

A RELAÇÃO ENTRE O HOMEM E A TÉCNICA A PARTIR DO PENSAMENTO DO FILÓSOFO MARTIN HEIDEGGER

Reinaldo Lotici Picini¹
Admilson Borkart dos Anjos²

Resumo

O presente artigo tem como objetivo demonstrar a influência da técnica sobre o homem, principalmente em ao tratar da modernidade. A filosofia heideggeriana é marcada por duas fases, na primeira sua preocupação central está no esquecimento do ser; na segunda, investiga a questão da técnica, como uma forma para o esquecimento do ser. A nova forma tomada pela técnica moderna quando passa a unir-se com as ciências exatas, passa pelo que se pode dizer uma transformação quase que radical, pois para os gregos, segundo Heidegger, a técnica era simplesmente uma forma de produção, ou seja, trazer para a luz a coisa em si mesma. A metodologia utilizada neste trabalho é por meio de um levantamento bibliográfico interpretativo, através de obras filosóficas e comentadores, e ao final empregando o método fenomenológico. Levando a refletir sobre a importância da reflexão acerca da essência da técnica, pois somente por meio de uma reflexão, de perguntar pela essência da técnica é que podemos caminhar para a compreensão de tudo o que é técnico. Desta forma torna-se possível perceber a influência que a técnica exerce sobre o homem na modernidade sob uma forma de exploração do homem.

Palavras-chave: Homem; Técnica; Armação; Perigo

¹ Professor de Filosofia na Escola Estadual de Ensino Médio Tancredo de Almeida Neves, em Rondônia, com formação em Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Católica de Rondônia (2011), Especialização em Metodologia do Ensino Superior (2014) pela faculdade Católica de Rondônia e Gestão Escolar com Ênfase em Administração, Inspeção, Supervisão e Orientação Educacional (2022) pelo Instituto Educacional Maris (2022) e Bacharelado em Sistemas de Informação pela UNIRON (2018).

² Graduado em História pela Universidade Federal de Rondônia, esp. em Ensino de História pela Faculdade Venda do Novo Imigrante, mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Rondônia e professor da rede pública do Estado de Rondônia.

Abstract

The present article has as objective to demonstrate the influence of the technique on the man, mainly in treating this modernity. The heideggeriana philosophy is marked by two phases, in first its central concern is in the oblivion of the being; in second, it investigates the question of the technique, as a form for the oblivion of the being. The new form taken for the modern technique when it starts to join itself with accurate sciences, passes for what if it can say a transformation almost that radical, therefore for the Greeks according to Heidegger, the technique was simply a production form, that is, to bring for the light the thing in same itself. The methodology used in this work is by means of an interpretative bibliographical survey, through philosophical workmanship and commentators, and I finish it using the phenomenological method. Leading to reflect on the importance of the reflection concerning the essence of the technique, therefore only by means of a reflection, to ask for the essence of the technique it is that we can walk for the understanding of everything what he is technician. In such a way one becomes able to perceive the influence that the technique exerts on the man in modernity under a form of exploration of the man.

Keywords: Man; Technique; Frame; Danger.

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho trata de uma preocupação que permeia a segunda fase do pensamento de Martin Heidegger, A questão da técnica que, para o filósofo, na modernidade, torna-se um fator contribuinte para o esquecimento do ser, ou seja, fazendo com que o homem esqueça quem ele é e a sua própria essência de ser. O descobrimento que rege a técnica moderna que “é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia” (Heidegger, 2001, p.19), e o homem estando decididamente engendrado nessa faceta pretensiosa da composição que explora, não sente mais o apelo e nem se sente atingido pela exploração da técnica, tornando-se objeto.

Analisando assim o pensamento de Heidegger, dissertar-se-á de forma argumentativa seu pensamento sobre a questão da técnica, fazendo um paralelo com alguns comentadores. Dessa maneira, aproxima-se e aprofunda-se mais o problema da técnica em construir uma reflexão de maneira clara e simples sobre as pretensões da técnica para que de forma paulatina caminhemos para a superação dessas pretensões que nem sempre são favoráveis para um relacionamento que seja livre do homem com sua própria essência.

Para que haja uma progressão na pesquisa é preciso, primeiramente, que se tenha uma breve e simples visão do homem a partir do pensamento de Heidegger. Localizando e situando-o no seu devido espaço em sua condição de ser humano dentro do mundo que o cerca. E a partir disso tornará mais eficiente e claro a discussão sobre o perigo que a técnica exerce sobre o homem na intenção de se chegar a um meio de ao menos neutralizar o máximo possível esse perigo, pois, só é possível a aproximação de diretrizes para solução desse problema os conhecendo primeiro. E assim apresentar a grande virada, num paralelo entre o homem e a técnica para se obter uma forma de superar os problemas da técnica.

Para viabilizar esse objetivo, a principal referência é a obra de Heidegger Ensaios e Conferências, onde o filósofo trata da questão da técnica, bem como da obra Ser e Tempo. Permeando com alguns comentadores desse tema como, por exemplo, o principal deles é Francisco Rüdiger. Diante disso, a metodologia utilizada neste trabalho foi de uma pesquisa bibliográfica, através de obras filosóficas e comentadores, e, como fechamento empregando-se o método fenomenológico que para Heidegger permite chegar às coisas e vê-las tal como elas são. De forma que não força as coisas a manifestarem, mas elas manifestam por si mesmas.

“A fenomenologia é necessária justamente porque, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, os fenômenos não estão dados” (Heidegger, 2008, p. 75-76).

A superação do perigo da técnica dar-se-á por meio da arte, pois a arte permite ao homem um relacionamento livre com sua essência de ser sem se perder em meio às coisas e tudo aquilo que é técnico. Heidegger, ao refletir sobre o verso de Hölderlin “onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva” (Heidegger, 2008, p.35), nos faz perceber que compreender profundamente a essência da técnica é essencial para encontrar caminhos que possibilitem uma relação mais equilibrada com ela, permitindo que sua força seja direcionada de forma construtiva e transformadora.

2 O HOMEM COMO PODER SER

Heidegger ao retomar a questão do ser diz: “a questão aqui evocada caiu no esquecimento” (Heidegger 2008, p.37), propondo a reelaboração desse problema que até então, segundo seu modo de pensar, continua sem uma solução adequada e por isso um tanto dogmatizada pela metafísica tradicional, encontrando-se em dificuldade com suas abordagens no pensamento moderno. Assim, traz o sentido do conceito de ser, identificando-se com a noção de presença – pré-sentia –, num termo mais adequado à objetividade, ou seja, a presença está sempre em um movimento de forma dinâmica de aproximação e antecipação e vice-versa.

O grande diferencial no conceito de ser – Dasein – em relação à metafísica tradicional. A noção de ser é carregada da ideia da presença como se mostra na metafísica tradicional, que se deve, portanto, a um pensar relacionado de acordo com a determinação temporal e, nesse sentido, aborda-se o problema do ser relacionado com o tempo; Ser-no-mundo.

Heidegger inicia a exposição da problemática do ser do homem pelo que ele chama em alemão de Alltäglickeit que diz respeito à quotidianidade ou Durchschnittlichkeit – medianidade. A quotidianidade ou a medianidade, segundo o filósofo, não é uma estrutura que se privilegie inicialmente em anulação de outras estruturas, por que a quotidianidade indica o conjunto das estruturas:

[...] as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar a presença tal como ela é antes de tudo e na maioria das vezes, em sua quotidianidade mediana

O conjunto das estruturas determina os modos do ser do homem nas suas maneiras de se definir no mundo, maneiras essas possíveis ou reais na forma de uma média estatística. A cotidianidade na busca pelo ser, não deve extrair dela as estruturas contingentes e acidentais, mas sempre as essências.

Heidegger ao partir da cotidianidade mediana ou da medianidade, dá-se ao fato de que sempre está tácita uma ideia do ser do homem, ou seja, tem-se um pressuposto e esse deveria não fazer parte da análise, no entanto, faz parte de toda compreensão uma pré-compreensão.

A partir do pressuposto de que toda compreensão tem antecipadamente uma pré-compreensão tem o reconhecimento do ser do homem caracterizado por um complexo de possibilidades, as quais nem todas se realizam. A medianidade heideggeriana se justifica exatamente neste contexto de não isolar nenhuma dessas possibilidades em sua análise.

Não há dúvidas da infinidade de entes, porém, nessa infinidade Heidegger estabelece um ente como tendo o primado ontológico de toda a investigação da questão do ser. Esse ente apresenta o primado por que tem por natureza mesma se perguntar pelo ser, o único dentre os demais entes que pode pensar o ser: o homem. Para o filósofo, o ser humano é definido como *Dasein* (Heidegger, 2008), termo alemão que significa "ser-aí". Essa expressão descreve o papel único do homem como o espaço onde o ser se manifesta, alternando entre se revelar e se ocultar, como em uma clareira que permite a luz passar, mas também abriga sombras. Eis aí sua maior riqueza. Daí a importância de sua afirmação: "O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu" (Heidegger, 2008, p.85).

O homem sendo este ente, denominado pela expressão alemã *Dasein* estabelece um relacionamento "com seu ser, como a sua possibilidade mais própria." (Heidegger, 2008, p. 86), com isso nasce a ideia, que está implícita do homem como – poder ser – configurando-se no próprio modo de ser do homem, pois, ele tem a autonomia de decidir ser ou não-ser o que justifica poder ser como uma maneira de existir.

Poder ser tem, portanto, sentido igual ao conceito de "existência" (Heidegger, 2008, p.562). Para Heidegger, o termo "existência" aqui não pode ser entendido da mesma forma que a "existência", que é o termo ontologia tradicional e se refere ao ser simplesmente dado, sem questionamento ou aprofundamento. O filósofo alemão, na sua análise, percebe de modo

claramente o que pode-se dizer daquilo que é o diferencial e de mais singular do homem, como o ente que, na medida em que é enquanto tange ao seu próprio ser como a própria possibilidade. Isso constitui dizer que o modo mais universal e específico do homem que é visível, a sua natureza ou essência, é existir. “A “essência” da presença está em sua existência.” (Heidegger, 2008, p.85); a essência e a existência são os modos possíveis de ser e apenas isso que define a peculiaridade essencial do homem.

Em toda a filosofia e principalmente no pensamento de Heidegger é importante voltar à atenção para os termos natureza, essência e existência para evitar equívocos e desviar todo o sentido do pensamento filosófico, pois esses termos já trazem equívocos em si mesmo que podem comprometer nossa pesquisa.

É de fundamental importância esclarecer aqui o que o filósofo pensa acerca da natureza e essência para termos uma compreensão da sua afirmação da natureza do homem como sendo o poder-ser. Quando pensamos na essência de algo, geralmente a entendemos como o conjunto de características essenciais que o definem e que, sem elas, deixaria de ser o que é. O diferencial heideggeriano consiste exatamente em dizer que o homem não possui uma natureza como um conjunto de caracteres, mas sim que a natureza do homem é poder-ser.

Assim como o sentido de existência no seu pensamento traz consigo outro sentido do que geralmente se é entendido, como sendo aquilo que é real ou simplesmente presente. Se entendermos o ser humano como um "poder ser", isso significa que sua essência está ligada à possibilidade, e não apenas à realidade concreta. Dizer que o homem existe não implica que ele seja algo dado ou fixo, como um objeto no mundo. O que torna o ser humano único, o que o diferencia das coisas, é justamente essa abertura para o possível, para o que ainda pode vir a ser.

A existência deve-se compreender no sentido de ex-sistere, ou seja, estar fora na maneira de um ser que ultrapassa a realidade dada no rumo da possibilidade. Nesse sentido, o existencialismo é a dimensão fundamental que constitui o ser humano, ou seja, ele não tem uma essência ou natureza prévia, mas ele se faz. O ser humano decide seu existencial. A existência é um lampejo de fogo, um brilho entre uma escuridão e outra escuridão segundo Heráclito. Portanto, é importante compreender que, na visão da ontologia tradicional, as características que definem o ser humano representam apenas diferentes formas de ele existir e se manifestar.

Logo, uma primeira definição está em definir a essência do homem como existência, ou seja, poder-ser: nas palavras do próprio filósofo é:

A presença é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A presença existe. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou ser sempre minha pertence a existência da presença como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. A presença existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos (Heidegger, 2008, p.98).

Dasein se traduz literalmente em estar-aí (Heidegger, 2008, p. 562), esse termo mostra muito bem a dinamicidade do ser humano, pois neste sentido a existência é esta ultrapassagem que transcende a realidade em direção da possibilidade de forma que essa é sempre ultrapassagem de algo, estando sempre situado, aqui.

Os termos existência, Dasein, ser-no-mundo são, pois sinônimos levando a maneira como o homem se encontra situado no mundo e de maneira dinâmica em forma de projeto. Pro-jecto, esse termo se traduz no fato de o homem sempre estar transcendendo, ou seja, indo além de si mesmo, mas nunca lançando-se fora do mundo, o que significa dizer estar situado, aqui, no mundo. Portanto, se faz necessário definir a noção de mundo para que possibilite uma maior compreensão do homem pelo fato de ter visto que o estar-aí se determina como ser-no-mundo.

3 O MUNDO, ESPAÇO PARA REALIZAÇÃO DO PROJETO DO HOMEM

Ao observar com rigor o mundo percebe-se que ele é uma característica do próprio estar-aí. E isso leva-se a afirmar o mundo como um existencial, portanto, as coisas que estão no mundo, antes de qualquer pré-conceituação, elas são instrumentos, até mesmo antes de serem consideradas realidades munidas de existência objetiva. Para Heidegger a manualidade (Zuhandenheit) das coisas por mais familiar ou estranha que seja ao inserirmos em nossa existência e aos nossos fins, não se faz pela objetividade das coisas, mas no modo em que se apresentam na nossa experiência. Portanto, as coisas se mostram, do mesmo modo, munidas de significado relativamente à nossa vida e aos nossos fins.

Diante de todas essas considerações acerca do ser do homem chegar-se-á há um ponto importante, que deve-se ter muito bem esclarecido, pois encaminhará para o entendimento do que concerne essa relação homem/técnica. O que foi discutido até agora leva a entender que o ser humano, ao estar no mundo, é essencialmente um "ser-no-mundo", ou seja, ele existe como ente sempre em relação às suas próprias possibilidades. Referido como alguém que projeta, de modo que encontra as coisas e encontrada as insere num projeto, isto significa dizer assumindo-as como instrumento (Zeug), "o ente que vem de encontro na ocupação" (Heidegger, 2008, p.116). Nas próprias palavras de Heidegger:

Rigorosamente, um instrumento nunca "é". O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo instrumento é "algo para..." Os diversos modos de "ser para" (Um-zu) (Heidegger, 2008, p. 116).

Com isso, está claro que as coisas se apresentam a nós pela nossa experiência não como objetos independentes, mas como instrumentos, ficando disponível o caminho para verem a objetividade das coisas como um modo privado da instrumentalidade se definir. Para se chegar à objetividade tem que haver uma operação específica deixando de lado tudo aquilo que influencia sua determinação, para ver a coisa tal como ela é, em si. No entanto, a operação é unicamente do homem, que sempre leva à frente certamente em vista de objetivos precisos. Como por exemplo, a vinculação da ciência moderna com a técnica. Vorhandenheit, ser simplesmente dado, "designa o modo de ser da coisa enquanto o que é assumido ingenuamente" como substancialidade de ser" (Heidegger, p. 563), pois a manifestação das coisas como visto está em relação com a operação exata do homem, o que mostra que as coisas na maioria das vezes não são em si, mas se fazem em relação conosco como instrumentos, portanto o ser das coisas está intrinsecamente e estritamente relacionado com o ser que projeta do estar-aí. Com esta breve análise do homem já se torna possível partir para a próxima etapa para assim entendermos o que acima já foi alavancado, sobre, a relação homem/técnica, restando analisar a questão da técnica no pensamento de Heidegger.

4 A TÉCNICA E O PERIGO

Além da sua questão central de todo o seu pensamento que é a questão do ser, Heidegger ao aprofundar esta temática verifica que a técnica que eclode na modernidade torna-se um fator para o esquecimento do ser. Em sua obra *Ensaio e Conferências* ele trata

de modo específico sobre a técnica intitulado como tema A questão da técnica, o que aqui limita algumas possibilidades e entre elas a investigação e a definição, segundo Rüdiger, ele “resumiu o ponto em suas conferências na cidade de Bremen (1949). O ciclo compõe-se de quatro alocuções: a coisa, a armação, o perigo e a virada.” Esses pontos serão abordados, para uma maior compreensão, mais à frente.

Heidegger se propõe ao questionar a técnica no intuito de “preparar um relacionamento livre com a técnica” (Heidegger, 2002, p. 11). Mas, ele salienta que, para ser possível este relacionamento é preciso não se ater “às várias sentenças e aos diversos títulos” (Heidegger, 2002, p.12). Trata-se, então, de percorrer um caminho, o caminho do pensamento. Podendo alcançar a compreensão da essência da técnica e suas possibilidades “fazer a experiência dos limites de tudo o que técnico” (Heidegger, 2002, p.11).

Heidegger pré-conceitua a técnica, o que significa que ele não a define como tal, por via de dois olhares; um primeiro momento ele verifica que quando se pergunta pelo o que é a técnica. Surgem duas respostas evidentemente e aparentemente corretas e ambas conhecidas por “todo mundo”, “Uma diz: técnica é o meio para um fim. A outra diz: uma atividade humana” (Heidegger, 2002, p.11). Porém, esse primeiro olhar mostra apenas, segundo ele, que é correto e não verdadeiro, por que de fato, esta determinação técnica não diz o que ela é, mas, é uma parte do que ela é. Pois a técnica é um conjunto de produção e uso de ferramentas, máquinas, entre outros tantos. Portanto, esta é uma determinação que mostra que “A própria técnica é também um instrumento” (Heidegger, 2002, p. 12). No entanto, isso ainda não revela o verdadeiro “o quê”, e, portanto, não permitirá acessar a essência da técnica. Somente a verdade nos permitirá estarmos abertos diante da técnica e, a partir disso, será possível vivenciar plenamente tudo o que ela representa. E no segundo momento afirma que a técnica não é uma atividade humana ou conduta, mas sim um tipo de saber:

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade (Heidegger, 2002, p. 17).

Quando Heidegger diz ser uma forma de desencobrimento, o faz mostrar-se por si o objeto, ou seja, aquilo que ele é em sua essência, portanto, a verdade. Trata-se de um tipo de saber. A técnica visualizada pelos gregos ou a técnica clássica, Heidegger vai chegar na sua

minuciosa busca às quatro causas, sendo essas as maneiras mais coerentes entre si da causalidade, o que os gregos denominou de Αιτία, ou seja, o que por meio de outro responde e deve. As quatro causas remontam a Doutrina de Aristóteles a qual é ensinada por séculos como sendo elas: a causa material, a causa formal, a causa final e a causa eficiente. Portanto, esses quatro modos de responder e dever é o que leva alguma coisa a aparecer. Aparecer não como sendo um aparecer qualquer, ou melhor, um aparecer forçado, mas de forma que permite que tal coisa venha a viger, “Estes modos soltam algo numa vigência e assim deixam viger, a saber, em seu pleno advento” (Heidegger, 2001, p. 15). Por meio dos quatro modos de deixar-viger permite chegar à plena vigência o que não vige ainda, logo as quatro causas é o caminho que leva alguma coisa a aparecer. A produção no sentido clássico aqui tomado da técnica é o que “conduz do encobrimento para o desencobrimento” (Heidegger, 2001, p.16); a produção ocorre apenas quando algo que estava oculto é revelado. Esse processo de trazer à luz aquilo que estava escondido era chamado pelos gregos de *Alétheia*.

A técnica moderna pode desafiar a ideia de que sua essência se restringe ao pensamento grego. Para Heidegger, o que torna a técnica moderna única é o perigo que ela representa, entendido como “uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (Heidegger, 2001, p.19). Diferentemente da técnica clássica, que está ligada ao ato de criar ou produzir (poiesis), a técnica moderna se define por um constante desafiar. Esse processo de desafiar não se limita a criar, mas impõe à natureza a exigência de fornecer energia que possa ser extraída e armazenada, transformando-a em um recurso pronto para o uso. Essa exploração, sem dúvida, coloca a natureza em risco, mas, como observa Rüdiger, também ameaça o próprio ser humano: “Na técnica moderna o perigo supremo está na armação, pelo fato de colocar em risco de destruição [não somente a natureza, mas] o próprio ser humano” (Heidegger, 2002, p. 45).

A armação, no entanto, é a imposição postulada através da técnica para que todos os entes se transformem em recursos. O que mostra que o ser humano está cego para a realidade em que se encontra, por estar tão submisso a imposição da técnica visando o poder, “para Heidegger a máquina só começa a se impor como chamamento do homem (moderno) pela armação” (Rüdiger, 2006, p. 43)

O que há de novo na técnica moderna, segundo Heidegger é a armação, ela passa a ser considerada a essência da técnica por ser considerado o novo princípio de instituição do humano, como sendo uma relação na forma de destino ocorrendo de forma consigo mesmo e

com o mundo em sua totalidade. Heidegger diz ser ambígua a essência da técnica assim como todas as atividades humanas, porque revela e ao mesmo tempo se vela.

É na armação que a natureza (physis) e o ser humano ficam expostos. É este expor que domina a técnica moderna tendo ele como característica de dispor, no sentido da provocação, portanto, a provocação é o dispositivo de controle técnico. Encontra-se nesse contexto a fundamental diferenciação que Heidegger faz do pensar técnico grego (produzir) e do pensar técnico moderno (armação). Em uma de suas passagens ele deixa bastante evidente essa diferenciação:

[...], uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minérios. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrara, quando lavar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola. Em contraste, explora-se uma área da terra a fornecer carvão e minérios. A terra se des-encobre, neste caso, depósito de carvão e o solo, jazida de minerais. Era outro o lavradio que o lavrador dispunha outrora, quando dis-por ainda significava lavar, isto é, cultivar e proteger. [...] Hoje em dia, uma outra posição também se observou a lavra do campo, a saber, a posição que dis-põe a natureza. E dela dis-põe, no sentido de uma exploração. A agricultura tornou-se indústria motorizada de alimentação (Heidegger, 2002, p. 19)

Heidegger mostra aqui, de fato, a distinção do que se entende por produzir e armação, a produção considera Heidegger também como pensamento poético (poíesis) e a armação como pensamento tecnológico. Pois, é na armação que se dá o grande perigo, a saber, o esquecimento do ser do homem, que é a grande questão posta por ele, o ser, tido como mistério que está entre a abertura e o velamento do ser tanto em seus modos como na própria história.

No entanto, ele ressalva o pensamento poético e o pensamento tecnológico de forma que não podem ser “espécies que, justapostas, fossem subsumidas no conceito de desencobrimento.” (Heidegger, 2001, p.32) Ele considera nesse contexto o desencobrimento como sendo o destino em que esse “cada vez, de chofre e inexplicável para o pensamento, se parte, ora num des-encobrir-se pro-dutor ora num des-encobrir-se explorador e, assim, se reparte ao homem” (Heidegger, 2002, p.32).

O pensador não quer aqui, portanto, dizer que o pensar poético deva prevalecer em detrimento do pensar tecnológico, mas sim que a produção não obriga o homem a se expor de maneira que perca sua essência, ou seja, permitindo o esquecimento do ser. A produção deixa o ser manifestar-se de modo que não se torna um objeto, mas a coisa mesma. A armação, porém, é o perigo que avassala o ser, pois, essa traz consigo a objetificação do ser num desencobrir explorador.

A armação coloca tanto o ser humano como a natureza no âmbito de objeto para ser explorado, desvelado, transformado, e o transformando o estoca e o redistribui quando se submetido qualquer coisa que seja nesse processo ela deixa de ser si mesma na sua presença para ser com toda certeza qualquer outra coisa que não seja si mesma.

Para Heidegger a armação se impõe como chamamento do ser e que esse é paulatinamente conduzido pela técnica. É por esse caminho, por exemplo, que o matemático, o cálculo, a física, se impõe segundo ele na produção – pensar poético. A manifestação dessa nova essência (a armação) para ele começa de fato a partir da modernidade como o destino da verdade do ente em sua totalidade.

Como se pode ver desde o início, a técnica grega é a produção, ou melhor, a poíesis como um modo de desvelamento produtivo onde acontece a verdade do ser, aletheia. Segundo o próprio filósofo, a técnica se apresenta da seguinte forma; “A técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e desencobrimento, onde acontece [...], verdade” (Heidegger, 2002, p.18). Tendo como herança a técnica moderna que por muito tempo, segundo ele, permaneceu velada.

Sendo, no entanto, passível de negação essa forma de técnica grega quando comparada com a técnica moderna, pois “muito se diz que a técnica moderna é uma técnica incomparavelmente diversa de toda a técnica anterior, por apoiar-se na moderna ciência exata da natureza” (Heidegger, 2002, p.18) Cabe-nos saber agora em que ponto a técnica moderna diverge da grega:

O que é a técnica moderna? Também ela é um desencobrimento. Somente quando se perceber este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna. O desencobrimento dominante na técnica moderna não se desenvolve, porém, numa produção no sentido de *ποίησις*. O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma

exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada (Heidegger, 2002, p. 18-19).

Portanto, a maneira de produção, de desocultamento do ente é de fato a provocação do ente no seu todo. Pois, nos dias de hoje tudo está presente é posto como dis-ponibilidade. E assim não está em um fazer humano, pelo contrário, o homem é reunido pela provocação unificadora a se colocar como dis-ponibilidade, ou seja, como objeto que, portanto a provocação é o que transforma, estoca, distribui, conecta. Heidegger denomina a provocação unificadora como Gestell, armação.

Entender o significado do termo "armação" é essencial para aprofundar a análise de Heidegger sobre a técnica. O próprio autor destaca que utiliza essa palavra em um sentido bastante incomum, indo além de seu uso habitual. Vejamos um exemplo para aclarar, um armário onde guarda as louças da cozinha possui uma armação e que essa não se enleia com seus parafusos, portas e prateleiras. Toda estrutura possui uma armação, que opera como um elemento essencial, mas que transcende os componentes individuais que compõem a própria estrutura. Ela agrupa e sustenta todos os elementos sem confundir-se com algum que seja dos elementos. Uma cachoeira primeiro se faz em um conjunto de montanhas e as cruza. Esse exemplo ilustra dois aspectos importantes mencionados por Heidegger no início de seu texto *A Questão da Técnica* (2002) diz:

A técnica não é igual à essência da técnica. Quando procuramos a essência de uma árvore, temos de nos aperceber de que aquilo que rege toda árvore, como árvore, não é, em si mesmo, uma árvore que se pudesse encontrar entre as árvores.

Assim também a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico (Heidegger, 2002, p.11).

Assim, a armação representa uma forma específica de desocultamento que define a essência da técnica moderna. No entanto, ela não se restringe ao aspecto técnico em si. Isso significa que, mesmo que examinemos todos os componentes técnicos, a verdadeira essência da técnica permanecerá velada. O que se pode afirmar é que "A essência da técnica é de grande ambigüidade. Uma ambigüidade que remete para o mistério de todo desencobrimento, isto é, da verdade" (Heidegger, 2002, p.35).

Agora tendo chegado a perceber que o grande perigo da técnica moderna é a armação que provoca a natureza e o próprio homem a dispor como dis-ponibilidade, e o homem como

o ente que tem certo privilégio sobre os demais entes por que ele é o único que pode perguntar pelo ser, e este ente o homem é um ser-no-mundo como um ser-para, ou seja, um ser que sempre transcende a si mesmo, mas nunca fora deste mundo. Mas, privilégio esse que não o coloca acima dos demais entes, e assim ele tem a missão de projetar-se para assim escolher ser, mas correndo o risco de se perder em meio aos instrumentos, resta, portanto, saber qual a relação que há entre o homem e a técnica? E se de fato é possível amenizar o perigo imposto pela técnica sobre o homem.

5 O HOMEM, A TÉCNICA E A VIRADA

O homem ao se perceber lançado no mundo juntamente com outros tantos de entes, como um ente que carece de sua própria existência e que por fim é um ser finito o faz sentir-se abandonado. A existência manifesta-se ao homem como um fardo, pois, ao se encontrar jogado à mercê de sua própria existência, ele se percebe com um ente inacabado essencialmente e carregando uma inquietude insanável. Com isso, percebe-se que a existência se mostra a nós como evidente, porém, a sua origem e o seu fim é de estupendo espanto por manter-se até o momento intocável, ou seja, não se permite de modo algum atingi-los.

De acordo com Leonel Franca, Heidegger ao identificar o homem com um ser finito e o fechando em seus limites existenciais ele arranca ao homem de forma evidentemente clara qualquer relação transcendente que seja com o infinito. E nessa perspectiva o homem para realizar o seu existir ele projeta-se e projetando-se as coisas se apresentam como aparatos para possibilitar a realização desse projeto. E a técnica no sentido grego é o caminho que viabiliza o modo de usufruir das coisas sem obrigá-las a manifestar-se, mas permitindo que se apresente como elas mesmas.

Porém, a técnica moderna ao se unir com as ciências exatas neste período compreendido como moderno traz consigo mudanças e, essas para Nicholas Bunnin baseiam-se em uma compreensão do ser que é radicalmente distinta das compreensões que perfazem no mundo anterior ao período moderno. Pois, segundo ele, para os gregos o ser era entendido como *physis*, ou seja, a natureza o que Heidegger irá entender como autoflorescimento, a abertura do ser. E, após, os gregos com a predominância do cristianismo no período medieval entende-se o mundo na sua totalidade, como algo criado por um ser superior, neste caso Deus.

Aqui se pode pensar a cerca de duas questões, mesmo antes do existir humano a

técnica já se fazia presente? Ou sua presença, ou melhor, sua existência passa de fato a existir por meio do homem? Se pensarmos na existência como aquilo que está de alguma forma aí lançado no mundo à mercê, de forma ainda velada à presença do homem é aceitável pensar que seja possível. Mas ela somente vai fazer parte deste todo e passa a influenciar no ser humano quando ele por meio da sua necessidade em fazer-se existir para que possa realizar seu projeto começa a tomá-la para si, buscando o aperfeiçoamento para satisfazer a sua necessidade. Assim a realização permitida pela técnica traz consigo também algo em si como se fosse um apoio onde podemos nos assegurar. A inquietude humana e a busca pelo poder ser amparado pela técnica o faz tornar-se dependente da mesma.

Essa visão corresponde a uma compreensão instrumental da técnica, e, segundo Heidegger, essa perspectiva:

[...] guia todo o esforço para colocar o homem num relacionamento direito com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, de maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, „manusear com espírito a técnica“. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem (Heidegger, 2002, p.12).

É nessa tentativa de dominar a técnica e tudo o que é técnico acaba gerando um paradoxo: é justamente nessa busca por controle que surge o descontrole, já que a essência da técnica não se limita ao âmbito técnico. Portanto, somente será possível se de fato chegarmos à essência, e essa tem de pôr o homem num relacionamento livre, o que esta determinação instrumental não proporciona, por que pode-se considerar uma determinação correta mas correta não quer dizer que seja o verdadeiro é pois o verdadeiro que permitirá chegarmos de fato a essência.

Como vimos acima no item três (técnica e perigo), a essência é amplamente ambígua, pois de um lado está a pro-dução (poíesis) e de outro a com-posição (armação) a grande provocadora da exploração. E ambas acontecem num distanciamento de grande proporção e entre ambos há apenas o vácuo como entre uma estrela e outra. A essência da técnica moderna é, portanto, a composição. A composição conduz o ser humano em direção ao desencobrimento, que constantemente o aproxima do real. No entanto, nesse trajeto, a disponibilidade nem sempre é algo evidente para ele. Para Heidegger, estar a caminho é

mesmo que destino. A composição desafia o homem a dispor, desvelando-se, e dessa maneira a composição passa a ser o envio do destino. E assim regendo todo o ser do homem, mas essa não é uma sina repressiva a qual somos destinados a viver. A liberdade do homem está no envio, mas de forma que possamos ser livres e não escravos do destino. Para Heidegger; “A essência da liberdade não pertence originalmente à vontade e nem tampouco se reduz à causalidade do querer humano.”

A noção do que é ser livre valerá muito para que assim se possibilite pensar em um modo que favoreça caminharmos para um novo relacionamento com a técnica, pois de nada terá sido útil nosso esforço até aqui se de modo desesperado com tudo o que vimos condenarmos a técnica como algo demoníaco ou, pelo contrário, nos entregarmos a ela. Haja vista que a liberdade não se limita naquilo que o homem tem por necessidades intrínsecas, mas está para além de tudo aquilo que reduz somente ao homem. A liberdade aqui tratada por Heidegger permite que as coisas aconteçam na sua plenitude, que se manifestem e se velem sem nenhuma força externa que as imponha ou, a manifestar ou a velar. Para compreender de maneira mais clara a ideia de liberdade mencionada, recorreremos às palavras do próprio Heidegger:

A liberdade rege o aberto, no sentido do aclarado, isto é, do des-encoberto. A liberdade tem seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do desencobrimento, ou seja, da verdade. Todo desencobrimento pertence a um abrigar e esconder. Ora, o que liberta é o mistério, um encoberto que sempre se encobre, mesmo quando se desencobre. Todo desencobrimento provém do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre. A liberdade do livre não está na licença do arbitrário nem na submissão a simples leis. A liberdade é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira tremula o véu que vela o vigor de toda a verdade e faz aparecer o véu como o véu que vela. A liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho (Heidegger, 2002, p. 28)

Quando ele diz; “A liberdade rege o aberto”(Heidegger, 2002) permite-nos pensar que é dessa forma que podemos ser livres quanto à técnica, é, pois, na medida em que estivermos dispostos a nos abrir para aquilo que é a essência da técnica. Isso nos coloca em um contato direto com a essência da técnica, ou seja, ao questionarmos sua verdadeira natureza, podemos ser levados a um chamado para nos libertarmos do que é puramente técnico.

A liberdade para Heidegger acontece em termos a possibilidade de optarmos por uma das possibilidades que se nos apresentam. O ser humano ao perceber-se ele pode escolher ser ou não-ser e, pois ele tem a liberdade de optar por uma ou outra, mas quando feito a opção ele já se condicionará a uma delas em exclusão da outra. Porém, caso ele escolha ser, valendo o mesmo para a outra possibilidade também, ele se abrirá para ser, e ao abrir-se, ou seja, permitirá a manifestação de ser aconteça livremente. Deixando as coisas se apresentarem como elas mesmas, em seu todo, como um véu que vela e desvela em sua plenitude como o lampejo de uma clareira, pois, somente nesse caminho se nos apresenta a verdade.

Com isso pode-se perceber que o problema maior, o perigo, não é propriamente a técnica. O perigo reside naquilo que não se apresenta de forma clara, desencoberto. Pois o que buscamos até agora não foi à técnica, mas a sua essência, o que permanecia até então era o mistério de sua essência. Portanto, ela consistindo na configuração de um envio de desencobrimento torna o perigo. A verdadeira ameaça que pesa sobre o homem já o atingiu, pelo fato de que essa consiste no esquecimento da pergunta pelo sentido do Dasein. O que segundo Heidegger já havia esquecido na modernidade quando ele escreve sobre a superação da metafísica e em sua obra *Ser e Tempo* ele retoma a pergunta pelo ser.

Quando esquecida a pergunta pelo sentido do ser, o homem torna-se meramente um utensílio disponível para a técnica, por exemplo, seria o mesmo que um produto fabricado por ela mesma para auxiliá-la. E agora nos cabe perguntar: tem alguma possível defesa contra esse perigo? Quando atingido esse ponto nada que possa provir do homem tenha força de nos salvar. A única maneira encontrada por Heidegger é levarmos ao caminho do salvamento. Ele encontra essa maneira nos versos de um poeta que ele tem uma grande admiração, Hölderlin, a saber:

“Ora, onde mora o
perigo é lá que também
cresce
o que salva.”

Heidegger ao considerar as palavras de Hölderlin como verdadeiras, coloca-se na direção de uma possível libertação do homem do perigo da composição. De fato, se onde mora o perigo, cresce o que pode salvar então a composição não pode ocultar todo o fulgor da verdade. Em meio a tanta técnica, que perfaz o homem moderno, onde a verdade está no que é calculável e científico, até mesmo a verdade do homem toma este aspecto, voltando-se toda

a realidade para o lógico-matemático à lei do cálculo, agora surge uma possibilidade de libertação dessa verdade. Que em si mesma não abarca toda a verdade, pois em meio a tudo isso surge segundo Heidegger à arte nos proporcionando um espaço de salvamento.

A essência da técnica moderna para o filósofo é o perigo extremo, por que ela carrega com si a disposição como o único modo da verdade, e assim também tem a possibilidade de fazer o homem a crer que esse seja de fato o único modo. E aqui surge a esperança de que irá emergir em meio a esse perigo extremo a força do que salva. Para ele, ao refletirmos com atenção sobre a essência da técnica, que é, por sua natureza, ambígua, conseguimos perceber que:

De um lado, a com-posição impele à fúria do dis-por que destrói toda visão do que o desencobrimento faz acontecer de próprio e, assim, em princípio, põe em perigo qualquer relacionamento com a essência da verdade. De outro lado, a com-posição se dá, por sua vez, em sua propriedade na concessão que deixa o homem continuar a ser – até agora sem experiência nenhuma mas talvez no porvir com mais experiência – o encarecido pela verificação da essência da verdade. Nestas condições é que surge e aparece a aurora do que salva (Heidegger, 2002, p. 35).

Se atentamos para alguns filósofos considerados existencialistas anteriores a Heidegger perceberemos que o caminho encontrado para a superação dos problemas existenciais do próprio homem encontra-se na arte, no dionisíaco. Por exemplo, Nietzsche que defende sua filosofia em favor do retorno ao dionisíaco, pois para ele o apolíneo e o dionisíaco andam juntos. Não como os gregos fizeram na cultura, eliminou o dionisíaco em favor da moral, outro também é o filósofo Schopenhauer que na sua filosofia a essência do homem é composta de vontade de ser e nessa vontade o leva a uma ação e satisfeita esta vontade vem o tédio e a necessidade de uma nova vontade. Para ele o ser humano vive nesta dialética e é só através da arte, que liberta o homem deste aprisionamento, a arte para ele, faz o ser humano elevar-se a outro patamar – a ideia – a ascese. Assim também Heidegger encontra o seu caminho para superar a composição na arte, ou melhor, na poíesis.

Mesmo sem saber ao certo se realmente está na arte essa grande possibilidade de sua essência em meio à composição. É preferível que esteja do que não acreditarmos, e se espalha por toda parte a força impiedosa da técnica apropriando-se da verdade. O que de fato nunca deve acontecer é ser deixado de questionar a essência da técnica.

Pois, quando Aristóteles ressalta que a vida humana se coloca a caminho continuamente em busca da felicidade, não é possível que alguém tenha sido contrário a isso e passa a buscar construir uma vida de infelicidade. Pois o atual momento caracterizado pela tecnologia científica, vem tornando essa realidade para a grande maioria dos seres humanos a infelicidade, e a destruição da natureza. E é claro e evidente que todos foram de alguma maneira contribuindo para a construção deste ambiente desfavorável.

Por muito tempo pela vontade de poder e pela possibilidade de progredir para uma vida mais tranquila, com as quais a ciência e a técnica prometiam. Tomou-se essa possibilidade decididamente, e muitas vezes sem refletir sobre ela. Pois, muitos de nós não conseguimos antever os perigos que poderia trazer. O fascínio do ser humano está em encontrar a felicidade, uma vida tranquila. E a técnica junto à ciência em nome do progresso oferecia isso. E de fato não podemos negar dizendo que ela não deu na medicina, por exemplo, teve-se um avanço muito grande que favoreceu uma vida melhor, no âmbito social, no transporte, entre tantos outros, mas isso está ao alcance da grande minoria. E ademais vejamos, o homem esqueceu-se de quem ele é, a busca pela imortalidade, o crescimento relevante de mortes, os entulhos tecnológico, as mutações genéticas, a destruição da camada de ozônio provocada por radiações químicas, enfim o homem perdeu-se em meio a tudo isso, e está provocando a destruição de sua casa e de si mesmo. Heidegger nos deixa algo de muito importante: “Quanto mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento” (Heidegger, 2002, p.38).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa pesquisa trabalhou-se com a hipótese de que a possibilidade de o homem estabelecer um relacionamento livre com a técnica só é possível quando esse, o homem, conhecer a essência da técnica. E para conhecer a essência da técnica é preciso discuti-la de forma clara, sem influência direta de si mesma. Pois, como foi visto, a técnica é necessária para o ser humano se estabelecer com ser no mundo construindo seu projeto ao longo de sua vida.

A fenomenologia irá permear todo o direcionamento do pensamento de Heidegger, como um caminho “a fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia” (Heidegger, 2008, p. 75). Em um conceito

inicial, Heidegger, após explorar os termos "fenômeno" e "logos", define a fenomenologia como:

deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não faz outra coisa de que exprimir a máxima formulada anteriormente – “para as coisas elas mesma” (Heidegger, 2008, p.75).

Heidegger adotará a fenomenologia não como uma filosofia existente, mas sim como uma possibilidade metodológica, portanto, a fenomenologia caracteriza o modo como entramos em contato com a coisa, “a fenomenologia analisa e descreve a generalidade das essências” (Giles, 1989, p. 91).

No entanto, o ser humano, encantado pelas vantagens que a técnica lhe oferece, acabou sendo controlado por ela. Esse dominar está no fato da técnica ser parte importante para a construção do projeto do homem; e sendo ela importante começa a tomar uma direção que escapa ao controle do homem, fazendo com que o homem se torne disponibilidade para a técnica. Essa necessidade imposta pela própria técnica sob o homem é o perigo, um perigo que faz tanto o homem esquecer sua essência de ser com também um perigo explorador da natureza. Colocando a natureza como um reservatório de elementos para a sustentação e manutenção da própria técnica.

Logo, a hipótese de que seja possível restabelecer um relacionamento pacífico entre o homem e a técnica onde o homem possa viver plenamente e não perder-se de sua essência é possível, a partir do momento que se tem conhecimento da essência da técnica. E o conhecimento é um caminho que pode levar o homem a se libertar das entranhas de tudo aquilo que é técnico assim como por meio da arte também é possível.

REFERÊNCIAS

BUNNIN, Nicholas e E. P. Tsui-James (organizadores). Compêndio de Filosofia, título em original *The Blackwell Companion to Philosophy – Second edition*. Blackwell Publishers Ltd, 1996, 2003. 2ªed.: novembro de 2007/ São Paulo, Brasil, 2002.

FRANCA, P. Leonel S.J. Noções de história da filosofia. Volume I. 12ª edição, livraria AGIR Editora, RJ, 1949.

GILES, Thomas Ransom. História do existencialismo e da fenomenologia. – São Paulo: EPU, 1989.

HEIDEGGER, Martin. Ensaaios e conferências; Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Giovan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo; tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 3.ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

MORAIS, João Francisco Regis de. Filosofia da ciência e da tecnologia. – 5. ed. Campinas S. P. : Papirus, 1988.

RÜDIGER, Francisco. Martin Heidegger e a questão da técnica: Prospectos acerca do futuro do homem. – Porto Alegre: Sulina, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal / Rüdiger Safranski; [tradução Lya Lett Lufr]. – São Paulo: Geração Editorial, 2000.

STEIN, Ernildo. Uma breve introdução à filosofia. – Ijuí, Rio Grande do Sul: Unijuí, 2002.

VANNUCCHI, Aldo. Filosofia e ciências humanas. – São Paulo: Loyola, 1977.

VATTIMO, Gianni. Introdução a Heidegger. [tradução de João Gama, a partir da 5.^a edição de 1987]. Rio de Janeiro, edições 70, 1987.

QUEM DEVE (OU PODE) CUIDAR DO MEIO AMBIENTE? Uma reflexão filosófica-decolonial

Ricardo Valim¹

Francisco Verardi Bocca²

Resumo

Objetivou-se na presente pesquisa uma reflexão filosófica sobre quem seriam os verdadeiros responsáveis pelo cuidado do meio ambiente em toda a sua extensão. A metodologia empregada se pautou na leitura e análise de obras referentes à tradição, magistério e escrituras do cristianismo católico. Também foram utilizadas obras de pensadores indígenas contemporâneos, especialmente Davi Kopenawa Yanomami. Analisou-se também as obras do filósofo Roger Scruton que traz o importante conceito de *oikophilia*. Os resultados apontaram para o fato de que toda a humanidade é responsável pelo cuidado do mundo da vida e que, portanto, este dever não compete exclusivamente a este ou aquele grupo, mas sim é um dever de todo ser humano zelar por este bem precioso. Concluiu-se que é a humanidade responsável por pensar o futuro que deseja para si mesma, uma vez que seus valores, suas leis, seus processos de desenvolvimento devem estar atrelados aos seus valores éticos e morais.

Palavras-chave: Filosofia; Cosmovisão; Natureza; Meio-ambiente; Oikophilia

Abstract

The objective of this research was a philosophical reflection on who would be truly responsible for caring for the environment in its entirety. The methodology used was based on the reading and analysis of works relating to the tradition, teaching and scriptures of Catholic Christianity. Works by contemporary indigenous thinkers were also used, especially Davi Kopenawa Yanomami. We also analyzed the works of the philosopher Roger Scruton, who brings the important concept of

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Filosofia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Membro do GET - Grupo de Estudos em Educação, Filosofia e Tecnologias do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Rondônia.

² Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor Titular do Programa Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Bolsista produtividade CNPq.

oikophilia. The results pointed to the fact that all of humanity is responsible for caring for the world of life and that, therefore, this duty does not fall exclusively to this or that group, but rather it is the duty of every human being to care for this precious asset. It was concluded that humanity is responsible for thinking about the future it desires for itself, since its values, its laws, its development processes must be linked to its ethical and moral values.

Keywords: Philosophy; Worldview; Nature; Environment; Oikophilia.

INTRODUÇÃO

Desde os tempos mais antigos a natureza desperta encanto e assombro na humanidade por suas mais belas paisagens, suas criaturas, seu céu e mares azuis, poderosas tempestades, trovões e raios que rasgam os céus em noites escuras e sombrias.

Esses fenômenos sempre deixaram a humanidade perplexa por configurarem mistérios. Então, para tentar pôr um fim a esse mistério surgiram os deuses que trazem, em suas histórias cheias de façanhas heroicas, algum tipo, digamos, de marca natural como forma de explicar tais fenômenos. Mas a humanidade não se deu por satisfeita ao atribuir às divindades tal poder e buscou também explicações racionais. Explicações forjadas por Pitágoras, Anaximandro, Tales de Mileto e tantos a partir da observação da natureza para nela encontrar seus fundamentos sem apelar às divindades. A estes homens que a tradição ocidental atribuiu o surgimento do que conhecemos como filosofia e ciência.

Nesse entremeio, vale ressaltar a presença do cristianismo na Europa e sua apropriação do pensamento credo para fundamentar uma percepção de mundo que sobrevive até os dias de hoje. Aquilo que era ἀρχή (*Arché/Arqué*) para os gregos, mais tarde foi concebido pelo cristianismo como Deus. Essa atitude reafirmou um conteúdo espiritual para a natureza considerada obra criada e modelada pelas mãos do artífice celeste. Este fato aponta a percepção transcendente do cosmos que abre espaço para um diálogo e compreensão do pensamento indígena contemporâneo sobre a natureza.

Por fim, mas não menos importante, ao final deste artigo refletiremos a partir do filósofo britânico Sir Roger Scruton o papel da beleza para o desenvolvimento de um senso de οἰκοφιλία (*Oikophilia*), ou seja, um amor por este mundo que é a nossa casa em todo seu esplendor de beleza.

AUTORIDADE PARA CUIDAR, SIM! COMO DOMINAÇÃO, NÃO!

"No princípio, Deus criou o céu e a terra" (Gn 1,1). Assim, o relato bíblico descreve a criação por parte de Deus de tudo o que existe. Desta forma, Ele cuidou de cada elemento em seus detalhes, em suas particularidades e função no contexto da obra da criação. Mais do que isso, cuidou, como disse Agostinho, de "todo o ser formado, enquanto, e tudo o que ainda não está formado, enquanto formável, encontra seu fundamento em Deus" (2014, p.

43). Por Sua voz fez-se tudo, conforme seu querer e sua bondade. E para coroar sua criação fez o homem, dando a ele a autoridade para usufruir e dominar o criado, conforme relatado no Gênesis:

Então Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra”. Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher. Deus os abençoou: “Frutificai – disse ele – e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra. (Gn 1, 26-28)

Desta forma, Deus nomeou o homem como administrador de todo o criado. O homem, por sua vez, deu nome às coisas criadas por Deus e assim se tornou o “senhor” da criação por graça divina. Desta forma, a criação não é um lugar de perigo onde o homem é jogado e deixado à sorte, mas sim um jardim concebido por Deus para que o homem tenha como se proteger, alimentar, cultivar etc. Dessa forma, o homem teria recebido condições de se desenvolver na harmonia da obra do criador, não havendo necessidade de degradar a abundância dos bens criados por Ele. Mas ocorrendo de entrar na história a desobediência humana para com Deus, entrou também a degradação da criação. Assim, o homem negou e prosseguiu negando o bom ensinamento divino. Como nos disse São Gregório de Nissa (330 - 394/395):

E como um bom mestre de casa não faz entrar o convidado antes de ter preparado os alimentos, mas depois que tenha preparado todas as coisas e decorado com ornamentos adaptados à casa, o assento da refeição, a mesa, e quando todas as coisas são preparadas para o jantar faz entrar o convidado no lar doméstico, do mesmo modo, aquele que, em sua imensa riqueza, é hóspede de nossa natureza, decora, antes de tudo, a casa com belezas do gênero e prepara um variado e magnífico festim; então ele introduz o homem para lhe confiar não a aquisição de bens que ele não teria ainda, mas o regozijo daqueles que se lhe oferecem. E, por essa razão, lança nele dois princípios de criação, misturando o terreno com o divino, a fim de que, através de ambos, tenha de maneira congênere e familiar o regozijo de um e de outro: de Deus através de sua natureza mais divina, dos bens terrenos através da sensação, que é da mesma ordem que esses bens. (2014, 36)

O desobediência humana ao bom mestre da casa comum resultou em um mundo que, apesar dos avanços culturais, tecnológicos, sociais e éticos, excluiu questões como respeito e cuidado com a natureza, assim como com a própria humanidade que, “geme e sofre as dores do parto” (Rm 8,22). Ou como disse o Papa João Paulo II (1920-2005):

Além da destruição irracional do ambiente natural, é de recordar aqui outra ainda mais grave, qual é a do ambiente humano, a que se está ainda longe de prestar a necessária atenção. Enquanto justamente nos preocupamos, apesar de bem menos do que o necessário, em preservar o “habitat” natural das diversas espécies animais ameaçadas de extinção, porque nos damos conta da particular contribuição que cada uma delas dá ao equilíbrio geral da terra, empenhamo-nos demasiado pouco em salvaguardar as condições morais de uma autêntica “ecologia humana”. Não só a terra foi dada por Deus ao homem, que a deve usar respeitando a intenção originária de bem, segundo a qual lhe foi entregue; mas o homem é doado a si mesmo por Deus, devendo por isso respeitar a estrutura natural e moral, de que foi dotado.³

Por conta da desobediência, espécies continuam a ser extintas, florestas a serem dizimadas, mares poluídos e saqueados pela ambição humana e pelo aumento desenfreado do consumo. Rios também sofrem transposições com o objetivo de melhorar o cultivo em áreas desérticas ou de semiárido, como é o caso do rio São Francisco no Brasil ou do rio Jordão em Israel; em contrapartida, isso acaba por degradar os rios em seus leitos naturais.

Desta forma, o ser humano se comporta como se fosse o dono (e não o usufrutuário) de toda a natureza, sem sequer se importar com as consequências ambientais. Papa Francisco (1936) explorou essa temática na sua Carta Encíclica *Laudato Si*:

Esta irmã clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou. Crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la. A violência, que está no coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doenças que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos. Por isso, entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada [...]. Esquecemo-nos de que nós mesmos somos a terra (cf. Gn 2,7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos.⁴

Para ele, preservar a natureza nas suas mais variadas expressões, além de um ato de zelo também expressa compromisso com as próximas gerações. Preservar, é participar também da criação de Deus através da permissão – através do cuidado com o planeta – para que nossos descendentes possam também contemplar as belezas da criação, que não foram simplesmente criadas por acaso, mas com objetivo de ser um local em que o ser humano

³CENTESIMUS ANNUS, in *A Santa Sé (online)*, 1991, disponível em http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Acesso em: 30 set 2024.

⁴ LAUDATO SI, in *A Santa Sé (online)*, 2015, disponível em http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 30 set 2024.

pudesse habitar com dignidade. Essa é a missão de todo filho de Deus que é chamado não somente a contemplar a natureza, mas também cuidá-la e preservá-la.

É relevante destacar a fidelidade divina, que permanece mesmo frente aos deslizes que a humanidade tem praticado em relação à criação. São João Crisóstomo (347- 407), nos aponta o caminho da paciência, amor e misericórdia de um Deus que caminha conosco e nos ensina a cultivar a terra, como um pai ensina seus filhos pelos jardins da vida. Como ele disse:

Consideremos que Deus que tudo vê não envia raios do céu, embora estes atos mereçam mais do que raios. Todavia ele não o faz, nem lança o mar contra nós, nem faz a terra abrir-se pelo meio, nem o sol se extinguir, não projeta abaixo o céu com as estrelas, enfim não retira tudo, mas deixa-o na devida ordem, para que toda criação nos sirva. Ponderando tudo isso, estremeçamos diante da grandeza de seu amor aos homens, e recuperemos nossa nobreza. Agora certamente não temos sentimentos melhores do que os animais, mas muito piores; eles amam os seus semelhantes e a comum natureza basta lhes para o amor recíproco. (2014, p. 118)

Vemos, portanto, como e por que é essencial o cuidado com a natureza do ponto de vista teológico. Também para ele o equilíbrio é essencial e neste sentido é de suma importância que se crie uma consciência de usufruto com cuidado do meio ambiente o que só seria possível contemplando a existência humana como sua parte integrante. A respeito disso, o Papa Bento XVI, em 2007, em seu discurso aos jovens, em sua visita ao Brasil, chamou a atenção dos cristãos. Falou também na encíclica *Caritas in Veritate*, que em nossos dias não é mais possível pensar na natureza e nas vidas humanas de maneira dissociada, pois isso afeta drasticamente todas as esferas de atuação humana invariavelmente. Segundo ele:

A natureza, especialmente no nosso tempo, está tão integrada nas dinâmicas sociais e culturais que quase já não constitui uma variável independente. A desertificação e a penúria produtiva de algumas áreas agrícolas são fruto também do empobrecimento das populações que as habitam e do seu atraso. Incentivando o desenvolvimento econômico e cultural daquelas populações, tutela-se também a natureza. Além disso, quantos recursos naturais são devastados pela guerra! A paz dos povos e entre os povos permitiria também uma maior preservação da natureza. O açambarcamento dos recursos, especialmente da água, pode provocar graves conflitos entre as populações envolvidas. Um acordo pacífico sobre o uso dos recursos pode salvaguardar a natureza e, simultaneamente, o bem-estar das sociedades interessadas.⁵

⁵ CARITAS IN VERITATE, in *A Santa Sé (online)*, 2009, disponível em http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 30 set 2024.

Para todo aquele que desde a mais tenra idade faz uma experiência religiosa e se depara diante das catástrofes naturais, da poluição do meio ambiente e tantos outros males pelos quais perece uma boa parcela da humanidade, o sentimento que ocorre é que temos muitas vezes uma falsa visão das coisas que os rodeiam e inclusive até mesmo de Deus. No entanto, se de fato um criador legou os cuidados de sua criação, talvez seja a hora de usar a melhor das ferramentas de trabalho nessa missão, reconhecendo que esta mesma criação deve ser cuidada com amor e devoção porque vem de Deus como o próprio ser humano. Segundo Weizenmann:

O verdadeiro domínio do homem manifesta-se não quando age qual predador e saqueador da terra, mas quando dela faz uma casa boa de se morar. E quando, a imitação do criador, luta contra as trevas, o caos e a morte, para fazer triunfar a luz, a ordem e a vida. O poder recebido de Deus e, por isso mesmo, de modo nenhum deve tornar-se maldição para o universo. (2004, p. 41)

Como visto, até então, pouco se falava na esfera religiosa sobre ecologia e os devidos cuidados com o meio ambiente. Somente no pontificado do Papa Francisco houve um apelo acentuado neste sentido para uma crescente percepção de que a igreja precisa se engajar mais em questões ambientais. Deste ponto de vista, uma genuína ação pastoral ecológica deveria empreender uma mudança de mentalidade aberta, segundo Vanzella, a “[...] relacionar-se com a natureza como meio de comunhão das pessoas entre si e das pessoas com o próprio Deus, cultivando a dimensão mística da Criação e legitimando a sua verdadeira finalidade” (2004, p. 86). O mundo já sofreu demais com uma imagem distorcida da criação e seu destino. Como disse Knob, “[...] A consequência foi uma distorção fatal na compreensão do ser humano que passou a ser visto não mais como membro da comunidade da criação, mas como alguém que está acima e frente a ela como seu senhor” (2004, p. 13). O que acarretou uma violenta ação desenfreada, cujas consequências sentimos todos.

Neste sentido é indispensável que a propagação dessa “boa nova” se dê em todas as direções; “ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). Até porque o próprio Jesus disse: “Eu estarei convosco todos os dias, até o fim do mundo” (Mt 28,20). Assim, saber ler os sinais dos tempos na contemporaneidade é indispensável porque, como disse Crisóstomo, “Deus continua a dirigir-se ao homem e comunicar-lhe a sua mensagem” (2014, p. 17) para que o mundo seja de certa forma, mais humano e fraterno.

Por fim, para que isso aconteça é indispensável um diálogo que não seja colonizador, mas que permita a coexistência de outras expressões epistêmicas para que de fato seja um diálogo frutuoso. Afinal de contas, como disse Nissa, “é absolutamente necessário admitir que a palavra, como toda outra faculdade, está em sintonia com a natureza” (2014, p. 166), pois, como diz o evangelho, além de outras cosmologias, é pela palavra que todas as coisas foram feitas.

A RESPONSABILIDADE COMPARTILHADA SEGUNDO DAVI KOPENAWA YANOMAMI

Após este percurso pelos caminhos da tradição cristã, passaremos a cotejar as contribuições do pensamento indígena segundo o qual a responsabilidade pelo cuidado da natureza deve se dar de forma compartilhada, de modo que todos são efetivamente responsáveis. Assim, os cuidados não devem ser uma iniciativa apenas de alguns, mas de toda a humanidade. Afinal, estamos falando de um lugar de morada para todos os povos e todas ordens políticas, religiosas e econômicas.

É de conhecimento de todos que, como dito acima, desde a antiguidade as explicações míticas não saciavam mais os pensadores gregos na busca pela verdade das coisas deste mundo, para as quais procuravam encontrar respostas. Fugindo ao mito, buscavam a ἀρχή (*Arché/Arqué*) de todas as coisas, ou seja, aquilo que dava origem ao mundo da vida do ponto de vista da razão. A partir desta iniciativa, podemos pensar no valor que a natureza ganhou para e a partir destes pensadores.

Uma vez diante destas filosofias distintas, vem a calhar um diálogo entre elas que contemple a diversidade ao se pensar as questões ambientais. Por isso faz sentido a escuta aos cristãos assim como aos povos indígenas, para que voltemos às fontes da sabedoria e ali possamos aprender com essas outras perspectivas de conhecimento. O fato de estarmos imersos em uma sociedade sustentada pela ciência e desenvolvida tecnologicamente não nos exime do compartilhamento com os saberes de outros povos. Como disse Kopenawa:

A “alma” e seus avatares leigos modernos, a “cultura”, a “ciência” e a “tecnologia”, não nos isentam nem nos ausentam desse comprometimento não desacoplável com o mundo, até porque o mundo, segundo os Yanomami, é um *plenum* anímico, e porque uma verdadeira cultura e uma tecnologia eficaz consistem no estabelecimento de uma relação atenta e cuidadosa com “a natureza

Ele nos convoca a pensar em formas de saberes tecnológicos que sejam capazes de dialogar efetivamente com a vida em toda a sua extensão e não apenas mensurá-la. Neste sentido, deve haver espaço para iniciativas educativas que visem o fomento do debate e a reflexão referente ao papel dos profissionais das áreas técnicas para pensar suas atuações de maneira sustentável e, por que não dizer, decolonial⁶. Até porque, como disse Kopenawa:

[...] para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos. Os espíritos sapo, os espíritos jacaré e os espíritos peixe são os donos dos rios, assim como os espíritos arara, papagaio, anta e veado e todos os outros espíritos animais são os donos da floresta. Assim é. Os *xapiri* estão constantemente circulando por toda a mata, sem sabermos. (2015, p. 475)

Assim, Kopenawa deixa claro que os espíritos além de serem os donos da floresta, também possuem autonomia para transitar pela mesma, alheios à percepção humana. Para percebê-los, segundo ele, é necessária, além da crença, a sensibilidade desenvolvida para tanto. Isso implica uma estética, uma vez que pressupõe uma forma de arte viva, onde a natureza e seus habitantes se entrelaçam em um ciclo contínuo de criação e transformação. Segundo ele:

Os *xapiri* têm amizade pela floresta porque ela lhes pertence e os faz felizes onde “os brancos acham bonita a natureza que veem, sem saber por quê. Nós, ao contrário, sabemos que a verdadeira natureza é tanto a floresta como as multidões de *xapiri* seus habitantes. (2015, p. 476)

A natureza, nesta concepção, se distingue das categorias meramente aparentes e se manifesta no sentido transcendente que abre portas para a percepção de uma realidade mais

⁶ Vale citar o desenvolvimento do Projeto “Costurando Saberes” no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia, Campus Porto Velho Calama. Aprovado pela Portaria nº 306/PVCAL - CGAB/IFRO, de 19 de Junho de 2023. Parecer 08/PVCAL - AAPE favorável (id.1965714), desenvolvido no período de 19 de junho a 27 de novembro de 2023. Os resultados obtidos pelo projeto são: processo de iniciação e produção acadêmica apreciada em eventos regionais, nacionais e internacionais pelo caráter de abranger a diversidade cultural-filosófica e ampliar a percepção do currículo de filosofia. Foram publicados dois livros (2023-2024) compostos de artigos na perspectiva decolonial elaborados pela comunidade discente e docente do Curso Superior de Engenharia Química do IFRO Câmpus Calama. As obras supracitadas podem ser acessadas gratuitamente pelos links a seguir: <https://www.sevenpubli.com/livro/costurando-saberes-novas-perspectivas-e> <https://www.covenpubli.com/livro/costurando-saberes>.

profunda que carece de entendimento e cuidado. Nesta concepção, se existe beleza, é porque ela não é fruto do acaso, mas de uma ação de um mundo que converge e que influencia o próprio mundo. Desta forma, a maneira como nos relacionamos com essa beleza exige cuidado e respeito, pois estamos imersos em uma “grande teia de relações” estéticas e afetivas. Ao compreendermos essa realidade, podemos desenvolver uma apreciação mais genuína e um senso de responsabilidade e pertença em relação ao mundo ao nosso redor. No entanto, segundo Kopenawa:

Mas essas são palavras que os brancos não compreendem. Pensam que a floresta está morta e vazia, que a natureza está aí sem motivo e que é muda. Então dizem para si mesmos que podem se apoderar dela para saquear as casas, os caminhos e o alimento dos *xapiri* como bem quiserem! Não querem ouvir nossas palavras nem as dos espíritos. Preferem permanecer surdos. (2015, p. 476)

Kopenawa denuncia a falta de compreensão referente aos saberes do outro que está diante de mim, no caso os indígenas e suas respectivas cosmovisões. Assim, ele empreende uma crítica à concepção ocidental de natureza que se perde na superficialidade de desejos por bens momentâneos, não contemplando a verdadeira face que a natureza tem a oferecer a todos. Ao contrário disso, para os povos indígenas, a natureza é muito mais do que um recurso; é um ente vivo, repleto de sabedorias e histórias. Kopenawa também denuncia que essa falta de compreensão e respeito pode levar a um empobrecimento não apenas do meio ambiente, mas também da própria experiência humana. Ao ignorar as lições e práticas que os indígenas oferecem, a sociedade ocidental se distancia de uma relação mais profunda e sustentável com o mundo. Segundo ele:

Essas palavras vêm do que os habitantes das cidades chamam de natureza. Contudo, eles não lhes dão a menor importância. Seus ouvidos continuam tampados e seu pensamento, enfumaçado. Preferem achar que os Yanomami são ignorantes e mentirosos. Preferem ficar olhando o tempo todo para os desenhos de palavras de todas as mercadorias que querem ter. A beleza da floresta os deixa indiferentes. Sempre nos dizem: “Sua floresta é escura e fechada! É ruim e cheia de coisas perigosas. Não lamentem por ela! Quando tivermos desmatado tudo, vamos dar gado para vocês comerem! Vai ser muito melhor! Vocês serão felizes!”. Mas nós respondemos: “Nossos maiores não conheciam os animais que vocês criam. Não queremos comer animais de criação. Acharmos nojento e nos dá tonturas! Não queremos seus bois, não saberíamos o que fazer com eles na mata. É nossa floresta que cria desde sempre os animais e peixes que comemos. Ela alimenta seus filhotes e os faz crescer com os frutos de suas árvores. Ficamos felizes que seja assim. Eles não precisam de roças para viver, como os humanos.

O valor de fertilidade da terra basta para fazer crescer e amadurecer seu alimento!'. Os brancos exterminam os animais com suas espingardas ou os afugentam com suas máquinas. Em seguida queimam as árvores para plantar capim. Depois, quando a riqueza da floresta já desapareceu e nem o capim cresce mais, têm de ir para outro lugar para dar de comer a seu gado faminto. (2015, p. 478-479)

Essa realidade mostra quão primitiva ainda é a sua perspectiva relacional que não consegue atingir a real necessidade do povo Yanomami. Para este, a inserção de outros elementos na dieta ancestral não é bem-vista e isso acontece quando se rompe, entre outras coisas, com o senso de equilíbrio tão estimado pelos povos indígenas. No ambiente em que habitam eles já têm o suficiente para manter suas necessidades físicas e espirituais, por isso a natureza é mãe, por ser ela a grande provedora que nada deixa faltar à coletividade. Como os Yanomami não são atrelados aos bens materiais, mas apenas a seu sentido existencial, tudo aquilo que for inserido de fora da sua realidade não faz sentido e, por isso, não é desejável. Seus saberes e sabores já estão repletos de dignidade ancestral e sentido afetivo. Sem a afetividade necessária a vida não possui sentido, por isso a materialização da vida sob a forma de cabeças de gado e outros recursos materiais não prospera.

Estando tudo interligado e em equilíbrio, a demarcação de espaços territoriais é um problema sério para estes povos. Seu horizonte existencial é circular, compreende toda a realidade e não é delimitado por linhas que delimitam territórios. Desta forma, a demarcação de terras esconde um problema bem mais profundo e que não conseguimos compreender. Se a natureza só possui sentido na sua totalidade, como então fragmentá-la? Segundo Kopenawa:

Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. Com um resto das árvores e dos rios, um resto dos animais, peixes e humanos que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais. Por isso estamos tão apreensivos. Os brancos se puseram hoje em dia a falar em proteger a natureza, mas que não venham mentir para nós mais uma vez, como fizeram seus pais e seus avós. (2015, p. 484)

Sem um diálogo sincero entre os interessados não será possível uma mudança significativa no que tange à nossa relação com a natureza. Na perspectiva Yanomami a natureza, na visão do ocidente, é vista como fragmentada e, por isso, predada pela ação do

ser humano. Uma relação desprovida de afetos que põe em risco sua própria vida. De outro lado, cabe à pessoa do xamã da comunidade a defesa efetiva e afetiva da natureza. Isto, devido à compreensão de que a vida carece de ser defendida na sua totalidade e não somente em parcelas, tratando-se de uma vida integral. Sobre isso diz Kopenawa:

Nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro. Defendemos suas árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos *xapiri* e habitantes humanos. Defendemos inclusive, para além dela, a terra dos brancos e todos os que nela vivem. Essas são as palavras de nossos espíritos e as nossas. Os *xapiri* são os verdadeiros defensores da floresta e eles nos dão sua sabedoria. Fazendo-os descer e dançar, nossos antigos sempre protegeram a natureza inteira. E nós, que somos seus filhos e netos, não queremos viver num resto de floresta. (2015, p. 484-485)

Como visto, ter consciência de seu verdadeiro lugar no cosmos é mais que necessário, afinal sabendo de onde se vem, saberá também aonde chegar. Para isso, é necessário saber contar com forças que estão para além da mera compreensão existencial comum. Kopenawa esclarece os temores dos indígenas:

Os brancos já desmataram quase toda a sua terra. Mantiveram apenas alguns retalhos de sua floresta e puseram cercas em volta deles. Acho que agora pretendem fazer o mesmo com a nossa. Isso nos entristece e nos deixa muito preocupados. Não queremos que nossa floresta seja destruída e que os brancos acabem nos cedendo apenas pequenos pedaços dispersos do que irá sobrar de nossa própria terra! Nessas sobras de floresta doente com rios lamacentos, logo não vai haver caça nem peixes, nem vento nem frescor. Todo o valor de fertilidade da floresta terá ido embora. Os *xapiri* não querem nos ver vivendo em cacos de floresta, e sim numa grande floresta inteira. Não quero que os meus morem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos. (2015, p. 485)

Kopenawa faz um chamado assim direto à reflexão crítica sobre o planeta que estamos deixando para as próximas gerações. Na sua compreensão a humanidade hoje deixa menos do que recebeu para seus descendentes. As consequências desse processo predatório já se têm sentido há muitos anos e em especial nos últimos com as tragédias de queimadas e inundações que assolam o Brasil em 2024.

OIKOPHILIA: UM CAMINHO DE CONTEMPLAÇÃO DO BELO E PRESERVAÇÃO PARA TODOS

~~As duas perspectivas analisadas até aqui, a cristã e a indígena podem ser sintetizadas~~

ou sumarizadas da seguinte maneira: o cuidado com o futuro do planeta precisa, além de uma consciência crítica e um senso de responsabilidade, desenvolver também o senso de οικοφιλία (Oikophilia), ou seja, o amor ao lar, à casa.

O filósofo britânico Sir Roger Scruton, em sua obra *Filosofia Verde - Como Pensar Seriamente o Planeta* faz uma importante reflexão sobre este tema e este conceito. Scruton esclarece o conceito de οικοφιλία da seguinte forma:

Descrevo esse motivo (ou essa família de motivos) como *oikophilia*, amor do *oikos*, da casa. Esse termo grego aparece, em sua forma latinizada, como “economia” e “ecologia”; mas eu o uso a fim de descrever o profundo estrato da psique humana que os alemães chamam de *Heimatgefühl*. (2012, p. 20)

O termo *Heimatgefühl* em uma simples tradução tem o sentido de “Sensação de casa”. Aquela sensação que as pessoas sentem ao adentrarem seus lares. Uma sensação de conforto, segurança e liberdade. Por isso o conceito de οικοφιλία, segundo Scruton, refere-se ao amor pelo lar e à valorização das tradições e da cultura que moldam o senso de pertença. Para ele, isso é fundamental para entender a identidade e a coesão social, pois promovem um apego à comunidade e ao ambiente familiar, contrastando com a alienação moderna de um mundo fragmentado. Segundo ele:

A motivação que brota com expressiva força persuasiva, em ambos os níveis, é a *oikophilia* (amor ao lar), que compreende as nossas ligações mais profundas e contagia as emoções morais, estéticas e espirituais que transfiguram o nosso mundo, criando, em meio às emergências, um abrigo capaz de amparar as futuras gerações. (2012, p. 129)

Pensar nas motivações que impulsionam a caminhada humana em vista de uma conservação ambiental verdadeiramente comprometida é uma questão que poderia estar fundamentada na noção de οικοφιλία. Somente ela desperta o sentimento mais profundo de responsabilidade coletiva referente à casa comum a que pertencemos. Sobre isso, Scruton diz que:

Essas observações estabelecem, creio que de forma indubitável, que os seres humanos, em sua condição de criaturas que povoam a Terra, são animados por uma atitude de *oikophilia*: amor ao *oikos*, que não significa somente a morada, mas incorpora pessoas e o conjunto das moradas ali fixadas; ou seja, um conjunto

humano que dota aquele lar de contornos duradouros e um sorriso persistente. O *oikos* é um lugar que não é apenas meu e seu, mas nosso. É o palco estabelecido para a primeira pessoa do plural da ordem política, o *locus* real e imaginário em que “tudo acontece”. (2012, p. 137)

Por habitar uma localidade e compartilharmos este mesmo espaço, a lógica é que isso seja suficiente para fazer de nós responsáveis por este espaço compartilhado. Também é na sensibilidade que brota o senso de pertença fundamentado no amor e na beleza das coisas presentes na vida. O filósofo Scruton tocar no fundamento da palavra *οικοφιλία*:

O amor ao lar – *oikophilia* – tem origem em nossa necessidade por alimento e segurança, mas ele se dissemina em nosso ambiente, em modos mais misteriosos e menos notadamente interesseiros. Caracteriza-se como um chamado à responsabilidade, e reprova o cálculo. Exorta-nos a amar, em vez de usar; a respeitar, em vez de explorar. Convida-nos a perceber o “doce lar” da mesma maneira que percebemos as pessoas, não somente como meios, mas como fins. Ele absorve e transforma as motivações auxiliares, duas das quais merecem nossa atenção, uma vez que inspiraram a maioria dos mais expressivos movimentos de preservação em nossos tempos: o amor à beleza e o respeito ao sagrado. Desde o Iluminismo, o deleite estético e a piedade natural permanecem, em nosso meio, em vigilância constante, detendo o braço que se levantou para destruí-los. (2012, p. 153)

Este trecho é muito importante para nós porque traz uma poderosa afirmação sobre o amor à beleza e o respeito ao sagrado, algo que é muito caro tanto à tradição cristã, quanto ao pensamento indígena contemporâneo. Sem a relação de amor a tudo que é belo e sagrado, o mundo se torna apenas um vasto espaço vazio, quando na verdade por si só já é repleto de sentidos e significados. Desta forma, esvaziar a natureza de seu sentido belo e sagrado é empobrecer a nossa compreensão da vida. Por sua vez, Scruton compreende a beleza como uma espécie de ferramenta de adaptabilidade do homem ao cosmos, segundo ele:

A beleza também nos guia nas formas que usamos para nos adaptar ao mundo e o mundo a nós. O belo está por trás do nosso amor pela natureza e pelas espécies, da nossa reverência para com a Terra e com os oceanos, do nosso cuidado para com lagos e corredeiras. Trata-se do coração da *oikophilia*, e ilustra a profunda distinção entre preços no mercado e as coisas que não têm preço e que compõem o nosso lar. (2012, p. 171)

Sem esse poder impactante da beleza as coisas não possuiriam sentido para a nossa existência. Somente pelo poder da beleza é que as coisas transcendem a materialização do ser enquanto objeto. A presença da beleza é constante e, diz Scruton, a “percebemos [...] em

objetos concretos e ideias abstratas, em obras da natureza e em obras de arte, em coisas, animais e pessoas, em objetos, qualidades e ações” (2013, p. 9). Esse poder da beleza nos convida também a refletir sobre a essência das coisas, sobre a sua capacidade de evocar emoções e moldar nossas percepções do mundo. Por meio dela encontramos uma riqueza de significados que nos conecta a algo maior, à nossa própria existência e à dos outros.

Dito isto, acrescentamos que há outra questão problemática relativa aos povos indígenas, que abordamos brevemente acima. Trata-se de seus territórios e acabamos; esquecemos que um território nunca é apenas um território, pois, como diz Eliade, “[...] o ‘mundo’ todo é, para o homem religioso, um ‘mundo sagrado’” (1992, p. 19). Para o filósofo e cientista das religiões, “O homem ocidental moderno experimenta certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestação do sagrado; é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa se manifestar em pedras ou árvores, por exemplo,” (1992, p. 13). A este respeito Scruton assevera que:

Quando o estrangeiro invade esse ambiente natural e dizima os animais valendo-se de armas que não mostram nenhum respeito, o indígena o vê com um sentimento de ultraje e profanação. Dessa forma, John Ruskin, que em suas caminhadas estabeleceu uma relação afetiva com as Lakelands, zelando por cada detalhe do que via, avaliava as emergentes linhas ferroviárias como um crime contra as coisas que considerava mais sagradas. (2012, p. 173)

Não se trata apenas de interferências e transformações físicas, mas de atos de profanação que desrespeitam a integridade e a sacralidade da natureza. Essa perspectiva ressoa com o sentimento do indígena, que vê na destruição de seu habitat uma violação não apenas do espaço físico, mas também de sua cultura e espiritualidade.

Um exemplo de transformações físicas sem o devido respeito com os espaços sagrado dos povos indígenas é o que acontece hoje com o povo Tenharim em Rondônia. Este sofre com os impactos da construção da rodovia Transamazônica, pelas usinas hidrelétricas de Jirau e Santo Antônio e agora correm o risco de terem prejudicada a celebração cultural e religiosa, chamada Mbotawa, pela construção da hidrelétrica Tabajara⁷. Scruton traz um exemplo dos Estados Unidos, pelo qual compreende as duras consequências para os povos

⁷ A este respeito vale conferir a reportagem completa no Canal Brasil de Fato: **Obra de hidrelétrica ameaça indígenas e ribeirinhos**. Youtube, 23 de mai. de 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=APuTvLrhIxU&t=5s>. Acesso em: 02 out 2024.

e a fauna e flora locais. Diz ele:

Esse sentimento é prontamente explicado quando lembramos que a paisagem dos Estados Unidos foi incorporada pelos colonizadores e retirada dos indígenas, exatamente no momento em que novos métodos industriais de produção floresciam nas cidades e se espalhavam pelas linhas ferroviárias até as fronteiras mais remotas do país. Havia poucos povoamentos, e os que existiam não estavam sob ameaça das novas comunicações das quais dependiam – pelo contrário, os bens e o conhecimento que chegavam, juntamente com a estrada de ferro, ampliaram a *oikophilia* dos novos moradores e superaram o seu sentido de isolamento. O que estava sob maior ameaça era justamente a “imensidão selvagem”, aquele restante parcialmente mítico de interação entre indígenas e animais de caça, ao qual o homem branco chegara sem ter sido convidado. (2012, p. 215-216)

Também essa invasão do território indígena não apenas alterou o espaço físico, mas também destruiu modos de vida ligados à natureza. A expansão das ferrovias, simbolizando progresso e desenvolvimento, também representou uma força de destruição dos ecossistemas e culturas indígenas locais. Assim, se para os colonos, as ferrovias eram um importante passo para o progresso, para os indígenas era o começo do fim de suas culturas e do que consideravam sagrado.

Por fim, concluímos que sendo a dever de todos os seres humanos, apenas os repletos do espírito da *οικοφιλία* podem zelar pelo planeta. Especialmente os cristãos (com exceção dos que apoiaram e ainda apoiam a colonização) e os povos indígenas estão aptos para executarem esta tarefa relevante. Sua extensão a todos os seres humanos fica dependente da construção de espaços dialógicos para a escuta atenta de outras epistemologias, como as dos povos indígenas contemporâneos.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A verdadeira Religião**. São Paulo: Paulus, 2014.

BÍBLIA Sagrada: Tradução oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2019.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **A fé cristã na contemporaneidade**: rumos e desafios. In *Revista Perspectiva Teológica (online)* v. 41. n. 115 (2009), p. 345-374. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/84/128>. Acesso em: 01 out 2024.

BOFF, Lina. **Reconciliar vida humana, ambiente e evolução**: uma perspectiva da teologia da criação. In *Revista Teologia Pastoral (online)* v. 1. n. 2 (2009), p. 317-338. Disponível

em: <https://www.redalyc.org/pdf/4497/449749241004.pdf>. Acesso em: 01 out 2024.

CRISÓSTOMO, João. **Comentário às cartas de São Paulo**. São Paulo: Paulus, 2014.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

INSTRUÇÃO PASTORAL DO PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. **Aetatis Novae** – Uma Revolução nas Comunicações. In *A Santa Sé (online)*, 1992.

Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_22021992_aetatis_po.html. Acesso em: 30 set 2024.

INSTRUÇÃO PASTORAL DO PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. **Ética nas Comunicações Sociais**. In *A Santa Sé (online)*, 2000. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20000530_ethics-communications_po.html. Acesso em: 30 set 2024.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica O Rápido Desenvolvimento** – Aos Responsáveis pelas Comunicações Sociais. In *A Santa Sé (online)*, 2005. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2005/documents/hf_jp-ii_apl_20050124_il-rapido-sviluppo.html. Acesso em: 30 set 2024.

KNOB, José. **Teologia Da Criação E Ecologia**. In *Revista Teologia em Questão (online)* 5 (2004), p. 7-25. Disponível em: <https://tq.dehoniana.com/tq/index.php/tq/article/view/37/42>. Acesso em: 30 set 2024.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu** – Palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NISSA, Gregório. **A Criação do Homem**. São Paulo: Paulus, 2014.

REALE, Giovanni. **Pré-Socráticos e Orfismo**. História da Filosofia Grega e Romana. Vol I. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

RUETHER, Rosemary Radford. **Ecofeminismo**: mulheres do primeiro e do terceiro mundo. In *Revista Estudos Teológicos (online)* v. 36. n. 2 (1996), p. 129-139. Disponível em: http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/818/74. Acesso em: 01 out 2024.

SCRUTON, Roger. **Filosofia Verde** - Como Pensar Seriamente o Planeta. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

SCRUTON, Roger. **Beleza**. São Paulo: É Realizações, 2013.

VALIM, Ricardo. **Ontologia e Ética no Pensamento Indígena Brasileiro**: Análise das ontologias tupi-guarani e yanomami. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024.

VANZELLA, José Adalberto. **A Ecologia Na Ação Evangelizadora Da Igreja No Brasil**.

In Revista Teologia em Questão (online) 5 (2004), p. 73-86. Disponível em: <https://tq.dehoniana.com/tq/index.php/tq/article/view/40/45>>. Acesso em: 30 set 2024.

WEIZENMANN, Mariano. Leitura Ecológica E Algumas Releituras Teo (Eco) Lógicas De Gn 1-11. *In Revista Teologia em Questão (online)* 5 (2004), p. 27-50. Disponível em: <https://tq.dehoniana.com/tq/index.php/tq/article/view/38/43>.

A inteligência artificial: Caminho pela educação filosófica

Breno De Oliveira Silva¹

Resumo

Exploramos a importância que representa a inteligência artificial em nossa sociedade; portanto, a pesquisa analisa as transformações acerca do ponto de vista filosófico, por exemplo, sua aplicação em negócios, direito, medicina e educação. É para ilustrar notoriedade digital, demonstramos o avanço que ocorreu na máquina de Turing e sua proposta naquele período, e assim propor uma analogia desde da filosofia antiga, moderna e contemporânea. Isso nos possibilita uma fundamentação para discutir tal questionamento, como ocorre a integração entre o homem e a máquina, numa perspectiva que atravessa a consciência existencial, tal relação, propomos a refletir numa perceptiva ética filosófica e sobretudo educacional para tratar do papel que acarreta a civilização tecnológica na sociedade contemporânea e suas implicações.

Palavras-chave: Inteligência artificial, máquina, análise, filosofia, ética

Abstract

We have explored the role that artificial intelligence plays, with its purpose; therefore, the research analyzes the change in relation to technology, processes, for example, its application in business, law, health and education. To illustrate the digital importance, we demonstrate the Turing machine and its proposal at that time, and thus make an analogy with ancient, modern and contemporary philosophy. This provides us with a basis for discussing the question of how the integration between man and machine occurs, producing a central perspective through existential consciousness, such a relationship, posing the problem on the basis of philosophical ethics and understanding the role of technological civilization in contemporary society.

Keywords: Artificial Intelligence, machine, analysis, philosophy, ethics

¹ Mestrando em filosofia PUCPR, especialista em psicopedagogia, graduada filosofia
E-mail: brenobarao@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Um dos principais objetivos desta pesquisa é explorar as críticas quanto os benefícios a respeito da inteligência artificial. Pretende-se descrever o percurso histórico IA com Alan Turing é nome muito presente no campo da filosofia. Isso acontece sobretudo devido ao artigo “*Computing Machinery and Intelligence*”, que Turing publicou em 1950 numa das mais célebres revistas de filosofia, a revista *Mind*.

Assim intenção do artigo é fazer relação a partir de uma ética filosófica subjacente ao debate sobre IA. De acordo com Hans Jonas, “dentro do mundo conhecido, a capacidade para esta, como para qualquer outra ideia, se manifesta unicamente no humano” (JONAS, 2004, p. 271). A influência da ciência e da tecnologia na sociedade impacta o modo de vida dos indivíduos e levanta questões sobre como preservar a essência humana, ligando-se a uma ética filosófica baseada na crise das mudanças atribuídas ao uso de novas tecnologias.

Refletimos sobre questões como inteligência, artificialidade, pensamento, consciência e ética. Vamos entender a IA não apenas como uma disciplina, mas como um conceito que engloba pressupostos ético-políticos fundamentais para a era digital, marcada pela fragilidade e pela busca de desenvolvimento através do esclarecimento, e o papel que exerce sobre a educação.

Para avaliar a aproximação das máquinas à consciência, a pesquisa diferencia aquilo que significada o ser humano, e que venha ser a máquina e desta maneira explorando dispositivos que podem substituir atividades humanas com nova tecnologia. Essa distinção baseia-se em conceitos filosóficos como Heidegger, Dennet entre outros pensados que iremos mencionar que ao longo da história tecnológica se preocupou com enigma no processo de evolução digital.

INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E SEU DESDOBRAMENTO

Vemos a mudança que ocorreu neste processo tecnológicos e digitais sobretudo Inteligência artificial IA, estão dominando a indústria, o modelo de trabalho dos bancários, na medicina, no direito e na educação, este são aspectos importantes que causa uma relevância na desigualdade entre a função homem e da máquina, apresentam algumas

questões complexas.

Na medicina uma pesquisa pela *New England medical Journal* e no *Medical knowledge Self Assssment program (mksap)* do *American collge of physicians*, que utilizou sistemas, o primeiro para avaliar o conhecimento de estudantes do terceiro ano da escola Americana medicina e o segundo DDX sistema diagnostico diferenciado, o resultado é que acertos significativos de ambos, a relevância no qual a DDX é realizada exames com menos tempo. Assim, investigamos no âmbito da relação de segurança pública² com inteligência artificial, e nessa direção como no próprio direito, como afirma Mulholland (2020, p. 328). Diante da inexistência de uma regulamentação jurídica específica, princípios éticos têm sido adotados como diretrizes fundamentais, servindo tanto como um controle interno no desenvolvimento dos sistemas de inteligência artificial quanto como uma restrição externa nas suas aplicações e usos.

Por ora, uma realidade que aflige, em grandes medidas por lidar com desconhecido, e por fazer presente em diversas áreas. Mas, é necessário analisar os impactos e discutir para obtermos informações relevantes e específicas, mediante uma ética. Assim o avanço da inteligência artificial e da robótica é um conceito que remete a uma moral em relação a maneira como estão mudando contexto. Uma necessidade de considerar não apenas as esperanças, mas também as questões críticas de boa prática e ética leva em conta considerações as ações futuras dessas tecnologias inovadoras.

Afinal, o que é Inteligência Artificial? São sistemas ocupacionais, com símbolos manipuladores nos quais a máquina é capaz decifrar os símbolos são consideradas máquinas inteligentes. Essa é a definição para o paradigma da Inteligência. A Máquina de Turing é uma abstração matemática que especifica o que é computar, um dos primeiros trabalhos reconhecidos com IA e que, por volta de 1950, Alan Turing fez contribuições para a ciência e escreveu um artigo centralmente intitulado “*On computable Numbers, with aplication to the entscheidungsproblem*”³ (1936). Com o propósito lógica-simbólico de encontrar um algoritmo geral para especificar uma ordem que execute as operações de cálculo com operações prévias fornecidas como um modelo, o que trouxe destaque no campo de

² ROLA, Eulálio do Carmo da Silva. Os principais contributos da inteligência artificial para o processamento de imagens digitais a utilizar na segurança pública.2022. Dissertação de Mestrado.

computação e informática naquele momento.

Assim, a importância da tecnologia é que ela nos deu um meio criativo de condensar as tarefas com disponibilidade completa de informações ilimitadas. Desta maneira, cada desafio, ciência, engenharia da computação, amplia a produtividade, de empresa à possibilidade é mais e mais, e a personalização da modernização do uso, pois cada indivíduo tem seu próprio interesse, e o próprio funcionamento torna possível essa diferenciação para atender a cada usuário.

E cada vez mais nos envolvemos no ambiente digital, além disso é essencial promover uma reflexão crítica que o impacto da tecnologia reflete na sociedade. O cenário deste desafio nos faz retomar o filósofo Platão, de acordo com mito da caverna na República⁴ alguns nasceriam e viveriam, acorrentadas, imóveis.

Certa maneira não vivemos mais na caverna, ou na floresta magnífica, vivemos neste mundo altamente tecnológico, que podemos ver tudo por uma ótica artificial, inclusive o próprio ar, no caso referimos ao ar-condicionado.

Seguindo a sequência da modernização em relação IA, temos o desdobramento da relação entre humano e máquina a partir Turing.

Podemos comparar um homem no processo de computar um número real a uma máquina que é capaz apenas de um número finito de condições $q_1, q_2, \dots, q_r$, que serão chamadas “configurações-m”. À máquina é suprida com uma “fita” (o análogo do papel), que corre através da máquina, e é dividida em seções (chamadas de “quadrantes”) cada uma capaz de conter um “símbolo”. A qualquer momento há apenas um quadrante, digamos que o r -ésimo, contendo o símbolo $S(r)$ que está “na máquina”. Podemos chamar este quadrante de “quadrante lido”. o único dos quais a máquina está, pode-se dizer, “diretamente ciente”. Contudo, ao alterar sua configuração-m a máquina pode efetivamente lembrar de alguns dos símbolos que tenha “visto” (lido) previamente. O comportamento possível da máquina a qualquer momento é determinado pela

⁴ Para maiores informações. Tradução adotada neste trabalho: PLATÃO. A República. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

configuração-m qn e pelo símbolo lido $S(r)$. Este par $qnS(r)$ será chamado de “configuração”: portanto, a configuração determina o possível comportamento da máquina. Em algumas das configurações em que o quadrante lido está em branco (i.e. não contém nenhum símbolo) a máquina escreve um novo símbolo no quadrante lido: em outras configurações apaga o símbolo lido. A máquina pode também mudar o quadrante que está sendo lido, mas apenas ao deslocá-lo uma posição à direita ou à esquerda. Em adição a qualquer uma dessas operações, a configuração-m pode ser modificada. Alguns dos símbolos escritos formarão a sequência de figuras que são o decimal de um número real que está sendo computado. Os outros [símbolos] são apenas anotações para “auxiliar a memória”. Apenas essas anotações poderão ser apagadas (TURING, 2004 [1936], p. 59–60).

E que nos traz discutir será a tecnologia uma expressão radical, essa interação entre aquilo que representa ser humano debatida com a máquina simultaneamente instrumental repleto de desafios e um conjunto de fatores nessa mistificação sobretudo filosófica, pelo ponto vista que salta aos olhos a respeito da inteligência artificial⁵.

Trata de um otimismo assim sendo numa explanada de normas interação social, embora “ [...] não é um instrumento neutro nas mãos do homem, e que pode usa-la para o bem ou para o mal, nem constitui acontecimento acidental no ocidente. (REALE e ANTISERI, 2006, p. 210).

Nesta circunstância a relação entre a tecnologia e interação humana de tal maneira analisamos o desafio, na qual surpreendentemente a modificação desde dos trabalhos mais

⁵ Dreyfus apresenta em *"Alchemy and Artificial Intelligence"* a crítica aos programas de primeira geração da inteligência artificial tal como o fará no primeiro capítulo de seu livro; nesse artigo, contudo, Dreyfus atribui a interpretação otimista ao “suposto associacionista” (Dreyfus, 1965, p. 48 ss.), o que não faz no livro, onde apresenta a listagem acima mencionada. O abandono da formulação do artigo pode ser explicado pelo reconhecimento de que mais do que uma perspectiva associacionista, a posição computacionalista envolve, antes, uma perspectiva intelectualista. Para este trabalho, pode-se ignorar essa diferença de análise, uma vez que o relevante é a oposição entre uma posição atomista (computacional), seja ela associacionista, seja intelectualista, e uma posição holista a respeito da inteligência humana (extraída de insights de autores como Merleau-Ponty, o segundo Wittgenstein e, como mostraremos aqui, Heidegger)

clássicos que vemos na arquitetura, medicina, direito entre outros, no qual por meio Inteligência Artificial aumenta capacidade de tipos instrumentos, novos padrões, fornecendo uma transformação nesse cenário. Além disso, o desenvolvimento dessas novas ferramentas digitais que transformaram nossa maneira de interpretar o próprio trabalho.

Assim, o filósofo Martin Heidegger, buscar por meio do conceito da técnica ⁶ estabelecer essa relação com a modernidade, embora Dreyfus⁷ mostre uma crítica apontando a fenomenologia de *ser e tempo* no cenário da inteligência artificial. Pode-se entender que a essência tecnologia parece estar ligada ao início da sociedade modernidade, e percebe as causas e efeitos pelo qual revela um fundamento do próprio limite.

Temos que partir de pressuposto ético, abrir –se para o fenômeno que abre possibilidades com conjunto de uma ideologia, portanto que o ser humano em direção estamos a seguir com inteligência artificial. Entretanto estamos numa fase transição deste sistema inteligente, a questão partimos como nos colocamos com esse tipo de inteligência, uma ferramenta na qual estamos a olhar como algo superior a nos mesmo, a nossa confiança está infundada por falta transparência, e no que isso seria possível, embora a ética teria um direito em diferentes contextos, o que está em causa é sistema demográfico, tem haver como nós estamos a desempenhar na nossa sociedade, uma verdade poderá ser uma desinformação de limites e ainda não sei como termina a condição de liberdade, relativamente a noção manipulação das massa.

Bauman mostra uma vez que “As habilidades exigidas para enfrentar o desafio da manipulação líquido-moderna do reprocessamento e reciclagem da identidade são semelhantes às de um malabarista” (BAUMAN, 2009, p. 22-23). Numa sociedade líquida, consideramos todos as dimensões de vida ao explorar o impacto da inteligência artificial na

⁶ A conferência A questão da técnica (Die Frage nach der Technik) foi proferida no dia 18 de novembro de 1953 no Auditorium Maximum da Escola Superior Técnica de Munique, fazendo parte do ciclo de conferências cujo tema era. As artes na época da técnica, promovido pela Academia Bávara de Belas Artes, sob a direção do presidente Emil Preterorius. O texto foi publicado pela primeira vez no volume iii do anuário da Academia (Redação: Clemens Graf Podewils), R. Oldenbourg München, 1954, p. 70 e ss. O texto desta tradução encontra-se na coletânea Conferências e ensaios (Vorträge und Aufsätze), 2a. ed. Tübingen, Günther Neske Pfullingen, 1959

⁷ Com efeito, Dreyfus (1965), cuja análise de sucesso/fracasso dos programas corresponde àquela feita no primeiro capítulo do livro, Heidegger nem mesmo consta na bibliografia; na primeira edição do livro, a presença do Heidegger tardio, responsável pelas análises sobre a técnica e seu destino vinculado à metafísica ocidental, é comparável à presença da fenomenologia de Ser e Tempo, no emprego específico ~~que Dreyfus faz dela, a saber, o de mostrar que a dicotomia fato/valor não faz jus a própria crítica.~~

sociedade moderna. Nos perguntamos, o que é ser humano? Qual sua profissão? São questionamentos a ser pensando, como a proporá democracia, os valores universais, este dialogo que estabelece a própria situação.

Por outro lado, vemos uma estrutura de poder, “ [...] a batalha fundamental sobre a definição das normas da sociedade e a aplicação dessas normas na vida cotidiana gira em torno da formação da mente humana, a comunicação é central para essa batalha. (CASTELLS, 2009, p. 4). As formas de expansão computacional refletem uma preocupação sobre o papel da inteligência artificial e sua autonomia. Observamos o que define e aproxima as decisões sem ação humana, especialmente no desenvolvimento digital e no melhoramento. O modelo de inteligência digital e as políticas que favorecem grandes empresas refletem uma postura distinção clara. Isso é crucial para entender a influência sobre os direitos e a estrutura de poder no processamento de dados.

As diferentes políticas, os problemas internos e a análise de dados estão sendo usados, e é importante entender quais são as regras e como as estruturas de poder estão em risco de manipulação. No caso, as escolhas podem ser orientadas por esse sistema, e há outros riscos como fraudes devido à falta de uma fonte segura. Existe um risco transformador na sociedade, onde acabamos por transformar nossas decisões com base na própria máquina, afetando nosso direito de escolher.

A inteligência artificial não se define nem como boa nem como má do ponto de vista ético, mas pode ter uma finalidade construtiva ao diminuir o número de erros. No entanto, estes desafios significativos que precisam averiguar a privacidade e segurança, que pode perpetuar desigualdades, e a necessidade de transparência nas decisões automatizadas.

Há toda uma discussão⁸ vão surgindo a respeito do impacto das máquinas no futuro. Vemos a riqueza tecnologia é essencial para a humanidade. Observamos a expectativa de melhores condições de produção, ou seja, realizar atividades em menos tempo para melhorar a qualidade de vida. No entanto, isso parece mais especulativo do que um problema real

Em contrapartida, a diferença entre pensar como ser humano, Turing supõe não haver nenhuma diferença que computador sua própria consciência, ou seja, computador passe pelo

⁸ O homem-máquina (1747), do filósofo La Mettrie, subverte a autonomia da mente ao colocar o homem como um artefato mecânico. Essa possibilidade de ruptura entre corpo e mente é o que constitui o cerne do questionamento sobre os efeitos dos avanços tecnológicos no homem.

teste que seja confundido com humano. O que levanta questões realmente desafiadoras sobre o controle, a responsabilização e os direitos associado avanço da inteligência artificial.

ABORDAGENS FILOSÓFICAS EDUCACIONAL

O ser humano como o próprio filósofo Baruch Spinoza denomina uma espécie de manipulação autônoma espiritual, assim percebe a própria noção de potência⁹, aprofunda aquele que descobre na intensidade uma maneira singular de possíveis conhecimento, aumentando a potência do existir. Diante disso, para tratar de elementos relevantes educação, consciência, a tecnologia, o digital, o cibernético, e o virtual.

Neste modo, filosofia e consciência é definida inicialmente com problema da mente, e desde período antigo Platão, Aristóteles, e perpassa período medieval com Agostinho, período moderno principalmente com Descartes podemos chamar de consciência e sujeito, e toda filosofia travessa esse campo conceitual juntamente Kant¹⁰, Hegel, Heidegger, usa conceito aproximando a partir de uma nova ciência. E alcançando a inteligência artificial, vemos o lado mais complexo.

Aquilo que podemos pensar é através da problemática tecnológica, “dessa forma tornar-se-iam consciências de si, um povo consciente de si e livre. (HEGEL, 1982, p. 293). Há uma consciência de si que busca fundamentos sobre a realidade instrumentos e os limites do conhecimento que são essenciais para explicar os fenômenos tecnológicos contemporâneos.

Vemos na história da filosofia, sobretudo no filósofo alemão Martin Heidegger conceito consciência¹¹ [Gewissen]¹² ao debruçar entendida fenômeno ontológico, numa tradição filosófica que tende a definir faculdade da própria alma. Tentamos entender, “a consciência é o apelo da preocupação a partir do estranhamento do ser-no-mundo que desperta o Dasein para o seu poder-ser-culpado mais próprio” (HEIDEGGER, 2012, p. 791).

Neste ponto de vista a discussão é inevitável tudo aquilo que pode conhecer é

⁹ Por potência, entende-se essência atuante (ESPINOSA, 2004, p. 226).

¹⁰ Quando o filósofo Emanuel Kant, observou que para existir a unidade da consciência é era preciso que o “eu penso” possa acompanhar toda a experiência. Maiores informações ver: Crítica da razão Pura.

¹¹ Ronaldo Manzi, “O que seria a consciência na fenomenologia heideggeriana?”, 2016, p. 196.

¹² Trata-se de Gewissen, substantivo derivado do verbo wissen, saber, que com o prefixo Ge significa tendo sabido. Tanto Bewusstsein quanto Gewissen são traduzidos por consciência.

consciência, são conceitos análogos, alma, espírito perceber, coisas existência, intelecto, vontade, desejo, são consciência análogos tem relação ao conceito de consciência como uma espécie de voz íntima, e ao mesmo tempo um silêncio.

Ao tratarmos sobre tema consciência, a mente como ser biológico, é diferente matérias não biológicas não podem realizar a mesmas funções, mas no ponto vista computacional teoricamente se conseguirmos replicar, simular a mente humana em máquinas, não seria um empecilho. Ao argumentar nesse sentido foi John Searle (1984) supõem que se um programador que não sabe absolutamente nada de chinês fosse trancado num quarto de hotel na China com livros com regras de transformação de ideogramas chineses em passar dias interpretando texto, ou seja o que fica evidente, e que há dimensão do pensamento humano que não é reproduzível pelo computador.

A cibernética é uma revolução, potencialmente a grande ciência da computação ao desenvolver técnicas baseadas na teoria da informação. Saber o conhecido e assombrar-se com o tópico envolve o processo de elaboração da informação, esperando o transumano. Algumas partes da inteligência artificial diferem na semelhança da consciência, trazendo perguntas através da IA. O que existe são apenas processos. O pós-humano, ou não humano, é deliberado e talvez consciente de alguma forma, o que aumenta a pressão sobre a compreensão da ficção científica como um oceano de consciência, um planeta vivo, inorgânico e orgânico, além da compreensão humana.

Como podemos relativizar o conceito de consciência? A ideia de que podemos dividir a consciência em dois mundos - um da ação e outro da observação - nos leva a considerar o dualismo. Quando observamos esse dualismo, percebemos que algo muda nessa reflexão. Refletir é uma prática diária que se desdobra, especialmente nas redes sociais, que tentam atender a demandas constantes, semelhante ao trauma descrito por Freud.

Neste momento, questionamos nossas escolhas e ações, buscando significado. Dennet afirma que "não há nenhuma corrente de consciência definitiva, única, porque não há Quartel General Central, nenhum Teatro Cartesiano onde 'tudo se une' para inspeção de um produtor central de sentido" (1991, p.257). Isso sugere que a consciência não é uma entidade singular, mas um processo de observação contínua. Se a consciência fosse uma inspeção definitiva, ela teria um objeto de reconhecimento, tornando a experiência não singular.

A reflexão sem uma possibilidade de um centro de consciência nos faz concluir que a experiência consciente é heterogênea, não homogênea. Não que tomemos a ideia de um único ente de experiência consciente, mas talvez possamos imaginar uma rede de consciências entrelaçadas, uma rede na qual todo ponto contribui com algo diferente e irreduzível para o que é a consciência.

A intencionalidade múltipla é um tipo de ser cujos multiperspectivismos residem e contribuem em concertação na construção de um mundo muito complexo e diversificado. É aí que as implicações se reúnem com a ética e a inteligência de uma maneira que leva em consideração a diversidade para encontrar uma compreensão inclusiva e integradora. Tal abordagem ética seria, portanto, capaz de reconhecer e apreciar as diversas expressões de consciência com um senso de continuidade que preservasse a justiça, respeito e consideração recíproca.

O PAPEL DA ÉTICA APLICADAS À IA

A partir da perspectiva de Hans Jonas, a ética não se limita apenas a interações humanas, mas se expande para incluir nossa responsabilidade para com o futuro, e a implicação que nossas inovações tecnológicas, como a inteligência artificial, podem ter sobre o mundo. O filósofo alemão enfatiza a necessidade de uma ética, capaz de prever riscos que as modernizações avançadas possam trazer, garantindo que o desenvolvimento tecnológico seja guiado por princípios dos quais refere nas relações humanas, expandido com animais e com meio ambiente.

Considerando esse contexto ético, “sob o signo da tecnologia, a ética tem a ver com ações de um alcance causal que carece de precedentes” (JONAS, 1995, p. 16). Essa formulação, nos mostra o próprio valor da própria questão humanos, o próprio humanismo secular, ou ateus a valorização humanização da natureza das relações, humanismo certa medida, posto que a ideia de dignidade, decorrência antiga uma criação infinita superior aos anjos a figura singular, uma espécie as criaturas e deus palavra de deus é direcionada aos homens o que significa uma crítica de Jonas ao formalismo kantiano é pertinente a esse respeito, pois, Kant não considera a dimensão material que necessariamente tem que ser levada em consideração ao tomar decisões éticas e, muito menos, a experiência humana em sua jornada em direção ao "princípio supremo da moralidade". Hans Jonas esclarece que o

mandamento categórico kantiano "age de acordo com a máxima que pode ter-se sempre como uma lei universal" (Kant.2009. P243). Assim fica formulado de tal maneira que constitui o mandamento lógico da própria razão para si mesma na sua exigência de abster-se de tudo que é extra-humano.

Com isso o período do teu antropocentrismo pelo uso da razão e consciência da própria liberdade, e por meio da racionalidade dignidade humana, estaria entre os anjos e o humano é mediador de construir, no entanto são presos pela própria natureza. Neste contexto distinguimos na ética filosófica e a Política seriam as ciências práticas para se alcançar esse êxito, inspiração de nossa natureza racional e associativa, tanto no âmbito particular quanto no coletivo. E como poderíamos articular a Ética e a Política com a Educação?

Já em a PAIDEIA¹³, o cenário da educação é plena e integral do homem, é o processo de desenvolvimento subjetivo e social de cada pessoa, a partir de sua natureza ética e de sua identidade política. Além disso, ele frequentemente aponta a dimensão estética, isto é, o sentido e o desejo de alcançar o máximo do bem e do belo na vida, o que ele chamou de sumo bem (o ápice da bondade, o ideal ético de bondade, de ser bom) identificando-se com o sumo bem (a perfeição formal máxima, o ideal de ser plenamente realizado) e ambos se revelando no sumo belo (a maior beleza estética, a realização perfeita do ser de cada coisa ou pessoa). A representação do ser ético, ser político e ser estético seria isso: ser uma pessoa humana plena! Somente através da educação desenvolvemos nossa natureza humana, ética, estética e política.

Deste modo, referimos a Pico Della Mirandola não somente seu sonho poderia estar este autor, a sua leitura consistiria no problema de grande importância para ocidente, em diversos autores foi recorrendo a as famosas 900 teses nas quais importantes ideias opiniões ao ocidente. As epígrafes em capítulos possuem informações a riquezas de suas fontes, do renascimento. Propõem primeira traz deus, segunda a bíblia a vida que deus expulsou a árvore do conhecimento, foi aprendendo a liberdade e não conhecia a morte, deus colocou uma regra a fruta do jardim, quando homem come a árvore perde a liberdade, e assim caráter humano e nos distinguem um ser culpado, e culpa para sempre, privado desta natureza divina está marcado eternamente.

¹³ Para maiores informações ver JAEGER, Werner. PAIDEIA: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Assim a natureza e as suas regras da lei que permite distinguir sobre a natureza, embora Pico Della Mirandola¹⁴, não será um profeta e é zeloso pela tecnologia da sua época, exprimir a metamorfose da capacidade dos corpos, ou a definição a sua própria liberdade, e até mesmo os limites dos humanos como próprio Nietzsche mostrou em “*além do bem e do mal*”¹⁵. Esse impacto o confronto da própria realidade, a “*Carta sobre humanismo*”¹⁶ escrita em por Heidegger oferece sentido ao humanismo, mesmo aquele da renascença na civilização romana a própria cultura naquele período.

No entanto, pensar o ser humano na sua essência uma abertura a um projeto tecnológico, e sobretudo através da ética, a condição é de um ser no mundo como ruptura para o ser habitar a linguagem, como filósofos e poetas. Como a palavra originária que leva homem ao ser próprio, mostra que os entes são tais luz aos pensadores.

Desde modo, interpretação metafísica, retoma radicalmente em Heidegger embaralhado na filosofia ocidental conduziu um constranger ao redor pensa *homo animalis*, mais tarde pode ser posto como sujeito, espírito não é pensar a partir da sua origem, a metafísica pensa em direção que não é pela natureza, não considera o humanismo, pode se resultar a partir de uma finalidade metafísica pertence gestada nos homens se defini como animal racional, e se vincula ao antropocentrismo.

Os humanos se opõem aqui o romano, enobrece incorporação Paideia dos gregos ensina nas escolas filosóficas, a Paideia é assim entendida consciente, conteúdos que são ensinados gregos como a língua portuguesa. Somos parte de uma sociedade que nos ensina desde o nascimento, e nela herdamos uma cultura e uma civilização. Cada geração tem a missão de passar adiante, para a próxima, os símbolos materiais e culturais que moldam a história da humanidade. Nesse constante desenrolar do tempo, procuramos tanto inventar quanto construir, deixar nossa marca e criar ou recriar os sinais e símbolos que garantam nossa identidade e permanência o reconhecimento da caminhada, a proximidade dos pontos seguros, o rumo, a direção, como em Roma encontramos um dos primeiros humanismos que

¹⁴ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. Discurso sobre a dignidade do homem. Tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70

¹⁵ Maiores informações: Friedrich. Nietzsche. Além do bem e do mal. Tradução Paulo César de Sousa. São Paulo Editora. Companhia das letras

¹⁶ Maiores informações: Heidegger. Martin. Carta sobre humanismo. Tradução Revista de Pinaranda Gomes. Lisboa. Editora. Guimarães 1987

podemos classificar.

Refletir sobre os aspectos éticos e introdutórios da inteligência artificial, e como isso se diferencia e se assemelha às tecnologias que já lidamos no passado. Podemos usar a IA a favor da humanidade, explorando a singularidade de maneira semelhante ao impacto que a escrita teve milhões de anos atrás.

Observamos o efeito da produtividade proporcionada pela tecnologia. Outro experimento é o uso tecnológico em benefício da relação entre homem e máquina, especialmente com o investimento em educação que amadurece o uso dessa ferramenta digital. Esse processo é fundamental para distinguir e gerar novos modelos, sem distorcer na criação de detectores e mantendo a integridade ética.

Podemos entender que a moralidade. O ser humano desenvolve sua noção do que é certo ou errado a partir da educação e das interações tecnológica. Com isso, construímos um modelo crítico que nos permite expressar e analisar esses comportamentos, por meio do digital. A Escola de Frankfurt ¹⁷, por exemplo, constata que certos comportamentos patológicos estão presentes na sociedade e são moldados por esses mesmos fatores.

Assim, “[...]afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado.” (SPINOZA, 2013, p. 275). As emoções, afetadas pela ciência e pela racionalidade, também são influenciadas pela imaginação, que pode evocar um terror incontrolável. Esse terror é emblemático de uma era de pós-verdade, como a filosofia nietzschiana descreve sobre o niilismo. Nietzsche mostra que a moral teológica, ao ser confrontada, enfraqueceu, e movimento que floresceu entre os séculos XVIII e XIX. No entanto, essa transição pode ser vista como uma metáfora do mito de Prometeu¹⁸.

O ser humano fica nessa confusão, a possibilidade de entender o próprio momento, são sintomas da pós modernidade. Vemos nos antigos povos nos gregos por exemplo uma crise naquele período se refere a uma mudança, transformação de opiniões e ideais. E tentemos a relação do homem e próprio papel que inteligência artificial, tem na nossa vida, as ferramentas que são benéficos e os mecanismo que nos tira algo do princípio o começo a nos

¹⁷ Maiores informações ver obra WIGGERSHAUS, Rolf. L'École de Francfort : Histoire, développement, signification [Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung]. Paris: PUF, 1993 (1986)

¹⁸ Para ver sobre JAEGER, Werner. Paidéia: A formação do homem grego. Editora Martins Fontes 1995

mostrar várias possibilidades infinitas, como também use a inteligência como nas pesquisas, como base para indicar um caminho a desenvolver, isso seria o otimismo, poderemos desta maneira. Por outro lado, a dependência, o vício ou o pessimismo exagerado influenciam a maneira de refletir sobre uso das tecnologias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos na filosofia abordar a controversa questão do progresso tecnológico, especialmente no que tange à inteligência artificial e sua notável velocidade de processamento. A medicina, por exemplo, ilustra como a tecnologia auxiliou no diagnóstico, e na prevenção, trazendo eficiência ao tratamento de saúde. Dado o desconhecimento generalizado sobre IA, a educação tem um papel fundamental em esclarecer e estruturar a evolução inserida nesta realidade contemporânea.

O avanço tecnológico proporcionou uma nova experiência cultural. Ao analisarmos esses dois mundos, vemos como o conceito filosófico do que constitui ser humano se transforma a partir deste aprendizado, e consideramos a possibilidade dessa ferramenta digital adquirir consciência e agir de forma autônoma. Esse dualismo implica a superação do próprio homem em relação à máquina, pois para seu funcionamento, a intervenção humana ainda é necessária.

Filósofos como Hans Jonas introduziram pressupostos éticos que abriram caminho para diversas discussões. Em sua perspectiva, os princípios de responsabilidade atendem à necessidade comum, especialmente em nossa civilização tecnológica. Com ferramentas digitais transformando padrões, surge a necessidade de uma ética que considere condições cada vez mais humanas e otimistas sobre a influência digital na vida do homem contemporâneo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. (1995). Educação para quê? In Educação e emancipação (pp. 139- 154). São Paulo: Paz e Terra.

ADORNO, Theodor W. Educação e emancipação. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro, 3ª edição, Editora: Paz e Terra, 1995.

CASTELLS, M. Communication Power. New York: Oxford University, 2009.

Dennett. D. (1991) Conscioumess Explained. Boston: little Brown

Dreyfus, H.L. [1965]. Alchemy and Artificial Intelligence. Dreyfus, Disponível em: <https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/papers/2006/P3244.pdf>. Acessado em: 08 de março de 2024.

Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Frankfurt am MaIn: Suhrkamp, 1982 (Werke in zwanzig Bänden7) [mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In.: Scientia e Studio. São Paulo, v.5. n.3,2007, p.375-398.Disponível em: [www.revistas.usp.br/ss/article.download/IIII7/12885](http://www.revistas.usp.br/ss/article/download/IIII7/12885) Acesso em 19 abr. 2024.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In:Conferências e ensaios (Vorträge und Aufsätze), 2. ed. Tübingen, Günther Neske Pfullingen, 1959. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ss/a/QQFQSqx77FqjnxGrNBHDhD/>. Acesso em: 12 de janeiro 2024.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo (edição em alemão e português). Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Rio de Janeiro, 2012

JONAS, Hans. El principio del resposabilidad: ensayo de una ética para la civilizacion tecnologica. Barcelona: Herder, 1995.

Jonas, Hans. O princípio da vida: fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.

KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 273.

Kant. Emmanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução Paulo Quintela. Lisboa. Edições 70. 2019

MANZI, Ronaldo. O que seria a consciência na fenomenologia heideggeriana? Griot: Revista de Filosofia, Amargosa, v. 13, n. 1, p. 183-199, jun. 2016.

MULHOLLAND, Caitlin. Responsabilidade Civil e Processos Decisórios Autônomos em Sistemas de Inteligência Artificial (IA): Autonomia, Imputabilidade e Responsabilidade. In: MULHOLLAND, Caitlin. et al. Inteligência Artificial e Direito. 2 Ed. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2020.

Platão. Fedro. Tradução de Jorge Paleikat. Rio De Janeiro: Coleção Universidade. 1979.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. História da Filosofia 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006

TURING, A. On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem. In: COPELAND, J. (Ed.). The Essential Turing. Oxford: Clarendon Press, 2004 [1936].

REALE, Giovani ; ANTISERI, Dário. História da filosofia: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.

JAEGER. Werner. Paideia: A formação do homem grego. Tradução: Artur M. Parreira. Editora Martins Fontes 1995

A COMPLEXIDADE DO ÓDIO E A PARADOXAL BUSCA PELO PERDÃO: UMA INTERSEÇÃO ENTRE PSICANÁLISE, FILOSOFIA E TEOLOGIA

DENTZ, René Armand¹
SANTOS, Gustavo²

Resumo

Este artigo aborda a intersecção entre psicanálise, filosofia e teologia ao explorar os conceitos de ódio e perdão em relação ao Outro. O ódio é examinado como uma emoção complexa que transcende o indivíduo, revelando-se como uma dinâmica social e política enraizada na relação com o Outro. Por outro lado, o perdão é apresentado como uma possibilidade paradoxal diante do imperdoável, desafiando noções tradicionais de transação e arrependimento. O perdão genuíno é entendido como uma abertura para o impossível, marcada pela capacidade de reconhecer a alteridade do Outro e praticar a hospitalidade como expressão da razão universal. As diferentes perspectivas teológicas, filosóficas e psicológicas oferecem insights diversos sobre a natureza e a possibilidade do perdão, desde a visão cristã até a análise psicanalítica. Em última análise, a reflexão sobre ódio e perdão convida a uma compreensão mais ampla da condição humana, promovendo o diálogo interdisciplinar e a busca por uma sociedade mais justa e reconciliada.

Palavras-chave: Ódio; Perdão; Interdisciplinaridade; Relações interpessoais; Compaixão

Abstract

This article addresses the intersection between psychoanalysis, philosophy, and theology in exploring the concepts of hatred and forgiveness in relation to the Other. Hatred is examined as a complex emotion that transcends the individual, revealing itself as a social and political dynamic rooted in the relationship with the Other. On the other hand, forgiveness is presented as a paradoxical possibility in the face of the unforgivable, challenging traditional notions of transaction and repentance. Genuine forgiveness is understood as an opening to the impossible, marked by the capacity to recognize the Other's alterity and practice hospitality as an expression of universal reason. Different theological, philosophical, and psychological perspectives offer diverse insights into the nature and possibility of forgiveness, from the Christian view to psychoanalytic analysis. Ultimately, reflection on

¹ Professor Adjunto II da PUC-Minas, Departamento de Filosofia; Psicanalista; PhD pela Université de Fribourg/Suíça. Doutor em Teologia pela FAJE. Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas e Bacharel/Licenciado em Filosofia pela UFJF.

² Bacharel em Ciências do Estado pela UFMG e Mestre em Relações Públicas Internacionais e Diplomacia pela Sookmyung University, Seoul, Coréia do Sul.

hatred and forgiveness invites a broader understanding of the human condition, promoting interdisciplinary dialogue and the pursuit of a fairer and reconciled society.

Keywords: Hatred; Forgiveness; Interdisciplinarity; Interpersonal relationships; Compassion

INTRODUÇÃO

A complexidade das emoções humanas, especialmente aquelas que orbitam em torno do ódio e do perdão, continua a intrigar e desafiar as ciências sociais e humanas. No contexto psicanalítico, o ódio emerge como uma paixão intrincada, entrelaçada com o amor e a ignorância, manifestando-se como uma forma visceral de gozo que pode levar o sujeito a uma suspensão provisória da divisão e da racionalidade. No entanto, compreender o ódio vai além das fronteiras da psicanálise, envolvendo-se com questões políticas, éticas e filosóficas que permeiam as interações humanas.

Ao explorar as obras de pensadores como Jacques Lacan e Sigmund Freud, somos levados a questionar não apenas a natureza do ódio, mas também sua relação intrínseca com o Outro e o processo de perdão. Em um mundo marcado pela conexão digital e comunicação intensa, as relações humanas parecem cada vez mais superficiais, exacerbando a negatividade do outro e obscurecendo o sentido poético da existência. O discurso de ódio, por sua vez, revela não apenas a vulnerabilidade do sujeito à linguagem, mas também a necessidade de reconhecer a alteridade e praticar a hospitalidade como expressão suprema da razão universal.

A filosofia do perdão, especialmente como apresentada por pensadores como Jacques Derrida, desafia noções tradicionais ao explorar a possibilidade do perdão incondicional diante do imperdoável. Em um diálogo entre diferentes perspectivas, desde a ética cristã até a análise psicanalítica, somos confrontados com a complexidade das emoções humanas e a busca por significado e reconciliação.

Através de uma análise interdisciplinar que envolve a psicanálise, filosofia e teologia, podemos mergulhar nas profundezas do ódio, perdão e sua interseção com o Outro. À medida que exploramos esses conceitos, somos desafiados a questionar nossas próprias crenças e práticas, buscando uma compreensão mais ampla e compassiva das complexidades da condição humana.

O Discurso de ódio através de um olhar da Psicanálise

Se Freud considerou que a transferência se modula positiva e negativamente, e adotou o ódio como um fator constitutivo da experiência humana, será preciso responder

então: do que falamos quando falamos de ódio? Para falar do ódio, vou começar definindo-o como uma paixão. Essa é a abordagem sugerida por Lacan no Seminário 1: o ódio como uma das paixões do Ser, aliado ao amor e à ignorância. A paixão se caracteriza pela suspensão provisória da separação do significante do significado, ou seja, em função dessa suspensão o sujeito vive as experiências da paixão de forma unívoca, já que aquilo que qualifica a paixão se refere à essa certeza que cada um tem sobre as suas ações e sentimentos. O sujeito não somente suspende sua divisão, mas todo o mundo à sua volta é significado em função dela. O sujeito pode ficar cego em relação ao ódio pelo mesmo caminho: há um afastamento de qualquer agenciamento simbolizante. Por esse motivo que o sujeito não hesita à morte, perde seu medo. As condutas de risco são, nesses casos, facilmente presenciadas.

Na análise, o sujeito pode dissolver o ódio? Onde não há divisão, podemos presenciar uma relação com a morte, já que ela se inscreve no campo da nossa experiência pela diferença, por aquilo que é o mundo simbólico. Pois não temos sobre ela nenhum saber. O ódio, desde a constituição do psiquismo, confunde-se com a dimensão do desprazer. Se esse organismo o está em relação com um Outro, o ódio é um fator que está antes do sujeito. Assim o está porque ele se inscreve nessa condição do Outro, daí sua impossibilidade de atender todas as necessidades e demandas que lhe são dirigidas.

O ódio comparece na constituição do sujeito pela via do desprazer, que vem de fora do sujeito. O ódio vem pelo Outro. Isso significa que o desprazer e o exterior se confundem, por isso a experiência de ódio é a colocação em exercício desse Outro que impede as demandas e, ao mesmo tempo, inaugura a dimensão do exterior. O ódio é uma paixão vivida corporalmente, não apenas em ideias, pois é afeto.

Quando digo que ele é o estabelecimento do mundo pelo significado enquanto sujeito tomado inteiramente pelo afeto, ele mantém uma relação de suspensão provisória com a divisão, daí sua cegueira (DIAS, 2012, p. 34).

O ódio é uma forma de gozo. Sendo assim, o sujeito não suporta experimentar nenhuma divisão. A conexão singular entre amor e ódio está situada na dependência de uma atualização do simbólico ou do imaginário.

Freud abordou em “Psicologia das massas” uma identificação que constitui como massa um grupo. Seu princípio não é a presença de um líder, mas a existência de um princípio

de unidade. Quando o Outro se atualiza ele promove uma insuportável dissimetria, uma ruptura indigesta que deveria ser mantida sem relação com o exterior.

Por isso, podemos dizer que, quanto mais uma comunidade humana é fechada em si mesma, mais o exterior aparece como odioso. A relação com o exterior não é necessariamente a relação com os desconhecidos. O ódio não é uma emoção equivalente à raiva, ele não é uma reação do sistema límbico, por isso mesmo não se pode prescindir do lugar e do estatuto do Outro para situar e ter condições de intervir quando ele emerge. Na medida em que o sujeito que fala se divide, ele produz saber.

Por que a pulsão de vida e a pulsão de morte estão diretamente conectadas e atualizadas no ódio? Porque não existe exterior sem interior, portanto, não existe ódio sem amor. Afirmar que não existe ódio sem amor não significa que não exista possibilidade de o ódio ser isolado, de o sujeito se sustentar por ele. O sujeito que vai se sustentar pelo ódio é aquele que mantém um voto contínuo e inabalável de destruição endereçada ao Outro (DIAS, 2012, p. 93).

Freud demonstra que há uma primariedade do ódio em relação ao amor, por isso a atribuição da existência de um Outro responsável pelas minhas frustrações e privações é um dos tempos necessários de serem vividos pelo sujeito para conquistar condições de assimilar que as causas das limitações atribuídas a um Outro, na realidade, comparecem no âmago de sua constituição e existência.

Uma condição diferente é introduzida pelas vociferações. Não se trata de consentimento à perda, mas sim de sustentação resoluta de crenças, que são estruturadas a partir de verdades tidas como absolutas ou certezas no lugar da verdade. No ódio há uma recusa do outro e sua alteridade. Nenhuma diferença é permitida, é vista como heresia. A vida humana está, por seu turno, marcada por subjetividade desejante que encontra espaço nas democracias para se expressar.

Conexões de afetos, virtual, o ódio: desafios em um horizonte de democracia

O indivíduo contemporâneo mais se conecta do que se vincula: embora ele se comunique cada vez mais, encontra-se cada vez menos com os outros. Prefere exatamente as relações superficiais que instaura ou abandona como lhe aprouver (BRETON, 2018, p. 12)

A conexão digital e a comunicação intensa não facilitam o encontro com o outro. Elas servem, antes, para passar direto pelo estranho e pelo outro e encontrar o igual e o de igual inclinação, e cuidam para que o nosso horizonte de experiência se torne cada vez mais estreito. A negatividade do outro e da metamorfose constitui a experiência em sentido enfático. Ter uma experiência significa que ela sucede conosco, que ela nos atinge, abate-se sobre nós, nos derruba e nos transforma. A sua essência é a dor. O igual não dói.

A proliferação do igual é uma plenitude na qual transluz ainda apenas o vazio. A expulsão do outro traz um vazio adiposo da plenitude. Obscenos são a hipervisibilidade, a hipercomunicação, a hiperprodução, o hiperconsumo, que levam a uma rápida estagnação do igual. Obscena é a ligação do igual com o igual. A sedução é, em contrapartida, a capacidade de arrancar o igual do igual, deixá-lo fugir de si mesmo. O sujeito da sedução é o outro. O seu modo de ser é o jogo como contramodo do desempenho e da produção (HAN, 2023, p. 18-19).

O processo democrático é o processo desse perpétuo pôr em jogo dessa invenção de formas de subjetivação e de casos de verificação que contrariam a perpétua privatização da vida pública. A democracia significa, nesse sentido, a impureza da política, a rejeição da pretensão dos governos de encarnar um princípio uno da vida pública e, com isso, circunscrever a compreensão e a extensão dessa vida pública. Se existe uma 'ilimitação' própria à democracia, é nisso que ela reside: não na multiplicação exponencial das necessidades ou dos desejos que emanam dos indivíduos, mas no movimento que desloca continuamente os limites do público e do privado, do político e do social (RANCIÈRE, 2014, p. 8).

O equiparar leva, em última instância, a um esvaziamento de sentido. O sentido é incomparável. A violência do global como violência do igual aniquila a negatividade do outro, do singular, do incomparável, que prejudica a circulação de informação.

A hospitalidade não é uma representação fantástica e exagerada do direito, mas sim um complemento necessário do código não escrito. Ela é expressão suprema da razão universal que chegou a si mesma. A razão não consiste em um poder homogeneizador. Com a sua afabilidade, ela está em condição de reconhecer o outro em sua alteridade e dar-lhe boas-vindas. Afabilidade significa liberdade (HAN, 2023, p. 35).

Hospitalidade conecta-se com a reconciliação e com o perdão. O grau de civilização de uma sociedade se deixa medir justamente ela sua hospitalidade e por sua afabilidade. O

outro que eu desejo é sem lugar. A negatividade do inteiramente outro dá lugar à positividade do igual, uma espécie de outro igual.

O impacto da autenticidade produz uma compulsão narcísica. O narcisismo não pode ser entendido como amor-próprio, mas como dimensão do patológico social. As fronteiras entre o si e o outro se dissipam. O si se difunde e se torna difuso. Um si estável surge, em contrapartida, apenas em vista do outro. A autorreferência excessiva e narcisista produz, dessa maneira, um sentimento de vazio.

O mundo se torna, assim, vazio e desprovido de sentido. Por causa da falta de uma ligação com o objeto o eu é lançado de volta para si mesmo. Ele sucumbe para si mesmo. A depressão remete ao congestionamento narcisista da libido-pelo-eu.

O discurso de ódio revela uma vulnerabilidade prévia à linguagem, uma vulnerabilidade que temos em virtude de sermos interpelados, que dependem do chamamento do Outro para existir (...). Os enunciados do discurso de ódio fazem parte do processo contínuo e ininterrupto ao qual estamos sujeitos, uma sujeição contínua que constitui a própria operação de interpelação, que repete continuamente a ação do discurso pelo qual os sujeitos são constituídos na sujeição (BUTLER, 2021, p. 53).

O espaço de suposta transparência da comunicação acelerada é um espaço sem vazio, sem caminho de mistério. Tudo é revelado, em todos os sentidos: visualmente, em sua escrita curta e na sua intencionalidade. Sobra pouco ou nenhum espaço para o poético, que guarda o mistério, que revela, mas não esgota o sentido. Sentidos únicos empobrecem a compreensão, limitam a existência. Sem a dimensão poéticos nos desumanizamos e somos limitados, reduzidos à técnica.

A angústia também desperta no limiar. Ela é um típico sentimento limiar. O limiar é a passagem para o desconhecido. Além do limiar, começa um estado de ser completamente diferente. No limiar, por isso, está sempre inscrita a morte. Em todos os rituais de passagens, se morre uma morte a fim de renascer além do limiar. A morte é, nesse sentido, uma passagem.

A compulsão pela aceleração da circulação global de capital, comunicação e informação desfaz os limiares e produz um espaço sem limite, plano. Nesse contexto, qualquer oposição a esse “seguro” cenário é odiado.

Perdão e ódio

Podemos, através da ótica de Sanja IVIC (2021) buscar compreender como Jacques Derrida compreende o conceito do perdão através da lógica do perdão incondicional e da hospitalidade universal. Para o filósofo, os pontos centrais do conceito do perdão se estabelecem no perdão sendo realizado de forma incondicional, baseando-se na ideia de que o perdão só adquire sua genuína forma de expressão e potencialidade quando se depara com o imperdoável. Para Derrida “O perdão não é, nem deveria ser, normal, normativo, normalizador. Deveria permanecer excepcional e extraordinário, diante do impossível: como se interrompesse o curso normal da temporalidade histórica” (DERRIDA, 2001). Derrida, então, argumenta que caso não se possa perdoar o imperdoável, o conceito de perdão desaparece e perde seu poder.

Para chegar em tal interpretação, Derrida (2001) se pauta na ideia do Outro, problematizando a relação binária e hierárquica entre Eu e Outro. Por conta desta interpretação, BANKI (2011) argumenta que a filosofia política desconstrutiva de Derrida necessariamente implica ambos em uma experiência de pensamento e de perdão que pertencem ao reino do impossível. Como consequência, podemos compreender que a filosofia política de Derrida surge da importância de se abrir para o Outro e de superar a oposição binária do amigo/inimigo.

A formulação de tais conceitos e interpretações surgiram como uma resposta de Derrida a dois trabalhos seminais sobre a temática. Com o advento da Segunda Guerra Mundial e com o Holocausto, Vladimir Jankélévitch (1996) e Hannah Arendt (2004, 2006) apresentam trabalhos que se atentam ao tema do perdão e, de formas diferentes, apresentam argumentos para a ideia de que existem ações e realidades que seriam imperdoáveis. Para ambos autores, aquelas ações que atacam a essência humana, que poderiam ser compreendidas como crimes contra a humanidade, alcançariam, portanto, um patamar de imprescritibilidade, não sendo passíveis de serem perdoadas.

Jankélévitch (1996) argumenta que um dos fenômenos que conferem essa característica estaria presente no fato de que aqueles que cometeram o crime devem pedir pelo perdão, o que não ocorreu no caso dos nazistas. Para além disso, Jankélévitch também apresenta o conceito de “maldade ontológica” e que os crimes que são cometidos contra a essência humana seriam um ataque à ‘hominidade’ dos seres humanos. Através destes

argumentos, o autor propõe então que, no que diz respeito ao Holocausto, a própria pergunta de quem ou como pode se perdoar tais atrocidades já se apresenta como inválida. Já para Hannah Arendt (2004, 2006) as ações que visam a destruição do potencial humano transcendem o reino do perdão e das questões humanas. Desta forma, Arendt também rejeita a noção de perdão incondicional pelos mesmos motivos.

Seria então desafiando estes argumentos que Derrida apresenta sua interpretação. Para o autor, o perdão verdadeiro só pode surgir quando se depara com aquilo que é considerado imperdoável. Desta maneira, o perdão incondicional de Derrida se baseia em uma contradição lógica. De acordo com o autor, “o perdão deve, portanto, fazer o impossível; deve passar pela prova (*épreuve*) e pela provação da sua própria impossibilidade de perdoar o imperdoável” (DERRIDA, 2002, pp. 385-386).

Argumentando em favor de sua interpretação, Derrida (2001) compara o perdão ao ato de se presentear. Para ele, o ato de presentear, para que seja genuíno, não deve ser feito em um contexto de condicionalidade, como se estivesse esperando algo em troca do presente dado. Desta forma, o ato do perdão também deve ser diferenciado de noções como retribuição, reconciliação ou termos similares. O perdão autêntico deve, portanto, não ser condicional ou ter propósito, visto que não é um meio para um fim.

Poderíamos compreender a ótica de Derrida sobre o conceito do perdão como algo inerentemente paradoxal que tem como essência a busca do impossível. O debate do autor sobre o tema, no entanto, não se restringe a tal posicionamento. Ao analisar o perdão na contemporaneidade, Derrida (2002) argumenta que o perdão passou por um processo de “globalização (mundialização)” como consequência dos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial. Tal fenômeno pode ser entendido como um “teatro do perdão” ou uma “comovente cerimônia de culpa”, na qual diversos atores que não são capazes de perdoar - como nações, entidades e instituições - fazem chamados coletivos por reconciliação, podendo também ser compreendido como um processo de secularização do perdão responsável por revitalizar e descaracterizar o perdão genuíno.

Um outro elemento que Derrida (2002) aborda no debate de seu conceito diz respeito às ideias políticas sobre amigo e inimigo. Isto ocorre porque, para o autor, o conceito de inimigo não diz somente sobre o Outro, mas também sobre o Eu, e é parte fundamental da construção de uma noção de identidade. Portanto, o conceito de amigo de Derrida não exclui

o Outro, tendo sua filosofia do perdão pautada na noção de abertura para o Outro através de uma “visão ética hiperbólica” (Derrida, 2001, p.51), que representaria a mudança do perdão condicional para o incondicional e o possível para o impossível.

O conceito de Derrida sobre o perdão incondicional, porém, é somente uma entre diversas perspectivas sobre a temática. Exemplos disto podem ser encontrados no livro “A Filosofia do Perdão - Volume IV: Perspectivas cristãs sobre o perdão” (2019) que compila um conjunto de argumentos e pontos de vista sobre o fenômeno em questão. Este debate, realizados por diversos autores, busca responder diversos pontos de contenção sobre o conceito do perdão e dialogam, direta ou indiretamente, com Derrida e sua filosofia do perdão. Daremos destaque para alguns que se apresentam como mais relevantes para nosso artigo.

Dentre as perspectivas defendidas encontraremos David E. Wright respondendo a Nicholas Wolterstorff sobre a possibilidade de se perdoar um malfeitor impenitente. Wright, assim como Derrida, defende que o ato de perdoar em si se apresenta como um convite à reconciliação, e que é possível perdoar o impenitente de forma respeitosa a ambos, sem ser condescendente ou insultante.

William J. Devlin explora a filosofia do perdão de Martin Luther King Jr. e argumenta que King consegue sintetizar a ética Cristã e a filosofia de Friedrich Nietzsche, por mais que ambas pareçam antitéticas. Para Devlin, King refuta o argumento de Nietzsche de que o amor Cristão é uma fraqueza moral ao mostrar que este amor não deriva de um ressentimento, como Nietzsche acreditava, sendo, na verdade, um poder direcionado aos inimigos, com o desejo de se reconciliar e criar uma comunidade unificada.

Uma outra perspectiva apresentada é a de Kathleen Poorman Dougherty que, através da análise de um caso específico, questiona a necessidade de um perdão incondicional e radical no Cristianismo. Para a construção de seu argumento, Dougherty, inicialmente, se atenta ao conceito de auto perdão, apresentando o que compreende como uma relação importante entre o perdão do Outro e o perdão do Eu. No entanto, como consequência dessa relação, a autora percebe as possíveis tensões e conflitos entre o perdão radical e o auto perdão, argumentando que, caso o auto perdão também apresente o posicionamento radical do perdão incondicional ao Outro, poderíamos ter uma estagnação do desenvolvimento moral individual. Diante deste dilema, Dougherty sugere uma perspectiva aristotélica do

desenvolvimento moral que levaria, por consequência, a um conceito de perdão menos radical.

Everett L. Worthington Jr., por sua vez, adiciona ao debate sobre o perdão os elementos da humildade e da justiça. Ele argumenta que, devido ao fato de somente a humildade, dentre estes três conceitos, ser direcionada ao Outro, ela possuiria então um papel central na discussão. Resultante disso, Worthington busca examinar os tipos de humildade existentes e argumenta que o apoio da psicologia à filosofia e a teologia se daria então por meio de uma concretude, visto que, enquanto, nas palavras do autor, são a filosofia e a teologia que nos ensinam que devemos ser humildes, seria a psicologia que nos apresenta como podemos transformar estas ideias em realidade.

Por fim, contrapondo Derrida (2001), podemos observar a perspectiva de Raymond Aaron Younis que, explorando o debate sobre o perdão de Bonaventure, observa nos argumentos de Derrida uma série de falhas. Para Younis, Derrida não se aprofunda suficientemente nas várias dimensões do perdão e na complexidade dos contextos que giram em torno do conceito. Ademais, ele argumenta contra dois argumentos centrais de Derrida, discordando que o conceito necessita de referências absolutas e que trabalhar o conceito a partir da premissa de que o perdão necessita de ser uma impossibilidade faz do debate incoerente.

Compreendido um pouco melhor o debate sobre o conceito do perdão em si, poderemos agora nos atentar no papel da lembrança e do esquecimento no processo do perdão defendido pela Psicanálise Freudiana. Perez (2017), se pautando em Freud, argumenta que não só o ato do perdão é um paradoxo, mas também uma impossibilidade, e que, em virtude disto, teríamos então uma relação com um evento do passado que não poderia ser perdoada, mas que poderia ser esquecida, tendo então a possibilidade de adquirir novo sentido.

Para se chegar a tal argumento, Perez (2017) inicialmente analisa como a Psicanálise Freudiana compreende os mecanismos da lembrança e do esquecimento, argumentando que a lembrança e o esquecimento se apresentam como ferramentas fundamentais na constituição das pessoas e no processo de significação interna e do mundo. Isto, por sua vez, nos permitira compreender a lembrança e o esquecimento como não só as impressões obtidas pelas vivências percebidas, mas também como operantes de um valor imaginário ou simbólico.

Recordações ou esquecimentos seriam, portanto, reflexos subjetivos da interioridade do sujeito e não ocorreriam de forma aleatória.

Após este momento, PEREZ (2017) observa que o esquecimento se apresenta como uma possível ferramenta no que tange a existência de um evento que causa dor e que se apresenta enquanto sintoma na vida de um sujeito. No entanto, caso o esquecimento não se apresente como uma possibilidade, teríamos o perdão e o castigo como opções.

Para compreender melhor estes elementos, o autor busca analisar estes conceitos. Observando primeiro o perdão, Perez (2017) se pauta na ótica judaica e na ótica cristã e aponta que em ambas religiões, o perdão necessita, invariavelmente, da existência do arrependimento. Ademais, na Cristandade especificamente, o perdão também implica na existência do pecado, que só pode ser perdoado por Deus. Neste caso, a culpa e o arrependimento não se apresentam como elementos necessários para o perdão de Deus, visto que Seu perdão não necessita deles e não se estabelece por uma relação de troca, mas sim como oportunidades de conversão do ofensor. Através disso, a causa do mal-estar no sujeito pode então ser superada, dando espaço para uma nova significação em sua vida. Em contrapartida, o castigo se apresentaria como uma busca por um equilíbrio que foi danificado, que se daria principalmente pela retribuição e pela reparação. Perez, analisando esta intenção, argumenta que ela é, por natureza, falha, visto que a singularidade das pessoas envolvidas implicaria que os danos jamais seriam proporcionais e, portanto, jamais seriam capazes de gerar um jogo de soma zero.

Tais elementos, de acordo com Perez (2017), nos permitem concluir que, diferentemente de Deus, os homens necessitam do arrependimento para perdoar, transformando-o, portanto, em uma troca. O arrependimento, por sua vez, implicaria em uma relação de poder, visto que a existência de uma hierarquia moral se faz necessária, na qual o arrependido se submeteria a uma autoridade moral. Estas circunstâncias fariam do perdão que os homens são capazes de possuir não uma dádiva, como o de Deus, mas sim algo próximo de uma anistia. Referente a isso, Perez diz:

Não há qualquer gratuidade no gesto humano que exige arrependimento, como não haveria nada parecido com um perdão se não houvesse o arrependido. Não faz sentido perdoar a quem não se reconhece perdoado por uma culpa. Um perdão sem contrapartida seria um ato solipsista. Do ato consciente da culpa se derivaria o ato consciente do arrependimento e a consequente concessão do perdão como desculpabilização. (Perez, 2017, p. 133-134)

Seria dentro desta conjuntura que a Psicanálise Freudiana se apresentaria como uma complicação. Caso observemos dentre as possíveis causas de qualquer dado fato a causalidade psíquica inconsciente, teríamos então um evento que não necessariamente tem um responsável, visto que os atos cometidos não seriam volitivos. Como consequência, teríamos então um registro inconsciente que, por não ter em si a característica da volição, não seria capaz de compreender a culpa e conhecer o perdão. Perez apresenta tal argumento quando diz que “Na ordem do inconsciente não haveria a quem perdoar nem o que perdoar.” (Perez, 2017, p. 134)

Conclusão

Diante da análise interdisciplinar que envolve a psicanálise, filosofia e teologia sobre o ódio, perdão e sua interseção com o Outro, podemos concluir que esses conceitos são complexos e multifacetados, transcendendo limites disciplinares e desafiando nossas próprias crenças e práticas.

A partir das reflexões apresentadas, é possível compreender o ódio não apenas como uma emoção individual, mas também como um fenômeno social e político que surge da relação entre o sujeito e o Outro. O ódio, como uma paixão intrincada, enraizada na suspensão provisória da divisão e na experiência corporal do sujeito, revela-se como uma forma de gozo que pode levar a condutas extremas e até mesmo à recusa do Outro.

Por outro lado, o perdão emerge como uma possibilidade paradoxal e incondicional diante do imperdoável. As reflexões de pensadores como Jacques Derrida nos convidam a considerar o perdão não como uma transação, mas como uma abertura para o impossível, uma interrupção do curso normal da temporalidade histórica. O perdão genuíno não está vinculado ao arrependimento do ofensor, mas sim à capacidade do sujeito de se abrir para o Outro, reconhecendo a sua alteridade e praticando a hospitalidade como expressão suprema da razão universal.

No entanto, o debate sobre o perdão não é unívoco, e diferentes perspectivas teológicas, filosóficas e psicológicas oferecem insights diversos sobre sua natureza e possibilidade. Desde a visão cristã do perdão como um ato de amor não condicionado ao arrependimento do outro até a análise psicanalítica que questiona a possibilidade de perdoar

eventos que surgem do inconsciente, o conceito de perdão continua a desafiar nossas concepções morais e éticas. Em última análise, a compreensão do ódio e do perdão nos leva a refletir sobre as complexidades da condição humana e a buscar uma visão mais ampla e compassiva das relações interpessoais. Ao enfrentar essas questões com abertura e diálogo interdisciplinar, podemos aspirar a uma sociedade mais justa, solidária e reconciliada.

Referências

- ANG, J.M.S. Remembering as Necessary for Forgiving. *Human Studies*, v.44, n.4, p. 655-673, Out. 2021.
- ARENDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense, 2004.
- ARENDT, Hannah. A origem do totalitarismo. Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- BOCK, Gregory. *The Philosophy of Forgiveness: Christian Perspectives on Forgiveness*. Delaware, USA: Vernon Press, 2019.
- BRETON, David Le. Desaparecer de si: uma tentação contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2018.
- DIAS, Mauro Mendes. O discurso da estupidez. São Paulo: Iluminuras, 2020.
- HAN, Byung-Chul. A expulsão do outro. Petrópolis: Vozes, 2023.
- IVIC, S. Jacques Derrida's philosophy of Forgiveness. *Journal of Philosophy*, São Leopoldo/RS, v.22, n.2, p.1-9, Nov. 2021.
- JANKÉLEVITCH, V. O paradoxo da moral. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PEREZ, Daniel. Sem Perdão. A lógica do perdão e da culpa, do esquecimento e da lembrança a partir de Freud. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, v.5, n.1, p. 125-138, Jul. 2017.
- RANCIÈRE, Jacques. Os nomes da história. Ensaio de poética do saber. São Paulo: Unesp, 2014.

As principais ideias do Liberalismo Político de John Rawls

Magnus Dagios¹

Resumo

John Rawls, em sua obra "Liberalismo Político", elabora uma concepção de justiça que busca assegurar a cooperação equitativa entre cidadãos livres e iguais, reconhecendo a pluralidade de crenças em uma sociedade democrática. O problema central que ele aborda é: como podemos estabelecer uma concepção de justiça que permita a convivência harmoniosa de diversas doutrinas em um contexto democrático? Para responder a essa questão, ele introduz a "justiça como equidade" por meio de dois princípios: o primeiro garante direitos iguais a liberdades básicas, enquanto o segundo admite desigualdades sociais e econômicas somente se estas beneficiarem os menos favorecidos. Rawls sublinha a importância de uma concepção política de justiça que se desassocie de doutrinas abrangentes, almejando um consenso fundamentado na razão pública. Sua abordagem define o liberalismo político como uma estrutura moral centrada nas instituições sociais, independente de crenças individuais, e enraizada em valores comuns da cultura democrática, com o objetivo de fomentar uma sociedade estável e justa. Seus principais conceitos serão abordados com mais detalhes no presente artigo.

Palavras-chave: Justiça; Cooperação; Equidade; Pluralismo.

Abstract

John Rawls, in his work "Political Liberalism," elaborates a conception of justice that seeks to ensure equitable cooperation among free and equal citizens, recognizing the plurality of beliefs in a democratic society. The central problem he addresses is: how can we establish a conception of justice that allows for the harmonious coexistence of diverse doctrines within a democratic context? To answer this question, he introduces "justice as fairness" through two principles: the first guarantees equal rights to basic liberties, while the second permits social and economic inequalities only if they benefit the least advantaged. Rawls emphasizes the importance of a political conception of justice that dissociates itself from comprehensive doctrines, aiming for a consensus grounded in public reason. His approach defines political liberalism as a moral framework centered on social institutions, independent of individual

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS e Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia.

beliefs, and rooted in shared values of democratic culture, with the goal of fostering a stable and just society. Its main concepts will be addressed in more detail in this article.

Keywords: Justice; Cooperation; Fairness; Pluralism.

INTRODUÇÃO

Na introdução da obra “Liberalismo Político” John Rawls define o que entende por Liberalismo Político, mas antes começa com a questão de saber, qual seria a mais apropriada concepção de justiça que especifique os termos da justa cooperação social entre os cidadãos considerados livres e iguais, com abrangência de uma geração a outra? A segunda questão, segundo Rawls, é saber o que é a tolerância, entendida de um modo geral? (RAWLS, 2005, p. 3). E porque a justiça é importante? De acordo com Rawls:

Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought. A theory however elegant and economical must be rejected or revisited if it is untrue; laws and institutions no matter how efficient and well-arranged must be reformed or abolished if they are unjust. Each person possesses an inviolability founded on justice that even welfare of society as a whole cannot override. (RAWLS, 1971, p.3)

De acordo com Rawls vivemos em uma sociedade democrática que possui uma diversidade de oposições irreconciliáveis, seja quando consideramos doutrinas religiosas, filosóficas ou morais. Algumas dessas doutrinas são para Rawls razoáveis, na medida em que são o resultado do poder da razão dentro de instituições livres e tolerantes. Assim, precisamos segundo Rawls estabelecer o que é a tolerância que permite um pluralismo razoável como o resultado de instituições livres? (RAWLS, 2005, p. 4)

O que Rawls quer entender é como é possível em uma sociedade onde convivem crenças, opiniões políticas e filosofias diferentes de vida, e que ao mesmo tempo, possam viver em uma sociedade estável e justa. Apenas uma cooperação entre cidadãos livres e iguais possibilita que as profundas oposições das mais variadas origens, possam conviver de forma civilizada. Para resolver isso, Rawls propõe um conjunto de ideias. (RAWLS, 2005, p. 4)

Rawls percebe que o pensamento democrático nos dois últimos séculos não resolveu o problema de como a democracia deveria ser organizada, para que fosse possível conceber cidadãos como livres e iguais. Em torno dessa disputa, temos dois grupos de pensadores fundamentalmente. De um lado, aqueles que seguem Locke, que defendem as “liberdades dos modernos” como designou Constant, para as liberdades civis, como consciência,

pensamento, reunião, propriedade etc. No outro grupo, estão associados a Rousseau, que defendem a “Liberdades dos antigos”, ou seja, a liberdade política e os valores da vida pública (RAWLS, 2005, p. 5).

Para responder a primeira questão que Rawls nos colocou, a saber, sobre qual a melhor concepção de justiça para uma sociedade de cidadãos livres e iguais, ele propõe a justiça como equidade, ao considerar dois princípios de justiça que servirão como guia para as instituições básicas para realizar os valores de liberdade e igualdade. Com estes princípios, Rawls pretende expor, o porquê de eles serem mais apropriados do que outros, ou seja, deve poder mostrar que certo arranjo nas estruturas básicas da sociedade é mais apropriado para realizar a liberdade e igualdade dos cidadãos (RAWLS, 2005, p. 5).

Os dois princípios são: 1) Cada pessoa tem uma igual pretensão para um adequado projeto de direitos básicos de liberdade e igualdade equitativos; e esse projeto é compatível com o mesmo projeto de todos. Nesse projeto apenas as liberdades políticas iguais, serão garantidas com seu valor justo. 2) Desigualdades econômicas e sociais deverão satisfazer duas condições: primeiro, elas serão atreladas a posições e cargos abertos para todos sobre condições de justa igualdade de oportunidade; em segundo, elas são toleradas mediante um maior benefício para os menos favorecidos membros da sociedade (RAWLS, 2005, p. 5-6).

Os princípios da justiça regulam tanto as questões dos direitos básicos, como as liberdades e oportunidades, como uma maior igualdade social. O primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, e os dois regulam as instituições básicas da sociedade que realizam estes valores.

Para Rawls, estes princípios expressam o conteúdo de uma concepção de justiça da política liberal, que possuem três características básicas: primeiro, uma especificação de certos direitos básicos, liberdades e oportunidades, que são fundamentalmente de tipo liberal democrático; em segundo lugar, a prioridade desses direitos, liberdades e oportunidades em relação ao bem geral e de valores perfeccionistas; em terceiro, medidas que assegurem um adequado uso para todos os cidadãos, sobre todos os aspectos, de suas liberdades e oportunidades (RAWLS, 2005, p. 6).

Nesse sentido, os dois princípios expressam uma forma igualitária de liberalismo, mediante três aspectos: a) as garantias do valor justo para as liberdades políticas, para que não fiquem no plano apenas formal; b) justa igualdade de oportunidade; e c) o princípio da

diferença, que diz que as desigualdades econômicas são admitidas mediante cargos e posições abertos a todos, para que o mais alto benefício seja estabelecido para os menos favorecidos membros da sociedade. Tais conceitos, não foram alterados no presente texto de Rawls, no entanto agora é discutido sob a ótica do liberalismo político. (RAWLS, 2005, p. 7).

O que Rawls procura é uma fundamentação filosófica que assegure dentro de instituições liberais a igualdade e a liberdade, e com esse intuito é preciso achar um modo de diminuir os desacordos entre os cidadãos. Para isso Rawls pensa em buscar convicções estabelecidas dentro das democracias, como a tolerância religiosa e a rejeição da escravidão e tenta organizar essas convicções em uma concepção de justiça coerente. Rawls procura por essas convicções implícitas na cultura democrática, e espera poder formular através disso uma concepção política de justiça. A concepção política de justiça deve estar de acordo com nossas convicções implícitas, em todos os níveis de generalidade, mediante um “equilíbrio reflexivo”.

Para conceber um acordo público, nós precisamos organizar as ideias e princípios em uma concepção política de justiça de um modo diferente que até então vem sendo feito. Assim, a justiça como equidade, tenta através de uma ideia fundamental sistematizar princípios e noções, a saber: a sociedade como um sistema justo de cooperação social entre pessoas livres e iguais que se percebem como membros cooperativos de uma sociedade sobre uma vida inteira. (RAWLS, 2005, p. 9)

Então a justiça como equidade imaginada como uma concepção pública de justiça aceitável, pode a partir de agora sustentar um ponto de vista reconhecido publicamente que todos os cidadãos possam se basear para ver se suas próprias instituições são justas ou não. A justiça como equidade tem um objetivo prático, ou seja, pode ser partilhada por cidadãos com uma base de racionalidade e com disposição para um acordo político. Mas para atingir uma razão partilhada, a concepção de justiça deve ser independente de conflitos filosóficos e de doutrinas religiosas. Para isso é aplicado o princípio da tolerância. As doutrinas religiosas passam a ser substituídas por princípios constitucionais que todos os cidadãos possam seguir, independentemente de suas crenças religiosas. Doutrinas abrangentes morais ou filosóficas não podem constituir a base da sociedade. (RAWLS, 2005, p. 10)

Desse modo, o liberalismo político constrói um consenso por sobreposição de

doutrinas filosóficas e morais razoáveis através de uma concepção política de justiça. Assim, doutrinas morais e filosóficas abrangentes são substituídas pela razão pública que todos os cidadãos, independentemente de suas religiões, possam acordar. Uma concepção política de justiça não nega a existência de outros valores, pois essa concepção permite um consenso sobreposto, e assim os valores dos cidadãos não entram em conflito com o domínio do político. (RAWLS, 2005, p. 11)

Para Rawls, o liberalismo político possui três características. A primeira se refere ao liberalismo político, como uma concepção moral, no sentido de dizer que ela é construída para um tipo específico de sujeito: o político, as instituições sociais e econômicas. De outro modo, é aplicada na estrutura básica da sociedade, que Rawls pensa ser a moderna constituição democrática. A estrutura básica é exemplificada politicamente pelas instituições sociais, políticas e econômicas, em um sistema de cooperação. (RAWLS, 2005, p. 11).

A estrutura básica se refere a uma sociedade fechada, que não tem relações com outra sociedade, onde seus cidadãos participam desde o nascimento até a morte. A sociedade entendida como fechada é uma abstração, que nos endereça para certas questões principais, e a relação entre os povos será trabalhada em outros textos.

A segunda característica do liberalismo político é uma concepção política de justiça com uma visão independente. Deste modo, uma concepção política de justiça deve ser distinguida de uma doutrina abrangente. A concepção política de justiça pressupõe que as doutrinas abrangentes dos cidadãos de alguma forma estão contidas dentro daquela concepção, mas a distinção entre elas é clara para Rawls. Assim, a concepção política é independente, mas que pode se adequar e suportar várias doutrinas abrangentes razoáveis. (RAWLS, 2005, p. 12)

A concepção política de justiça se diferencia de outras doutrinas morais, por estas serem muito abrangentes e gerais. A concepção política elabora uma concepção razoável para a estrutura básica da sociedade, sem se preocupar com outras doutrinas.

A terceira característica da concepção política de justiça é que seu conteúdo é expresso por certas ideias implícitas na cultura pública democrática. Essa cultura política se refere às instituições políticas de um regime constitucional, a textos e documentos desses regimes de conhecimento de todos. Assim, a doutrina abrangente, seja da moral, da religião ou da filosofia é entendida como uma cultura da sociedade civil, uma cultura social e não

política. (RAWLS, 2005, p. 14). A justiça como equidade está inserida em certa tradição política que considera um sistema equitativo de cooperação, de uma geração para a outra. Esta concepção é desenvolvida através de outras duas fundamentais ideias: cidadãos são vistos como livres e iguais na cooperação social; a ideia da cooperação dentro de uma sociedade bem ordenada regulada por uma concepção política de justiça. (RAWLS, 2005, p. 14).

A sociedade como um sistema justo de cooperação.

Uma das ideias básicas da justiça como equidade, "*justice as fairness*", é a visão da sociedade como um sistema equitativo de cooperação no tempo, de uma geração a outra. Os cidadãos numa discussão política, não possuem a visão da ordem social como que fixada naturalmente, ou como justificada por valores aristocráticos ou religiosos. (RAWLS, 2005, p. 15)

A ideia da cooperação social é especificada em três momentos:

- a) Cooperação é distinta da mera coordenação social feita por uma autoridade central. Cooperação aqui entendida por Rawls, se refere à publicidade de regras reconhecidas e procedimentos que regulam as ações na sociedade.
- b) A cooperação é entendida em termos justos, ou seja, são termos que qualquer cidadão pode aceitar como razoável, e que qualquer outro participante também aceita os termos da cooperação. Estabelece-se uma ideia de reciprocidade, onde todos os envolvidos são beneficiados por um apropriado ponto de comparação. A concepção política de justiça dá os justos termos de cooperação, através dos princípios que especificam os direitos básicos e deveres.
- c) A ideia da cooperação social requer uma noção de vantagens racionais, ou do bem, de modo que todos os envolvidos na cooperação realizam essa ideia mediante seus próprios pontos de vistas. (RAWLS, 2005, p. 16)

A noção da reciprocidade repousa no conceito de imparcialidade e no de mútua vantagem, regulada pela justiça como equidade que tem como ponto de referência a igualdade. A reciprocidade é exequível em uma sociedade bem ordenada que tenha como

ponto de partida uma concepção pública de justiça.

Quando falamos da vantagem mútua em referência à propriedade, por exemplo, nenhuma garantia poderá ser dada para o fato dessa desigualdade, de acordo com Rawls, por motivos históricos, de fortuna e sorte. Assim, nenhuma concepção razoável de justiça pode pensar numa mútua vantagem nessa questão. O ponto principal quando falamos em reciprocidade é a relação de cidadãos livres e iguais em uma sociedade bem ordenada. (RAWLS, 2005, p. 17)

Para Rawls o conceito de pessoa refere-se a alguém que pode ser um cidadão, que é normalmente ou completamente um membro que coopera na sociedade em uma vida inteira. A expressão “vida inteira” ou “*over a complete life*” faz referência a um projeto de cooperação para todas as necessidades e atividades dos envolvidos do nascimento até a morte. (RAWLS, 2005, p. 18)

As pessoas são concebidas como livres e iguais e seus dois poderes morais, a capacidade de senso de justiça e de concepção do bem, e o poder da razão, as pessoas são livres. Quando se concebe a cooperação entre os membros, isso faz com que sejam iguais.

O senso de justiça é a capacidade para entender, aplicar e para atuar mediante uma concepção pública de justiça. Também o senso de justiça pode ser entendido como a ação em relação aos outros que os outros podem publicamente concordar ou endossar. A capacidade para a concepção do bem é a capacidade para formar, rever e perseguir uma concepção racional de vantagens ou de bem. (RAWLS, 2005, p. 19)

Nesse sentido, é importante determinar a concepção de bem que as pessoas tentam realizar, entendida em que é valioso em uma vida humana. A concepção do bem consiste em projetos de fins, e esses fins são importantes para realizar. Um apego para com outras pessoas e lealdade para grupos de associações também fazem parte de uma concepção do bem, assim como uma visão de nossa relação com o mundo, seja de forma religiosa, moral e filosófica. A concepção do bem de cada pessoa não é predeterminada, mas fazem parte de um amadurecimento de cada indivíduo e podem mudar durante a vida. (RAWLS, 2005, p. 19-20)

A ideia de uma sociedade de membros como um sistema justo de cooperação pressupõe a ideia de que as pessoas como cidadãos possuam todas as qualidades para essa cooperação. Em outros momentos Rawls trabalha através da justiça como equidade, o nosso

dever para futuras gerações, que são problemas, segundo ele, de extensão dos conceitos fundamentais de sua teoria, assim como o direito dos povos quando trabalha a política internacional. Nesse aspecto, se incluem também a questão dos doentes temporários ou permanentes, pessoas com deficiências incapazes de ter as capacidades que explicitam o conceito de pessoa, assim como os animais. Nesse livro Rawls não explicita essas questões, pois está mais interessado em definir os aspectos essenciais do liberalismo político e da questão da concepção da justiça política. (RAWLS, 2005, p. 20-21)

A ideia da posição original.

Ao considerar novamente a ideia de cooperação, devemos pensar em que sentido tal cooperação em seus justos termos é determinada. Se essa cooperação não é estabelecida mediante uma autoridade distinta dos membros da cooperação, e também não é uma autoridade divina que estabelece essas regras, como a base de tal cooperação pode ser estabelecida? (RAWLS, 2005, p. 22)

A justiça como equidade é uma doutrina do contrato social. Os termos da cooperação social são acordados por aqueles que participam desse sistema, a saber, os cidadãos livres e iguais. O acordo entre os cidadãos, no entanto precisa seguir determinadas condições. Tais condições devem ser seguidas de modo justo para que ninguém seja mais beneficiado do que outros no acordo.

A noção da posição original permite um acordo no pano de fundo da estrutura básica da sociedade. A característica que Rawls procura nesse acordo é uma circunstância que não leva em conta as particularidades de situações, mas sim um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais. O véu da ignorância é essa característica que desconsidera as contingências de nosso mundo e que assim, tenta anular barganhas e vantagens que possam surgir dentro de qualquer sociedade. Essas contingências e vantagens acidentais, não podem interferir no acordo sobre os princípios que vão regular a estrutura básica da sociedade. (RAWLS, 2005, p. 23)

A posição original é, segundo Rawls, um instrumento de representação e, portanto, o acordo é hipotético e não-histórico. As partes estão em uma posição simétrica e são vistas como representativas dos cidadãos livres e iguais que querem chegar a um acordo justo. As

razões para a posição original se firmam na questão que nenhum cidadão em sua situação particular pode fornecer, mediante a sua posição social, uma concepção de justiça que outros irão aceitar. Do mesmo modo, as doutrinas abrangentes, morais, religiosas e filosóficas de uma pessoa não podem ter a força persuasiva suficiente para que outros concordem. Na posição original as partes não sabem a situação social daqueles que representam, nem suas concepções do bem. A “posição original é simplesmente um instrumento de representação”. As partes que representam os cidadãos especificam os termos da cooperação para a estrutura básica da sociedade.

A posição original é usada para acordar o modelo de liberdade e igualdade e sobre as restrições de razões. Também lá é concebida uma disputa entre concepções de justiça alternativas, onde se levanta razões pró e contra essas concepções. Assim, a posição original serve como um instrumento de representação, para clarificar a concepção de justiça e como um momento público de reflexão. A posição original serve para considerar as nossas convicções e trazer para um nível de generalidade que uma pode ser suportada sobre as outras, numa coerência. Com esse nível de coerência poderemos atingir um amplo acordo e entendimento no sistema de cooperação. (RAWLS, 2005, p. 26)

Os problemas que surgem com a proposta da posição original se referem, segundo Rawls, em não considerar essa proposta como um instrumento de representação. Por exemplo, o véu da ignorância nessa posição original, não tem implicações metafísicas. Para Rawls, nós podemos entrar na posição original em qualquer tempo para buscar princípios razoáveis de justiça de acordo com restrições sobre informações das situações particulares dos cidadãos. O que está em jogo é a tentativa de achar princípios que especifiquem os direitos básicos de liberdade e igualdade para uma cooperação, da forma mais apropriada possível. (RAWLS, 2005, p. 27)

A concepção política de pessoa.

Uma concepção política de pessoa pode ser explicada com a posição original. Considere-se que os cidadãos são representados na posição original como livres. Tal representação parece ser a fonte da ideia que uma doutrina metafísica é pressuposta. No entanto, para Rawls os cidadãos se consideram livres em três aspectos que indicam porque

a concepção de pessoa é uma concepção política. (RAWLS, 2005, p. 29)

Em primeiro lugar, os cidadãos são livres quando eles concebem para si mesmo e para outros a capacidade moral de ter uma concepção do bem. Mas isso não significa que eles podem perseguir uma dada concepção particular do bem em determinado tempo. Eles são capazes de revisar e mudar suas concepções do bem para termos razoáveis e racionais. As pessoas livres querem o direito de ser independentes de uma determinada concepção do bem. Assim, dada a sua capacidade de formar, revisar e mudar suas concepções do bem, a identidade pública de uma pessoa não é afetada com o tempo. (RAWLS, 2005, p. 30)

Desse modo, as pessoas independentemente de suas concepções do bem, mediante a concepção política de justiça, são sempre consideradas as mesmas, apesar de suas mudanças nas concepções. Não há perda de sua identidade pública ou institucional. Elas mantêm os mesmos direitos básicos e deveres e possuem a mesma propriedade. (RAWLS, 2005, p. 30)

Existe um senso de identidade para cidadãos com objetivos e compromissos. Cidadãos têm assim um compromisso e objetivos, políticos e não políticos. Eles afirmam os valores de uma concepção pública de justiça e suas instituições, mas também concebem valores não públicos. Esses dois aspectos devem ser ajustados e conciliados, na visão de Rawls. Mas as mudanças em nossas concepções do bem, não implicam na mudança da nossa concepção pública de justiça, ou seja, não há a mudança em nossa identidade pública. (RAWLS, 2005, p. 30-31)

Em segundo lugar, os cidadãos se concebem a si mesmos como pessoas livres e detentoras de poder de reivindicações. Os cidadãos se consideram capazes de fazer reivindicações sobre suas instituições mediante suas concepções do bem, desde que estas estejam de acordo com a concepção de justiça. Essas reivindicações estão incluídas nos deveres e obrigações em uma concepção política de justiça. Com isso, em uma concepção política de justiça, as concepções do bem dos cidadãos são compatíveis com a concepção pública de justiça. (RAWLS, 2005, p. 32-33)

Em terceiro, os cidadãos considerados livres e iguais, são vistos como capazes de se responsabilizar com os seus fins. Assim, dado a estrutura básica de instituições e para cada pessoa os bens primários, os cidadãos são pensados como capazes de ajustar seus fins a luz de expectativas razoáveis, ou seja, os objetivos são ajustados à luz dos princípios de justiça.

Desse modo, o peso das reivindicações não é dado pela intensidade dos desejos dos

cidadãos, mas sim pela ideia de uma estrutura básica da sociedade com um sistema justo de cooperação. Nesse sentido, os cidadãos são vistos como pessoas que podem cooperar sobre uma vida inteira, e por isso eles são responsáveis por seus fins. Então os seus fins podem ser perseguidos na medida em que são razoáveis e são compatíveis com aquilo que eles devem poder contribuir com a cooperação. Uma concepção política de pessoa ajusta essa ideia com a ideia de uma sociedade como um sistema justo de cooperação. (RAWLS, 2005, p. 34)

A ideia de uma sociedade bem ordenada.

Para John Rawls, a sua concepção política de justiça como um sistema justo de cooperação através das gerações, pressupõe a ideia de cidadãos livres e iguais e uma sociedade bem ordenada regulada por uma concepção política de justiça.

A ideia de uma sociedade bem ordenada comporta três condições. A primeira, diz respeito a uma sociedade em que todos aceitam os princípios da justiça; em segundo, a estrutura básica, que são as principais instituições políticas e sociais, é conhecida publicamente como capaz de realizar os princípios da justiça; em terceiro, os cidadãos concordam com as instituições básicas, mediante seus sentidos de justiça. (RAWLS, 2005, p. 35)

De acordo com Rawls, uma concepção de justiça que não pode ordenar de forma justa uma sociedade, é uma concepção inadequada para a democracia, e não será aceita publicamente. Uma concepção é falha quando não consegue obter sustentação mediante cidadãos razoáveis com suas doutrinas abrangentes. Para ganhar esse suporte, é necessária uma concepção pública de justiça, como essa que Rawls nos propõem, a justiça como equidade.

A democracia comporta certas características que justificam a necessidade de uma concepção pública de justiça. Na democracia, segundo Rawls, uma diversidade de doutrinas abrangentes, religiosas, morais e filosóficas, é um acontecimento permanente. Dentro da democracia, uma diversidade de conflitos surge através de doutrinas abrangentes irreconciliáveis. O pluralismo razoável então é defendido contra qualquer tipo de pluralismo. São as doutrinas abrangentes razoáveis que os cidadãos sustentam no liberalismo político. Essas doutrinas não podem ser entendidas se separarmos elas do contexto da prática de

razões livres em instituições livres, por isso não são quaisquer tendências ou interesses. (RAWLS, 2005, p. 37)

Outra característica é o “fato da opressão”, segundo o qual, qualquer doutrina abrangente só pode se manter no poder através da coerção. Portanto, se considerarmos uma sociedade política que considera a mesma doutrina abrangente, então o uso de sanções é necessário para o poder político, de acordo com Rawls. (RAWLS, 2005, p. 38)

Um regime democrático seguro e sustentável deve poder contar com a participação da maioria dos cidadãos ativos. De fato, uma constituição pública de justiça deve ser confirmada por a maioria dos cidadãos, que possuem as mais variadas doutrinas abrangentes. (RAWLS, 2005, p. 38)

Para Rawls, já que em nossa sociedade não existe uma única doutrina abrangente, nós deveríamos afirmar para uma sociedade bem ordenada, o “domínio do político”. Assim os cidadãos, em um estado democrático liberal, devem ter e reconhecer uma concepção política de justiça, e também uma doutrina abrangente em que a concepção política também é reconhecida.

Uma sociedade bem ordenada afirma uma concepção de justiça onde seus cidadãos com suas doutrinas abrangentes, conseguem atingir um “*overlapping consensus*”, ou consenso sobreposto. Assim, os cidadãos afirmam uma concepção política de justiça para as instituições básicas, e tal concepção é realista e estável.

Considerações Finais.

A concepção do Liberalismo Político de John Rawls está baseada em uma concepção pública de justiça, que dá uma prioridade para o “domínio do político” para uma sociedade cooperativa e bem ordenada, mediante uma concepção política de pessoa. A sua concepção de justiça, que ele denomina “*justice as fairness*”, é uma concepção para um estado democrático liberal, onde convivem dentro desse estado uma gama de doutrinas abrangentes, religiosas, morais e filosóficas, que respeitam um pluralismo razoável. Tal pluralismo é possível, porque é respeitada uma concepção política de pessoa, que independe de certa forma, das doutrinas abrangentes dos cidadãos. As doutrinas abrangentes chegam a um consenso sobreposto e concordam com a concepção política de justiça, com os princípios

que todos devem formar e respeitar como sendo os seus.

Uma sociedade bem ordenada e democrática, não é para Rawls, nem uma associação nem uma comunidade. Em primeiro lugar, porque a sociedade democrática liberal é vista como um sistema fechado e autossuficiente e por isso responde por todos os propósitos de uma vida humana. De outro modo, nós só temos uma identidade em uma sociedade, com nossa posição social com nossas concepções do bem. Os princípios da justiça são formados para o mundo social, para a estrutura básica da sociedade, ou seja, para as principais instituições, e as concepções das pessoas, suas doutrinas abrangentes, são as primeiras a serem adquiridas, para depois serem realizadas, em uma sociedade cooperativa com cidadãos livres e iguais. (RAWLS, 2005, p. 40-41)

A sociedade bem ordenada também não tem fins do mesmo modo como as doutrinas abrangentes e os cidadãos possuem. Os fins da sociedade democrática são: a justiça, a liberdade, a defesa comum, em uma concepção política de justiça. Assim a sociedade democrática não é uma associação, que persegue fins particulares ou de classes, como a glória, o domínio, o império, os fins religiosos. Também não é uma comunidade, se pensarmos a comunidade como governada por uma doutrina abrangente, seja moral, religiosa ou filosófica. (RAWLS, 2005, p. 41-42)

A sociedade democrática para Rawls, é pensada como uma sociedade cooperativa, onde cidadãos livres e iguais acordam com uma concepção política de justiça, baseada num uso público da razão. O fundamento do mundo social é dado por uma concepção política e a razão pública de todos os cidadãos partilha suas regras e seus valores.

Referências:

- RAWLS, John. Political Liberalism. New York: Columbia University Press books, 2005.
RAWLS, John. A Theory of Justice. Cambridge: Harward University Press, 1971.

Bildung e Eticidade na Filosofia de Hegel

Endrio Ryan Correia dos Reis Vargas¹

Paulo Roberto Konzen²

Resumo

O presente artigo busca apresentar e analisar alguns dos conceitos centrais do sistema hegeliano, em especial de sua Filosofia do Espírito Objetivo, a saber, os conceitos de *Bildung* (Formação/Cultura) e de Eticidade (*Sittlichkeit*), como também a relação entre eles, com foco especialmente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e na *Filosofia do Direito* de Hegel. Assim, no texto é discutido como a Eticidade, em Hegel, não se dá em um conjunto de leis puramente exteriores, mas sim devendo tomar forma com o desdobramento das acepções do aprimoramento do ser humano em seu processo de tomada de consciência, numa realidade manifesta no âmbito da Família, da Sociedade Civil-Burguesa e do Estado. O objetivo geral do artigo é a apresentação e a análise crítica-filológica, histórica e hermenêutica da obra de Hegel, em especial da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e da *Filosofia do Direito*, sobre os conceitos de *Bildung* (Formação/cultura) e de Eticidade (*Sittlichkeit*), usando para isso textos clássicos e interpretativos, buscando apreender devidamente os seus conceitos. Neste sentido, a pesquisa busca apreender a devida compreensão da necessidade da formação educacional e, em especial, cultural de todo o indivíduo e de sua essencialidade para alcançar efetivamente uma sociedade mais racional, livre e ética.

Palavras-chave: Hegel, *Bildung*; Formação; Cultura; Eticidade.

Abstract

This article seeks to present and analyze some of the central concepts of the Hegelian system, especially of his Philosophy of Objective Spirit, namely the concepts of *Bildung* (Formation/Culture) and Ethicality (*Sittlichkeit*), as well as the relationship between them, focusing especially on the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* and the *Philosophy of Right* of Hegel. Thus, the text discusses how Ethicality, in Hegel, is not a set of purely external laws, but must take shape with the unfolding of the concepts of the improvement of human beings in their process of becoming conscious, in a reality manifested in the context of the Family, Civil-Bourgeois Society and the State. The general aim of the article is to present and critically-philologically, historically and hermeneutically analyze Hegel's

¹ Graduando em Filosofia na UNIR. Bolsista IC - CNPq.

² Professor Doutor no DFil e no PPGFil da UNIR

work, in particular the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* and *Philosophy of Right*, on the concepts of *Bildung* (Formation/Culture) and Ethicality (*Sittlichkeit*), using classical and interpretative texts in an attempt to properly grasp his concepts. In this way, the research seeks to grasp a proper understanding of the need for educational and, in particular, cultural formation of every individual and its essentiality in order to effectively achieve a more rational, free and ethical society.

Keywords: Hegel, *Bildung*; Formation; Culture; Ethicality

INTRODUÇÃO

A Filosofia de Hegel como filosofia sistemática é conhecida pela proposta de tentar integrar diversos aspectos da realidade em uma estrutura dialético-especulativa. Neste sistema, são considerados substanciais dois conceitos que trabalharemos no corpo deste artigo, a saber: *Bildung* (Formação/cultura) e *Sittlichkeit* (Eticidade), tendo como objetivo fazer uma ligação entre estes dois conceitos, fundamentado sobretudo na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e na *Filosofia do Direito*. Hegel trata o conceito de *Bildung* (traduzido tanto por formação quanto por cultura) como aspecto fundamental para a inserção de todo o indivíduo humano na vida intersubjetiva, tendo em vista não só uma mera aquisição de experiência e/ou de conhecimento, mas sim como um verdadeiro processo formativo/cultural contínuo que acarreta um autoconhecimento por parte deste.

Assim, fazendo uma simples analogia da passagem da *Doxa* para a *Episteme*, a *Bildung* pode ser tida processualmente na apreensão de conhecimento em estágios de um aprimoramento individual, visando ao autoconhecimento ou à autoconscientização. No dito sistema hegeliano, nota-se o apego a uma espécie de progressividade a nível teleológico, em que a consciência é desenvolvida por uma série de fatores que decaem sobre o ser humano consciente-de-si ou autoconsciente, que almeja a plenitude da liberdade objetivada. Por isso, este artigo tem como objetivo tratar do conceito de *Bildung* (Formação/cultura) e de sua relação com a *Sittlichkeit* (Eticidade) e, ainda, consequentemente atrelado ao seu conceito de liberdade (*Freiheit*) para a autorrealização do ser humano em seu progressivo movimento de conhecimento de si, levando em consideração todo o vasto corpo bibliográfico de Hegel, em especial de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e de sua *Filosofia do Direito*. No mais, a relação da *Bildung* (Formação/cultura) com a Eticidade se faz fundamental para a compreensão da formação ética do ser humano dentro de um espírito do povo, espírito do tempo e espírito do mundo, afinal tudo é tido como o processo contínuo de desenvolvimento do espírito humano projetado à autorrealização na liberdade e racionalidade.

Assim sendo, o artigo busca a investigação da definição e da respectiva relação entre *Bildung* (Formação/cultura) e Eticidade na filosofia de Hegel, usando de uma abordagem crítica-filológica, histórica e hermenêutica de sua obra em questão. Com isso, a pesquisa fundamenta-se em textos clássicos, bem como em interpretações contemporâneas, buscando

apreender de forma criteriosa o que Hegel efetivamente afirmou em seus textos, procurando respostas para problemas atuais.

O conceito de *Bildung* em Hegel

Inicialmente, é essencial o apropriado exame do conceito central da pesquisa em questão, a saber, o conceito de *Bildung* (Formação/cultura), que trataremos exclusivamente pelo termo em alemão, por envolver a possível tradução tanto por formação quanto por cultura. Para isso, vamos apresentar e analisar, em primeiro lugar, a obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817, 1827 e 1830) e, posteriormente, a *Filosofia do Direito* (1821) de Hegel³ (1770-1831).

Para Hegel, a *Bildung* propriamente dita se dá no processo de aprimoramento do ser na autoefetivação do seu espírito e, no caso, por mais que pareça um desenvolvimento unicamente individual de mera educação (*Erziehung*), que deve ocorrer, envolve também desdobramentos no processo de aprimoramento ativo e consciente de progressão cultural da humanidade como um todo. No caso, inicialmente, convém registrar que Hegel, no § 387 A, da *Enciclopédia*, procura “distinguir” (*unterscheiden*) devidamente os conceitos de *Bildung* (formação/cultura) e de educação (*Erziehung*):

E preciso distinguir – e excluir – da progressão que se vai considerar aqui o que é cultura e educação [*Bildung und Erziehung*]. Essa esfera só se refere aos sujeitos singulares como tais, [de modo] que o espírito universal seja neles levado à existência. Na visão filosófica do espírito como tal, ele próprio é considerado como cultivando-se e educando-se [*sich bildend und erziehend*] conforme o seu conceito; e suas exteriorizações, [consideram-se] como os momentos de seu produzir-se rumo-a-si-mesmo, de se concluir consigo mesmo: só por meio disso é ele espírito efetivo. (Hegel, 1995, p. 38).⁴

³ As citações de Hegel terão sempre em nota de rodapé o texto original em alemão da *Hegel Werke* (2000), com indicação do volume e da(s) página(s). As traduções são citadas nas referências pelo ano da tradução, contendo algumas vezes, entre colchetes, acréscimo de termos em alemão e/ou sugestões de aprimoramento da tradução.

⁴ 10/38 Von dem hier zu betrachtenden Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich *nur* auf die *einzelnen* Subjekte als solche, dass der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet und seine Äußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines [Sich-] Zusammenschließens mit sich, ~~wodurch er erst wirklicher Geist ist.~~

Assim, Hegel procura distinguir o que é cultura/formação e o que é educação ou o que é estar se cultivando/formando e o que é estar se educando. Além disso, no § 395 Z, consta:

A particularidade própria das crianças é tolerada no círculo da família; mas com a escola começa uma vida segundo a ordem universal, segundo uma regra comum a todos; aí deve o espírito ser levado ao renunciar de suas singularidades, ao saber e querer do universal, ao acolhimento da cultura universal presente [*der vorhandenen allgemeinen Bildung*]. Essa transformação da alma, [isso, e] só isso se chama educação [*Erziehung*]. Quanto mais cultivado [ou culto = *gebildeter*] é um homem, tanto menos ressalta em seu proceder algo que lhe seja peculiar e, portanto, contingente. (Hegel, 1995, p. 67).⁵

No caso, para Hegel, educação (*Erziehung*) é o que propriamente se busca mais na escola (*Schul*) e *Bildung* (formação/cultura) ocorre nos demais âmbitos da vida. São aspectos distintos, mas interligados ou entrelaçados:

[...] em Hegel, existem propriamente dois sentidos para *Bildung*, os quais, embora se entrelacem ou se relacionem, expõem certas diferenças: um sentido mais ordinário, que diz respeito à formação como educação escolar ou técnica, e um sentido mais elevado ou espiritual, cujo cerne está no processo gradativo de desenvolvimento da autoconsciência e das ações dos indivíduos. (Konzen, 2013, p. 87-88).

Sobre isso, convém citar também Maas (1999, p. 27-28):

De maneira geral, a tendência dos dicionários e do uso linguístico moderno é atribuir ao termo “educação” (*Erziehung*) o sentido de uma ação dirigida, com objetivos propedêuticos bastante definidos, ao passo que “formação” (*Bildung*) seria entendida mais como o resultado um processo que não pode ser atingido apenas pela atividade metódica da educação; a *Bildung* “pressupõe a atividade espontânea do indivíduo”, ocorrendo ao longo

⁵ 10/70 Die Eigentümlichkeit der Kinder wird im Kreise der Familie geduldet, aber mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer allen gemeinsamen Regel; da muss der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dies Umgestalten der Seele - nur dies heißt Erziehung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto weniger tritt in seinem Betragen etwas nur ihm Eigentümliches, daher Zufälliges hervor.

do processo de autoaperfeiçoamento.

Por último, citaremos ainda Nicolau e sua tese intitulada *O conceito de Bildung em Hegel*:

[...] embora possuam significados próximos, cabe salientar aqui uma distinção entre *Erziehung* e *Bildung*. Devido a riqueza do significado do segundo termo particularmente, em sentido geral, a demarcação específica do primeiro termo alude costumeiramente ao fato concreto da educação, pois o segundo exprime uma acepção mais vasta e salienta o aspecto gradual da ação educativa. (Nicolau, 2019, p. 31).

Trata-se de aspecto relevante, mas que não desenvolveremos aqui em sua integralidade, recomendando antes a leitura do livro de Nicolau. Importa, aqui, ver a *Bildung* como todo o processo gradativo de autoaperfeiçoamento ou de desenvolvimento da autoconsciência.

Além disso, convém registrar e diferenciar aqui o uso de Hegel do termo *Kultus* (culto), como, por exemplo, no § 555 (1995, p. 341), ao tratar de “culto implícito ou explícito” (*impliziten oder expliziteren Kultus*), grifando em itálico inclusive o termo; também no 557 (1995, p. 348), ao falar de “culto da religião da bela arte” (*Kultus der Religion der schönen Kunst*), ou no § 565 (1995, p. 348), ao se referir a “devoção do culto” (*Andacht des Kultus*)⁶. No caso, cabe distinguir sempre o uso do substantivo *Kultus* (culto) dos adjetivos *gebildete* (culto) e *ungebildete* (inculto).

Sobre isso, inclusive, convém registrar que o tradutor Paulo Meneses, na tradução da *Enciclopédia* (1995), traduziu normalmente *gebildete* por cultivado e *ungebildete* por inculto, o que nos parece estranho. No caso, destaca-se especialmente a tradução do § 459 A, em que o tradutor usou tanto cultivado quanto culto para *gebildete*:

O estudo das línguas que permaneceram [como eram] de origem, que só nos tempos modernos se começou a conhecer profundamente, mostrou a respeito que elas contêm um a gramática muito elaborada no que é singular, e exprimem diferenças que faltam ou foram apagadas nas línguas dos povos mais cultivados [*gebildeterer*]. A língua dos povos mais

⁶ Convém registrar que, no § 392 Z, fala-se, segundo a tradução, do “culto de Apis” (*Apisdienst*), traduzindo *Dienst* como “culto” e não como “serviço”, como normalmente ocorre.

cultivados [*gebildetsten*] parece ter a gramática mais imperfeita; e a mesma língua ter, em um estado mais inculto [*ungebildeteren*] de seu povo, um a gramática mais perfeita que no estado mais culto [*gebildeten*] (ver W. von Humboldt, *Sobre o dual* [Berlim, 1828] I, 10,11).⁷

Além disso, no § 449 Z, consta “homem cultivado” (*gebildete Mensch*) (1995, p. 232) ao passo que, no § 454 Z, consta “homem culto” (*gebildeter Mensch*) (1995, p. 239). Parece muito estranho tratar, no § 459 A, de “uma língua cultivada” (*einer gebildeten Sprache*) (1995, p. 248) ou, ainda, de “um falar cultivado” (*ein gebildetes Sprechen*) (1995, p. 250), quando poderia usar na língua portuguesa simplesmente sempre os adjetivos “cultua” e “culto”⁸.

Mas, retornemos para a apresentação e análise de nosso conceito principal: a *Bildung*. Essencialmente a *Bildung* nada mais pode ser senão do que a progressiva realização do espírito, que numa denominada espiral ascendente se efetiva, isto é, se autoefetiva, validando o espírito, alinhando seu conceito à sua efetividade. Neste contexto, na *Enciclopédia*, mais precisamente no 379 Z, Hegel apresenta este processo de autoefetivação do espírito:

Somente quando consideramos o espírito no processo que foi descrito da autoefetivação do seu conceito [é que] nós o conhecemos em sua verdade (pois verdade significa justamente acordo do conceito com sua efetividade). Em sua imediatez, o espírito ainda não é verdadeiro, ainda não tomou o seu conceito objetivo para si, ainda não transformou [ou formou = *umgebildet*] o que nele está presente de maneira imediata, em algo posto por ele; não remodelou sua efetividade em uma efetividade conforme ao conceito do espírito. (Hegel, 1995, p. 13).⁹

⁷ 10/271 Das Studium von ursprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neueren Zeiten erst gründlich kennenzulernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, dass sie eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterschiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwischt worden sind; es scheint, dass die Sprache der gebildetsten Völker die unvollkommenere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildeteren Zustande ihres Volkes eine vollkommenere als bei dem höher gebildeten hat. Vgl. Herrn W. v. Humboldt, *Über den Dualis* [Berlin 1828] I, 10, 11.

⁸ O mesmo ocorre com a tradução, no § 544 A, de “outros Estados cultivados” (*anderen gebildeten Staaten*) (1995, p. 315) e, ainda, de “um Estado cultivado” (*einem gebildeten Staate*) (1995, p. 316).

⁹ 10/14 Nur wenn wir den Geist in dem geschilderten Prozess der Selbstverwirklichung seines Begriffs betrachten, erkennen wir ihn in seiner Wahrheit (denn Wahrheit heißt eben Übereinstimmung des Begriffs mit seiner Wirklichkeit). In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch nicht wahr, hat seinen Begriff noch nicht sich gegenständlich gemacht, das in ihm auf unmittelbare Weise Vorhandene noch nicht zu einem von ihm Gesetzten umgestaltet, seine Wirklichkeit noch nicht zu einer seinem Begriff gemäßen umgebildet.

Além disso, no § 382 Z, consta o seguinte:

Essa potência sobre todo o conteúdo nele presente forma [*bildet*] a base [ou o fundamento] da liberdade do espírito [*die Grundlage der Freiheit des Geistes*]. Mas, em sua imediatez, o espírito só é livre em si segundo o conceito ou a possibilidade, não ainda segundo a efetividade: a liberdade efetiva, assim, não é algo essente de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade. Desse modo, [é] como o produtor de sua liberdade [que] temos de considerar na ciência o espírito. O desenvolvimento total do espírito apresenta somente o “fazer-se livre”, do espírito, de todas as formas de seu ser-aí que não correspondem a seu conceito: uma libertação que ocorre porque essas formas são transformadas [ou formadas = *umgebildet*] em uma efetividade perfeitamente apropriada ao conceito do espírito.¹⁰

Neste trecho da *Enciclopédia*, Hegel discorre sobre o âmago deste longo e complexo processo, apresentando posteriormente, como ainda veremos, os conceitos de *Bildungsstufe der Individuen* (grau de cultura dos indivíduos), de *Bildungsstufen* (graus de cultura), de *Bildungsmittel* (meio de cultura), de *Bildung des Geistes* (cultura do espírito), de *Geistesbildung* (cultura espiritual), entre outros, buscando sempre o *bilden* (formar/transformar) tudo em um “tempo de uma maior cultura” (*Zeit größerer Bildung*), saindo de “uma época inculta” (*einer ungebildeteren Epoche*) ou de “uma situação inculta” (*eines ungebildeten Zustandes*). Ainda sobre isso, por exemplo, convém citar o § 406 Z, que ao falar de “um peculiar nível do desenvolvimento espiritual” (*ein eigentümlicher Standpunkt der geistigen Entwicklung*), de um “estado de barbárie” (*Zustände der Roheit*) e de um “estado [ou situação] de grande cultura” (*Zustände großer Bildung*), afirma o seguinte:

[...] nesse [nível] os homens não perseguem fim *universal* mas se interessam apenas

¹⁰ 10/26 Diese Macht über allen in ihm vorhandenen Inhalt bildet die Grundlage der Freiheit des Geistes. In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist aber nur an sich, dem Begriffe oder der Möglichkeit nach, noch nicht der Wirklichkeit nach frei; die wirkliche Freiheit ist also nicht etwas unmittelbar im Geiste Seiendes, sondern etwas durch seine Tätigkeit Hervorzubringendes. So als den Hervorbringer seiner Freiheit haben wir in der Wissenschaft den Geist zu betrachten. Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sichfreimachen des Geistes von allen seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseins dar; eine Befreiung, welche dadurch zustande kommt, dass diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen ~~angemessenen Wirklichkeit umgebildet werden.~~

por sua situação *individual*, realizam seus fins *contingentes*, *particulares*, sem inteligência aprofundada da natureza da situação com que têm de lidar, numa imitação preguiçosa da tradição; portanto, sem se preocupar com o universal e necessário: só com o *singular* e *contingente*. Justamente por essa absorção do espírito no singular e contingente, os homens parecem, muitas vezes, tornar-se capazes da visão de um evento *singular* ainda escondido no futuro, em especial quando não lhes é indiferente esse evento. [...] Contudo os clarividentes só podem revelar algo de perfeitamente determinado e correto sobre o seu estado corporal se são formados [*gebildet*] em medicina e assim possuem em sua consciência desperta um conhecimento exato da natureza do organismo humano. Pelo contrário, dos que não são formados [*nicht gebildeten*] em medicina, não se pode nenhuma revelação totalmente exata em anatomia ou fisiologia; (Hegel, 1995, p. 137-13).¹¹

No caso, Hegel apresenta que existem “pessoas diversamente cultivadas [ou cultas]” (*verschieden gebildeten Personen*) (§ 406 A, 1995, p. 127) ou uma grande diversidade no grau de cultura das pessoas. A busca é por alcançar uma situação ou um “estado do ser humano consciente-de-si, cultivado [ou culto], refletido (*Zustand des selbstbewußten, gebildeten, besonnenen Menschen*) (§ 406, 1995, p. 123). Consta ainda no § 393 Z, que Hegel, ao falar da “formação [ou cultura] histórica (*historischen Bildung*) (1995, p. 56), registra que “a aptidão à cultura” (*die Fähigkeit zur Bildung*) é própria de todo ser humano¹², porém que alguns “não demonstram um impulso interior para a cultura” (*einen inneren Trieb*

¹¹ 10/147 [...] eigentümlicher Standpunkt der geistigen Entwicklung [...] Zustände der Rohheit [...] Zustände großer Bildung [...] auf welchem die Menschen keine *allgemeinen Zwecke* verfolgen, sondern sich nur für ihre *individuellen Verhältnisse* interessieren, ihre *zufälligen, besonderen Zwecke* ohne gründliche Einsicht in die Natur der zu behandelnden Verhältnisse in träger Nachahmung des Althergebrachten ausführen, - somit, um die Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen unbekümmert, sich nur mit *Einzelnem* und *Zufälligem* beschäftigen. Gerade durch diese Versunkenheit des Geistes in das Einzelne und Zufällige scheinen die Menschen zum Schauen einer noch in der Zukunft verborgenen *einzelnen Begebenheit*, besonders wenn diese ihnen nicht gleichgültig ist, oft befähigt zu werden. [...] 10/148 [...] Etwas vollkommen Bestimmtes und Richtiges werden jedoch die Hellsehenden über ihren körperlichen Zustand nur dann anzugeben vermögen, wenn dieselben medizinisch gebildet sind, somit in ihrem wachen Bewusstsein eine genaue Kenntnis der Natur des menschlichen Organismus besitzen. Von den nicht medizinisch gebildeten Hellsehenden dagegen darf man keine anatomisch und physiologisch völlig richtigen Angaben erwarten; solchen Personen wird es im Gegenteil äußerst schwer, die konzentrierte Anschauung, die sie von ihrem Körperzustand haben, in die Form des verständigen Denkens zu übersetzen, und sie können das von ihnen Geschaute doch immer nur in die Form *ihres*, d. h. eines mehr oder weniger unklaren und unwissenden wachen Bewusstseins erheben.

¹² “O homem [ou ser humano] é em si racional: nisso reside a possibilidade da igualdade de direito de todos os homens [ou seres humanos] – a nulidade de uma diferenciação rígida em espécies de homens [ou seres humanos] com direitos, e [espécies] sem direitos.” (1995, p. 55-56). (10/56 Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechtes aller Menschen, - die Nichtigkeit einer starren Unterscheidung in berechnete und rechtlose Menschengattungen.)

zur Kultur¹³ zeigen sie nicht), porque “seu espírito está totalmente dormitando [ou dormindo], permanece submerso dentro de si, não faz nenhum progresso” (*ist ihr Geist ganz schlummernd, bleibt in sich versunken, macht keinen Fortschritt*) (§ 393 Z, 1995, p. 58)¹⁴.

No § 395 Z, consta ainda a seguinte afirmação:

No tempo de uma maior cultura [*Zeit größerer Bildung*], perdem-se as maneiras diversificadas, contingentes, de se comportar, de agir, e assim as diversidades de temperamento; como também se tomam em tal tempo muito mais raros os caracteres estereotipados das comédias surgidas em uma época menos cultivada [*X inculta*] [*ungebildeteren Epoche*]: os [tipos] completamente desvairados, os ridiculamente distraídos, os sordidamente avarentos. As diferenciações que se tentou [fazer] do temperamento têm algo de tão indeterminado que se sabe fazer delas pouca aplicação aos indivíduos, já que neles os temperamentos singulares apresentados se encontram mais ou menos reunidos. (Hegel, 1995, p. 69).¹⁵

Além disso, no § 395 Z, se afirma:

Já fizemos notar que a diferença de temperamento perde sua importância num tempo em que o modo do comportamento e da atividade dos indivíduos é fixado pela cultura universal [*allgemeine Bildung*]. Ao contrário, o caráter permanece algo que diferencia sempre os homens. Só pelo caráter chega o indivíduo à sua determinidade fixa. (Hegel, 1995, p. 69).¹⁶

¹³ Trata-se de uma das 3 ocorrências de *Kultur* na seção Filosofia do Espírito da *Enciclopédia*: ocorre também no § 393 Z (1995, p. 60-61), ao falar de “cultura europeia” (*europäischen Kultur*) e de “nova civilização [ou cultura]” (*neue Kultur*), e ainda no § 459 A (1995, p. 250), ao falar de “cultura espiritual” (*geistiger Kultur*), mas sempre em relação com *Bildung*.

¹⁴ Trata-se de um adendo (*Zusatz = Z*), registrado por aluno, com afirmações bastante questionáveis, em especial sobre os negros haitianos, que, segundo consta, “depois de longa escravidão [*X* servidão] espiritual” (*langer Geistesknechtschaft*) experimentaram, pela primeira vez, em 1804, via independência da França, a “liberdade” (*Freiheit*), porém, em seguida, consta: “Em sua pátria [Haiti], reina o mais horrendo despotismo” (*In ihrer Heimat herrscht der entsetzlichste Despotismus*) (§ 393 Z, 1995, p. 58).

¹⁵ 10/71 Aus dieser Bestimmung geht hervor, dass für den freien Geist das Temperament nicht so wichtig ist, wie man früher hin gemeint hat. In der Zeit größerer Bildung verlieren sich die mannigfaltigen, zufälligen Manieren des Benehmens und Handelns und damit die Temperamentsverschiedenheiten, geradeso wie in solcher Zeit die bornierten Charaktere der in einer ungebildeteren Epoche entstandenen Lustspiele - die vollkommen Leichtsinnigen, die lächerlich Zerstreuten, die filzig Geizigen - viel seltener werden. Die versuchten Unterscheidungen des Temperaments haben etwas so Unbestimmtes, dass man von denselben wenig Anwendung auf die Individuen zu machen weiß, da in diesen die einzeln dargestellten Temperamente sich mehr oder weniger vereinigt finden.

¹⁶ 10/72 Wir haben bereits bemerkt, dass der Unterschied des Temperaments seine Wichtigkeit in einer Zeit verliert, wo die Art und Weise des Benehmens und der Tätigkeit der Individuen durch die allgemeine Bildung festgesetzt ist. Dagegen bleibt der Charakter etwas, das die Menschen immer unterscheidet. Durch ihn kommt

Depois disso, no § 396, consta:

Na alma, enquanto determinada como *indivíduo*, as diferenças estão enquanto *mudanças* [que se dão] no indivíduo – que é o sujeito *uno* que nelas persiste – e enquanto *momentos* do seu desenvolvimento. Por serem elas diferenças, à *uma*, físicas e espirituais, seria preciso, para determinação ou descrição mais concreta, antecipar a noção do espírito cultivado [ou culto] [*gebildeten Geistes*].¹⁷

Mas, para chegar a ser um “espírito culto” (*gebildete Geist*), todo ser humano requer longo “processo vital” (*Lebensprozeß*) e, no caso, consta: “Esse processo de desenvolvimento é a cultura” (*Dieser Entwicklungsprozeß ist die Bildung*) (§ 396 Z, 1995, p. 72). Assim sendo, para formar “o grau de cultura dos indivíduos” (*die Bildungsstufe der Individuen*) (§ 401 Z, 1995, p. 104), o “estado do ser humano consciente-de-si, cultivado [ou culto], refletido” (*Zustand des selbstbewußten, gebildeten, besonnenen Menschen*) (§ 406, 1995, p. 123), “a consciência desenvolvida, adulta, cultivada [ou culta] (*das entwickelte, erwachsene, gebildete Bewußtsein*)” (§ 406 A, 1995, p. 125), “homens do mais nobre caráter e da maior cultura” (*Männer von edelster Gesinnung und größter Bildung*) (§ 406 Z, 1995, p. 141), etc. sempre se requer *Bildung*:

[...] Mas as operações meramente orgânicas não são ainda operações exercidas por instigação de meu espírito. É preciso que meu corpo seja primeiro formado [*gebildet*] para esse serviço. Enquanto nos animais o corpo, obedecendo ao instinto deles, realiza imediatamente tudo o que se torna necessário devido à ideia do animal, o homem, ao contrário, deve primeiro por meio de sua atividade fazer-se senhor do seu corpo. No começo, a alma humana penetra seu corpo só de uma *maneira* totalmente *indeterminada*. A fim de que essa penetração se torne uma penetração *determinada*, requer-se *cultura* [*Bildung*]. (§ 410 Z, 1995, p. 174).¹⁸

das Individuum erst zu seiner festen Bestimmtheit.

¹⁷ 10/74 An der Seele als *Individuum* bestimmt, sind die Unterschiede als *Veränderungen* an ihm, dem in ihnen beharrenden *einen* Subjekte, und als *Entwicklungsmomente* desselben. Da sie in *einem* physische und geistige Unterschiede sind, so wäre für deren konkretere Bestimmung oder Beschreibung die Kenntnis des gebildeten Geistes zu antizipieren.

¹⁸ 10/189 Die bloß organischen Verrichtungen sind aber noch nicht auf Veranlassung meines Geistes vollbrachte Verrichtungen. Zu diesem Dienst muss mein Leib erst gebildet werden. Während bei den Tieren der Leib, ihrem Instinkte gehorchend, alles durch die Idee des Tieres Nötigwerdende unmittelbar vollbringt, hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Tätigkeit zum Herren seines Leibes erst zu machen. Anfangs durchdringt die menschliche Seele ihren Körper nur auf ganz *unbestimmt allgemeine* Weise. Damit diese ~~Durchdringung eine bestimmte werde, dazu ist Bildung erforderlich. Zunächst zeigt sich hierbei der Körper~~

Assim sendo, Hegel registra toda a questão da “cultura do espírito” (*Bildung des Geistes*) (§ 448 Z, 1995, p. 228), da “cultura espiritual” (*Geistesbildung - geistiger Kultur*) (§ 459 A, 1995, p. 250) e/ou da “cultura do espírito” (*geistigen Bildung*) (§ 527, 1995, p. 298). No caso, trata-se da luta para ser “um espírito cultivado [ou culto] (*eines gebildeten Geistes*) (§ 447, 1995, p. 226), “um ser humano de grande discernimento e de grande cultura” (*Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung*) (§ 448 Z, 1995, p. 228) e/ou “um ser humano culto” (*ein gebildeter Mensch*) (§ 454 Z, 1995, p. 239).

No caso, o filósofo alemão argumenta que o “espírito culto” (*gebildete Geist*) apenas se faz efetivo em sua atividade consciente, afinal no estágio da mera naturalidade não assimilou de modo correto e pleno o seu conceito. O processo de assimilar o conceito é primordial e isso se dá na medida em que a verdade se verifica na concordância do conceito com sua manifestação no mundo. Este processo de autoefetivação do espírito é central neste sistema hegeliano dialético-especulativo e disso procede o reconhecimento do espírito em sua essência de modo contínuo. Mas, esse processo formativo/cultural abrange vários estágios, podendo ser individual e/ou coletivo.

Além disso, a verdade do espírito, partindo deste pressuposto, não é meramente abstração, mas se concretiza e se efetiva no mundo e essa efetividade se faz presente quando o espírito consegue formar/transformar (*bilden*) a imediatez de sua realidade em algo que corresponde ao seu conceito. Esse movimento é no mínimo essencial, afinal o espírito deve, de fato, confrontar e superar sua imediatez para se tornar verdadeiramente livre e autoefetivo. A liberdade não é um estado dado, mas um processo que envolve a formação/transformação ativa do mundo em conformidade com a razão. Nós conhecemos o espírito em sua verdade e isso é possível, pois, sua verdade se expõe num processo dialético-especulativo que se decorre numa congruência entre o que ele concebe e o que ele de fato realiza no mundo. Nisso, o movimento de contradição e de supressão¹⁹ (*Aufhebung*), que se apresentam

gegen die Seele ungefügt, hat keine Sicherheit der Bewegungen, gibt ihnen eine für den auszuführenden bestimmten Zweck bald zu große, bald zu geringe Stärke. Das 10/190 richtige Maß dieser Kraft kann nur dadurch erreicht werden, dass der Mensch auf alle die mannigfaltigen Umstände des Äußerlichen, in welchem er seine Zwecke verwirklichen will, eine besondere Reflexion richtet und nach jenen Umständen alle einzelnen Bewegungen seines Körpers abmisst. Daher vermag selbst das entschiedene Talent nur, insofern es technisch gebildet ist, sofort immer das Richtige zu treffen.

¹⁹ ~~Ou supracumir (no sentido pleno da polissemia contida na língua natural alemã e explorada~~

fundamentais para a compreensão da *Bildung* como autoefetivação, pois durante o desenvolvimento do espírito, este se depara com limitações e condições que não refletem seu conceito, logo deve prontamente negar o falso, conservar o verdadeiro e elevar o máximo possível para avançar e efetivar a formação/cultura, isto é, efetivar a *Bildung*.

Sobre esse pressuposto da *Bildung* como autoefetivação do espírito, Hegel também, em sua *Filosofia do Direito*, no Prefácio, fala de “carecimento de cultura e de discernimento mais profundos” (*Bedürfnis tieferer Bildung und Einsicht*) (2021, p. 22), de “estar completamente atrasadas na cultura do pensamento” (*in der Gedankenbildung völlig zurück sind*) (2021, p. 23), no § 15 A, de “falta total de cultura do pensamento” (*gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens*) (2021, p. 51), entre outros. Mas, também na *Filosofia do Direito*, como antes fez na *Enciclopédia*, Hegel enfatiza todos os vários estágios que se dão no complexo processo formativo/cultural do ser em sua maturação constante, conforme afirma no § 20:

A reflexão que se refere aos impulsos, enquanto ela os representa, calcula e compara entre eles e, em seguida, com seus meios, consequências etc. e com um todo de satisfação – a *felicidade* –, traz a *universalidade formal* nesse material, e desse modo exterior purifica-o de sua brutalidade e de sua barbárie. Esse brotar da universalidade do pensamento é o valor absoluto da *cultura* (ver § 187). (Hegel, 2021, p. 54).²⁰

Sobre isso, Pertille (2005, p. 179) afirma:

[...] pode-se concluir a Introdução da *Filosofia do Direito* com a ideia que o homem, em sua existência imediata, é um ser natural exterior a seu conceito, e que ele precisa tomar consciência de si e apreender-se como livre, o que somente se torna possível pela *formação* do seu corpo e do seu espírito. A formação é a série dos atos que o indivíduo singular efetiva a partir de suas possibilidades, de suas faculdades e de suas aptidões (*Möglichkeit, Vermögen, Anlage*), dentro de um contexto que é *dele* mesmo. O indivíduo é o seu mundo.

especulativamente por Hegel para significar, ao mesmo tempo, suprimir [sumir], conservar [assumir] e elevar [supra+assumir]). - *aufheben, Aufhebung*.

²⁰ 7/70 Die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, als sie vorstellend, berechnend, sie untereinander und dann mit ihren Mitteln, Folgen usf. und mit einem Ganzen der Befriedigung - der *Glückseligkeit* - vergleichend, die *formelle Allgemeinheit* an diesen Stoff und reinigt denselben auf diese äußerliche Weise von seiner Rohheit und Barbarei. Dies Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Wert der *Bildung* (vgl. § 187).

De fato, segundo o § 32 A (2021, p. 63), parte final da Introdução da *Filosofia do Direito*, a busca de todos deve ser sempre por um “grau mais elevado de realização da cultura” (*in höher vollendeter Bildung*). A seguir, no § 43 A (2021, p. 73) consta: “a posse do corpo e do espírito, que é adquirida pela cultura, pelo estudo, pelo costume etc. e que é uma *propriedade interna* do espírito, não vai ser tratada aqui” (*der Besitz des Körpers und des Geistes, der durch Bildung, Studium, Gewöhnung usf. erworben wird und als ein inneres Eigentum des Geistes ist, ist hier nicht abzuhandeln*). Ora, a *Bildung* é tratada, como mencionado no § 20, sobretudo no § 187 (2021, p. 204), em que Hegel fala sobre “cultivar [ou formar] a subjetividade em sua particularidade” (*die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden*) e, ainda, no § 187 A:

[...] a *cultura* é considerada aí enquanto algo apenas *exterior* e pertencendo à corrupção, aqui enquanto um simples *meio* em vista daqueles fins; um e outro modo de ver mostram desconhecimento da natureza do espírito e do fim da razão. [...] no desenvolvimento da particularidade, as fruições obtidas enquanto tais, que pela cultura são alcançadas [...]. A *cultura* é [*Die Bildung ist*], por isso, na sua determinação absoluta, a *libertação* e o *trabalho* da libertação mais elevada, a saber, o ponto de passagem absoluto para a substancialidade subjetiva infinita da eticidade, não mais como imediata, natural, porém espiritual e igualmente elevada à figura da universalidade. – Essa libertação é no sujeito o *rigoroso trabalho* contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatidade do desejo, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do bel-prazer. Que ela seja esse rigoroso trabalho constitui uma parte do desfavor que recai sobre ela. Mas é mediante esse trabalho da cultura [*Arbeit der Bildung*] que a vontade subjetiva adquire ela mesma dentro de si a *objetividade*, na qual sozinha, por sua parte, ela é capaz e digna de ser a *efetividade* da ideia. – Igualmente essa forma da universalidade, para a qual a particularidade se trabalhou e elevou sua cultura, a inteligibilidade do entendimento, que faz com que a particularidade *torne-se* o verdadeiro *ser-para-si* da singularidade e, visto que ela dá à universalidade o conteúdo que a preenche e a sua autodeterminação infinita, ela mesma está na eticidade como infinitamente sendo para si, como subjetividade livre. Tal é o ponto de vista que manifesta a *cultura* como momento imanente do absoluto e seu valor

infinito. (Hegel, 2021, p. 205).²¹

Nestes trechos, entre outros que poderíamos citar, se faz presente a argumentação de Hegel sobre a reflexão permitir ao indivíduo não somente reconhecer e avaliar os impulsos que lhe são condicionados, mas também calcular suas consequências neste processo de uma busca pelo aprimoramento. Isso expõe a complexidade deste desenvolvimento formativo/cultural, afinal o desdobramento do pensar crítico e reflexivo sobre as contradições já citadas se faz primordial no proceder racional. E, de certo modo, trazendo à tona a universalidade do pensamento, em que a reflexão transforma os impulsos em algo elevado e civilizado contribui para o que posteriormente trataremos, a saber, a formação de um caráter autônomo ético. Assim, a reflexão crítica faz referência a deixar a mera primeira natureza, a saber, a brutalidade e a barbárie, como diz Hegel, que se procede nos instintos progressivamente sendo moldados e refinados pela *Bildung* e, com isso, desdobrando o desenvolver do ser, a *Bildung* se efetiva, não pelo simples adquirir de conhecimento, mas pela plena formação/transformação deste.

Assim, é um progresso formativo/cultural que forma/transforma e permite ao indivíduo integrar seus próprios desejos e necessidades em um estrutural ético com maior amplitude, promovendo assim não somente seu bem privado/individual, mas um bem público/coletivo. Logo, o valor absoluto dito por Hegel nada mais pode ser do que o reconhecimento da primazia da *Bildung* como meio de sobreposição do ser a suas limitações

²¹ 7/343 [...] die *Bildung* dort als etwas nur *Äußerliches*, dem Verderben Angehöriges, hier als bloßes *Mittel* für jene Zwecke betrachtet wird; die eine wie die andere Ansicht zeigt die Unbekanntschaft mit der Natur des Geistes und dem Zwecke der Vernunft. [...] in der Entwicklung der Besonderheit die Genüsse als solche, die durch die *Bildung* erlangt werden [...]. Die *Bildung* ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die *Befreiung* und die *Arbeit* der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt 7/344 zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit. Diese Befreiung ist im Subjekt die *harte Arbeit* gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Dass sie diese harte Arbeit ist, macht einen Teil der Ungunst aus, der auf sie fällt. Durch diese Arbeit der *Bildung* ist es aber, dass der subjektive Wille selbst in sich die *Objektivität* gewinnt, in der er seinerseits allein würdig und fähig ist, die *Wirklichkeit* der Idee zu sein. - Ebenso macht zugleich diese Form der Allgemeinheit, zu der sich die Besonderheit verarbeitet und heraufgebildet hat, die *Verständigkeit*, dass die Besonderheit zum wahrhaften *Fürsichsein* der Einzelheit wird und, indem sie der Allgemeinheit den erfüllenden Inhalt und ihre unendliche Selbstbestimmung gibt, selbst in der Sittlichkeit als unendlich fürsichseiende, freie Subjektivität ist. Dies ist der Standpunkt, der die *Bildung* als immanentes Moment des Absoluten und ihren unendlichen Wert erweist.

naturais, em que ele se autoconscientiza e alcança um estágio mais elevado e uma identidade mais complexa, não sendo a *Bildung* um mero produto social, mas o elemento chave para a autoefetivação do espírito, pois através dela o indivíduo é desafiado a confrontar estas limitações e ampliar sua visão, tornando-o ativo e consciente.

No mais, a autoefetivação do espírito se dá na ênfase de um processo que não é um fim *per se*, mas se faz um meio de elevar plenamente o ser que, através da *Bildung*, se forma ou transforma, moldando-se e contribuindo para um futuro coletivo ético. Mas, para aprender ou compreender melhor isso, precisamos ver que a *Bildung* ocorre propriamente na chamada Filosofia do Espírito Objetivo, dividida por Hegel em Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade.

Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade

Dentro de sua Filosofia do Espírito Objetivo, Hegel trata de modo distinto os conceitos de Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade, pois estes se relacionam, mas são estritamente distintos, como afirma no trecho do § 30 A (2021, p. 61-62) da *Filosofia do Direito*:

Cada grau de desenvolvimento da ideia da liberdade tem seu direito característico, porque ele é o ser aí da liberdade numa de suas determinações próprias. Quando se fala da oposição da Moralidade, da Eticidade frente ao *Direito*, entende-se por direito somente o primeiro, o Direito Formal da personalidade abstrata. A Moralidade, a Eticidade, o interesse do Estado, cada um é um direito característico, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser aí da *liberdade*. Eles podem apenas entrar em *colisão* na medida em que estão no mesmo plano de serem direitos; se o ponto de vista moral do espírito não fosse também um direito, a liberdade em uma de suas formas, não poderia, de modo algum, entrar em colisão com o direito da personalidade ou com um outro [direito], porque um tal direito contém dentro de si o conceito da liberdade, a mais alta determinação do espírito, frente ao qual outro [direito] é sem substância. Mas a colisão contém, ao mesmo tempo, esse outro momento, o de que ela é delimitada e, por isso, também cada um dos momentos está subordinado ao outro; apenas o direito do espírito do mundo é o absoluto sem delimitação.²²

²² 7/82 Jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit hat ihr eigentümliches Recht, weil sie das Dasein der Freiheit in einer ihrer eigenen Bestimmungen ist. Wenn vom Gegensatz der Moralität, der

Hegel busca sempre por um “desenvolvimento” (*Entwicklung*) da “ideia da liberdade” (*Idee der Freiheit*) ou do “conceito da liberdade” (*Freiheitsbegriff*). Além disso, no § 33 (2021, p. 64-65), ao expor a “divisão” (*Einteilung*) do todo de sua *Filosofia do Direito*, Hegel apresenta que “o movimento gradual do desenvolvimento da ideia da vontade livre em e para si” envolve “A. [...] a esfera do *Direito Abstrato* ou *Formal*”; “B. [...] a esfera da *Moralidade*”; e “C. [...] a [esfera da] *Eticidade*”, que congrega “a) [...] a *família*, b) [...] a *sociedade civil-burguesa*, [e] c) o *Estado* [...]”.²³

No caso, o *Direito Abstrato* (*abstrakte Recht*) é dado, em seu sentido formal, como referente à liberdade abstrata, em que o indivíduo, enquanto pessoa, é reconhecido como portador de direitos que, em substância, são tidos como igualitariamente aplicado a todos. Porém, Hegel afirma que há limitações neste conceito, pois não abrange a esfera de todas as relações sociais e o desenvolvimento da liberdade num mais amplo contexto, afinal este âmbito se aplica a outro conceito abordado nesta pesquisa, a própria *Bildung*. E no que se diz abstração, o direito enquanto conceito, é desprovido de quaisquer conteúdos, pois em si estabelece normas que garantem a liberdade do indivíduo, mas não necessariamente o realiza na prática social. Já no que se diz universalidade, o *Direito Abstrato* se aplica a todos os indivíduos, sem levar em consideração a esfera de concretude individual da vida do ser. Deste modo, permite uma espécie de igualdade formal, mas pode falhar na abordagem das desigualdades sociais. Já referente a limitação do direito, é explicitada na falta de conteúdo ético ou social, por não passar de uma formalidade encontra complicações quando se confronta com a *Moralidade* e a *Eticidade*, que representam em si formas mais sofisticadas e desenvolvidas de vida ética.

Sittlichkeit gegen das *Recht* gesprochen wird, so ist unter dem Rechte nur das erste formelle der abstrakten Persönlichkeit verstanden. Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsinteresse ist jedes ein eigentümliches Recht, weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Dasein der *Freiheit* ist. In *Kollision* können sie nur kommen, insofern sie auf gleicher Linie stehen, Rechte zu sein; wäre der moralische Standpunkt des Geistes nicht auch ein Recht, die Freiheit in einer ihrer Formen, so könnte sie gar nicht in *Kollision* mit dem Rechte der Persönlichkeit oder einem anderen kommen, weil ein solches den *Freiheitsbegriff*, die höchste Bestimmung des Geistes, in sich enthält, gegen welchen anderes ein substanzloses ist. Aber die *Kollision* enthält zugleich dies andere Moment, dass sie beschränkt und damit auch eins dem anderen 7/83 untergeordnet ist; nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt absolute.

²³ 7/86 [...] dem Stufengange der Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens [...] A. [...] die Sphäre des *abstrakten* oder *formellen Rechts*; B. [...] die Sphäre der *Moralität*; C. [...] die *Sittlichkeit*. [...] a) [...] die *Familie*, b) [...] die *bürgerliche Gesellschaft*, 7/87) der Staat [...]

Para Hegel, a Moralidade (*Moralität*) se faz como um estágio em que a liberdade se manifesta no mundo por meio das escolhas individuais e da responsabilidade moral do indivíduo, enquanto sujeito, isto é, levando em consideração sua subjetividade. Nisto, a subjetividade é apresentada com sua característica de liberdade subjetiva e da autonomia (que veremos a seguir) e também por propiciar a capacidade de decidir o que é certo ou errado (do bem e do mal), baseando-se nos seus princípios morais e, de certo modo, formando o indivíduo como legislador moral, atribuindo-o uma pluralidade de valores e normas. Mas, a Moralidade pode gerar conflitos, uma vez que numa diversidade de indivíduos pode haver concepções morais distintas e, por isso, muitas vezes estas se chocam entre si, revelando nesta ação a insuficiência da Moralidade isolada, pois não oferece um mecanismo que resolva as disputas.

Por isso, no fim, a Eticidade (*Sittlichkeit*) para Hegel nada mais é que a representação do desenvolvimento mais elevado da liberdade, em que a realização do eu se dá em um contexto intersubjetivo e comunitário. Nela se realiza a liberdade individual através das ditas relações familiares, sociais e estatais, das instituições e das práticas culturais e essa liberdade se dá na participação ativa em vida ética. A Eticidade integra os dois outros conceitos tratados neste tópico, a saber, o Direito Abstrato e a Moralidade, formando um sistema em que normas jurídicas e obrigações morais tendem a se mediar, criando, deste modo, um espaço em que os indivíduos não somente exercem seus direitos, mas também cumprem suas respectivas suas obrigações e seus deveres com os demais indivíduos ou membros familiares, sociais e estatais.

A Eticidade em Hegel e sua relação com a *Bildung*

O conceito de Eticidade (*Sittlichkeit*) na tradição hegeliana se desdobra na reflexão de uma abordagem profunda e complexa sobre a relação de liberdade, enquanto pessoa, sujeito e membro ou cidadão. Não se pode, de modo algum, tomar para si uma postura reducionista quando se fala em Eticidade em Hegel, limitando somente a meros sentimentos ou, como já dito antes, a uma simples conformidade com normas externas (enquanto Direito Abstrato), mas sim devemos ter noção que esta abarca uma dinâmica intrínseca de autoconhecimento e principalmente reflexão crítica sobre a condição do ser humano. O filósofo alemão se apegava ao conceito de Eticidade como princípio que se realiza, isto é, se

manifesta nas instituições, na própria Família, na Sociedade Civil-Burguesa e no Estado, refletindo a vontade livre, que se manifesta em sua totalidade. Portanto, a Eticidade é uma figura em que a liberdade individual é integrada a um sistema intersubjetivo mais abrangente e, nesse sentido, não se dá apenas na ausência das restrições, mas na capacidade adquirida de agir em conformidade com a razão, reconhecendo a interdependência entre o eu e o outro. Para fundamentar mais estas afirmações sobre a Eticidade como conceito, fazemos uso do seguinte trecho da “Introdução” (*Einleitung*) da *Filosofia do Direito*, mais especificamente o § 21 A:

Enquanto desejo, impulso, a autoconsciência da vontade é *sensível*, como sensível designa, de maneira geral, a exterioridade e, com isso, o estar-fora-de-si da autoconsciência. A vontade *que reflete* possui os dois elementos, esse sensível e a universalidade pensante; a vontade *sendo em si e para si* tem por seu objeto a vontade mesma enquanto tal, com isso ela mesma em sua universalidade pura – a universalidade que é precisamente [o que segue:] a *imediatidade* da naturalidade e a *particularidade*, com que igualmente a naturalidade está afetada, enquanto ela é produzida pela reflexão, estão suprasumidas nela. Mas esse suprasumir e elevar ao universal é o que se chama atividade do *pensamento*. A autoconsciência que purifica e eleva até essa universalidade seu objeto, seu conteúdo e seu fim faz isso enquanto é o *pensamento* que se *impõe* na vontade. Aqui, é o *ponto em que se evidencia* que a vontade apenas é vontade verdadeira, livre, enquanto inteligência *pensante*. O escravo [*Sklave*] não sabe sua essência, sua infinitude, a liberdade[;] não se sabe como essência; e não se sabe tal, quer dizer: ele não se *pensa*. Essa autoconsciência que se apreende como essência pelo pensamento e com isso se desprende do contingente e do não verdadeiro constitui o princípio do direito [abstrato], da moralidade e de toda Eticidade. Os que falam filosoficamente de Direito [Abstrato], Moralidade, Eticidade, e nisso querem excluir o pensamento e remetem ao sentimento, ao coração, ao ardor, ao entusiasmo, exprimem com isso o mais profundo desprezo em que caíram o pensamento e a ciência, uma vez que assim a própria ciência, mergulhada no desespero de si e na suprema debilidade, toma por princípio a barbárie e a ausência de pensamento, e no que dependesse dela, despojaría o homem de toda verdade, de todo valor e de toda dignidade. (Hegel, 2021, p. 55-56).²⁴

²⁴ 7/71 Das Selbstbewusstsein des Willens, als Begierde, Trieb, ist *sinnlich*, wie das Sinnliche überhaupt die *Äußerlichkeit* und damit das Aussersichsein des Selbstbewusstseins bezeichnet. Der *reflektierende Wille*

Esta passagem ressalta a relação entre a vontade, a autoconsciência e a Eticidade, relação essa que trataremos sobretudo ao falar da autonomia. No caso, Hegel dá ênfase no tópico da vontade enquanto expressão da universalidade, que deve ser compreendida como uma força que não é apenas “livre em si”, mas também “livre para si”. Isso implica, de certa maneira, que a liberdade de fato não é condição de ausência de limitações, ou ao menos não meramente, mas envolve a capacidade de se autodeterminar de acordo com princípios racionais. Esta ideia de que a vontade que reflete possui os dois elementos, o sensível e a universalidade pensante é necessária para a compreensão de Eticidade como um todo, enquanto a autoconsciência nega, conserva e eleva (suprassume) o objeto, conteúdo e fim a uma forma de universalidade, isto é, se revela como própria vontade do pensamento. A Eticidade, no seu mais íntimo, se faz no momento em que a vontade não apenas age, porém também reflete sobre essas ações, se reconhecendo num contexto que sobrepõe o mero imediato e particular. Essa vontade reflexiva nada mais é que a autoconsciência que se apropria de sua essência e liberdade, ou seja, aquela que de fato pensa e essa capacidade é a que permite à vontade transcender o desejo e o impulso.

Nesta mesma citação, Hegel trata de uma questão que remete a “escravidão” (*Sklaverei*), ao falar da condição de “escravo” (*Sklave*)²⁵ como aquele que não reconhece sua

hat die zwei Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; der *an und für sich seiende* Wille hat den Willen selbst als solchen, hiermit sich in seiner reinen Allgemeinheit zu seinem Gegenstande - der Allgemeinheit, welche eben dies ist, dass die *Unmittelbarkeit* der Natürlichkeit und die *Partikularität*, mit welcher ebenso die Natürlichkeit behaftet, als sie von der Reflexion hervorgebracht wird, in ihr aufgehoben ist. Dies Aufheben aber und Erheben ins Allgemeine ist das, was die Tätigkeit des *Denkens* heißt. Das Selbstbewusstsein, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, tut dies als das im Willen sich *durchsetzende Denken*. Hier ist der *Punkt, auf welchem es erhellt*, dass der Wille nur als *denkende* Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist. Der Sklave weiß nicht sein Wesen, seine Unendlichkeit, die Freiheit, er weiß sich nicht als Wesen, - und er weiß sich so nicht, das ist, er *denkt* sich nicht. Dies Selbstbewusstsein, das durch das Denken sich als Wesen erfasst und damit eben sich von dem Zufälligen und Unwahren abtut, macht das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus. Die, welche philosophisch vom Recht, Moralität, Sittlichkeit sprechen und dabei das Denken ausschließen wollen und an das Gefühl, Herz und Brust, an die Begeisterung verweisen, sprechen damit die tiefste Verachtung aus, in welche der Gedanke und die Wissenschaft gefallen ist, indem so die Wissenschaft sogar selbst, über sich in Verzweiflung und in die höchste Mattigkeit versunken, die Barbarei und das Gedankenlose sich zum 7/72 Prinzip macht und, so viel an ihre wäre, dem Menschen alle Wahrheit, Wert und Würde raubte.

²⁵ No § 57 A, consta: “A afirmação do absoluto ilícito da escravidão atém-se, ao contrário, ao conceito do homem como espírito, enquanto o que é livre *em si* [...]” (7/122 Die Behauptung des absoluten Unrechts der Sklaverei hingegen hält am *Begriffe des Menschen als Geistes*, als des *an sich* freien [...]). E no § 66 Z, ainda consta: “~~Reside na natureza da coisa, que o escravo tem um direito absoluto de se libertar [...]~~” (7/142 Es

própria essência e liberdade, representando em si a alienação da autoconsciência, que quando não se compreende como essência, permanece presa ao contingente. A liberdade juntamente com a Eiticidade estão como antagonistas a este conceito, afinal emergem do reconhecimento do indivíduo de si mesmo através do pensamento. Por não compreender sua verdadeira essência, o escravo não consegue acessar esta plenitude da liberdade, o que condiciona ao que é evitado quando se trata de Eiticidade na *Filosofia do Direito* de Hegel, a saber, as forças externas. Afinal, a Eiticidade se efetiva quando o indivíduo reconhece sua liberdade, como também a liberdade dos outros, fazendo este processo ser essencial para o florescer de uma ética coletiva.

A Eiticidade exerce papel fundamental na Moralidade e no Direito Abstrato, pois se faz como uma ponte entre liberdade individual, direito legal, moral e ético vigente, fundamentando o princípio do direito, sobretudo na questão da autonomia, que por sua vez é a expressão da liberdade em um contexto intersubjetivo.

A autonomia como relação entre *Bildung* e Eiticidade

No que se diz aspecto prático de como a *Bildung* pode vir a se manifestar no mundo, não se pode deixar de lado o conceito de autonomia que perpassa este processo como um dínamo, ou até mesmo num aspecto teleológico, como finalidade. Nisso nos fundamentamos em uma passagem da *Enciclopédia*, mais precisamente do § 539 A, em que Hegel destaca o aspecto prático da *Bildung*, relacionando a liberdade (*Freiheit*) e o desenvolvimento individual dentro dos então Estados modernos:

[...] a liberdade da atividade que se tenta por todos os lados, que se distribui a seu bel-prazer entre interesses espirituais universais e pessoais, a independência da particularidade individual e também a liberdade interior em que o sujeito tem princípios, discernimento e convicção próprios, e por isso obtém autonomia moral [*moralische Selbständigkeit*] – essa mesma liberdade encerra, de um lado para si, o extremo aprimoramento [*höchste Ausbildung*] da particularidade daquilo em que os homens são desiguais, e se tornam mais desiguais ainda por essa formação [ou cultura = *Bildung*]; por outra parte, [essa liberdade subjetiva] somente cresce sob a condição daquela liberdade

objetiva e só existe e pode crescer até essa altura nos Estados modernos. Se, com esse aprimoramento [*Ausbildung*] da particularidade, a multidão das necessidades e a dificuldade de satisfazê-las, o raciocinar e o saber-mais e sua vaidade insatisfeita crescem de modo indefinível, isso pertence à particularidade abandonada [a si mesma], e fica a seu critério engendrar em sua esfera todas as combinações possíveis e acomodar-se com elas. (Hegel, 1995, p. 309).²⁶

Partindo deste trecho, é apresentado algo que já foi previamente explicitado: a *Bildung* não somente promove uma espécie de individualidade, mas se dá intrinsecamente ligada ao que se trata do direito, das leis e de sua racionalidade, vinculadas ao desenvolvimento do espírito do povo, do espírito do tempo e do espírito do mundo. O próprio conceito de liberdade (*Freiheit*) é maximizado por essa racionalidade do direito (legal, moral e ético) vigente que rege toda a vida intersubjetiva, e isso fica enfatizado o papel da autonomia (*Selbständigkeit*) não apenas como uma simples concessão subjetiva, mas que precisa se tornar objetiva.

Trata-se de um resultado da estrutura do direito (legal, moral e ético) que permite o florescer de capacidades individuais num contexto intersubjetivo, isto é, formar uma autonomia (*Selbständigkeit*), enquanto membro (*Glied*) de uma família, sociedade civil-burguesa e Estado. Assim, prosseguindo no desmembrar destas citações, Hegel também toma a frente para afirmar que a desigualdade se faz presente no processo para desembocar na autonomia do indivíduo, não como um efeito colateral indesejado, mas sim como uma peça constitutiva da engrenagem deste desenvolvimento e desta formação da Eticidade, participando da progressão da autonomia no ser, que é alcançada por meio deste desenvolvimento que não ignora as particularidades, mas assume um papel de integração ou de mediação em um todo mais significativo. Hegel vê o processo formativo/cultural com

²⁶ 10/333 Diese aber selbst, die Freiheit der nach allen Seiten sich versuchenden und für besondere und für allgemeine geistige Interessen nach eigener Lust sich ergehenden Tätigkeit, die Unabhängigkeit der individuellen Partikularität wie die innere Freiheit, in der das Subjekt Grundsätze, eigene Einsicht und Überzeugung hat und hiernach moralische Selbständigkeit gewinnt, enthält teils für sich die höchste Ausbildung der Besonderheit dessen, worin die Menschen ungleich sind und sich durch diese 10/334 Bildung noch ungleicher machen, teils erwächst sie nur unter der Bedingung jener objektiven Freiheit und ist und konnte nur in den modernen Staaten zu dieser Höhe erwachsen. Wenn mit dieser Ausbildung der Besonderheit die Menge von Bedürfnissen und die Schwierigkeit, sie zu befriedigen, das Rasonieren und Besserwissen und dessen unbefriedigte Eitelkeit sich ins Unbestimmbare vergrößert, so gehört dies der preisgegebenen Partikularität an, der es überlassen bleibt, sich in ihrer Sphäre alle möglichen Verwicklungen zu erzeugen und sich mit ihnen abzufinden.

estas minúcias como fundamental para o amadurecimento da autonomia verdadeira, que se manifesta quando o ser não somente obedece regras externas, mas internaliza valores e princípios que orientam os seus atos. A liberdade subjetiva é alcançada pela formação/cultura interior, logo a *Bildung* permite que o indivíduo desenvolva para si uma consciência própria, que se fundamenta numa compreensão crítica da realidade.

Assim, Hegel aponta a autonomia como inseparável deste contexto intersubjetivo em que o indivíduo se insere, afinal a *Bildung* não se procede num fenômeno isolado, mas sim num diálogo com instituições sociais e políticas. O desenvolver desta autonomia se faz condicionado na liberdade objetiva que as instituições proporcionam ao indivíduo, o que gera uma espécie de interdependência entre o indivíduo e o ser membro ou ser cidadão, levando em consideração que as leis que regem a vida privada e pública devem realizar um ambiente propício para a *Bildung*, para que desta forma possa tornar os indivíduos em cidadãos éticos. Nesta plenitude, a autonomia se desenvolve como capacidade do ser de agir de forma verdadeiramente livre e com responsabilidade dentro de seu contexto, que, por sua vez, reconhece e valoriza sua particularidade.

Sobre isso, na *Filosofia do Direito*, destaca-se o § 33, em Hegel fala da “livre autonomia da vontade particular” (*der freien Selbständigkeit des besonderen Willens*), em que os tradutores inclusive, em nota de rodapé, ressaltam: “Autônomo, autonomia - *selbständig, Selbständigkeit*” (2021, p. 65). Convém registrar que, para Hegel, ser autônomo ou ter autonomia envolve a questão de ter “autodeterminação” (*Selbstbestimmung*) ou de se “autodeterminar” (*selbstbestimmen*). No § 108 (2021, p. 129), fala-se sobre “o autodeterminar infinito da vontade” (*das unendliche Selbstbestimmen des Willens*).

Sobre o aspecto da autonomia, da vontade verdadeira e livre, é importante se ater as próprias palavras de Hegel em sua *Filosofia do Direito*, mais precisamente o § 44:

A pessoa tem o direito de colocar sua vontade em cada Coisa, que se torna por isso a *minha* e recebe minha vontade por seu fim substancial, que ela em si mesma não tem, por sua determinação e por sua alma, – *direito de apropriação* absoluto do homem sobre todas as Coisas. (Hegel, 2021, p. 74).²⁷

²⁷ 7/105 Die Person hat das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die *meinige* ist, zu ihrem substantiellen Zwecke, da sie einen solchen nicht in sich selbst hat, ihrer Bestimmung und Seele ~~meinen Willen erhält, – absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen.~~

E logo depois, no § 44 A, ainda afirma:

Aquela pretensa filosofia que atribui às coisas singulares imediatas, ao impessoal, realidade no sentido de autonomia e de verdadeiro ser para si e dentro de si, assim como aquela que garante que o espírito não pode conhecer e saber a verdade, o que a coisa é *em si*, é imediatamente refutada pelo comportamento da vontade livre frente a essas coisas. Se para a consciência, para o intuir e para o representar as pretensas *coisas-externas* tem a aparência da autonomia, a vontade livre, ao contrário, é o idealismo, a verdade de tal efetividade. (Hegel, 2021, p. 74).²⁸

Hegel não acredita que a autonomia possa ser meramente uma mera liberdade de escolha ou até direito de possuir qualquer coisa, mas sim a vê com uma forte ligação com a capacidade do indivíduo de se determinar ou de se autodeterminar e, com isso, dar sentido às coisas ao seu redor. Esta afirmação de que a pessoa, o sujeito e/ou o membro/cidadão tem o direito de pôr sua vontade em cada coisa implica que este, ao se apropriar do mundo, não o faz somente como ser passivo, mas como um agente ativo que atribui significado e propósito em suas interações com o mundo. Nisso podemos afirmar que a vontade verdadeiramente livre se localiza no centro do que seria a autonomia do ser, afinal se apresenta capaz de transformar o que é exterior numa extensão de si e essa apropriação é responsável por permitir ao indivíduo manifestar sua soberania, apontando a falta de fim em si mesmo do objeto, e levando a este um valor à medida que é reconfigurado pela vontade do sujeito em questão.

A relação entre a *Bildung* e a autonomia se desdobra na interconexão complexa entre individualidade, liberdade e estrutura intersubjetiva. No desenvolver do espírito e na racionalidade do direito (legal, moral e ético), como também na expressão da vontade livre, que se forma um ambiente em que a liberdade se efetiva, num processo de *Bildung* contínua em relação ao todo da vida.

²⁸ 7/105 Diejenige sogenannte Philosophie, welche den unmittelbaren einzelnen Dingen, dem Unpersönlichen, Realität im Sinne von Selbständigkeit und wahrhaftem Für- und Insichsein zuschreibt, ebenso diejenige, welche versichert, der Geist könne die Wahrheit nicht erkennen und nicht wissen, was das Ding *an sich* ist, wird von dem Verhalten des freien Willens gegen diese Dinge unmittelbar widerlegt. Wenn für das Bewusstsein, für das Anschauen und Vorstellen die sogenannten *Außendinge* den Schein von Selbständigkeit haben, so ist dagegen der freie Wille der Idealismus, die Wahrheit solcher *Wirklichkeit*.

Por tudo isso, já na *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel afirmava ser impossível “não querer reconhecer a exigência do processo de formação cultural” (*die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen*), a fim de aprimorar “a cultura científica” (*die wissenschaftliche Bildung*) (2003, p. 32). Inclusive, Hegel ainda afirma: “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto [*ungebildeten Standpunkte*] até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural [ou cultura = *Bildung*]]”²⁹ (2023, p. 41). Trata-se do chamado “movimento de formação cultural” (*bildende Bewegung*) (2023, p. 42), que, segundo Hegel, no que concerne à filosofia ou ciência, envolve um “longo caminho da cultura” (*langen Weg der Bildung*):

No que concerne à filosofia autêntica – esse longo caminho da cultura, esse movimento tão rico quanto profundo através do qual o espírito alcança o saber –, vemos que são considerados equivalentes perfeitos e ótimos sucedâneos seus a revelação imediata do divino ou o bom senso comum. É algo assim como se faz publicidade da chicória como bom sucedâneo do café. Não é nada agradável ver a ignorância e a grosseria, sem forma nem gosto – incapazes de fixar o pensamento numa proposição abstrata sequer, e menos ainda no conjunto articulado de várias proposições –, garantindo que são, ora a expressão da liberdade e da tolerância do pensar, ora a genialidade. Genialidade que, como hoje grassa na filosofia, antes grassava igualmente na poesia, como é notório. (Hegel, 2003, p. 67-68).³⁰

No caso, Hegel registra que a “filosofia autêntica” (*eigentlichen Philosophie*), ao percorrer o “longo caminho da cultura” (*langen Weg der Bildung*), procura lutar contra “a

²⁹ 3/30 Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen und das allgemeine Individuum, der selbstbewusste Geist, in seiner Bildung zu betrachten.

³⁰ 3/62 In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die ebenso reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit anderem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophieren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes Äquivalent und so gutes Surrogat ansehen, als etwa die Zichorie ein Surrogat des Kaffees zu sein gerühmt wird. Es ist nicht erfreulich zu bemerken, dass die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Rohheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstrakten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu sein versichert. Die letztere, wie jetzt in der Philosophie, grassierte bekanntlich einst ebenso in der Poesie;

ignorância e a grosseria, sem forma nem gosto” (*die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Rohheit selbst*) ou “a ignorância filosófica” (*die Unwissenheit der Philosophie*):

Sofistaria é uma palavra-de-ordem do senso comum contra a razão cultivada [ou culta] [*gebildete Vernunft*]; do mesmo modo que a ignorância filosófica caracterizou a filosofia, de uma vez por todas, como “devaneios”. Enquanto o senso comum recorre ao sentimento – seu oráculo interior –, descarta quem não está de acordo com ele.³¹ (Hegel, 2003, p. 68).

Por isso, cabe a cada indivíduo, como expressão de sua autonomia, desenvolver uma “razão culta” (*gebildete Vernunft*), enquanto “espírito culto” (*gebildeten Geistes* - § 396), promovendo todos os “momentos do seu desenvolvimento” (*Entwicklungsmomente desselben* - § 396), do seu “desenvolvimento espiritual” (*geistige Entwicklung* - § 396 Z), porque, como consta, “este processo de desenvolvimento é a cultura” (*Dieser Entwicklungsprozess ist die Bildung* - § 396 Z).

Por fim, cabe citar ainda parte do “Prefácio à segunda edição”, de sua *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*), datado de “Berlim, 7 de novembro de 1831”³², em que Hegel, primeiro procura falar do mero “arbitrio do pensar” (*Willkür des Denkens*), com seus meros “pressupostos e preconceitos” (*Voraussetzungen und Vorurteile*), os quais “são, ao mesmo tempo, alegados a título de ensino e são mais contados e asseverados do que provados” (*werden zugleich belehrungsweise vorgebracht und nicht sowohl bewiesen als erzählt und versichert*), e então, logo em seguida, afirma:

Em tal ensinar [considerado] como conduta reside – não se pode denominar isso de outra maneira – uma bobagem segundo a Coisa, em parte o [aspecto] injustificado de somente pressupor e supor categoricamente coisa semelhante, em parte ainda mais a ignorância de que a necessidade [*Bedürfnis*] e a ocupação do pensar lógico é justamente de investigar isso: se, pois, tal finito sem infinitude é algo verdadeiro; do mesmo modo, se tal infinitude abstrata é, além disso, um conteúdo sem forma e uma forma sem conteúdo, um tal

³¹ 3/63 [...] *Sophistereien* seien, - ein Schlagwort des gemeinen Menschenverstandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck *Träumereien* die Unwissenheit der Philosophie sich für diese ein für allemal gemerkt hat. - Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig;

³² ~~Apenas 7 dias antes do falecimento de Hegel, que ocorreu em 14 de novembro de 1831.~~

interior para si que não tem nenhuma exterioridade, uma exterioridade sem interioridade etc., se é *algo verdadeiro*, da mesma forma, se é *algo efetivo*. – Mas essa formação [ou cultura] [*Bildung*] e disciplina do pensar, pelas quais se realiza um comportamento plástico do mesmo e a impaciência da reflexão intrometida seria superada, são proporcionadas pela progressão, pelo estudo e pela produção de todo o desenvolvimento. (Hegel, 2016, p. 42).³³

De fato, é próprio de “ignorância” (*Unwissenheit*) ou “bobagem [ou tolice]” (*Albernheit*) considerar que se pode ficar meramente em “pressupostos e preconceitos” (*Voraussetzungen und Vorurteile*), de forma “injustificada” (*Unberechtigte*), porque, antes, segundo Hegel, na filosofia ou na ciência³⁴, tudo se deve “provar” ou “comprovar” (*bewiesen*), buscando promover sempre uma verdadeira *Bildung*. Em resumo, segundo Hegel, infelizmente existem muitos “seres humanos completamente incultos e imaturos” (11/30 *gänzlich ungebildete und unreife Menschen*) ou “incultos e ignorantes” (11/30 *ungebildete und unwissende*). Por isso, o trabalho da *Bildung* permanece necessário.

Enfim, são muitos aspectos sobre *Bildung* e Eticidade ou vida ética em Hegel, dos quais procuramos apresentar e analisar o máximo possível.

Considerações Finais

Em suma, a análise dos conceitos citados nos permite compreender a complexidade da liberdade em sua totalidade, no que se diz respeito sobretudo sobre a relação intrínseca da *Bildung* e da Eticidade em Hegel. A Eticidade por si realiza a liberdade e é nela que este conceito se manifesta, integrando o indivíduo e a coletividade de um modo orgânico e

³³ 5/32 In solchem Belehren als Benehmen liegt - man kann es nicht anders nennen - eine Albernheit der Sache nach aber teils das Unberechtigte, dergleichen nur voraussetzen und geradezu anzunehmen, teils aber noch mehr die Unwissenheit, dass es das Bedürfnis und Geschäft des logischen Denkens ist, eben dies zu untersuchen, ob denn so ein Endliches ohne Unendlichkeit etwas Wahres ist, ebenso [ob] solche abstrakte Unendlichkeit, ferner ein formloser Inhalt und eine inhaltslose Form, so ein Inneres für sich, das keine Äußerung hat, eine Äußerlichkeit ohne Innerlichkeit usf. *etwas Wahres*, ebenso *etwas Wirkliches* ist. - Aber diese Bildung und Zucht des Denkens, durch welche ein plastisches Verhalten desselben bewirkt und die Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde, wird allein durch das Weitergehen, das Studium und die Produktion der ganzen Entwicklung verschafft.

³⁴ Sobre isso, convém citar Bourgeois (2004, p. 337-338): “Ora, a concepção da sistematização científica de Hegel é tal que a filosofia garanta às outras ciências um desenvolvimento ordenado e lhes permita, com isso, ser elas próprias melhor ensinadas. Eis aí o papel fundamental assim atribuído à filosofia no campo geral do ensino. Esse papel é comumente ignorado, e é o que explica em grande medida a indiferença dos poderes públicos em relação ao ensino da filosofia: “Como são poucos os que sabem que o estudo de filosofia é o verdadeiro fundamento de toda formação teórica e prática!” [Hegel, *Carta a Sinclair* (rascunho), de 1813]”

dinâmico, mas para isso precisa se elevar a *Bildung*. Como Hegel, precisamos aprimorar sempre ou constantemente nossa cultura/formação.

Em suma, o objetivo da pesquisa foi destacar as influências do tema para as discussões contemporâneas, em especial os processos de naturalização e de erradicação/diminuição da falta de *Bildung* (formação/cultura), buscando compreender os vários matizes para (re)conhecer e pensar o problema, analisando teoricamente e ver suas implicações práticas público-privadas e, com base em sólida fundamentação, apresentar respostas para a atualidade. Em suma, ainda se vincula com temas atuais, pois trata de noções essenciais, por exemplo, das diversas condições sócio-econômico-políticas de um Estado, povo ou cidadão e, igualmente, de busca pela maior mediação possível das muitas diferenças na esfera pública, sobretudo do chamado grau de *Bildung* (formação/cultura), pois uma das maiores pobreza atuais aí se manifesta, isto é, na pobreza formativa/cultural. A questão da *Bildung* (formação/cultura) e da Eticidade envolve aspectos teóricos e práticos, tanto a nível privado quanto a nível público, com diversas implicações, por exemplo, na individualidade, na administração pública e, entre outros, até no âmbito acadêmico. No caso, Hegel, filósofo e professor que viveu e foi vítima de uma época de repressão, procurou sempre defender que é imprescindível que a população seja livre, autônoma e, principalmente, que tenha direito à informação, via a publicidade ou a liberdade de imprensa, já que é um meio de aumentar o grau de cultura/formação dos cidadãos, ajudando-os a sair da minoridade, exercer a maioria ou a autonomia/autodeterminação e, assim, podendo resolver melhor os diversos problemas que temos ainda hoje. Problemáticas que poderiam ser melhor solucionadas caso o Estado oferecesse mais oportunidades e uma educação de mais qualidade, pois, assim, todos poderiam ter mais consciência da importância de participar da esfera pública de uma maneira responsável, questionando e enfrentando as injustiças existentes. Por isso, a necessidade compreender o conceito hegeliano de *Bildung* e de Eticidade, destacando as suas influências para as discussões contemporâneas, em especial os processos de naturalização e de erradicação/diminuição da falta cultura/formação.

Referências

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: Os atos do Espírito*. Trad. de Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel Werke*. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Trad. de Cristian G. Iber et al. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: EDUSF, 2016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1995): III – A Filosofia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Vol. único. 2ª ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: EDUSF, 2003.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio*. Trad. Parágrafos e Anotações: Paulo Meneses (*In Memoriam*), Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Trad. Adendos: João A. Wohlfart, Márcio E. Schäfer e Thadeu Weber. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021.
- KONZEN, Paulo Roberto. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013.
- MAAS, Wilma Patrícia M. D. *O cânone mínimo: o Bildungsroman na história da literatura*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- NICOLAU, Marcos F. A.. *O conceito de Bildung em Hegel*. Sobral: Sertãoocult; Ed. UVA, 2019.
- Disponível em: http://www.uvanet.br/edicoes_uva/gera_xml.php?arquivo=conceito_bildung Acesso em 08/06/2022.
- PERTILLE, José Pinheiro. *Faculdade do espírito e riqueza material: face e verso do conceito de Vermögen na filosofia de Hegel*. Tese de Doutorado – U