceitual da experiência perceptiva extraído do texto de Gareth Evans.



## NOTAS

1. Mestrando em Filosofia da Religião pela FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia) e licenciado pela mesma instituição.
2. Acreditamos que a melhor tradução para os termos awe ou wonder seja “admiração reverente”. Também pode-se utilizar outras traduções como maravilhamento, deslumbramento, etc. Contudo, no corpo do texto, a título de simplificação, utilizaremos apenas o termo wonder ao invés da tradução em português. Também não atentaremos para a distinção entre awe e wonder, que nos parece ser uma questão meramente terminológica. Apenas apontaremos alguns autores que fazem essa distinção.
3. “A stimulus may convey vastness in physical space, in time, in number, in complexity of detail, in ability, even in volume of human experience. Vastness may be implied by a stimulus, rather than physically inherent in the stimulus” (SHIOTA, et al. 2007, p. 945).
4. Fuller acredita que há uma distinção significativa entre awe e wonder, sendo que o awe é uma emoção eminentemente negativa, relacionada ao medo. Mas no artigo do Shiota (SHIOTA, et al. 2007) é explicitamente dito, com base nos testes que foram feitos, que o awe não é uma emoção negativa. Não entraremos nas discussões terminológicas entre awe e wonder, já que se pode entender perfeitamente a proposta do Fuller.

5. “As such, wonder is the ontogenetic basis for the development of thinking that goes beyond the constraints of the immediate physical environment” (FULLER 2008, p. 56). Pode-se dizer que o wonder é a condição pela qual o indivíduo forma reflexões metafísicas.
6. Gallagher também faz uma distinção entre awe e wonder. O primeiro é relacionado com uma experiência direta e inicial com algo maravilhoso, sublime ou incompreensível. Já o wonder é uma experiência reflexiva, de segunda ordem, que surge quando tais informações da percepção são incapazes de se acomodarem no esquema conceitual atual do sujeito. É um estágio mais aberto à questões do que à conclusões (GALLAGHER, et al. p. 6). Para nossos propósitos esses dois estágios serão considerados todos sobre o termo wonder, já que cada estágio representa respectivamente a vastidão perceptiva e necessidade de acomodação vista no início do texto.
7. “The astronauts reporting such experiences come from different backgrounds – many are engineers and hard-nosed scientists; some are atheists; and some have religious backgrounds. Some have been led by these experiences to become more spiritually sensitive or more attuned ecologically or ethically after their return to Earth. For a few of the astronauts, these experiences have been life transforming. On the face of it, awe and wonder are experiences that transcend religion, culture, politics, and just about every other “contextualizing” feature of human existence that one could imagine.” (GALLAGHER, et al. p. 2).
8. O exemplo de uma percepção ilusória também pode evidenciar que essas experiências são portadoras de um conteúdo não conceitual por representar um determinado estado de coisas contraditório ou impossível, e que uma crença completamente formulada ainda seria um estado cognitivo bastante avançado. Cf. Evans 1982, p. 123.
9. O conteúdo da experiência perceptiva é caracterizado como sendo não conceitual tanto no nível pessoal quanto no nível subpessoal, e nesse estado informacional entram em operação as informações reunidas pela percepção, testemunho e memória. Essas distinções não serão importantes para nossa proposta, para isso cf. Bermúdez 2007 e Evans 1982, p. 122-129.
10. Há também outra famosa passagem de Evans sobre a passagem do âmbito da percepção para o âmbito do juízo: “The informational states which a subject acquires through perception are non-conceptual, or non-conceptualized. Judgements based upon such states necessarily involve conceptualization: in moving from a perceptual experience to a judgement about the world (usually expressible in some verbal form), one will be exercising basic conceptual skill” (Evans 1982, p. 227).
11. Não há nenhum passo inferencial que conduza esse conteúdo à atribuição conceitual, os estados perceptivos já são em si mesmos conceituais.
12. “What is in play here is a recognitional capacity, possibly quite short-lived, that sets in with the experience. It is the conceptual content of such a recognitional capacity that can be made explicit with the help of a sample, something that is guaranteed to be available at the time of the experience with which the capacity sets in” (MCDOWELL 1994, p. 57).
13. Sean Kelly utiliza a expressão “condição de reidentificação”, cf. Kelly 2001a. Além desse argumento, Kelly possui outro contra a tese conceitualista, o da “condição de dependência”, cf. Kelly 2001b.
14. McDowell altera levemente sua posição conceitualista do *Mente e Mundo*, em 2009 (MCDOWELL, 2009).
15. Talvez aqui possa ser dito que haja um processo metacognitivo de um conteúdo não conceitual. Uma definição neutra de metacognição é: “a metacognição é o conjunto de capacidades através das quais um subsistema cognitivo operacional é avaliado ou representado por outro subsistema de forma sensível ao contexto” (PROUST 2013, p. 4). Assim, a metacognição “may only involve ‘cues’, that is, signals that will reliably control the agent’s activity. These signals can indeed be experienced as feelings of knowing, or feelings of ability” (PROUST 2013, p. 3). Esse “sentimento de saber”, ao invés de um conhecimento conceitual, pode enriquecer a discussão sobre o conteúdo não conceitual da percepção. Cf. PROUST 2013, p. 111-148, sobre o formato não conceitual das informações envolvidas no processo metacognitivo.

## BIBLIOGRAFIA

- ABATH, André. Crença e percepção. Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica. 2014.
- BERMÚDEZ, José. What is at stake in the debate on nonconceptual content, *Philosophical Perspectives*, 21(1): 55–72. 2007.
- BERMÚDEZ, José and CAHEN, Arnon, “Nonconceptual Mental Content”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/content-nonconceptual/>>.
- EVANS, Gareth. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press. 1982.
- FULLER, Robert. *Espirituality in the flesh: Bodily Sources of Religious Experiences*. 2008.
- GALLAGUER, Shaun. *A neurophenomenology of awe and wonder: towards a non-reductionist cognitive science*. 2015.
- KELLY, Sean. Demonstrative concepts and experience, *The Philosophical Review*, 110(3): 397–420. 2001a.
- \_\_\_\_\_. The non-conceptual content of perceptual experience: Situation dependence and fineness of grain, *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(3): 601–608. 2001b.
- KELTER, Dacher. HAIDT, Jonathan. Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion, *Cognition and Emotion*, 17:2, 297-314. 2003.
- McDOWELL, John. *Mind and World*. Cambridge MA: Harvard University Press. 1994.
- \_\_\_\_\_. *Having the world in view: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- PIAGET, Jean. INHELDER, B. *The psychology of the child*. New York: Basic Books. 1966.
- PROUST, Joelle. *The Philosophy of Metacognition: Mental Agency and Self-Awareness*. Oxford University Press. 2013.
- SHIOTA, Michelle. KELTNER, Dacher. MOSSMAN, Amanda. The nature of awe: Elicitors, appraisals, and effects on self-concept, *Cognition and Emotion*, 21:5, 944-963. 2007.

# A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO NO FASL AL-MAQAL DE AVERRÓIS<sup>1</sup>

THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND RELIGION IN AVERROES' FASL AL-MAQAL

GABRIEL BITTENCOURT DE OLIVEIRA<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo ver de que modo a filosofia e a religião se relacionam na concepção de Averróis, filósofo árabe da idade média. Se estabelece inicialmente o estatuto legal do estudo da filosofia como obrigatório e a partir disso os critérios propostos por Averróis em relação aos tipos de assentimentos, silogismos e classes sociais, além de suas considerações sobre a questão da interpretação ou não do Alcorão e a função da Lei religiosa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia Medieval Árabe; Averróis; Religião; Silogismo.

**ABSTRACT:** The present article aims to see in which manner do philosophy and religion relate themselves in the conception of Averroes, Arabic philosopher from the Middle Ages. In the beginning, it is established the legal status of the study of philosophy as obligatory and from this the criteria proposed by Averroes in relation to the types of assent, syllogisms and social classes beyond his considerations about the question of whether or not to interpret the Qur'an and the function of religious Law.

**KEYWORDS:** Medieval Arab Philosophy; Averroes; Religion; Syllogism.

## INTRODUÇÃO

O *Fasl al-maqal*, ou *Discurso decisivo*, é uma *fatwa*, um pronunciamento jurídico que é dividido em setenta e dois parágrafos e que tem como objetivo a investigação sobre o estatuto do estudo da filosofia e da lógica frente à lei religiosa islâmica. Isto é, investigar se a filosofia e a lógica são: permitidos, proibidos, prescritos, recomendáveis ou obrigatórios<sup>3</sup> e, a partir dessa qualificação, buscar definir de que modo a religião do Islã, que vem da letra do Alcorão, se relaciona com a filosofia aristotélica herdada dos gregos e, portanto, o estatuto legal dessa filosofia na Lei e suas implicações no que

concerne a interpretações dos textos religiosos, aqueles que são capazes ou não de interpretar o Alcorão, aqueles que são capazes de filosofar, os tipos de assentimento e de argumentação, entre outros assuntos concernentes a esta conexão entre filosofia e religião que é primordialmente tratada neste discurso. Nele, Averróis propõe um modelo de não só uma defesa da filosofia, mas de uma afirmação desta, já que, como veremos, ele não coloca a filosofia apenas como algo que é permitido fazer, mas como algo que se torna de caráter obrigatório independentemente de lugar, tempo, pessoa ou religião (IVRY, 2008, p. 122).

## A FILOSOFIA E SEU ESTATUTO

Partindo desse objetivo de buscar um estatuto legal para a filosofia, inicialmente, ele apresenta o que seria sua definição de filosofia. Para Averróis, a filosofia consiste no estudo das coisas que são enquanto são do ponto de vista de que são todas criadas por Deus, ou seja, o objeto da filosofia seria o estudo do ser enquanto o ser que tem como causa Deus<sup>4</sup>. Para ele, um artefato prova a existência de seu criador, e somente refletindo sobre o mesmo é que conhecemos seus atributos, então é somente refletindo sobre o ser enquanto causado por Deus é que podemos conhecer e provar a existência de Deus. Portanto, a reflexão filosófica consistiria na contemplação indireta (através de suas ações e efeitos) de Deus e sua natureza (AVERRÓIS, 2005, p. 3). Partindo daí Averróis (*Ibid.*, p. 5) analisa trechos da escritura do Alcorão que corroboram para a reflexão sobre as coisas que são enquanto criação divina (e portanto corroboram o estudo da filosofia) e conclui então que o estudo da filosofia é obrigatório, pois a mesma é o estudo do mundo como criação de Deus, o que Averróis interpreta como sendo de caráter obrigatório na própria escritura sagrada do Alcorão. Como, por exemplo, no trecho “Refleti, pois, ó vós que tendes clarividência”. Nesse trecho do Alcorão fica claro, para Averróis, porque o ato de filosofar é imperativamente ordenado por Deus. E isso se torna mais claro quando pensamos na natureza do texto de ser uma *fatwa*, que é um parecer legal da Lei islâmica e que, portanto, toma os ditos do Alcorão como base para estabelecer suas normas e regras. Após estabelecer a filosofia como obrigatória, Averróis apresenta os silogismos, que seriam os métodos pelo qual adquirimos conhecimento e pela qual refletimos sobre a natureza. Portanto, torna-se obrigatório o estudo dos silogismos tendo em vista que o exame dos seres existentes enquanto criação divina se dá através da ferramenta dos silogismos. Ou seja, a filosofia, que é obrigatória, se dá através de silogismos, que também se tornam obrigatórios, como ele deixa claro:

E se está estabelecido que a Lei torna obrigatório o exame dos seres existentes por meio da razão e da reflexão sobre eles e que a reflexão não é mais do que dedução, a extração do desconhecido a partir do que é conhecido – aquilo em que consiste o silogismo, ou que se opera pelo silogismo –, então, temos obrigação de recorrer ao silogismo racional para o exame dos entes. (*Ibid.*, p. 5)

Portanto a filosofia e os silogismos não podem ser de nenhum modo condenados sendo, em suas naturezas, essencialmente benéficos, só podendo prejudicar quem as pratica de um modo acidental:

Ainda que alguém falhe ou cometa erros no estudo destes escritos, quer seja por falta de capacidade inata, ou por falta de disciplina lógica ao abordá-la, ou por sucumbir às paixões; quer seja por não ter encontrado um mestre que o tenha orientado na compreensão de seu conteúdo, quer seja por causa de todas essas razões ao mesmo tempo, ou, mais intensamente, por uma entre elas, não se deve proibir o acesso a esses escritos ao homem que está apto a estudá-los, pois que é acidentalmente, e não essencialmente, que esse tipo de inconveniente ocorre por causa dos escritos; de modo que não há razão pela qual se deva desprezar algo benéfico por natureza e por essência, por nele haver inconveniente por acidente. (*Ibid.*, p. 17)

Com isso ele então conclui que não se deve proibir a filosofia aos aptos, já que ela só pode ser prejudicial de modo acidental, o que ele relaciona com proibir água a alguém que tenha sede só porque outro se engasgou com ela. Consequentemente, não se deve de modo algum proibir algo essencialmente bom porque essa coisa pode ser acidentalmente prejudicial (*Idem*). Averróis também quer dizer com esse argumento que não são todos os indivíduos que são intelectualmente preparados para a reflexão filosófica. Um exemplo disso se encontra na leitura dos textos dos antigos<sup>5</sup>, que, se vistos por olhos incapazes de ler os textos em consonância com o método demonstrativo e de interpretar as passagens do Alcorão que devem ser interpretadas de modo coerente por quem tem capacidade para tal, o indivíduo

correria o certo risco de uma espécie de “queda” moral e descrença com as verdades das escrituras sagradas. Exemplos de leituras equivocadas que Averróis invoca no texto estão os ataques a três das teses filosóficas, feitas por Al-Ghazali no *Tahafut al-falasifa*, que são: a eternidade do mundo, o não conhecimento de Deus dos particulares e a não ressurreição dos corpos. A falha de Al-Ghazali reside no fato dele não ter compreendido as teses filosóficas como deveria<sup>6</sup>. Como fica claro no presente trecho:

Além disso, pode-se ver que Abu Hamid enganou-se quanto aos filósofos aristotélicos, atribuindo-lhes a afirmação de que Deus – Santificado e Glorificado seja! – não conhece efetivamente os particulares. Ao contrário, (os filósofos) acreditam que Ele os conhece por meio de uma ciência de gênero diferente daquela que temos: nossa ciência é um efeito causado pelo objeto conhecido e ela, conseqüentemente, é adventícia como objeto e, como ele, é mutável. Porém, a ciência de Deus – Louvado seja – tem do ser é oposta a isso, pois essa ciência é causa daquilo que é seu objeto, e que é o ser. (*Ibid.*, p. 35)

Nesta tese Averróis também estabelece dois tipos de ciência: a ciência dos homens e a ciência divina. E dentro desta perspectiva é claro que a segunda é, de certo modo, mais certa ou verdadeira que a primeira, já que esta recebe o conhecimento como efeito do ser e a segunda é causa do ser a partir da qual se tem esse conhecimento. Com isso Averróis coloca certos limites sobre até onde nosso intelecto é capaz de chegar em relação ao intelecto divino e, portanto, colocando limites também sobre até onde podemos entender a natureza de Deus (BELO, 2013 p. 27). Contudo, a Lei, embora tenha relação com a divindade, não pode ser inacessível ao homem e, portanto, Averróis argumenta que através de uma correta interpretação do Alcorão e de uma compreensão das teses filosóficas você pode alcançar não apenas uma harmonia entre a filosofia e a fé religiosa, mas uma conexão entre elas, tendo em vista que a Lei é a verdade e ela ordena ao exame racional das coisas em busca da verdade, ou seja, ordena à filosofia, e que, por conseguinte, ambas buscam a

verdade e uma corrobora as teses da outra e também jamais se contradizem, já que é logicamente impossível alguma verdade contrariar outra verdade (AVERRÓIS, 2005, p. 21). Ele então divide as pessoas em três classes em relação ao seu tipo de assentimento das verdades religiosas e sua capacidade de compreender as verdades filosóficas de modo coerente com elas. Averróis não quer dizer que uma classe alcança a verdade enquanto a outra vive na ignorância, ele fala que assentir a verdade é algo necessário a todo ser humano (KLEVEN, 2010, p. 233) e que muitos precisam assentir a essas verdades através dos argumentos e silogismos apropriados.

## OS SILOGISMOS, OS ASSENTIMENTOS E O PAPEL DO FILÓSOFO

Ao tratar do silogismo mais especificamente (tendo em vista que os tipos de assentimentos estão intimamente ligados ao tipo de silogismo utilizado), o filósofo traça um paralelo entre a natureza do mesmo e a essência da reflexão filosófica, que, como vimos é corroborada pelo próprio Alcorão segundo Averróis. A extração de novos conhecimentos a partir de conhecimentos prévios é definido aqui como dedução, que é um dos métodos usados pela reflexão filosófica e que se consiste ou age através de silogismos (AVERRÓIS, 2005, p. 5), ao lado da indução que também é silogística. Para deixar claro a obrigatoriedade do método silogístico, Averróis traça um paralelo entre os silogismos demonstrativos e dos silogismos jurídicos, ele diz então, que já que o silogismo jurídico não é visto como uma inovação condenável<sup>7</sup>, mesmo tendo sido criado fora da primeira época do Islã, o silogismo demonstrativo também não devia ser considerado (*Ibid.*, p. 9). Tendo a obrigação da reflexão filosófica sido já estabelecida, o autor define, portanto, a obrigatoriedade do método silogístico racional na sua forma mais completa apenas para aqueles que tenham a capacidade para tal, isto é, o método usado na filosofia pelos filósofos, método esse que Averróis

denomina de silogismo demonstrativo. Abaixo do mesmo encontra-se os silogismos dialético e retórico. Cada um dos três tipos de silogismos se relaciona com um tipo de assentimento que é determinada pela natureza deles, como Averróis diz claramente:

De fato, existe diversificação das naturezas humanas no que toca ao assentimento: há os que assentem pela demonstração; outros que assentem por meio dos argumentos dialéticos, semelhante ao assentimento da demonstração, pois suas naturezas não os dispõem para mais do que isso; e há os que assentem pelos argumentos retóricos, assentimento semelhante ao dos que assentem à demonstração por argumentos demonstrativos. (*Ibid.*, p. 19)

A partir desta separação o autor estabelece um critério, como diz Campanini (2010, p. 89), de certa forma “sociológico” para cada assentimento. Ou seja, ele divide a sociedade em classes e relaciona cada uma com um tipo de assentimento. O assentimento através de argumentos demonstrativos diz respeito aos filósofos, o assentimento através de argumentos dialéticos diz respeito aos teólogos e o assentimento através de argumentos retóricos diz respeito às massas populares. Para ele as massas são desprovidas de educação e capacidade para as altas e complexas verdades da natureza e da divindade, os teólogos têm um método, porém buscam verdades além de seu alcance, e apenas os filósofos são competentes para formular interpretações que a genuína fé requer. Sendo este o principal critério com a qual se estabelece quem deve ou não interpretar o Alcorão, Averróis coloca também que como cada classe possui um tipo diferente de assentimento, quando o escrito é destinado às três classes, consequentemente deve conter os três métodos de prova (retórico, dialético e demonstrativo), já que cada membro dessa sociedade deve assentir às verdades sagradas pelo seu meio apropriado que lhe dê a bem-aventurança após a morte; e que a interpretação do texto possa ser claramente entendida e aplicada de acordo com o método utilizado (FAKHRY, 1968, p. 83-84).

Ao tratar das interpretações, Averróis (2005, p. 27) distingue claramente que deve haver partes do texto sagrado que devem ser interpretadas e partes que devem ser tomadas no seu sentido propriamente literal, já que os homens diferem por suas disposições inatas e aptidão mental ao assentimento. Isso quer dizer que as partes que entram em discordância com o método demonstrativo são aquelas que devem ser interpretadas, e apenas aqueles que tem capacidade para tal é que devem se dedicar a esta empreitada. Enquanto nas partes que se devem ler de forma literal, até os homens que não possuem tal capacidade de interpretação podem compreender os enunciados, já que para isso não se torna necessária a interpretação. Com isso ele afirma, ademais, que como não pode haver contradições entre uma demonstração e um enunciado da escritura, já que como dissemos antes, verdade não contraria verdade, sempre que houver alguma aparente contradição, o mesmo enunciado é passível de interpretação. Se é o filósofo e apenas o filósofo o responsável por essa interpretação, no texto, Averróis deixa ambíguo, porém ele deixa isso a entender quando diz que nenhum enunciado da lei religiosa contradiz o método demonstrativo, que é, como já foi dito, o método dos filósofos. E assim podemos concluir que, mesmo não sendo através da filosofia que os filósofos são postos como responsáveis pela interpretação do Alcorão, são, definitivamente eles que possuem as ferramentas para tal. Como exemplifica o próprio texto:

E, se se encontram enunciados contraditórios tomados em seu sentido literal, é para assinalar aos “homens arraigados na ciência” que é possível interpretar esses enunciados, a fim de conciliá-los. É a isso que faz alusão o enunciado divino: ‘É Ele que fez descer a ti o Livro.’ Encontram-se aí versos unívocos (...) até o dito: “e os homens arraigados na ciência”. (*Idem*)

Aqueles que são aptos a conhecer a interpretação certa e que são homens que assentem por demonstração, por causa de sua natureza e da ciência que praticam, quero dizer, a ciência da filosofia. (*Ibid.*, p. 67)

O papel do filósofo nessa sociedade está muito além do papel das massas e é muito mais benéfico para as mesmas do que o dos teólogos. Os últimos estendem as verdades religiosas para as massas, que não são preparadas para a sofisticação hermenêutica das interpretações metafóricas do texto sagrado. Realizando, na visão de Averróis, uma irresponsabilidade que apenas confunde as massas e enfraquece a fé (IVRY, 2008, p. 114-116) delas, tornando os teólogos tão infiéis quanto aqueles que tem sua fé deturpada, como o mesmo deixa claro:

É por isso que achamos que as pessoas comuns têm a obrigação de crer no sentido aparente, pois a interpretação, se feita por eles, é infidelidade, porque ela leva a infidelidade. E aquele que, sendo pessoa apta a interpretar, propaga a interpretação (entre as pessoas comuns), na verdade as está chamando para a infidelidade, e quem atrai para a infidelidade é um infiel. (AVERRÓIS, 2005, p. 55)

Para Averróis, é mais importante assentir nos fundamentos mais elementares do Islã (que são a existência de Deus, as missões proféticas com os livros sagrados revelados e a felicidade ou miséria na vida após a morte) do que assentir a partir de um determinado modo de assentimento das verdades religiosas (BELO, 2013, p. 39). Afinal, filosofia é um dos três meios válidos de se falar sobre Deus, mesmo sendo uma chave fundamental para a compreensão definitiva do Alcorão (*Ibid.*, p. 31-41). E a infidelidade se encontra tanto em não acreditar nas verdades religiosas quanto em disseminar a descrença através da divulgação de segredos da interpretação para aqueles que não tem capacidade para tal, como fazem os teólogos. Portanto, a filosofia e suas interpretações não devem ser compartilhadas com as duas classes. Averróis não é, entretanto, contra o princípio de inserir crenças verdadeiras e práticas morais nas massas populares, mas apenas contra educar essas massas fora do método que lhes é próprio, que é o retórico. Não se deve pensar os filósofos e os teólogos, portanto, como educadores, mas os primeiros como aqueles que vivem a vida da men-

te e cuja única obrigação é ser fiel à sua vocação (IVRY, 2008, p. 121) e os segundos como aqueles que teriam de defender dialeticamente os dogmas da fé mas que acabam ficando sem espaço quando sua forma de conhecimento é posta como virtualmente inútil para o verdadeiro conhecimento (CAMPANINI, 2010, p. 90).

## A LEI RELIGIOSA

A seguir, na sua argumentação, Averróis estabelece a função da Lei religiosa, que seria ensinar e educar. Mas não de educar todos os indivíduos a tudo que é possível saber a partir dos mesmos métodos. Isso para Averróis seria inconcebível. Ele quer dizer aquilo que cada classe deve aprender de acordo com o método de cada um. Portanto apenas aqueles que são capacitados é que devem aprender a ciência verdadeira, e àqueles que não possuem essa capacidade, o estudo dessa ciência deve ser proibido (AVERRÓIS, 2005, p. 57), a fim de evitar que caíam em descrença. Ele, mais sistematicamente, divide aquilo que se deve ensinar em ciência verdadeira e prática verdadeira (*Ibid.*, p. 59). A primeira trata-se da filosofia primeira ou metafísica, que é definida por ele como o conhecimento de Deus, dos entes e da vida após a morte. Já a segunda seria uma ética que consistiria nos atos que se efetuados gerariam uma recompensa e em evitar atos que se efetuados gerariam punições. Ao fazer essa distinção, o filósofo parte então às duas espécies de ensino utilizado pelas leis ao tratar da ciência verdadeira e da prática verdadeira: a produção de representações e a produção de assentimentos. O primeiro tipo se subdivide na representação da coisa em si e na representação de algo similar. O segundo, como já dizemos, se separa entre assentimentos demonstrativos, dialéticos e retóricos. E cada um destes relacionado com um tipo de indivíduo, como já foi dito acima. Porém, como a Lei religiosa vale e deve ser ensinada para todos, de modo a conceder a crenças verdadeiras e valores morais no maior número possível de indivíduos, desenvolveu-se uma pluralidade de métodos de produção de representação e assenti-

mentos compostos por silogismos e relativos à ciência ou modo de conhecer da ciência verdadeira. O primeiro desses métodos consiste no silogismo onde as premissas são acidentalmente certas e a conclusão não é passível de interpretação, ou seja, deve ser interpretado no sentido próprio por qualquer classe de pessoas, tanto aquelas que assentem retoricamente como as que assentem dialeticamente e demonstrativamente. O segundo desses métodos consiste em premissas que são acidentalmente certas e conclusões interpretáveis. O terceiro possui premissas interpretáveis e conclusões literais. E a quarta possui premissas e conclusões interpretáveis (*Ibid.*, p. 60-65). A intenção de Averróis ao especificar esses métodos é mais uma vez deixar claro sua forma de sociedade em relação à interpretação dos textos sagrados, uma sociedade, portanto dividida em relação ao assentimento, ou seja, dividida entre as massas, os teólogos e os filósofos. A classe de assentimento demonstrativo e dialético, que são os filósofos e os teólogos têm a permissão (e no caso dos filósofos o dever) de assentir as interpretações demonstrativas e dialéticas, respectivamente (BELO, 2013, p. 41-42). Já a classe que apenas assente pela retórica só pode ter contato com o primeiro dos métodos já que eles não devem ter contato com

interpretações, por correm o risco de ter sua fé abalada, como diz Averróis:

Quando se expõe alguma dessas interpretações a alguém que não está na condição de aprendê-las, especialmente as interpretações demonstrativas, por causa da distância que as separa dos conhecimentos comuns, induz-se tanto aquele a quem exposto como aquele que as expõe a infidelidade. (AVERRÓIS, 2005, p. 67)

## CONCLUSÃO

O filósofo andaluz finaliza seu tratado voltando a ocupar-se da bem-aventurança para aqueles que praticam a filosofia, que como foi estabelecida por todo o discurso não apresenta uma “segunda verdade” em relação à verdade religiosa. A relação entre filosofia e religião não é apenas harmoniosa, mas é de uma conexão inseparável e inerente a natureza de ambas. A ideia de uma condenação ou descaso da filosofia no islã é, para Averróis, em todos os sentidos impossível, visto que a mensagem divina deixa claro que Deus abre caminho para a investigação racional e a busca da verdade, que é a mesma e única, tanto na religião quanto na filosofia, embora por vezes expressas de modos diferentes.

■ ConTextura

## NOTAS

1. Texto apresentado como trabalho final da disciplina “História da Filosofia Medieval” da graduação em Filosofia na UFMG, sob a orientação do prof. Tadeu Verza.
2. Graduando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).
3. Averróis aqui segue a qualificação do *fiqh*; Atos permitidos são aqueles em que se efetuados não implicam em punição nem em castigo. Atos recomendados são aqueles em que se efetuados implicam em recompensa, atos obrigatórios são aqueles em que se efetuados implicam em recompensa e se não efetuados implica-se em um castigo, atos condenáveis são aqueles que se efetuado pode implicar em castigo e atos proibidos são aqueles que se efetuados implicam necessariamente em um castigo. (DE LIBERA. 2005, p. XV-XVI)
4. “Se o ato de filosofar consiste na reflexão sobre os seres existentes e na consideração destes, do ponto de vista de que constituem a prova da existência do Artesão, quer dizer: enquanto são artefatos – pois certamente é na medida em que se conhece sua construção que os seres constituem uma prova da existência do Artesão (...)” (AVERRÓIS, 2005, p. 3)
5. Embora Averróis também argumente que apesar dessas leituras equivocadas não se deve proibir os escritos dos antigos pelo mesmo argumento dito acima de que não se deve proibir filosofia para os aptos e que suas obras são de grande importância tendo em vista o objetivo de atingir o conhecimento dos seres existentes, o pesquisador atual deve apoiar-se nos anteriores, como acontece na maioria das ciências (*Ibid.*, p. 13)

6. A eternidade do mundo, na visão de Averróis, não exclui a ideia da criação divina, mas a coloca como uma eterna criação, uma força criadora contínua, o que condiz tanto com a filosofia aristotélica quanto com o Alcorão. Quanto a falta de conhecimento de Deus dos particulares Averróis rebate colocando essa tese no escopo dos problemas de linguagem, em que os termos aristotélicos de particulares e universais só serviriam para qualificar os conhecimentos próprios dos humanos. Sendo a natureza do conhecimento divino infinitamente mais completa, perfeita e muito além da nossa capacidade de compreensão. (BELO, 2013, p. 26-28)
7. Inovação condenável trata-se de uma modificação dos preceitos ortodoxos da Lei religiosa islâmica. E que, portanto, por não ter base na Lei se torna um problema para a maioria dos pensadores do islã medieval. (AVERRÓIS, 2005, p. 86)

## REFERÊNCIAS

- AVERROES. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. London. Messers. Luzac & C o. 1967.
- \_\_\_\_\_. *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom*. Provo. Brigham Young University Press. 2001.
- AVERRÓIS. *Discurso decisivo*. Tradução de Márcia Valéria Aguiar. São Paulo. Martins Fontes. 2005.
- BELO, C. *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*. New York. Routledge. 2013.
- CAMPANINI, M. *Introdução à filosofia islâmica*. São Paulo. Estação Liberdade. 2010.
- DE LIBERA, A. *Introdução ao Discurso Decisivo*. In: AVERRÓIS. *Discurso decisivo*. Tradução de Márcia Valéria Aguiar. São Paulo. Martins Fontes. 2005.
- FAKHRY, M. *Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes*. *Mediaeval Studies* 30. 1968: 78-89.
- IVRY, A. *Averroes' Understanding of the Philosopher's Role in Society*. *Islamic Thought in the Middle Ages* 75. 2008: 113-122.
- KLEVEN, T. "For Truth Does Not Oppose Truth": *The Agreement of Divine Law and Philosophy in Averroes' The Book of the Decisive Treatise (Kitab Fasl al-Maqal)*. In: Vecchio, D. *Political Islam from Muhammad to Ahmadinejad*. Santa Barbara. Praeger. 2010: 225-236.

# A LIBIDO EM **FREUD** E O “DESEJO DE SER DEUS” EM **SARTRE**: **UMA POSSÍVEL RELAÇÃO?**

LA LIBIDO EN FREUD Y EL “DESEO DE SER DIOS” EN SARTRE: POSIBLE RELACIÓN?

LIBIDO IN FREUD AND THE “DESIRE TO BE GOD” IN SARTRE: A POSSIBLE RELATION?

MARCELO VINICIUS MIRANDA **BARROS**<sup>1</sup>

**RESUMO:** Para Sartre, a libido não pode ser evidente por si mesma e não pode ser irreduzível a investigação, como quer a psicanálise freudiana. Ao invés da libido como energia da pulsão que impulsiona o sujeito na busca incessante de seu alvo, Sartre conceitua o Para-si (sempre consciência de alguma coisa que não é), que caracteriza a consciência humana e que está sempre questionando o seu ser, buscando ser completo ou “Desejando ser Deus”, que é a aspiração humana de encontrar fundamento para as suas ações. Ser Deus, fundamento de si e plenitude, é a tentativa do sujeito em preencher o seu vazio. Assim, interroga-se se o “Desejo de ser Deus” como a aspiração humana mais profunda não pode ser uma espécie de ferramenta, como a libido de Freud? Há uma possível relação entre essas duas premissas?

**PALAVRAS-CHAVE:** Sartre; Freud; Libido; Desejo de ser Deus.

**RESUMEN:** Para Sartre, la libido no puede ser evidente por sí misma y no puede ser la investigación irreductible, como el psicoanálisis de Freud teoriza. En lugar de la libido como energía de la unidad que impulsa al sujeto en la búsqueda incesante de su objetivo, Sartre conceptualiza el para-sí (siempre conciencia de algo que no lo es) que caracteriza a la conciencia humana y que siempre está cuestionando su ser, la búsqueda de la completude y el “Deseo de ser Dios”, que es la aspiración humana de encontrar bases de sus acciones. Ser Dios, el fundamento de sí mismo y la plenitud, es el intento del sujeto para llenar su vacío. Así que se pregunta si el “Deseo de ser Dios” como la más profunda aspiración humana no puede ser un tipo de herramienta, como la libido de Freud? Existe una posible relación entre estas dos conceptos?

**PALABRAS CLAVE:** Sartre; Freud; Libido; Deseo de ser Dios.

**ABSTRACT:** For Sartre, the libido can not be self-evident and can not be irreducible the research, how want freudian psychoanalysis. Instead of libido as energy it's pulse that drives the subject in relentless pursuit of their target, Sartre conceptualizes the condition of consciousness or of persona that never "is", who is always questioning yourself, seeking to be complete or "Desiring to be God", which is the human aspiration to find grounds for their actions. Be God, ground yourself and fullness, is the attempt of man to fill your empty. So wonders if the "Desire to be God" as the deepest human aspiration can not be a kind of tool, as the libido the Freud? There is a possible relationship between these two premises?

**KEYWORDS:** Sartre. Freud. Libido. Desire to be God.

## INTRODUÇÃO

De antemão, por não ser nosso intento – e devido ao limite desta atividade por se tratar, aqui, de um artigo – vamos, em linhas gerais, deixarmos-nos cientes de que há pontos que são cruciais tanto em Sigmund Freud – como a explicação do conceito de pulsão e inconsciente – quanto à questão dos graus de consciência em Jean-Paul Sartre, como consciência reflexiva e pré-reflexiva (para outros comentadores, a consciência irrefletida seria mais bem empregada neste contexto), que não serão tocados aqui com tanto destaque. Esses pontos demonstram que esses autores não se reduzem a apenas um único conceito. O conceito de "libido" em Freud advém de uma construção teórica desde a primeira tópica à segunda tópica desembocando em outros conceitos importantes. Em Sartre, o desejo de ser Deus não se inicia em "O ser e o Nada", essa noção está implícita desde seus primeiros escritos filosóficos e de psicologia fenomenológica.

Grosso modo, em Freud, estabelece-se a ideia de pulsão nos "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", publicados em 1905 (FREUD, 1969). A pulsão, se diferenciando do instinto no que tange a sexualidade, não se limita as atividades de reprodução da espécie e outros repertórios somente biológicos, mas é um fator essencial para todo movimento da vida psíquica. Portanto, Freud estabelece uma nova compreensão da sexualidade humana, indo além do mero instinto sexual e, assim, inaugurando a pulsão sexual.

A pulsão sexual tem seu objeto de desejo, e a libido é o modo de investimento dessa pulsão. É evidente que a pulsão sexual acaba que sendo, aqui, uma síntese na teoria de Freud, mas esta é mais complexa, pois, por exemplo, ainda se incorpora um conjunto de pulsões de vida (Eros) e de morte. A libido, que é a energia da pulsão sexual, *entrelaça-se* a essas pulsões. Cabe ainda entender que isso é tratado na esfera do inconsciente, ou seja, ao discorrermos sobre o psíquico, em Freud, estamos considerando, dentre outros conceitos, o inconsciente freudiano. Este é, em linhas gerais, dados que o sujeito não conhece, mas que mesmo assim os move e os constitui na sua subjetividade, já que também no inconsciente se encontra a libido e as suas pulsões. Logo, ao falarmos do aparelho psíquico, há a relação com os representantes pulsionais que vem à consciência como registro do simbólico bem presente, dentre outros, nos sonhos e nos atos falhos. É por isso, além de outros conceitos, que Freud retira a primazia da razão, fazendo com que o inconsciente, que era mero apêndice da consciência, atue como protagonista a ponto de estruturar e determinar a subjetividade humana.

Já em Sartre, a consciência tem outro significado. A consciência sartreana se difere da de Freud por não mais se tratar de aspecto psicológico ou psíquico, mas sim estabelecer uma condição ontológica do humano que está para além da psiquê. De forma geral, Sartre realiza uma releitura da

“Intencionalidade”, que é um conceito recriado por Husserl a partir de Brentano, para afirmar que toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Já em obras anteriores ao “O ser e o Nada” (2012), originalmente de 1943, como “A Transcendência do Ego” (2013), de 1937, o filósofo utiliza o conceito husserliano de “intencionalidade”. A partir dessa premissa, Sartre não encontra mais a necessidade de se falar em inconsciente, já que, assim, seria “inútil tentar invocar pretensas leis da consciência, cujo conjunto articulado constituiria sua essência: uma lei é objeto transcendente de conhecimento; pode haver consciência de lei, mas não lei da consciência” (SARTRE, 2012, p. 27).

Por isso, também em Sartre, não se pode confundir consciência com conhecimento. O conhecimento estaria na ordem da consciência reflexiva e não da consciência pré-reflexiva. Grosso modo, a consciência reflexiva é aquela que o sujeito conhece, sabe ou reflete sobre algo, já a consciência pré-reflexiva se trata de algo que antecede a reflexão propriamente dita, assim, a consciência pré-reflexiva é uma espécie de “conhecimento” não tematizado. Porém, para Sartre, a consciência irrefletida ou pré-reflexiva não é equivalente ao inconsciente freudiano. Não se compara a consciência irrefletida com o inconsciente, já que a consciência irrefletida é a condição para uma lembrança e a reflexão de um passado imediato, o que seria impossível se a ação humana fosse inconsciente (SARTRE, 2012).

É evidente, por motivos já expostos aqui, que estamos realizando um resumo sobre os conceitos e as diferenças entre esses dois autores, para nos situarmos e nos contextualizarmos com nosso objetivo aqui. Não há do mesmo modo a intenção de explorar mais os conceitos já mencionados, já que podem ser facilmente encontrados em outros materiais. Fizemos, ligeiramente, uma explicação e distinção entre os pensadores aqui referidos, contudo, agora, precisamos analisar se há, de alguma forma, pontos de confluências entre eles.

Entendido isso, seguiremos com nosso objeto principal, mas antes de entrarmos no questionamento sobre a possível relação entre a “Libido” da

teoria Freud e o “Desejo de ser Deus” na filosofia de Sartre, é preciso entender um pouco da Psicanálise Existencial sartreana e a visão desse filósofo francês em relação à Psicanálise Freudiana. Assim sendo, a Psicanálise Existencial de Sartre, apesar de pontos em comum com a Psicanálise de Freud (ou com os psicanalistas freudianos), que o filósofo francês a chamará de Psicanálise Empírica, aponta os pontos divergentes também. A divergência mais clara já pode ser intuída como a filosofia sartreana teceu sobre a consciência humana, o Para-si<sup>2</sup>, que se volta para uma finalidade, para um fim ou para o “futuro”, escolhendo o seu projeto existencial. Assim, então, quando a Psicanálise Empírica se volta para o passado, para entender o ser humano, a Psicanálise Existencial se volta para o futuro. Isso é logo claro nas distinções do filósofo:

se é verdade que a realidade humana, como temos tentado estabelecer, anuncia-se e se define pelos fins que persegue, faz-se indispensável um estudo e classificação desses fins. Com efeito, no capítulo precedente, só consideramos o Para-si do ponto de vista de seu livre projeto, ou seja, do impulso pelo qual se arroja rumo ao seu fim (SARTRE, 2012, p. 682).

Já com essa afirmação de Sartre, sabe-se que um dos seus principais passos na Psicanálise Existencial é se voltar para o fim do projeto do sujeito. Mas, segundo o filósofo francês, os psicólogos empíricos (e aqui ele não especifica qual psicologia) reconheceram também que o ser humano, a realidade humana, se volta para uma finalidade, para um fim ou um futuro, é o que eles chamarão de desejo. Os seres humanos, então, para os tais psicólogos, se definem por seus desejos. “Foi o que pressentiu a psicologia empírica ao admitir que um homem em particular se define por seus desejos” (SARTRE, 2012, p. 682).

Se o ser humano é um Nada, como afirma a filosofia de Sartre, então a ideia de que se pode definir uma pessoa pelo seu desejo é totalmente equivocada e é um erro de tais psicólogos, fazendo destes vítimas de uma ilusão substancialista.

O desejo então é a substância para os psicólogos, para eles o ser humano é um ser desejante, ou a máxima: “somos seres desejantes destinados a incompletude, e é isso que nos faz caminhar”.

Mas, como manter o desejo como substância do ser humano, como afirmaram, além de determinados psicólogos, certos psicanalistas de que o ser humano é um ser desejante? Eles encaram o desejo como existente no indivíduo a título de uma espécie de “conteúdo”, porém como isso é possível se não podemos colocar nada dentro da consciência, se a consciência sempre é *intencionalidade*<sup>3</sup>? Evitam, então, uma espécie de transcendência, nos termos de Sartre, o qual afirma:

mas, se desejo uma moradia, um copo d’água, um corpo de uma mulher, de que modo esse corpo, esse copo, esse imóvel poderiam residir em meu desejo, e de que modo meu desejo poderia ser outra coisa que não a consciência desses objetos como desejáveis? Portanto, evitemos considerar tais desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência (SARTRE, 2012, p. 682).

Sartre já deixa clara a impossibilidade dos seres humanos serem desejantes usando-se dos conceitos básicos de sua filosofia: primeiro, *somos Nada* e por isso a existência precede e governa a essência, evitando qualquer tipo de substância como “desejos”; segundo, se toda consciência é consciência de alguma coisa, ela é projetiva, é intencional, e nada, então, poderá existir dentro dela. A consciência é projetiva e transcendente, já que a consciência é, por princípio, consciência *de* alguma coisa. Assim, há consciência de desejo e não desejo como uma espécie de substância ou existente por si só como uma entidade.

Essa crítica em relação aos desejos, até agora explanada aqui, pode dar conta de certas Psico-logias, mas a Psicanálise Empírica percebe isso e diz que o desejo não está na consciência ou coisa do tipo, como observou Sartre até a este momento, e, por isso, a tal psicanálise afirma que existe outra instância psíquica: o ID e é nela que está o desejo. Assim, se teoriza as três instâncias psíquicas na Psicanálise: ID, Ego e Superego.

O que nos interessa aqui é o ID, que é uma espécie de energia dos instintos e dos desejos em busca da realização do *princípio do prazer*, e que é de natureza inconsciente.

Mas, mesmo o ID não estando na consciência ou sendo consciente, ou seja, o desejo estando nessa ou é essa instância psíquica chamada ID e assim se afastando da ideia de que o desejo seria uma espécie de “conteúdo” na consciência, não agradaria Sartre, obviamente, pois todo ato mental tem seus conteúdos, caracterizados por sua direção a um objeto. Toda crença, desejo, tem necessariamente seus objetos: o acreditado, o desejado etc. Portanto, jamais o desejo pode ser uma causa, uma substância ou conteúdo do sujeito, porque desejo é ter consciência de desejo (retomando o conceito de *Intencionalidade*). O conceito de intencionalidade persiste ainda nessa teoria psicanalítica, sendo desnecessário, para Sartre, criar tais instâncias psíquicas como *substância* do sujeito. Não há necessidade de uma espécie ocultada de desejo latente a se manifestar, já, como bem discutido anteriormente, desejo é ter consciência de desejo.

Até o momento, cabe salientar, então, que para Sartre é um profundo erro considerar terminada essa investigação psicológica, já que uma vez chegando a essas teorias dos desejos empíricos, seja pela psicologia ou pela psicanálise, ainda é tudo muito superficial para tentar explicar o ser humano.

Sartre vai dizer que essas explicações psicológicas são tão superficiais como querer “conhecer as propriedades do fósforo e tentarmos reduzi-las à estrutura das moléculas químicas que o compõem. Mas, por que há moléculas desse tipo? Assim é – eis tudo” (SARTRE, 2012, p. 686). Para completar, Sartre dá um exemplo: “Dizem-nos, por exemplo, que Flaubert tinha uma ‘ambição desmedida’, e toda a descrição supracitada se apoia nesta ambição original” (SARTRE, 2012, p. 685), ou seja, classifica o escritor Flaubert numa “ambição desmedida” e todo o seu comportamento existe somente em função dessa classificação rasa.

Para Sartre, se torna inútil explicar a ação de Flaubert em *ser* escritor, devido a sua ambição,

os seus desejos, os complexos ou a tal ambição desmedida. Isso é tão inútil como dizer que ele era alto e ruivo. O que Sartre quer mostrar é que as ciências, principalmente as ciências que estudam o ser humano, como a Psicologia, não explicam o ser humano de fato, no máximo o descrevem através do empirismo.

Por exemplo, ao usarmos a Ciência Física, com a 1ª Lei de Coulomb, temos o princípio de que se dois corpos se atraem é porque tem cargas diferentes. E se eles se repelem é porque tem cargas iguais. Ou seja, a eletrostática é basicamente descrita por dois princípios, o da atração e repulsão de cargas conforme seu sinal — sinais iguais se repelem e sinais contrários se atraem (ASSIS, 2010), mas por que os sinais iguais se repelem e os sinais contrários se atraem? Por que os elétrons livres do induzido são atraídos/repelidos dependendo do sinal da carga do indutor? Por que há elétrons desse tipo? Porque, usando também a expressão de Sartre, assim é — eis tudo. A Física, ao analisar a natureza, entendeu o seu comportamento e a descreveu. Explicar porque os opostos se atraem seria a mesma coisa de explicar o porquê que os opostos se repelem se por acaso fosse um fato de que eles se repelissem, por exemplo. Ou seja, há uma descrição e não realmente uma explicação do fenômeno. Assim, eles se atraem, porque são opostos, mas se atraem porque somente são opostos? E se eles se repelissem por serem opostos? Diríamos: “os opostos se repelem”, por exemplo? Mas por que é assim? Então até que ponto uma ciência, principalmente a Psicologia, explica ou descreve um fenômeno? Isso é uma indagação que precisa ser feita e é o que Sartre faz em relação à Psicologia. Não estamos discutindo à física aqui, só a usamos como analogia.

Assim, retomando ao escritor Flaubert, Sartre vai dizer:

nem a hereditariedade, nem a condição burguesa, nem a educação podem explicá-la; muito menos ainda as considerações fisiológicas sobre o “temperamento nervoso” que estiveram em moda por algum tempo: o nervo não é *significante*; é uma substância coloidal que deve ser

descrita em si mesmo e não se transcende para fazer conhecido a si própria, através de outras realidades, aquilo que é. Não poderia, de modo algum, portanto, fundamentar uma significação (SARTRE, 2012, p. 686).

Antes de tudo, os componentes fisiológicos em si não têm significado algum, somos nós que damos um significado de acordo com o nosso projeto existencial. Na verdade, significando e res-significamos a toda hora o mundo que nos cerca. Assim, o sistema nervoso gera uma sensação e não o significado e o significante. O significado é aprendido e não dado pelo próprio sistema nervoso. É escolhido entre as facticidades<sup>4</sup>. Deste modo, Sartre nega uma explicação fisiológica, genética etc. do ser humano. Por exemplo, enquanto criança o sujeito sente uma sensação estranha no estômago, não sabe nomeá-la ou dar um sentido, até que, no mundo em que ele *escolheu* viver, existem pessoas, médicos que vão lhe dizer que o nome dessa sensação que ele sente é “fome”. “Fome” é uma palavra que carregará não só como uma nomeação daquilo que o sujeito não sabia, como a tal sensação estranha no estômago, como também todo o sentido cultural, social e, logo, pessoal que o rodeia. O significado e o significante aparecerão junto ao nome “fome” na realidade humana que surge devido ao Para-si, já que é pelo Para-si que a realidade humana vem ao mundo.

Sartre deixa claro que o ser humano não pode ser reduzido a sua hereditariedade, e é sabido pela Biologia que a genética, por exemplo, não é determinante, mas coadjuvante junto às influências ambientais. Temos também, aqui, a variação genética e a influência do meio ambiente ou meio social:

os pesquisadores da área da Genética têm justamente demonstrado que os fatores ambientais (não-genéticos) são fundamentais para a estruturação e o desenvolvimento do ser humano (DAL-FARRA; PRATES, 2004, p. 98).

O impacto do meio ambiente social tem, então, um papel na hereditariedade, pois o hereditário não é determinista. Qualquer um pode

pesquisar os avanços de hoje sobre a genética e o comportamento humano e verá que a genética não é determinante. Diversas décadas de estudos com irmãos gêmeos idênticos, famílias e crianças adotadas, demonstraram que cerca de parte de nossas características comportamentais, encontram-se sob influência direta da genética (e mesmo assim, isso, é o que Sartre pode considerar como facticidade). No entanto, procurar um gene responsável pela personalidade extrovertida, pela fluência verbal ou pela facilidade para aprender música é tarefa inglória. Começam também a ser descritas as primeiras modificações duradouras na estrutura molecular dos genes, causadas por influências sociais e estímulos do ambiente humano (DAL-FARRA; PRATES, 2004). Os efeitos da mesma informação social sobre as funções cerebrais, por exemplo, que sofrem influência dos genes envolvidos no comportamento, diferem de um indivíduo para outro, como as impressões digitais. Nunca são iguais. Assim, como explicar que a hereditariedade é responsável, se existe o meio ambiente que influencia o comportamento humano, não se resumindo este aos genes?

Dal-farra e Prates (2004) vão dizer que é problemática a tendência das pessoas em transpor o comportamento humano para o determinismo neurogenético, sugerindo que os genes determinam o comportamento, e não apenas o influenciam, em consonância com o ambiente social.

Assim, resolvendo a questão fisiológica de que esta não determina o sujeito, pode-se então entrar em outra questão: o ser humano, então, pode ser determinado socialmente, já que os genes por si só não determinam? São os estímulos do ambiente que podem exercer determinações do comportamento humano? Mesmo assim, o sujeito ainda não é determinado pelo meio ambiente, para Sartre, mesmo que esteja agora na esfera do ambiente social, pois tais ambientes sociais, como as relações sociais que se tem com os amigos, a família, os costumes, a cultura, a geografia em que se mora, o tipo de comida em que se escolhe comer, o modelo de educação que se procura obter etc. são nada mais que componentes de um projeto existencial,

e, como todo projeto, exige escolhas. Logo esse ambiente social, descrito pelos psicobiólogos é manifestado no e para um projeto escolhido, onde tudo isso pode se manifestar, já que o sujeito poderia escolher tais e tais amizades ou país, tais e tais formação, como querer ser médico, engenheiro etc. No mais, tudo isso é facticidade que permite a liberdade sartreana, como visto aqui. Por exemplo, se Pedro é brasileiro, cabe salientar que nem todo brasileiro é Pedro. A liberdade sartreana existe na sua singularidade.

Resumindo o porquê de a consciência não ser determinada ou a existência da liberdade sartreana, tem-se a afirmação de Sartre sobre o Nada:

esse nada, como vimos, ela tem-de-sê-lo em múltiplas dimensões: primeiro, temporalizando-se, ou seja, sendo sempre à distância de si mesmo, o que significa que não pode deixar-se determinar jamais por seu passado para executar tal ou qual ato; segundo, surgindo como consciência de algo e (de) si mesmo, ou seja, sendo presença a si e não apenas si, o que subentende que nada existe na consciência que não seja consciência de existir, e que, em conseqüência, nada exterior à consciência pode motivá-la; por último, sendo transcendência, ou seja, não algo que *primeiramente* seja para colocar-se *depois* em relação como tal ou qual fim, mas, ao contrário, um ser que é originalmente projeto, ou seja, que se define por seu fim (SARTRE, 2012, p. 559).

Assim, além dessa afirmação de Sartre sintetizar o que se comenta sobre a não existência do determinismo, mesmo enquanto móbil, para a consciência, esclarece ainda que só porque não há determinismo, de forma alguma Sartre diz que é algo arbitrário ou caprichoso. Veja que a consciência está sempre em situação, e que ele se orienta não pelo seu passado, mas sim pelo seu futuro, sua finalidade, que foi devido uma escolha. E a escolha e a finalidade não são separadas, na verdade é uma coisa só, e escolher é ser consciente. Dessa forma, não tem necessidade de um inconsciente ou ambiente determinando a consciência e nem por isso a consciência é sinônimo de capricho ou arbitrariedade.

E por ser um projeto, que o sujeito escolhe, as coisas farão sentido a partir do ponto em que as escolheram. Assim, as coisas são nada mais que significações, são os sentidos projetados em um mundo e por isso, “o mundo nos devolve exatamente, por sua própria articulação, a imagem do que somos [...] Escolhemos o mundo – não em sua textura Em-si – escolhendo a nós mesmos” (SARTRE, 2012, p. 571).

Assim, Sartre compreende que explicar o comportamento humano, seja pelo meio ambiente ou pela hereditariedade / fisiologia, nos leva ainda a uma insatisfação. Mas, se tem que tomar cuidado para que não caiam ao infinito de fenômenos que tenta explicar o comportamento humano, o que seria um absurdo; contudo, resumir o ser humano a essas explicações psicológicas (como o desejo) e fisiológicas (como a genética ou hereditariedade) é ainda muito superficial. Por isso, Sartre afirma:

o que exigimos – e que jamais tentam nos proporcionar – é, pois, um *verdadeiro* irreduzível, ou seja, um irreduzível cuja irreduzibilidade nos fosse *evidente*, e que não nos fosse apresentado como o postulado do psicólogo e o resultado de sua recusa ou incapacidade de ir mais longe, mas sim cuja constatação produzisse em nós um sentimento de satisfação. E esta exigência não deriva desta incessante perseguição da causa, desta regressão ao infinito que se costuma descrever como constitutiva da investigação racional e, por conseguinte, longe de ser específica da pesquisa psicológica, encontrar-se-ia em todas as disciplinas e em todos os problemas (SARTRE, 2012, p. 686, grifo do autor).

Sartre diz que a natureza racional que força o ser humano a sempre a investigar, levá-lo-ia ao infinito do comportamento humano, mas tão pouco não devem se contentar com a explicação psicológica, já que o que buscam, pelo menos, é a satisfação e algo como explicado. O que não se trata de questionamentos ingênuos de uma explicação que não permitisse nenhum outro questionamento ou um “por quê?”. O que o filósofo quer afirmar, então, que é uma exigência fundamentada que evitaria que o indivíduo fosse uma espécie de argila indeterminada que receberia passivamente

as explicações. Porque, assim, o sujeito desaparece ou deparam com substâncias metafísicas, inúteis e contraditórias (SARTRE, 2012).

Não se pode então, se deter em investigação sem antes que fique evidente que não pode e nem deve ir mais longe. Contudo, deve-se renunciar a detalhes irreduzíveis (como o conceito de desejo, dos psicólogos), pois não se deve tentar reconstruir uma pessoa por suas inclinações ou tendências. Ao invés de partes para se somar e reconstruir uma pessoa, deve-se considerá-lo no seu todo. Para ficar claro, Sartre dá um exemplo:

por exemplo, se digo que um de meus amigos “gosta de remar”, proponho deliberadamente interromper a investigação nesse ponto. Mas, por outro lado, constitui um *fato* contingente que nada pode explicar e que, se tem a gratuidade da decisão livre, não possui de modo algum a autonomia desta. Com efeito, não posso considerar esta inclinação para o remo como o projeto fundamental de Pedro; ela traz em si qualquer coisa de secundário e derivado (SARTRE, 2012, p. 687-688, grifo do autor).

O que Sartre tenta clarear com o exemplo é que explicar a tendência de Pedro para o remo é torná-lo um membro da família das tendências para os esportes ao ar livre. E para piorar a explicação, corre-se o risco de encontrar descrições mais genéricas e mais simplórias, caso classifiquemos o gosto pelo esporte como um aspecto do amor ao risco etc.

Mas, isso tudo pode levar a um problema, que Sartre imediatamente percebeu e nos indagou: “E como acreditar em um desejo de remar que seja *apenas* desejo de remar? Pode-se admitir verdadeiramente que se limite de modo tão simples a ser aquilo que é?” (SARTRE, 2012, p. 688). Só que, para Sartre, não se trata aqui de buscar um abstrato detrás do concreto. O filósofo inverte a questão e diz que é sob aspectos parciais e incompletos do sujeito mesmo readquirir a verdadeira concretude, que terá uma relação original consigo mesmo, com o mundo e com o Outro, que, numa relação interna, apresenta seu projeto fundamental. A ideia é descobrir a pessoa no projeto inicial que a

constitui. A cada ato o sujeito é completo e todo o seu projeto se aparece ali. Não devem acreditar que cada ato são pequenos “quebra-cabeças” que irão montar um sujeito, ele já está “montado” ou completo em cada ato em si.

Por isso, “limitarmos” ao desejo de remar não é necessariamente um limite, mas é considerar este ato de remar como desvelar completo do seu projeto, e que por isso não há necessidade de montar o ato de remar com a paixão pelo esporte, que por sua vez o levaria para amor ao ar livre, a natureza etc. Não, cada ação manifesta no sujeito é completa e não é em partes. Ou seja, “em cada inclinação, em cada tendência, a pessoa se expressa integralmente [...] sendo assim, devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda” (SARTRE, 2012, p. 690).

O que Sartre tenta fazer, diferente dos psicólogos que procuram realizar uma soma ou recomposição dessas tendências, é uma *comparação* entre diversas tendências empíricas de um sujeito para destacar o projeto fundamental comum a todos, por isso que em cada tendência acha-se o sujeito na sua inteireza (SARTRE, 2012).

A cada ato, gesto, palavras trazem revelações do sujeito na sua inteireza, e nessas revelações estão os sentidos dessas manifestações. Até porque, seguindo o exemplo, o ato de remar está contido no e para uma situação e projeto existencial do sujeito em questão. Na verdade, o ato de remar é um modo de realizar um projeto. Por isso, que não devem ver o todo como a soma de suas partes, partes estas que os psicólogos tanto investigam.

No simples ato, todo o projeto está em questão. Por exemplo, se neste momento o sujeito escreve este relatório sobre a obra filosófica de Sartre, há todo um projeto em questão aqui: sua vontade de aprender filosofia, de seguir com sua bolsa de pesquisa, de se formar, de já estar com uma finalidade que é se preparar para um mestrado futuro, ser reconhecido como estudante da tal área, que por sua vez é um estudante com condições financeiras tais, em um país que oferece determinando tipo de educação, que envolve tal facticidade que com

uma outra escolha não apareceria para ele ou não teria tais significados as tais facticidades etc. Ou seja, este ato aqui e agora implica num projeto muito maior. Não precisa somar: ato de realizar este relatório com o tema que é filosofia, com a graduação, com o tipo de educação que escolheu e com o tipo de condições socioculturais em que se encontra etc., para se ter ideia do que se trata. Não há soma, há expressão integralmente neste ato e isso não é pouco:

embora a maioria das pessoas possa, com efeito, negligenciar as indicações contidas em um gesto, uma palavra, uma expressão significativa, e equivocar-se a respeito da revelação que trazem, cada pessoa humana não deixa de possuir *a priori* o *sentido* do valor revelador dessas manifestações, nem de ser capaz de decifrá-las, na pior hipótese se bem auxiliada e conduzida (SARTRE, 2012, p. 696).

Por isso que Freud valoriza muito o ato falho. Na psicanálise, o ato falho tem um significado psíquico pleno e revela muito mais do que se possa supor superficialmente. É uma ferramenta que a psicanálise utiliza como porta de “acesso” ao inconsciente do ser humano. São fragmentos do que está guardado no inconsciente e que escapam em algum momento, através de palavras ou gestos, por exemplo. Assim, para Sartre os atos falhos, como qualquer tipo de ato, são importantes também, mas não para se utilizar como porta de “acesso” ao inconsciente, como quis Freud, já que sabemos que Sartre elimina o conceito de inconsciente, bem demonstrando na sua obra “O Ser e O Nada”, mas sim como um revelador do projeto de um sujeito. O sentido de um ato falho “aponta” para a existência do indivíduo como um todo e se equivale a outros significados presentes no projeto existencial do sujeito. Não há necessidade de um conceito de um inconsciente freudiano, por exemplo, pelo contrário, por o sujeito viver em um mundo de possibilidades e a angústia que isso manifesta nele, já que ele sempre é obrigado a escolher, admitir ilimitadas perspectivas, fazendo com que esse sujeito tenda a “imaginar” outras existências para responder a essa que chamam

de real ou projeto, que ele escolheu, através de atos falhos, como qualquer tipo de atos ou até mesmo em sonhos. Sonhar é também escolher outra realidade.

## A LIBIDO FREUDIANA E O “DESEJO DE SER DEUS” EM SARTRE

Toda essa introdução é para salientar o quanto o Desejo está presente em determinadas psicologias e psicanálises e para questionarmos até onde o “Desejo de ser Deus”, em Sartre, difere da Libido, em Freud?

A Psicanálise vai afirmar que a mãe ou quem exerce a função materna é a pessoa responsável, e que se torna o primeiro objeto de desejo da criança. Como diz Freud:

a libido segue aí os caminhos das necessidades narcísicas e liga-se aos objetos que asseguram a satisfação dessas necessidades. Desta maneira, a mãe, que satisfaz a fome da criança, torna-se seu primeiro objeto amoroso e, certamente, também sua primeira proteção contra todos os perigos indefinidos que a ameaçam no mundo externo – sua primeira proteção contra a ansiedade. (FREUD, 1996, p. 14).

O que é demonstrado na citação acima é que a libido da criança tem um destino certo ao qual garante o prazer por ter um objeto disponível para realizar a descarga de suas tensões. Enquanto adulto a libido continuará “movendo” o ser humano. Na verdade, a Pulsão é que move o sujeito, enquanto a libido é a energia da pulsão. Mas, o que é pulsão, de fato? É um “processo dinâmico que consiste numa pressão ou força que faz o organismo tender para um objetivo” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1995, p.394). Na medida em que a pulsão representa uma força que exerce uma “pressão”, a libido é definida por Freud como energia dessa pulsão:

energia postulada por Freud como substrato das transformações da pulsão sexual quanto ao objeto (deslocamento dos investimentos), quan-

to à meta (sublimação, por exemplo) e quanto à fonte da excitação sexual (diversidade das zonas erógenas (LAPLANCHE; PONTALIS, 1995, p. 403).

Não vamos adentrar muito na teoria da Libido em Freud, não é o nosso propósito aqui, pois o nosso foco é a visão sobre a Libido pelo viés de Sartre e nosso questionamento se o “Desejo de ser Deus”, em Sartre, se difere da Libido, em Freud.

De início, podemos encontrar a afirmação de Sartre que diz sobre a tentativa do Para-si se tornar completo, não ser mais um Nada, ou seja, ser Em-si-Para-si ou Deus, mesmo que seja uma tentativa fracassada:

daí por que o possível é o projeto em geral como aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-para-si; e o valor fundamental que preside esse projeto é justamente o Em-si-Para-si, ou seja, o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. É este ideal que podemos chamar de Deus (SARTRE, 2012, p. 693).

Sartre (2012, p. 692) continua ao afirmar que “o homem é fundamentalmente *desejo de ser*, e a experiência desse desejo não deve ser estabelecida por uma indução empírica”. Ou seja, a experiência desse desejo não pode ser estabelecida por uma indução empírica, porque cada tendência empírica do sujeito existe como projeto original que tem uma relação simbólica e não exterior concreta passiva de empirismo. Assim, por ser simbólica, a realidade humana aparece *manifestada* por tal sujeito em particular, com as suas singularidades, que não pode ser apreendida por princípios psicológicos universais.

Daí que Sartre se afasta da Psicologia e se aproxima da Psicanálise freudiana, já que tanto a Psicanálise Existencial e a Psicanálise de Freud (ou a psicanálise empírica) buscam uma ação fundamental em situação e que exigem ser reconstruída segundo leis de sínteses específicas. Mas, Sartre logo mostra as diferenças também:

a psicanálise empírica procura determinar o *complexo*, cuja própria designação indica a

polivalência de todas as significações conexas. A psicanálise existencial trata de determinar a *escolha original* (SARTRE, 2012, p. 697).

Percebe-se que a escolha original, na psicanálise existencial de Sartre, é quase que análoga ao complexo, na psicanálise empírica de Freud. Essa escolha que se produz frente ao mundo, a cada fazer, é escolha de posição no mundo e é total como o *complexo*, é ela que escolhe a atitude da pessoa com relação à lógica e aos princípios da razão, assim, se ela não está em conformidade com a lógica, para Freud, teve, então, uma necessidade de um inconsciente, já para Sartre, teve uma necessidade de uma consciência pré-reflexiva<sup>5</sup>, já que o inconsciente não é possível no existencialismo sartreano, pois se existe escolha para uma atitude da pessoa, só é possível escolher se é consciente. Além do conceito de *Intencionalidade* não permitir alguma espécie de inconsciente. A escolha original é também o centro de referência pré-lógica de uma infinidade de significações.

Para Sartre, a libido não pode ser evidente por si mesmo e não pode ser irreduzível a investigação, como quer a psicanálise freudiana. Ao invés da libido como energia da pulsão que impulsiona o sujeito na busca incessante de seu alvo, através de uma “escolha” inconsciente, “na medida em que se fundamenta sobre a *falta de ser*, concebida como caráter fundamental do ser, tal escolha recebe legitimação *como escolha*, e sabemos que não precisamos ir mais longe” (SARTRE, 2012, p. 699, grifo do Sartre). O que Sartre coloca aqui é o conceito do Para-si e suas escolhas, como já visto, sendo desnecessária a libido, já que o Para-si está sempre questionando o seu ser, e assim fazendo escolhas, intencionalidades para coincidir consigo mesmo, tentando ser um Em-si-Para-si ou Deus.

Então Sartre pode até não negar a libido, contanto que esta só exista quando o sujeito a compreenda, quando a transforma em situação, ou seja, faça parte do seu projeto. Assim, é a escolha ontológica que permite a existência de uma libido e não o contrário. E ainda Sartre poderia enxergar a libido como uma facticidade carente

de sentidos, que poderá tê-los através de uma escolha ontológica. Assim, qualquer explicação sobre complexos freudianos deve se remeter ao Para-si Escolhedor.

Mas, com tudo isso, nós não poderemos ignorar uma observação interessante feita por Sartre, no final de sua obra “O Ser e O Nada”, a respeito da libido, pois nos despertou um questionamento que pode ser a favor da psicanálise freudiana, já que aqui estamos procurando uma leitura honesta, uma compreensão séria de um sistema filosófico. Encontramos, então, uma afirmação:

a libido freudiana é, evidentemente, um simples postulado [...] e decerto é preciso que não tenha método, já que ela é que permite lançar as bases de um método psicanalítico (SARTRE, 2012, p. 735).

A libido, então, para Sartre, pode ser um postulado, mas o “Desejo de ser Deus” também não pode ser um postulado sartreano? Sartre, como já analisado, afirma que ser homem é tender a ser Deus; ou, se preferirem, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus. Em outras palavras, para o filósofo, o homem é um ser que “projeta tornar-se Deus” (ou o Em-si-Para-si), porque, como sabido, o Para-si, que não coincide nunca, procura se tornar completo, procura por seu próprio fundamento, mesmo que fracasse sempre nessa empreitada. O filósofo ao afirmar que “o projeto fundamental da realidade humana é a afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus [...] Ser homem é propender a ser Deus; ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus” (SARTRE, 2012, p. 693), exige uma reflexão que nos leve a questionar se o “desejo de ser Deus” como a aspiração humana mais profunda não pode ser uma espécie de ferramenta, como a libido de Freud?

Entendemos que “Desejo de ser Deus” é uma ferramenta para explicar a existência humana e seu comportamento no existencialismo de Sartre. Dessa forma, a libido de Freud também não poderia ser uma ferramenta para explicar o comportamento humano? Será que a libido freudiana

é, evidentemente, um simples postulado, como também é o “Desejo de ser Deus” para o existencialismo sartreano? Ou seja, são somente instrumentos desses dois pensadores, mas que Sartre não percebeu que a libido em Freud pode ter o mesmo propósito como “Desejo de ser Deus”?

Se, como quer Sartre, a escolha original, na psicanálise existencial, é quase que análoga ao *complexo* da psicanálise empírica, será, então que a libido freudiana é um utensílio que procura explicar o homem, assim como Sartre procura descrevê-lo ou explicá-lo com seu conceito de “Desejo de ser Deus”?

Se buscarmos o conceito de libido em Freud, sabemos que pessoas adoecem de neurose quando são impedidas de satisfazer sua libido, por exemplo. Assim, faz com que o sujeito siga sempre buscando a satisfação plena, no caso de Freud, ou a completude ou ser Em-si-Para-si ou ser Deus, no caso de Sartre. Por isso a importância, em Freud, do papel da libido e seu investimento na fantasia. E, como sabido na teoria clássica da psicanálise, o termo fantasia designa a imaginação, o mundo imaginário, os seus conteúdos, a atividade criadora que o anima; logo fantasia é sinônimo de escolha. Claro, essa escolha para Freud é inconsciente, mas não impede de falarmos de escolha sartreana, já que para Sartre se o suposto inconsciente é capaz de escolher, logo só se escolhe quando é

consciente. Assim, a fantasia, mesmo em Freud, é a prova da liberdade em Sartre, já que a liberdade significa autonomia de escolha.

E se para Sartre o homem se angustia, porque se vê compelido a fazer a escolha e fazer escolha é tentar ser Em-si-Para-si ou “Desejo de ser Deus”, a fantasia para Freud é também escolha, escolher o mundo imaginário que, investida pela libido, o sujeito pretende preencher sua falta, se satisfazer, ser completo ou, para Sartre: ser Deus. Assim, fica a questão: se para a Psicanálise Existencial sonhar é também escolher outra realidade, é a prova de que o sujeito é livre, o que seria então a fantasia freudiana senão escolha? Tanto a libido de Freud como “Desejo de ser Deus” em Sartre são ferramentas? Há uma sintonia entre esses dois pensamentos? Ou uma releitura possível da libido pelo viés de Sartre, o qual, este, supostamente não resolveu pensar a respeito disso?

Por fim, persiste a pergunta: será que Sartre não cogitou a libido da Psicanálise Empírica como ferramenta, da mesma forma como é o “Desejo de ser Deus” da Psicanálise existencial, pelo menos da maneira que tecemos aqui? Isso parece possível, contudo, esta pesquisa não se esgota aqui, devido ao fato de se tratar de uma temática ampla e complexa para ser abarcada em um único artigo.

■ Contextura

## NOTAS

1. Graduação em Psicologia pela Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS e mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA, com pesquisas na filosofia de Jean-Paul Sartre. É membro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea, da ANPOF, e integrante do grupo de pesquisa ‘Fenomenologia e Existencialismo’, da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF/CNPq. Foi bolsista do projeto de pesquisa ‘Sartre e as fronteiras da escolha’, financiado pelo CNPq/UEFS. Fez parte da equipe editorial da Revista Ideação do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Em Filosofia - NEF/UEFS. Foi editor da Revista de Filosofia Sísifo. Atua principalmente nas seguintes áreas e temas: existencialismo, fenomenologia, filosofia da psicologia, filosofia social, corpo e subjetividade.
2. A consciência humana é peculiar, por isso é conceituada como Para-si. É o Para-si que faz as relações temporais e funcionais entre os seres do mundo (Em-si) e ao fazer isso constrói um sentido para o mundo em que vive, que é melhor entendido como o projeto existencial. O ser humano, então, é o Para-si, que a rigor é o Nada, pois a consciência não tem conteúdo, não é coisa alguma. O sujeito reconhece-se, então, como não-ser em busca do ser. Mas esse Nada é justamente a liberdade fundamental do Para-si, que, movendo-se através das possibilidades, poderá “criar-lhe conteúdo” (SARTRE, 2012).

3. Intencionalidade é o conceito de Husserl, adotado por Sartre, para afirmar que toda consciência é consciência de alguma coisa.
4. Facticidade é a característica de ser um fato. É o nome que filósofos, como Heidegger e Sartre, dão àquele aspecto da existência humana que é definido pelas situações em que nos encontramos. A facticidade inclui todas aquelas minúcias fatuais acerca das quais não se tem nenhum controle. É o caso da data do nosso nascimento, os nossos pais, ou o país em que nascemos. Ou o caso de todos termos de morrer um dia. Para Heidegger e Sartre, a facticidade é muito importante, porque constitui a base necessária de todas as nossas ações. Apenas somos livres em situação. A nossa liberdade de ação, a nossa capacidade de transcender as nossas circunstâncias, sempre o foi contra um contexto de facticidade. Segundo Heidegger, é só na facticidade da sociedade, em termos de uma identidade e um sistema de valores, que nós próprios escolhemos, que exercemos a “decisão” pessoal que define a nossa existência (MAUTNER, 2010).
5. Sartre procura refutar o inconsciente freudiano utilizando, dentre outras premissas, questões como: como o inconsciente age com discernimento, censura, e sabe o que deve ou não reprimir um desejo, se não é consciente? Como a tendência reprimida pode disfarçar-se, já que não contém: a consciência de ser reprimida; a consciência de ter sido rejeitada por ser o que é e um projeto de disfarce? Assim, já que para Sartre se o suposto inconsciente é capaz de “escolher”, logo só se escolhe quando é consciente. Por isso, na filosofia Existencial de Sartre conceitua a consciência pré-reflexiva, que não é análogo ao inconsciente, e embora seja uma consciência que não nos proporcione conhecimento, ela se encontra em sua perfeita translucidez, podendo gerar conhecimento. Além do mais, não se pode confundir consciência com conhecimento (SARTRE, 2012).

## REFERÊNCIAS

- ASSIS, Andre Koch Torres. *Os Fundamentos Experimentais e Históricos da Eletricidade.*, São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.
- DAL-FARRA, Rossano André; PRATES, Emerson Juliano. *A Psicologia Face aos Novos Progressos da Genética Humana*. *Psicol. cienc. prof.* vol.24 no.1 Brasília mar. 2004. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932004000100011&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932004000100011&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 18/01/2016.
- FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão, O Mal-Estar na Civilização e outros Trabalhos* (1927). in ESB, *Obras Psicológicas Completas*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In J. Strachey (Ed. e J. Salomão, Trad.) Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (vol. 7, pp. 119-231). Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário de Psicanálise*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MAUTNER, Thomas. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo/São Paulo: Editora Edição 70, 2010
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e O Nada: Ensaio De Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes; 21ª Edição – 2012.

# A IMPORTÂNCIA DA **FILOSOFIA** NA FORMAÇÃO DO **PSICÓLOGO**

THE IMPORTANCE OF PHILOSOPHY IN THE FORMATION OF THE PSYCHOLOGIST

MARCELO VINICIUS MIRANDA **BARROS**<sup>1</sup>

**RESUMO:** Historicamente a psicologia se constitui como um saber próprio no século XIX, mas os seus questionamentos que dizem respeito à psique humana estavam presentes desde os filósofos da antiguidade. Mesmo que a psicologia tenha se consolidado como campo próprio de saber, a sua raiz ainda firma sua origem na filosofia. Contudo, apesar da história da psicologia junto à filosofia ser relevante para o entendimento dessa ciência, o intento desta pesquisa se volta ao psicólogo que assume de modo único uma posição filosófica. Dessa forma, frente à relevância da filosofia, que se tornou uma disciplina rejeitada no atual governo brasileiro, colocamos a questão: qual a importância da filosofia na formação do psicólogo?

**PALAVRAS-CHAVE:** Psicologia; Filosofia; Formação.

**ABSTRACT:** Historically, psychology has been constituted as an own knowledge in the nineteenth century, but its questions concerning the human psyche were present from the philosophers of antiquity. Even though psychology has consolidated itself as a field of knowledge, its root still establishes its origin in philosophy. However, although the history of psychology with philosophy is relevant to the understanding of this science, the intent of this research turns to the psychologist who uniquely assumes a philosophical position. Thus, in view of the relevance of philosophy, which has become a rejected discipline in the current Brazilian government, we pose the question: what is the importance of philosophy in the formation of the psychologist?

**KEYWORDS:** Psychology; Philosophy; Training.

## INTRODUÇÃO

Recentemente surgiu uma polêmica na política brasileira no que tange a educação. O presidente Jair Bolsonaro defendeu a redução de verbas para os cursos de sociologia e filosofia. A iniciativa é uma das bandeiras do seu ministro da Educação Abraham Weintraub, com intuito, segundo Bolsonaro, de “focar em áreas que gerem retorno imediato” (MAIA, 2019, p. 1).

Dessa forma, frente à relevância da filosofia, que se tornou uma disciplina rejeitada no atual governo brasileiro, colocamos a questão: qual a importância da filosofia na formação do psicólogo? Antes de respondermos a isso, precisamos fazer um rápido apanhado histórico elucidando que a psicologia não só surgiu da filosofia, como ainda teve sua trajetória epistemológica ao lado da filosofia; em seguida mostrar a sua importância na formação do psicólogo e, por fim, levantar uma problemática acerca da rejeição do governo de Bolsonaro no que diz respeito à filosofia.

## BREVE APANHADO HISTÓRICO DA RELAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA E A PSICOLOGIA

Mesmo que a psicologia tenha se consolidado como campo próprio de saber, a sua raiz ainda firma sua origem na filosofia. As implicações filosóficas estão sobrepujadas na psicologia diretamente em assuntos como: o que é loucura? O que é a consciência? Há subjetividade? O que pode um corpo? Essas são umas das questões básicas da psicologia.

Historicamente a psicologia se constitui como um saber próprio no século XIX, mas os seus questionamentos que dizem respeito à psique humana estavam presentes desde os filósofos da antiguidade. Contudo, é no final do século XIX que a psicologia obtém status de ciência. Assim, muitos estudiosos acreditavam que a psicologia científica da época era o suficiente para explicar os fenômenos psicológicos, afastando-se de uma investigação filosófica. Só que as perguntas filo-

sóficas sempre estiveram presentes, mesmo que implicitamente, nas ciências. Marilena Chauí afirma que,

as ciências pretendem ser conhecimentos verdadeiros [...] Ora, todas essas pretensões das ciências pressupõem que elas acreditam na existência da verdade [...] Verdade, pensamento, procedimentos especiais para conhecer fatos, relação entre teoria e prática, correção e acúmulo de saberes: tudo isso não é ciência, são questões filosóficas [...] Assim, o trabalho das ciências pressupõe, como condição, o trabalho da Filosofia, mesmo que o cientista não seja filósofo (CHAUÍ, 1997, p.13).

Ou seja, a filosofia está implícita na ciência, especialmente nas ciências humanas, como um aspecto da psicologia. Mero engano acreditar que perguntas como “o que é loucura?”, “o que é patológico?”, “o que é normal?”, “o que é consciência?” não sejam da esfera filosófica, mesmo estando atuantes no campo da psicologia. Ao recorreremos à filosofia temos, por exemplo, obras como “O normal e o patológico” (1966), do filósofo Georges Canguilhem; “História da Loucura” (1972) e “O Nascimento da clínica” (1963), do filósofo Michel Foucault; “A imaginação” (1936), “A transcendência do ego” (1937), “Esboço de uma teoria das emoções” (1939) e “O Ser e o Nada” (1943), do filósofo Jean-Paul Sartre; “Investigações Lógicas” (1901), do filósofo Edmund Husserl; “O eu e seu cérebro” (1977), do filósofo Karl Popper, juntamente com John Eccles; “Mente, cérebro e ciência” (1984) e “O mistério da consciência” (1997), do filósofo John Searle. Poderíamos obter uma lista ampla de obras filosóficas que colocam como tema os objetos de estudos da psicologia. Inclusive também a própria psicologia – assim como a própria psicanálise – torna-se objeto de apreciação crítica da filosofia.

Apesar da história da psicologia, junto à filosofia, ser relevante para o entendimento dessa ciência, um dos intentos desta pesquisa é a importância da filosofia na formação do psicólogo, portanto, é a partir desse tema que seguiremos com o nosso trabalho.

## A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA NA FORMAÇÃO DO PSICÓLOGO

Algumas bases da psicologia e da atuação do psicólogo referem-se à intersubjetividade e à linguagem. No que tange a intersubjetividade, a relação do psicólogo com paciente, as relações interpessoais podem vir à tona com os mais diversos conceitos, dependendo da abordagem da psicologia/psicanálise. Por exemplo, se considerarmos a psicologia Sócio-histórica, Lev Vygotsky defendeu que “nós nos tornamos nós mesmos através dos outros” (VYGOTSKY, 1999, p. 56), portanto, os outros sofrem investimentos de significação afetiva. Já a psicologia Behaviorista vai dizer que o comportamento é interação organismo-ambiente, podendo ser o ambiente externo: o social (SKINNER, 1967). Ainda a Gestalt-Terapia vai dizer que “todo o contato é ajustamento criativo do organismo com o meio” (PERLS, HEFFERLINE E GOODMAN, 1997, p 45). Poderemos ainda considerar na Psicanálise os conceitos de transferência e contratransferência. O primeiro trata-se do paciente em transferir, para o analista, afetos inconscientes, já o segundo refere-se ao analista que vivencia certos sentimentos em relação ao paciente (FREUD, 2006). Além disso, Freud vai desenvolver o conceito de “identificação”, que concerne à forma mais primitiva de se expressar vínculo emocional com outra pessoa (FREUD, 1996). Seguindo ainda a esteira da psicanálise, grosso modo, Winnicott vai tecer a importância da relação mãe e bebê para formação deste, que se estende aos adultos também (WINNICOTT, 2005).

O que queremos com todos esses exemplos é mostrar que a psicologia, como também a psicanálise, mesmo que cada abordagem tenha suas próprias premissas, está o tempo todo trabalhando com a relação concreta com o outro, seja na clínica, nos espaços comunitários e sociais (psicologia comunitária e social). Então, o psicólogo tem em vista as relações, e cada vez que ele compreende melhor tais relações, terá também a sua função melhor desenvolvida. O inverso ocorre da mesma forma, menos compreensão das relações com

o outro, menor será seu desempenho enquanto profissional.

Se para a psicologia, como vimos de forma geral, constituímos os outros e somos constituídos por eles, em uma estreita relação, afetando e sendo afetados, essa relação com o outro é também tema de estudo da filosofia. Podemos citar brevemente o filósofo Spinoza, com suas relações de afetos, ao afirmar que “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (SPINOZA, 2009, p. 66); outro filósofo é o Hegel, ao discorrer sobre a ideia de que o desejo é o desejo do outro, assim, raciocinamos sobre as relações sociais, já que, como desejante, “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (HEGEL, 1992, p.125), ou, como diz o pensador Kojève, “o desejo humano deve buscar outro desejo [...] Se a realidade humana é uma realidade social, a sociedade só é humana como conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos” (KOJÈVE, 2002, p. 13); e também poderemos incluir o filósofo Sartre, ao discorrer sobre o seu conceito de Para-si (ou consciência humana): “talvez não fosse impossível conceber um Para-si [consciência] totalmente livre de todo Para-outro [consciência do outro] [...] só que esse Para-si não seria ‘homem’” (SARTRE, 2012, p.361).

Percebemos que a discussão a respeito da intersubjetividade é presente tanto na psicologia quanto na filosofia. Então, por isso mesmo, que o psicólogo que vai além da sua psicologia, para flertar com a filosofia, permite-se estar muito mais preparado para lidar com as demandas que, diversas vezes, não estão dadas em livros de psicologia. Lembremos que o ser humano, com a sua singularidade, não está pronto e acabado, gerando demandas novas o tempo todo. Isto é, a relação com outro caracteriza um jogo de regras sempre abertas, num permanente devir em que o psicólogo precisará dar conta, ou seja, terá que pensar nessas mudanças pelas quais ele passa frente a uma situação intersubjetiva que não está nos *manuais de psique*. O pensar filosófico enviesado pela psicologia faz da ação do psicólogo uma

atuação de rigor que não para frente ao limite do mistério, que é a relação com o outro.

A filosofia, portanto, torna-se importante para formação do psicólogo, porque, na prática, ele tem uma necessidade de pensar, já que deste lugar onde está, ninguém vai poder fazer isso por ele. Logo, cada psicólogo não só pode como deve expressar o seu pensamento único, de acordo com o lugar único que ocupa nas relações de afetos ou nas intersubjetividades. Não é que o psicólogo se torne um filósofo, obviamente que não, mas compreenda que, em um trabalho intelectual multidisciplinar, a filosofia vem como uma das formas de apreender as relações estabelecidas no mundo, trazendo uma reflexão profunda das problemáticas existentes no contexto social.

Mas não é somente isso, pois o psicólogo que está envolto da filosofia, é capaz de formar uma visão crítica de si mesmo, do outro e da sua própria atuação profissional. Nesta altura o tal psicólogo pode questionar a própria psicologia, e ao perguntar “o que é a psicologia?”, ele está tomando uma atitude filosófica. Não que o psicólogo não possa questionar a respeito da psicologia, mas esse questionamento é de natureza filosófica. Ele, então, posiciona-se filosoficamente ao dizer: “o que é a psicologia?”, com a finalidade de criticá-la para melhor desenvolvê-la. Esse questionamento é filosófico, porque é da natureza da filosofia questionar tudo e todos, inclusive a ela mesma. Só a filosofia pode interrogar e ser interrogada por si, somente ela pode dizer: “o que é a filosofia?”. Outras áreas do saber questionam o seu objeto de estudo, no caso, a psicologia questiona o ser humano, contudo, na medida em que a psicologia se auto interroga, ela filosofa. Porque a indagação “o que é psicologia?” se remete ao fazer, aos métodos e objetivos da psicologia, logo trata-se de uma área chamada Epistemologia. A Epistemologia, em seu sentido restrito, é um ramo da filosofia que se ocupa do conhecimento científico; é o estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências, no caso, da ciência psicológica.

Portanto, um psicólogo que interroga a sua própria ciência, coloca-se em uma situação filo-

sófica, mesmo não sendo filósofo. Trata-se de um alargamento crítico em relação ao conhecimento que ele possui, a partir de teorias e autores da filosofia que colaboram para as ciências humanas, potencializando a formação do psicólogo.

## INDAGAÇÃO COMO POSICIONAMENTO FILOSÓFICO

Seria ingenuidade do psicólogo acreditar que a psicologia, como qualquer outra ciência, é neutra. É entendido que a ciência pretende um conhecimento verdadeiro, ou, algo próximo deste. Daí que Chauí vai afirmar:

ora, todas essas pretensões das ciências pressupõem que elas acreditam na existência da verdade [...] Verdade, pensamento, procedimentos especiais para conhecer fatos, relação entre teoria e prática, correção e acúmulo de saberes: tudo isso não é ciência, são questões filosóficas [...] Assim, o trabalho das ciências pressupõe, como condição, o trabalho da Filosofia, mesmo que o cientista não seja filósofo (CHAUÍ, 1997, pp. 12-13).

Traduzindo para o nosso termo, o trabalho da psicologia pressupõe, como condição, o trabalho da filosofia, mesmo que o psicólogo não seja filósofo. O que podemos compreender, então, é que a ausência da filosofia traz certa ingenuidade científica, que o psicólogo deve evitar, caso ele queira prezar por uma atuação mais aprimorada na psicologia. “No entanto, como apenas os cientistas e filósofos sabem disso, o senso comum continua afirmando que a Filosofia não serve para nada” (CHAUÍ, 1997, p.11).

O psicólogo, levando em consideração o que a própria psicologia oferece como explicação, entende que o fazer científico, seja qual ciência for, por ser feito por humanos, é construído com base em valores, os quais o filósofo da ciência Thomas Kuhn nomeou de paradigma. Trata-se do paradigma científico. Sendo assim, a função filosófica, nesse caso, é o de desvelar como valores influenciam na constituição de um campo científico, balizando os limites que são impostos

aos avanços no conhecimento. Seguindo a esteira de Chauí, indagações científicas principiam, na maioria das vezes, com indagações filosóficas. Por isso, também, que o psicólogo que questiona seu campo de atuação, submete-se a uma postura filosófica.

Outro ponto a ser considerado é que a psicologia, como qualquer outra ciência, tem o seu valor advindo da vida prática. Seja por questões históricas ou sociais – considerando o filósofo Foucault ao afirmar que a verdade tem uma história como relação de poder (FOUCAULT, 2010)<sup>2</sup> –, se a ciência parte da vida prática, então, mais uma vez, a filosofia se torna presente como um instrumento intelectual que permite questionar, com rigor, os objetivos paradigmáticos de uma ciência como a psicologia e, assim, apreender como as suas teorias estão imanentes com a vida prática. Essa apreensão das teorias científicas conectadas com a vida prática é de suma importância para o psicólogo, afinal ele lida diretamente com o outro, com a intersubjetividade que move o mundo humano, mundo este mediado também pela linguagem.

## LINGUAGEM NA PSICOLOGIA

Poderemos compreender também o papel da filosofia na formação do psicólogo no que diz respeito à linguagem. A psicologia tem, além da intersubjetividade, a linguagem como uma das bases de sua ação. Seja pelo método dialógico, para usarmos um termo da Gestalt-terapia, ou, por associação livre, para nos valermos da Psicanálise, a linguagem está presente. Essa relação dialógica, considerando a peculiaridade de cada abordagem da psicologia e da psicanálise, é que permitirá uma intersubjetividade, seja psicólogo-cliente, ou, outros seres humanos entre si, como em uma comunidade. Mesmo a psicologia mais positivista e descritivista considera a *terapia pela fala*<sup>3</sup>. Entendemos “que a linguagem, além de influenciar em toda a atividade humana é também o elemento constitutivo da Ciência” (VALLE, 2007, p. 103). A ciência, aqui, é tanto as ciências naturais quanto as ciências humanas, em especial a psicologia.

Dessa forma, a linguagem é mais um dos pontos em comuns que a psicologia pode ter com a filosofia. Trata-se, agora, da filosofia da linguagem, como o filósofo Ludwig Wittgenstein. Inclusive esse próprio filósofo se enveredou, além da linguagem, pela a matemática e pela a psicologia. Ao retomar

as preocupações com a Filosofia da Linguagem, por outro, empenha-se em explicitar e aprofundar os contornos da Filosofia da Matemática e, por outro ainda, inicia, dando corpo àquilo que mais tarde ficou conhecido como sua Filosofia da Psicologia (VALLE, 2007, p. 103).

Chegamos a um ponto em que se reforça o entendimento de que a psicologia é uma das ciências humanas mais próximas da filosofia. Tanto a filosofia quanto a psicologia têm, como intento, conhecer “o que é o ser humano”. Assim, torna-se fundamental a passagem de um psicólogo isolado em sua teoria, não poucas vezes somente tecnicista, ao um psicólogo crítico e mais disposto ao devir.

Aproveitando o ensejo, cabe entender também que ao falarmos de uma atitude filosófica por parte do psicólogo, anula-se o discurso de que se tal estudante de psicologia ao tomar contato somente com as técnicas de uma psicologia, ele estará indiretamente sendo atingindo pela filosofia, considerando que o autor das tais técnicas foi um psicólogo que era versado em filosofia. Isso não é possível, porque não estamos, aqui, nos referindo simplesmente ao acúmulo de conhecimento filosófico, seja ele indireto (através das técnicas psicológicas) ou diretamente (através das obras filosóficas em si), mas estamos sim nos voltando a uma atitude filosófica que é o agir mesmo do psicólogo frente a uma situação, exigindo, então, que ele tenha contato com a filosofia e não com suposta filosofia “implícita” nas técnicas, pois se trata de uma atitude consciente do que faz, de um pensar rigoroso e autocrítico que a ferramenta filosófica disponibiliza. Tal consciência filosófica não advém de coisas implícitas, embora, consciente ou não, o psicólogo poderá tomar atitudes

louváveis que fogem do campo da psicologia. Mas, o que queremos colocar com bastante destaque é uma forma que assegure uma atuação de um psicólogo com mais primor, e isso só é possível se ele flerta com outras formas de saber, como a filosofia, de maneira direta e ciente do que está fazendo. Sendo responsável pelos seus atos e sendo um profissional ético. Caso contrário, também, seria a mesma coisa dizer que se pode atuar como psicólogo sem nunca ter estudado diretamente as teorias da psicologia. Qual a segurança minimamente aceitável que teremos a respeito de uma atuação dessa natureza?

Portanto, para desenvolver uma formação de psicólogo na qual a filosofia tem uma grande importância, é preciso antes romper a barreira disciplinar entre a psicologia e a filosofia e superar a desconfiança, a zona de conforto e a resistência por parte de certos psicólogos, para que possa haver um engajamento com um “pensamento inicial” construtivo. Embora, provavelmente, quase todos concordariam que a psicologia flerta com a filosofia. Porém, mesmo assim, corremos o risco de não estarmos dispostos a explicitar esse projeto e iniciar uma indagação filosófica sobre a formação do psicólogo. De qualquer forma, a psicologia e a filosofia são uma via de mão dupla e isso precisa ser mais bem explorado.

## A PSICOLOGIA E A FILOSOFIA SÃO UMA VIA DE MÃO DUPLA

Por que a psicologia e a filosofia são uma via de mão dupla? No início desta atividade dissemos que a filosofia e a psicologia (esta que viria a ser científica), desde a antiguidade, eram uma espécie de amálgama. Contudo, até o momento discorreremos com mais ênfase sobre a importância da filosofia na psicologia. Expomos pontos positivos em que mostra a atuação de um psicólogo que se inclina à filosofia. Só que a psicologia, como entendida na atualidade, tem, há certo tempo, tornado-se importante também para a filosofia.

Se voltarmos aos anos de 1930, por exemplo, encontraremos o filósofo Sartre que, ao desenvol-

ver a sua filosofia, se valeu bastante da psicanálise de Freud. Isso fica bastante explícito na obra sartriana “O Ser e o Nada”, na qual há um capítulo intitulado “A Psicanálise Existencial”, que, por sinal, é uma das influências para o surgimento de vertentes da Psicologia fenomenológica-existencial. É evidente que ambas as psicanálises não tratam da mesma coisa, até porque Sartre era um filósofo fenomenológico-existencial e, assim, fez duras críticas à psicanálise freudiana (o que é interessante, pois se não houvesse tais críticas por parte dos filósofos, não valeria a pena o psicólogo flertar com a filosofia com intuito de ampliar seus horizontes. O conflito positivo de ideias gera conhecimento). Então, o que queremos deixar evidente é a inspiração da psicologia/psicanálise para o fazer filosófico. Em um dado momento Sartre até afirmou em sua obra: “esta psicanálise ainda não encontrou o seu Freud” (SARTRE, 2012, p. 703).

Outro exemplo é a psicologia da Gestalt e a psicanálise que influenciaram positivamente a filosofia de Maurice Merleau-Ponty. Esse filósofo disse:

entre o ponto de vista da psicologia e o ponto de vista da fenomenologia, ou da psicologia empírica, o que há é sempre o homem. Por conseguinte, mesmo que nossa imagem empírica de ser humano seja adquirida com todos os pressupostos da psicologia empírica – que vê o homem situado numa causalidade do mundo –, essa psicologia empírica, quando atenta para o que descreve, sempre acaba por dar ensejo à inversão que não vê o homem como parte do mundo, mas como o portador da reflexão (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 411).

Referindo-nos as datas mais recentes, temos também outro filósofo que serve de exemplo a respeito das influências da psicologia na filosofia, é o Axel Honneth. Especialmente na sua obra “Luta por reconhecimento” (2003), Honneth desenvolve capítulos especiais para o psicanalista Winnicott e o psicólogo Herbert Mead, com objetivo de dar base mais concreta à sua filosofia da Teoria Crítica. Honneth também afirmou:

uma teoria que constitui uma ponte entre a idéia original de Hegel e nossa situação intelectual encontra-se na psicologia social de George Herbert Mead; visto que seus escritos permitem traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em urna linguagem teórica pós-metafísica, eles podem preparar o caminho para a tentativa aqui empreendida (HONNETH, 2003, p. 123).

No que tange ao Winnicott, o filósofo diz que a “idéia central, na qual as intuições do jovem Hegel encontram confirmação num grau surpreendente, teve seu caminho preparado pelo psicanalista inglês Donald W. Winnicott” (HONNETH, 2003, pp. 163-164).

## REJEIÇÃO DO GOVERNO DE BOLSONARO NO QUE DIZ RESPEITO À FILOSOFIA

Como observamos, a filosofia teve um papel fundamental para o desenvolvimento, o amadurecimento e uma conquista crítica da psicologia. A filosofia para a sociedade, para a política também gera o mesmo efeito crítico. Aqui se apresenta uma problemática: Bolsonaro cumpre uma cartilha de viés fascista de cecear o pensamento livre e crítico. Assim como a filosofia foi uma grande crítica das ciências psicológicas, como já observamos brevemente, ela continua com seu papel crítico às outras áreas da vida humana e do saber, como os Direitos Humanos, a política, a ética etc. Portanto, nessa perspectiva, o atual governo enxergar a filosofia como “inimiga”, censurando qualquer tipo de oposição ao seu governo.

Não precisamos recorrer aos pensadores, tão perseguidos pelo atual governo, como Marx, Gramsci, Lukács, Foucault etc. para se apropriar do pensamento crítico e a oposição contra a censura bolsonarista, pois, por exemplo, como no livro de John Locke já há afirmações que incomodariam qualquer autoritarismo: SS 199 “a tirania também é o exercício do poder sobre o direito legítimo de outra pessoa”. Isso significa que a filosofia carreta no seu bojo resistência contra um governo como o de Bolsonaro. Em uma coluna publicada no Jornal

Folha de S. Paulo no dia 03/05/2019, o professor de filosofia Vladimir Safatle salientou: “a história da filosofia é um grande combate contra aquilo que tentam fazer com a sociedade brasileira. A única maneira de parar esse combate seria, exatamente, eliminando-nos, como este governo sonha fazer” (SAFATLE, 2019, s/p).

Com outras palavras,

o incômodo com os direitos humanos também parece estar relacionado com o fato de que essa política é, em boa medida, incompatível, em valores e filosofia, com os métodos e procedimentos que ele defende e entende como necessários para o controle e ordenamento sociais, bem como para resolver o problema da violência no Brasil. A defesa da tortura, a vontade de justiça com as próprias mãos e o endurecimento das leis e penas são, por exemplo, alguns desses métodos. Em seus discursos, aparece nitidamente a vontade de vingança e revanche contra criminosos (DIBAI, 2018, p. 132).

Isto é, o posicionamento do governo Bolsonaro desvenda que o presidente não quer instigar uma população com pensamento crítico, o que deixa lacuna para que ele continue implementando sua política de retirada de direitos. Isso implica em questões que, ao apresentar uma contra história da filosofia, no Brasil (e no mundo) o tal governo busca uma cosmovisão contrária à democracia.

Assim, temos de um lado a filosofia que questiona as relações intersubjetivas e seus produtos (como a política) e a psicologia que é tida como o estudo científico da forma como pensamentos, sentimentos e comportamentos das pessoas são influenciados por outrem. São nessas influências que há um corte de censura, por parte do tal governo, permitindo um projeto conservador, alienador que contraria a comunicação humana frente ao comportamento alheio.

Então, a filosofia não se presta a um trabalho utilitarista no sentido como da área de engenharia civil, a qual, esta, constrói moradias ampliando cidades, por exemplo (que por sinal é uma área valorizada por Bolsonaro em detrimento das ciências humanas e filosofia); mas o filosofar permite

idades ideais, ideais de cidade e cidades reais perante ao governo que aí está, experimentando outros modos de se fazer cidades e desautorizar aqueles que falaram em seu nome (certos políticos, por exemplo), porém que jamais conseguiram realizá-las. A respeito disso, somente os campos das exatas (sem negar a sua inevitável importância social), como a engenharia, não dão conta; é preciso uma reflexão que perpassa pelo o humano até as suas criações existenciais, que é o que a filosofia busca exercer (FERNANDES; MEIRINHOS, 2008). Isso também nos mostra, como expresso aqui com mais propriedade, que a ação filosófica está implicitamente e/ou explicitamente até nas ciências consideradas duras.

Enfim, a importância da filosofia na formação do psicólogo é também um dizer da seriedade da filosofia entre outras áreas das ciências, seja elas de humanas ou exatas. Se se ignora isso, é considerar um discurso ideológico conservador, como o de Bolsonaro.

## CONCLUSÃO

Como no início deste trabalho, retomaremos aqui o entendimento em que historicamente a psicologia e a filosofia caminharam juntas. Portanto, os pressupostos filosóficos que organizaram e organizam a psicologia são os resultados de uma cruzada secular para investigar os princípios a respeito da existência humana.

Agora que a filosofia sofre uma crítica política e negativa por parte do governo atual, com o intuito de ser anulada como curso em Universidades

e disciplinas em escolas públicas, talvez tenha chegado a hora de avaliar nossa herança e reformular a formação do psicólogo com a filosofia. Até porque não temos como apagar os fundamentos sobre os quais a psicologia se apoiou e se apoia. O que fica evidente é que a filosofia não é o passado da psicologia, mas sim que as duas sempre se complementaram, ora de forma direta, ora de forma indireta.

Na conjuntura política atual do Brasil, ao ameaçarem a existência dos cursos de filosofia e sociologia, como já vimos, ameaçam também a existência da psicologia, e isso não só porque esta se relaciona com aquela, como também devido ao fato de que a psicologia se utiliza da filosofia e da sociologia (esta bem explícita na psicologia social) para ser o que é: a ciência que estuda o humano. Portanto, corre-se o risco também de ser ameaçada pela mesma ideologia política conservadora que ameaçou os outros campos de saberes aqui mencionados.

Ao tomar consciência das tradições que a alicerça e a que se dá continuidade, a psicologia fortalece a filosofia e a filosofia fortalece a psicologia em um ambiente crítico e positivo do fazer e do conhecimento, afastando-se do senso comum de que a filosofia não serve para nada. Dentro dessa perspectiva, entendemos que o psicólogo (o que não é pouca coisa) é mais que um mero psicólogo, pois ele assume de modo único uma posição filosófica frente ao seu próprio posicionamento no mundo que, com efeito, no caso, ameaça o governo bolsonarista.

■ ConTextura

## NOTAS

1. Graduação em Psicologia pela Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS e mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA, com pesquisas na filosofia de Jean-Paul Sartre. É membro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea, da ANPOF, e integrante do grupo de pesquisa 'Fenomenologia e Existencialismo', da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF/CNPq. Foi bolsista do projeto de pesquisa 'Sartre e as fronteiras da escolha', financiado pelo CNPq/UEFS. Fez parte da equipe editorial da Revista Ideação do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Em Filosofia - NEF/UEFS. Foi editor da Revista de Filosofia Sísifo. Atua principalmente nas seguintes áreas e temas: existencialismo, fenomenologia, filosofia da psicologia, filosofia social, corpo e subjetividade.

2. “O poder produz saber [...] não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 2010, p.30).
3. Ao nos referirmo-nos à “terapia pela fala”, estamos nos voltando a uma forma de se fazer psicoterapia em que a interação terapeuta-cliente não é exclusivamente verbal, como também linguística de forma geral, o que não ignora psicologias como o Behaviorismo que, obviamente, lida com o cliente pela linguagem verbal e não verbal.

## REFERÊNCIAS

- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1997.
- DIBAI, P.C. *A Direita Radical no Brasil pós-redemocratização: o caso de Jair Bolsonaro* (Dissertação de filosofia). Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador, 2018.
- FERNANDES, J, A, R; MEIRINHOS, J, F. Cidades ideais, ideais de cidade, cidades reais. In: \_\_\_\_\_ *A Filosofia e a Cidade*. Paula Cristina Pereira (Orgs.). Porto: Campo das Letras, 2008.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Editora Loyola, 2010.
- FREUD, S. *A dinâmica da transferência*. Obras completas, ESB, v. XII. Imago: Rio de Janeiro, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia do grupo e análise do ego*. In Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XIII, pp. 79-154). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HEGEL, G, W, F. *Fenomenologia do Espírito*. 2ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.
- MAIA, D. *Bolsonaro propõe reduzir verba para cursos de sociologia e filosofia no país: para presidente, governo deve priorizar áreas que gerem retorno imediato ao contribuinte*. Folha de São Paulo, Educação, p. 1, São Paulo, 26 abr. 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/04/bolsonaro-propoe-reduzir-verba-para-cursos-de-sociologia-e-filosofia-no-pais.shtml>>. Acesso em: 15 maio 2019.
- MERLEAU-PONTY, M. *Psicologia e pedagogia da criança: curso da Sorbonne 1949-1952*. (I. C. Benedetti, Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PERLS, F.S.; HEFFERLINE, R. & GOODMAN, P. *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997.
- SARTRE, J-P. *O Ser e O Nada: Ensaio De Ontologia Fenomenológica*. 21ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- SAFATLE, V. (2019). *A filosofia é um esporte de combate*. Folha de S.Paulo, São Paulo, 03 de maio de 2019. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2019/05/a-filosofia-e-um-esporte-de-combate.shtml>>. Acesso em: 02 de setembro de 2019.
- SKINNER, B. F. *Ciência e comportamento humano*. Brasília: Editora UNB, 1967.
- SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- VALLE, B. *A Filosofia da Psicologia em Ludwig Wittgenstein: sobre o “plano de tratamento dos conceitos psicológicos”*. Revista AdVerbum 2 (1) Jan a Jun de 2007.
- VYGOTSKY, L. S. *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- WINNICOTT, D. W. *A família e o desenvolvimento individual*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Contextura