

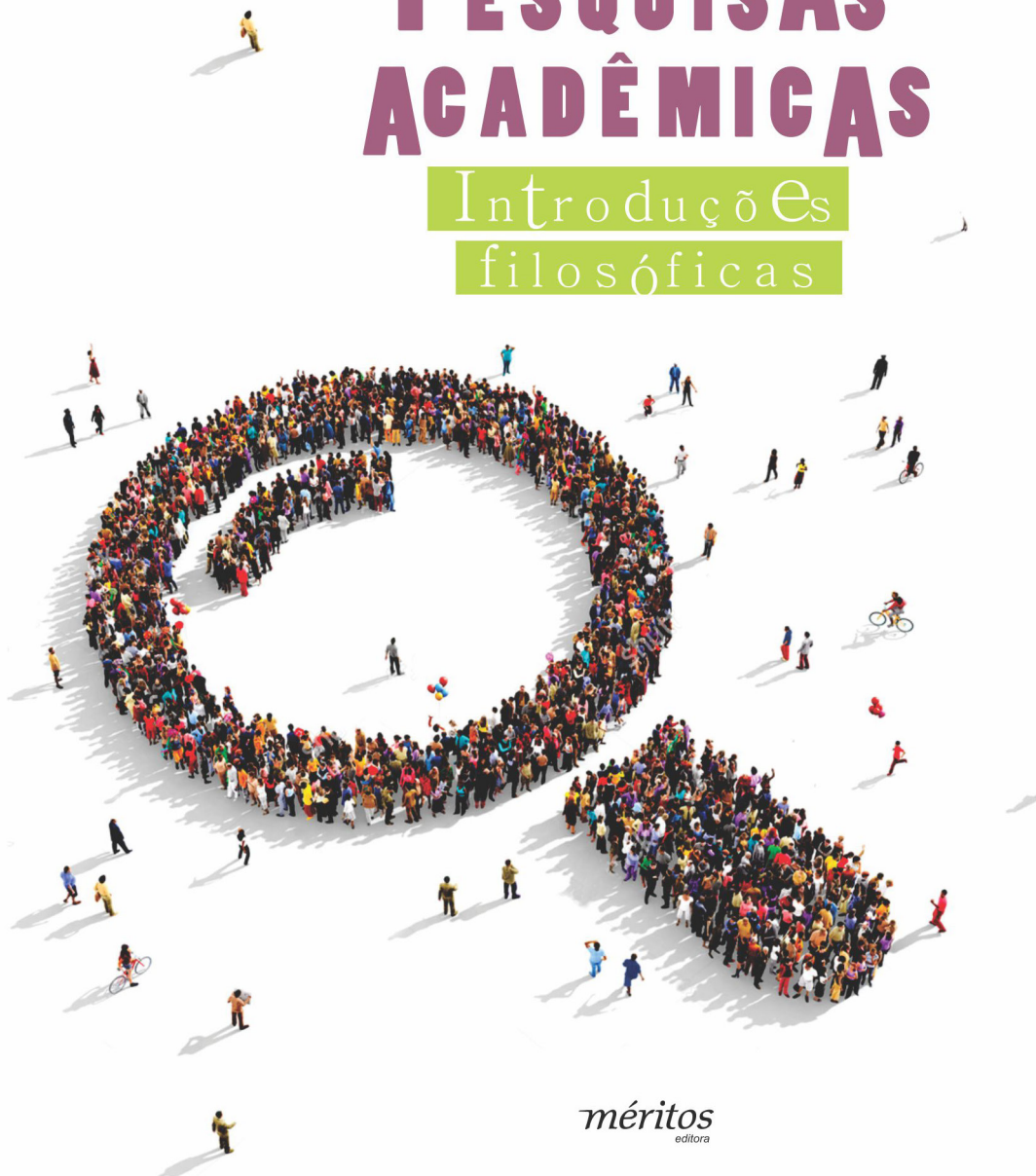


Edição  
Fac-similar

Nadir Antonio Pichler  
Daiane Rodrigues Costa  
(Organizadores)

# PESQUISAS ACADÊMICAS

Introduções  
filosóficas

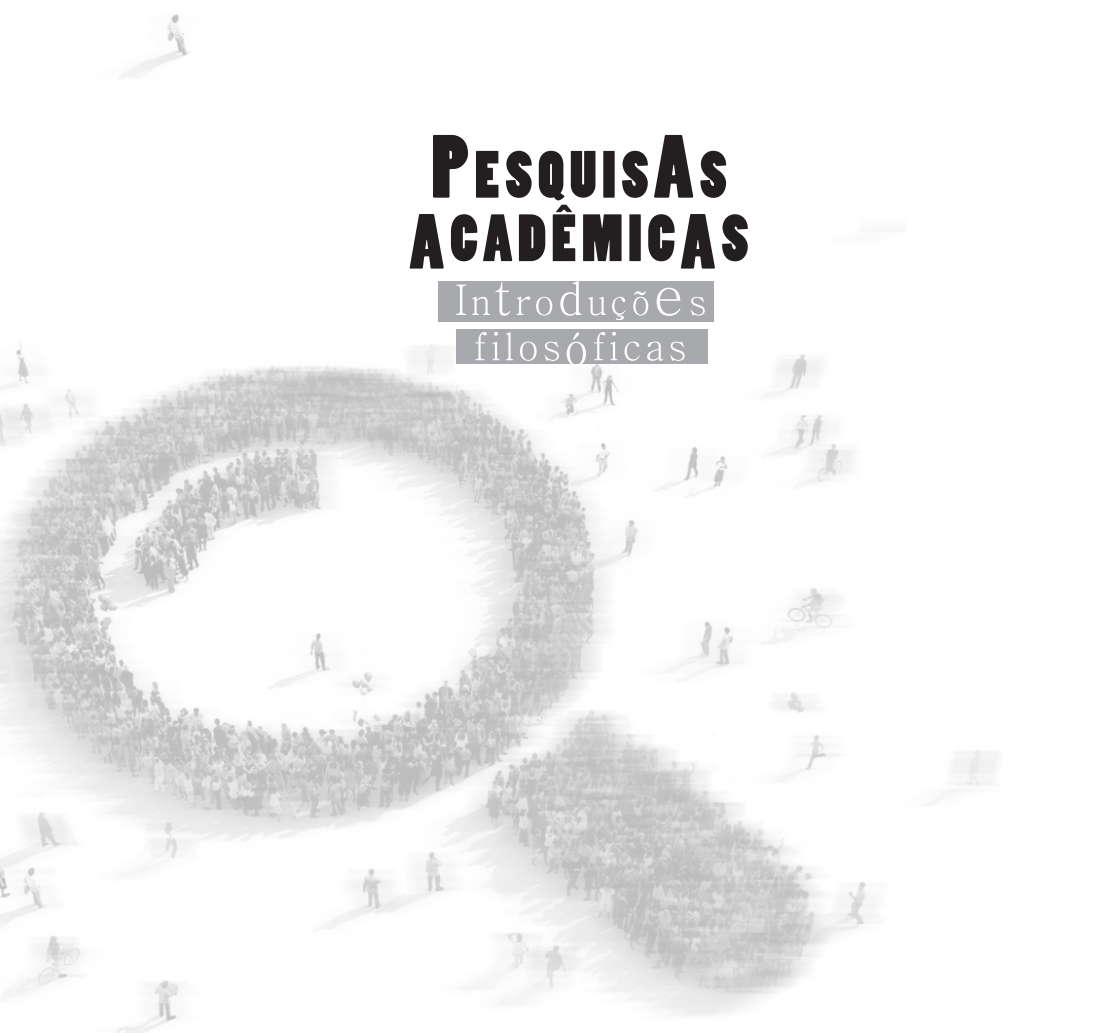


*méritos*  
editora



# PESQUISAS ACADÊMICAS

Introduções  
filosóficas



**Conselho Editorial de Ciências Humanas Méritos Editora  
(2015-2016)**

---

Alessandro Batistella

*Doutorando em História (UFRGS) / prof. na UPF / Brasil*

Arisa Araújo da Luz

*Doutora em Educação (Unisinos) / profa. na UERGS / Brasil*

Elio Masferrer Kan

*Doctor en Antropología (ENAH) / prof. en la Escuela Nacional de Antropología e Historia / México*

Elzbieta Budakowska

*Doctor of Sociology (University of Warsaw) / profa. in the same institution / Poland*

Gerson Wasen Fraga

*Doutor em História (UFRGS) / prof. na Universidade Federal da Fronteira Sul / Brasil*

Gilmar Mantovani Maroso

*Doutor em História (PUCRS) / prof. na Universidade Luterana do Brasil*

Jaime Giolo

*Ph.D. em Educação Superior Brasileira (Unicamp) / prof. na Univ. Federal da Fronteira Sul / Brasil*

João Carlos Tedesco

*Ph.D. em Ciências Sociais (Università degli Studi di Milano) / prof. na UPF / Brasil*

Luiz Carlos Tau Golin

*Ph.D. em História (Universidade de Lisboa) / prof. na UPF / Brasil*

Nadir Antonio Pichler

*Doutor em Filosofia (PUCRS) / prof. na UPF / Brasil*

Thaís Janaina Wenczenovicz

*Ph.D. em História (UFRGS e Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoameryka) / profa. na UERGS / Brasil*

Valentina Ayrolo

*Doctora en Historia (Univ. Paris I, Panthéon-Sorbonne) / profa. en la Univ. Nac. de Mar del Plata / Argentina*

*Nadir Antonio Pichler*  
*Daiane Rodrigues Costa*  
(Organizadores)



Edição  
Fac-similar

# **PESQUISAS ACADÊMICAS**

Introduções  
filosóficas

*Série Filosofia*

3

*Passo Fundo*  
2016

*méritos*  
editora

2016 - Versão livro em papel  
2023 - Versão fac-similar em ebook/PDF

© *Livraria e Editora Méritos Ltda.*  
*Rua do Retiro, 846*  
*Passo Fundo - RS*  
*CEP 99074-270*  
*Página na internet: [www.meritos.com.br](http://www.meritos.com.br)*  
*E-mail: [sac@meritos.com.br](mailto:sac@meritos.com.br)*

Charles Pimentel da Silva  
*Editor*

◆ Importante: As opiniões expressas neste livro, que não sejam as escritas pelos organizadores em seus capítulos, não representam ideia(s) destes. Cabe, assim, a cada autor a responsabilidade por seus escritos.

◆ Todos os direitos reservados e protegidos pela lei nº 9.610 de 19/02/1998. Partes deste livro podem ser reproduzidas desde que citados o título da obra, o nome dos organizadores, dos autores dos capítulos, da editora e os demais elementos de referência bibliográfica, conforme normas da ABNT – Associação Brasileira de Normas Técnicas.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

Pesquisas acadêmicas: introduções filosóficas / organizadores  
Nadir Antonio Pichler e Daiane Rodrigues Costa. -  
Passo Fundo: Editora Méritos, 2016.  
128 p. : il. - ( Série Filosofia, 3)

ISBN 978-85-8200051-9

1. Pesquisa. 2. Conhecimento. 3. Epistemologia. I. Pichler,  
Nadir Antonio (Org.) II. Costa, Daiane Rodrigues (Org.)

CDD 001.01

CDU 001.1

---

Bibliotecária responsável: Marisa Fernanda Miguellis CRB 10/1241

Impresso no Brasil

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: A PESQUISA COMO INICIAÇÃO AO PROCESSO DO CONHECIMENTO <i>Nadir Antonio Pichler, Daiane Rodrigues Costa</i> .....	9
O PODER-SERVIÇO NA POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL: OS QUE MANDAM, MANDAM OBEDECENDO <i>Junior Bufon Centenaro</i> .....	15
TEMPO E CRIAÇÃO EM SANTO AGOSTINHO <i>Daiane Rodrigues Costa, Nadir Antonio Pichler</i> .....	33
VELHICE E MORTE EM SIMONE DE BEAUVOIR <i>Diocelia Moura Da Silva, Nadir Antonio Pichler, Edimarcio Testa</i> ...	51
EPISTEMOLOGIA NATURALIZADA: UMA PROPOSTA A SER DISCUTIDA <i>Lutecildo Fanticelli</i> .....	67
COMPUTADORES PODEM TER MENTE? UM ESTUDO SOBRE FUNCIONALISMO <i>Alexandre José Hahn, Bianca Possel, Cíntia R. Oliveira</i> .....	81

BATALHAS DE MEMÓRIA: INTERPRETAÇÕES E USOS DO PASSADO NOS ATUAIS CONFLITOS PELA TERRA ENTRE AGRICULTORES E INDÍGENAS <i>João Carlos Tedesco, Alex Antônio Vanin</i> .....	95
DE UM AMOR ABSTRATO PARA UM COMPORTAMENTO BIOLÓGICO <i>Lyncon Bravo Meotti, Régis Tibola Nissola</i> .....	115
SOBRE OS AUTORES .....	125





## **APRESENTAÇÃO:**

### *A pesquisa como iniciação ao processo do conhecimento*

Nadir Antonio Pichler  
Daiane Rodrigues Costa

---

O objetivo deste livro é apresentar algumas produções filosóficas e científicas de alunos e professores, principalmente do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo. A maior parte das produções é oriunda de pesquisas desenvolvidas por acadêmicos, de acordo com seus interesses e ligadas a projetos de pesquisas de seus professores. A maioria dos alunos é bolsista de iniciação científica.

A natureza do conteúdo abordado nos capítulos adiante é de caráter introdutório, e, para a maioria dos coautores, esta é sua primeira publicação. Por isso, a importância desta obra em possibilitar a publicação de investigações e produções bibliográficas de acadêmicos de graduação, já apresentando à comunidade acadêmica alguns resultados da pesquisa. Afinal, uma das atribuições da universidade, é inserir, de forma gradativa, os seus estudantes no mundo da pesquisa.

Assim, uma das realidades mais desafiadoras na graduação, e também na pós-graduação, e que vai exigir muito empenho e leitura, é o desenvolvimento da pesquisa. A pesquisa é um dos pilares fundamentais que caracterizam uma universidade. Além

desta, há um processo de ensino-aprendizagem, de busca pelo conhecimento pela presença e participação em aula, e a inserção gradativa do estudante em atividades de extensão, que são ações sociais, culturais e assistenciais específicas de cada curso ligadas à comunidade local e regional.

Afinal, o que é pesquisa?

De forma simples, a pesquisa é a busca de respostas para perguntas sobre determinadas situações-problema identificadas por pesquisadores e acadêmicos.

De forma mais elaborada e sintética, a pesquisa é um conjunto de regras, metodologias e ações científicas voltadas a compreender e conhecer indagações pessoais do pesquisador e a solucionar problemas da realidade natural, cósmica, epistemológica, ética, bioética, econômica, social, cultural, religiosa, tecnológica e cotidiana de pessoas e povos. Desse contexto, derivam várias modalidades de pesquisa, das quais destacamos: a quantitativa, a qualitativa e a filosófica.

## *A PESQUISA QUANTITATIVA*

A pesquisa quantitativa procura investigar, conhecer e tabular a realidade das leis naturais e as criações culturais ligadas ao mundo físico, biológico, natural e humano, possível de ser quantificado, verificado e mensurado em leis estatísticas, em forma de princípios, conceitos e teorias científicas. As hipóteses, as respostas provisórias para um problema, elaboradas na pesquisa quantitativa, são testadas e verificadas pela experiência ou demonstradas pelo raciocínio lógico.

Os instrumentos mais utilizados para selecionar, codificar e tabular fenômenos naturais, físicos e biológicos são: termômetros, hidrômetros, barômetros, questionários, formulários, testes,

observações, escalas etc. Como a pesquisa quantitativa trabalha com dados e informações numéricas, requer o uso de recursos e de técnicas estatísticas, como a percentagem, a média, a média aritmética, a mediana, a moda, o quartil, o desvio-padrão, a medida de dispersão, a amplitude total, o coeficiente de correlação, a razão, análise de regressão, taxas, gráficos etc.

Todavia, mesmo que a pesquisa quantitativa trabalhe com expressões numéricas, ela requer que seus dados sejam interpretados, explicados e especificados, relacionando-os com os enfoques e fundamentos teóricos.

### *A PESQUISA QUALITATIVA*

A pesquisa qualitativa procura investigar, identificar e descrever dados e informações de realidades subjetivas de pessoas e grupos sociais, ou seja, suas crenças, opiniões, hábitos, valores, atitudes, aspirações, ideologias, com a finalidade de reuni-los e sintetizá-los para compreender suas razões históricas, culturais e atuais. Em outras palavras, uma das formas de tabular e organizar os dados é em categorias.

Essa forma de pesquisa é utilizada nas ciências humanas (sociologia, psicologia, antropologia etc.), nas ciências sociais aplicadas (administração, economia, direito, jornalismo, publicidade e propaganda etc.), nas ciências da saúde (enfermagem, medicina, educação física etc.), dentre outras. É empregada principalmente nos estudos de caráter interdisciplinar e transdisciplinar, onde várias ciências abordam determinadas realidades numa visão mais geral e integral, cada uma procurando contribuir com seus conhecimentos e metodologias.

Busca-se, assim, de maneira gradativa, compreender e interpretar a realidade de forma mais profunda, superando a visão fragmentada, reducionista e simples do paradigma das ciências

experimentais e naturais. Nessa visão de mundo, somente é considerado parâmetro de ciência aquilo que é verificável, experimentável e quantificável em dados e informações objetivas, enquadradas em variáveis estatísticas, possíveis de serem reproduzidas em laboratórios e organizadas em teorias científicas.

Em geral, os instrumentos utilizados para conhecer, descrever e catalogar o mundo subjetivo (dos fatos e fenômenos) são os seguintes: entrevistas semiestruturadas, questionários, formulários, observações de grupos, estudos de caso, grupo focal, testes, escalas de medidas de opinião ou atitudes, investigação de ação participativa. Estudo de caso e grupo focal, entre outros, também são considerados métodos.

Em síntese, podemos elencar algumas características da pesquisa qualitativa:

a) Os dados e as informações geradas, por meio de diferentes instrumentos de abordagens da realidade subjetiva, como entrevistas, questionários, formulários etc., apresentam-se de forma descritiva e interpretativa ou compreensiva.

b) Dá-se mais ênfase ao processo da pesquisa do que propriamente ao resultado, mesmo que toda pesquisa vise a obter conclusões.

c) Procura-se estabelecer uma mediação recíproca e ética entre o pesquisador e o sujeito da pesquisa, incorrendo numa visão mais humanista para a produção, reprodução e socialização do conhecimento.

d) A realidade subjetiva é a fonte, o ambiente natural do qual são extraídos os dados para posterior tabulação e análise.

e) Procura-se compreender realidades específicas de valores culturais de indivíduos e grupos sociais, geralmente desconhecidas nas pesquisas quantitativas, relegadas como meros aspectos subjetivos.

f) Parte de conhecimentos científicos já consagrados na literatura, procurando confrontá-los, legitimá-los e consagrá-los, estabelecendo relações de simetria, além de oferecer novos dados para avanço de novos conhecimentos. Isso porque a realidade subjetiva é complexa, passível de múltiplas interpretações e relações com diferentes campos de investigação.

g) Dá-se mais ênfase ao processo indutivo na busca pelo saber, isto é, parte-se de realidades, opiniões, crenças particulares ou fenômenos naturais para se chegar aos conhecimentos gerais ou universais. Ex.: *O ouro conduz eletricidade; o cobre conduz eletricidade; o zinco conduz eletricidade. Logo, todos os metais são condutores de eletricidade.*

h) Há uma possibilidade de estabelecer uma relação indissociável e dinâmica entre a dimensão subjetiva do pesquisador e a realidade ou coisa, ou seja, exterior ao sujeito, que não é expressa e apresentada em números, em leis estatísticas, mas em categorias e características qualitativas.

Logo, a pesquisa qualitativa trabalha com a coleta de dados empíricos, experiência pessoal, introspecção, história de vida, textos e produções culturais.

## *PESQUISA FILOSÓFICA*

A filosofia, devido à sua natureza, diferente das duas modalidades de pesquisa anteriores, busca compreender, sintetizar e explicar a realidade cósmica, da natureza divina, da vida, do homem, da sociedade etc., de forma racional, mediata, caracterizada pela reflexão, indagação. Apropria-se dos saberes imediatos das ciências particulares, como dos da sociologia, da psicologia, da biologia, da física, da geografia etc. Busca conhecer a essên-

cia das coisas e das ações humanas, no sentido de totalidade e universalidade.

O saber filosófico é interrogativo e reflexivo, como bem demonstraram alguns grandes pensadores: “O homem, quanto mais curioso, mais inteligente” (Aristóteles); “Só sei que nada sei” (Sócrates); “O homem é um ser inconcluso, inacabado” (Paulo Freire). Assim, apresenta-se como a busca permanente de sentido, justificação e interpretação da realidade investigada. A filosofia fornece respostas a todas as suas perscrutações, mas jamais se contenta com elas. Por isso, seu saber é inacabado.

Ora, os capítulos a seguir procuram enaltecer, pelo menos em partes, essa natureza da filosofia.

Os organizadores,  
*Passo Fundo, inverno de 2016*



# O PODER-SERVIÇO NA POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL:

*Os que mandam, mandam obedecendo*

Junior Bufon Centenaro

---

## INTRODUÇÃO

Enrique Dussel é um dos protagonistas da tendência de pensamento que se define como *filosofia da libertação*, que, em grande medida, tem suas origens na América do Sul<sup>1</sup>. Dussel é de naturalidade argentina, mas teve que deixar o país na década de setenta, após enfrentar a ditadura militar. Atualmente, mora no México e todo o seu pensamento estrutura-se em torno de uma filosofia crítica diante de tantos centralismos. A *Política da Libertação* faz uma crítica da história da política, destacando posições, teorias e sujeitos que foram negados pelo pensamento hegemônico. Essa desconstrução histórica é essencial para afirmar a concepção crítica do poder político.

---

<sup>1</sup> No Brasil, Dussel e toda a corrente que pensa uma filosofia latino-americana são pouco estudado nos cursos de graduação em filosofia. O filósofo em questão tem muitas obras escritas e sua reflexão filosófica é ampla e inclui as contribuições das culturas do Extremo Oriente, dos antigos persas e árabes, dos muçulmanos desde suas origens. Nesse sentido, entendemos que uma filosofia política da libertação põe-nos em contato direto com autores e teorias desconhecidas quase por completo, ou ignoradas pela tradição ocidental.

Por isso, o objeto dessa pesquisa é conhecer alguns aspectos sobre como o pensador latino-americano descreve a relação entre *potentia* (poder indeterminado da comunidade política) e *potestas* (poder institucionalizado). A partir da *Política da libertação: história mundial e crítica* e da *Política da libertação arquitetônica*, tentaremos compreender o conceito de poder político totalmente repensado pelo filósofo. O *poder-serviço* é que assume a função de restituir o poder político à comunidade política, através de uma institucionalização diferenciada.

## I CONCEITO DE POTENTIA E POTESTAS

Enrique Dussel, na obra *Política da libertação*, faz primeiramente a distinção entre *potentia* e *potestas*. A primeira significa o poder da comunidade política, com três determinações: a pluralidade de todas as vontades ou maioria hegemônica, reforçada pelo consenso e os meios instrumentais das mediações. Segundo o filósofo, o poder político como *potentia* “não é dominação; não é determinação negativa, senão que é positivo: é afirmação da vida da comunidade para viver” (DUSSEL, 2009, p. 60). A carga histórica do poder entendido como dominação e determinação (fechado em si) perde o sentido com a nova visão de poder, apresentada por Dussel. Por isso, quanto maior for o número dos que se unirem, maior será o direito que vão desfrutar. Nas revoluções da América Central e do Caribe, no século passado, muito se usou a expressão “*El pueblo unido jamás será vencido!*” (DUSSEL, 2009, p. 60). Para ilustrar isso, Dussel demonstra que a unidade de um grupo caracteriza o momento discursivo, e o povo indica a comunidade de vida, enquanto a luta traz presente os instrumentos da estratégia, o grito expressa uma vontade. A força em questão é o poder que vem de baixo, a *potentia*.



## Segundo Dussel,

a *potentia*, o poder político da comunidade, se constitui como vontade consensual instituinte; dar-se-á instituições para mediar heterogeneamente, e diferencialmente pode exercer-se o poder (a *potestas* dos que mandam) que desde abaixo (a *potentia*) é o fundamento de tal exercício (e por isso o poder legítimo é o exercido pelos que mandam obedecendo a *potentia*): poder obediencial. Ao poder político segundo, como mediação, institucionalizado por meio dos representantes, o chamaremos de *potestas* (DUSSEL, 2009, p. 61) [tradução nossa].

O filósofo da libertação apresenta o fundamento da política como ontológico, ou seja, a *potentia* é o ser da política, enquanto a *postestas*, como poder delegado e institucionalizado, apresenta-se fenomenicamente e por isso a sua colocação na esfera ôntica. O poder entendido a partir do fundamento, é um poder político obediencial, ou seja, é legítimo se os representantes mandam obedecendo a *potentia*. Por outro lado, “quando a *postestas* se fetichiza, quer dizer, se corta, se separa de seu fundamento (a *potentia*) diminui seu poder, ainda que o exercício despótico pareça alcançar o paroxismo da força (como é o caso de Hitler e Pinochet)” (DUSSEL, 2009, p. 61).

A *potestas*, segundo Dussel, é o poder que se estabelece e se concretiza em instituições efetivas, como juízes, chefes, representantes etc. Nesse sentido, mostra-se “que o poder institucional (*potestas*) exerce por designação um poder que por sua natureza é delegado” (DUSSEL, 2009, p. 62). Segundo Petrucciani, existem

dois êxitos popularmente opostos: de um lado, existe o poder que se torna autônomo, se fetichiza na sua autorreferencialidade e se traduz em dominação sobre a comunidade. O modelo positivo é, ao invés, a *potestas* que permanece ao serviço da *potentia* que age em função das exigências, das reivindicações, das necessidades da comunidade (PETRUCCIANI, 2015).

Os centralismos históricos, como o eurocentrismo e o helenocentrismo, contribuíram na fixação de um poder fetichizado. Ao desconstruir o chamado milagre grego<sup>2</sup> e o paradigma da Idade Média<sup>3</sup>, Dussel resgata dos Semitas elementos para estruturar um poder político que tenha como fundamento a comunidade política (*potentia*).

## 2 O PODER-SERVIÇO: CONCEITO E ALCANCE

Nesta parte do capítulo pretende-se conceituar o poder-serviço, o seu alcance, a sua importância e a dimensão crítica que comporta perante a noção do poder como dominação. Dussel fundamenta e esclarece o que significa um “poder da comunidade” e um “poder institucional”, para mostrar que a passagem sadia de um para outro é vital para a garantia do “poder serviço”, pois o risco de um “poder fetichizado” é constantemente eminente. O cerne da concepção de poder, da política da libertação, é justamente o poder obediencial, ou poder-serviço.

### 2.1 O PODER POLÍTICO DA COMUNIDADE COMO POTENTIA

Para Enrique Dussel, o *querer-viver* é a tendência originária de todos os seres humanos, que é expresso pela vontade. Segundo ele, a vontade-de-vida dos membros da comunidade

---

<sup>2</sup> Segundo Dussel, o helenocentrismo das filosofias políticas em voga é um limite a ser superado. Todas começam na Grécia, mas esquecem que *demós*, deriva do Egípcio *aldeia*, portanto não é uma palavra grega. Outras palavras, como *díke*, a justiça, vêm dos caldeus que procede do acádio *duku*. E, assim, pode-se destruir, desconstruir uma por uma as palavras técnicas, mais fundamentais da política grega, que têm sua origem na mundo egípcio e mesopotâmico, fenício, semita, do III e II milênio a. C. (2007, p. 5).

<sup>3</sup> Dussel mostra que o conceito de Idade Média não é universal, mas restrito à Europa, e por isso é preciso desconstruir a visão eurocêntrica, tendo em vista que o que foi Idade Média para a Europa, foi Idade Clássica para os muçulmanos, ou seja, foi o grande momento de sua expansão territorial e política. A Europa teve sua expansão somente dez séculos mais tarde.

política já é a determinação material fundamental da definição do poder político. Com isso, a “política é uma atividade que organiza e promove a produção, reprodução e aumento da vida de seus membros” (DUSSEL, 2007, p. 26). A vontade de cada um poderia voltar-se apenas para seus interesses privados. Do contrário, na medida em que se unirem os objetivos de uma comunidade política, também se está construindo uma vontade-de-viver-comum.

O poder político não é do Estado. Ele sempre é construído pela comunidade política, pelo povo, apesar das debilidades. Dussel denomina *potentia* o “poder que tem a comunidade como uma faculdade ou capacidade que é inerente a um povo enquanto última instância da soberania, da autoridade, da governabilidade, do político” (2007, p. 28). A soberania do poder político é da comunidade política, que enquanto *potentia* é o fundamento do poder, de baixo para cima.

## 2.2 O PODER INSTITUCIONAL COMO POTESTAS

A comunidade política é o sujeito coletivo primeiro e último do poder. A *potentia* é, então, o fundamento. Para Dussel,

o poder como *potentia*, embora seja o fundamento de todo o poder político, se não fosse atualizado (por meio da ação política com poder) ou institucionalizado (por meio de todas as mediações políticas para poder cumprir as funções do político<sup>4</sup>), ficaria em potência, como uma mera possibilidade inexistente (DUSSEL, 2007, p. 32).

Dussel se refere ao processo de passagem do momento fundamental, que é a *potentia*, ou seja, a força de querer-viver da comunidade política, para a constituição de poder organizado, que é a *potestas*. Isso acontece quando a comunidade decide

---

<sup>4</sup> Pode-se dizer que o político é o desenvolvimento do poder político em todos os seus momentos.

dar-se uma organização para alcançar diversos fins.<sup>5</sup> Portanto, a “necessária institucionalização do poder da comunidade, do povo, constitui o que denominaremos a *potestas* (DUSSEL, 2007, p. 45). Continua o filósofo latino-americano:

Esta cisão entre *potentia* e *potestas*, entre (a) o poder da comunidade política como sede, origem e fundamento e (b) a diferenciação heterogênea de funções por meio de instituições que permitam que o poder se torne real, empírico, factível, que apareça no campo político (como fenômeno) é necessária, e marca a aparição antiga da política, sendo ao mesmo tempo o perigo supremo como origem de todas as injustiças e dominações (DUSSEL, 2007, p. 32).

Como se percebe, com essa cisão entre *potentia* e *postestas*, todo o serviço político será possível, mas Dussel alerta que também toda a opressão e corrupção inicia sua corrida incontrolável. Para ele, a política será a longa aventura do uso devido (ou corrompido) da *potestas*, do poder institucionalizado<sup>6</sup>.

Para Dussel, “o exercício do poder sempre é um momento da *potestas*, ou das funções fixadas pelas instituições” (2007, p. 33). A comunidade política sempre tem o poder em potência e ele torna-se real graças à institucionalização da *potestas*, pois,

todo o exercício do poder é institucional, porque o poder da comunidade como *potentia em-si* não é um momento empírico inicial no tempo, mas sim um momento fundamental que permanece

---

<sup>5</sup> Por exemplo, “no clã primitivo (e nem aí ainda) podia haver uma certa indiferenciação originária: todos podiam cumprir todas as funções (já que não exigiam muita experiência técnica, e havia poucos desenvolvimentos). Diante da complexidade política do Neolítico, com a aparição das cidades, exige-se imensa quantidade de ofícios e a política criou múltiplas instituições (aí apareceu o poder como *potestas*).

<sup>6</sup> Por exemplo, um anarquista sonha com um paraíso da *potentia*, onde há indiferenciação do poder e qualquer injustiça possível. Por outro lado, um conservador quer o poder fixado e dominado apenas como *potestas*, como dominação, contra a comunidade política.

sempre em ato sob as instituições e ações (sob a *potestas*). Falar em “exercício do poder” significa, então, que este é atualizado em alguma de suas possibilidades institucionais (DUSSEL, 2007, p. 87).

O postulado de que todos participem de forma unânime e direta democraticamente no plano ideal é possível, entretanto, empiricamente não. A comunidade atua por meio de cada um de seus membros de maneira diferenciada. A institucionalização que é necessária para a concretização do poder provoca para um *exercício delegado* do poder político. “*Delegado* indica que atua em nome do todo (universalidade) em uma função diferenciada (particularidade) empreendida com atenção individual (singularidade)” (DUSSEL, 2007, p. 35).

Existe uma diferenciação entre exercício *singular* e *delegado*. O primeiro é exercício privado de uma ação realizada em benefício próprio. O segundo, como exercício público, onde uma ação se realiza em função do todo. O fundamento do *exercício delegado* é a comunidade política (*potentia*), ou seja, aquele que exerce o poder só o faz por causa da origem, do fundamento que é a comunidade política. Em outras palavras, faz a mediação pois a finalidade é o outro, e não o interesse próprio.

### 2.3 O PODER OBEDIENCIAL

Após a contextualização da passagem do poder como *potentia* para *potestas*, pode-se adentrar no conceito e nos elementos sugeridos por Enrique Dussel, no que se refere ao *poder obediencial*, o poder serviço. Para ele,

o ofício do político pode ser interpretado e vivido existencial e biograficamente pelo sujeito como uma *profissão* burocrática, em certos casos muito lucrativa, ou como uma *vocação* motivada por ideias, valores, conteúdos normativos que mobilizam a subjetividade do político a uma responsabilidade em favor do outro, do povo (DUSSEL, 2007, p. 37).

Quem escolhe a *profissão* de ser político, rapidamente opta pelo exercício do poder para seus próprios fins, pessoais ou de grupo. “Assim, nasce a política como profissão e os partidos políticos como *maquinárias eleitorais* que impõem seus candidatos burocratizados em benefício do próprio partido” (DUSSEL, 2007, p. 39). Por outro lado, *vocação* significa ser chamado a cumprir uma missão. Nesse caso, quem chama é a comunidade política e quem é “chamado sente-se convocado a assumir a responsabilidade do serviço. Feliz o que cumpre fielmente sua vocação! Maldito aquele que a trai porque será julgado em seu tempo<sup>7</sup> ou pela história!” (DUSSEL, 2007, p. 39)

Para a política da libertação, “o que manda é o representante que deve cumprir uma função da *potestas*. É eleito para exercer *delegadamente* o poder da comunidade; deve fazê-lo em função das exigências, reivindicações, necessidades da comunidade (2007, p. 40). Entende-se que o poder da comunidade (*potentia*) dá-se em instituições políticas (*potestas*) que são dirigidas delegadamente por representantes eleitos, para cumprir com as exigências da vida plena dos cidadãos (2007, p. 40-41). Este é um círculo positivo do poder, não havendo espaço aqui para a dominação e autoritarismo.

O representante, perante esse círculo positivo do poder, tem *autoridade* que não é do governo, mas da última instância, a comunidade política. Isso para que o representante cumpra o melhor possível as reivindicações em nome do todo (*potentia*), as atribuições de seu ofício. Jamais poderia um representante atuar desde si, colocando-se como fonte da soberania e autoridade última, porque ele é delegado, o poder não pertence somente a ele, mas é da comunidade política. Segundo Dussel,

---

<sup>7</sup> Dussel faz menção ao ditador Chileno Augusto Pinochet, que ao chegar ao poder em 1973 parecia um ser intocável, um demiurgo, que humilhou governantes populares e democráticos, além de matá-los. Em 2006, foi julgado, não só por ter sido ditador, mas também por ser ladrão do povo. Dussel questiona: “Quem teria suspeitado disso no momento do golpe de estado, quando era apoiado por Henry Kissinger e todos os capitalistas do Ocidente?” (2007, p. 38).

o poder *obediencial* seria, assim, o exercício delegado do poder de toda autoridade que cumpre com a pretensão política de justiça, de outra maneira, do político reto que pode aspirar ao exercício do poder por ter a posição subjetiva necessária para lutar em favor da felicidade empiricamente possível de uma comunidade política, de um povo (DUSSEL, 2007, p. 40).

A representação pode se fetichizar quando se volta sobre si mesma, quando se coloca como a última instância do poder. O representante, como indica o nome, é aquele ou aquela que representa os cidadãos, que por sua vez, por terem eleito representantes, tornam-se representados. A situação de estar sendo representado aumenta o risco da passividade diante do exercício do poder político. “Embora a delegação do poder originário seja necessária e embora deva ser continuada e regenerada debaixo dos municípios, nas assembleias de bairro, comunas, comunidades de base, pode fetichizar-se” (DUSSEL, 2007, p. 50).

O exercício delegado do poder político é necessário, mas também ambíguo. É necessário, porque a democracia direta é impossível nas instituições políticas que envolvem milhões de pessoas. Segundo Dussel, “é ambíguo porque o representante pode esquecer que o poder que exerce é por delegação, em nome *de outro* (DUSSEL, 2007, p. 41). Por isso, o poder entendido de forma positiva é obediência e serviço à *potentia*. A representação não pode ser eliminada por ser ambígua, é preciso regulamentá-la, defini-la e imbuí-la de normatividade para que seja útil, justa e acima de tudo *obediente* à comunidade.

#### 2.4 FETICHIZAÇÃO DO PODER E A INVERSÃO DO FUNDAMENTO

O fetichismo do poder é o que corrompe o caráter *obediencial* do exercício do poder político. É a absolutização da vontade do governante que se coloca como o fundamento. Como se observou anteriormente, o fundamento do poder é a vontade-geral da comunidade política (*potentia*), porém, com o fetichismo,

ocorre essa inversão, “o fundado aparece como fundamento e o fundamento como fundado. Esse é o mistério fetichista do capital, ou seja, um modo de ocultação que distorce a interpretação, o conhecimento da realidade, invertendo-a” (DUSSEL, 2007, p. 45).

Com essa inversão, a *potestas* se afirma como sede, fundamento e denomina-se o poder propriamente dito. As instituições políticas declararam-se a origem do poder político, desligaram-se de sua origem, a comunidade política, *potentia*. A *potestas* “se divinizou, os que mandam, mandam mandando [...]”. A *potentia* foi des-potencializada e se tornou uma massa passiva que recebe ordens do poder político” (DUSSEL, 2007, p. 51).

A leitura de alguns momentos da história mundial da política, feito no primeiro capítulo desta pesquisa, mostra claramente essa distorção, essa inversão. A modernidade colonialista e imperial construiu-se sobre essa concepção, ou seja, um rei, um parlamento liberal, um Estado facilmente esteve acontecendo com ações *dominadoras* racionalmente justificadas e sem um exercício delegado do poder da comunidade.

### 3 OS PRINCÍPIOS DO PODER-SERVIÇO

Na política da libertação, a *instituição* não pode ser ignorada. Como já se observou, a institucionalização cumpre com a necessidade de criar mediações reais para o exercício do poder político, sempre voltado em benefício da fonte do poder, a *potentia*. Para elucidar isso, pode-se tomar o exemplo de um movimento popular. Em um primeiro momento, o movimento potencia as exigências vitais para as quais nasceu (pouca institucionalização). No segundo momento, começa uma organização institucional complexa, que ainda continua servindo às reivindicações das exigências vitais dos membros do movimento. E em terceiro lugar, “a instituição se torna burocrática, autorreferente, opres-



siva, não funcional. É necessário transformá-la ou suprimi-la” (PETRUCCIANI, 2016).

Dussel expõe que é uma tendência natural as instituições caírem numa degeneração fetichista, tornando-se autorreferentes e opressoras, separando-se dos elementos fundantes. O desafio consiste, portanto, em refletir como se pode conter essa tendência pela qual o poder-serviço tende a transformar-se em poder-dominação. Por isso, é vital para as instituições políticas a clareza de três princípios básicos: *material*, *formal* e de *factibilidade*.

O princípio *material* é o que precisa garantir a reprodução e melhoria da vida dos cidadãos. O lugar onde se gera a legitimidade democrática e o dever de atuar sempre em seu cumprimento é o *formal*. O princípio de *factibilidade* fica intimamente relacionado com os dois anteriores, pois diz que as ações políticas “devem ser concretamente realizáveis e tecnicamente eficazes” (PETRUCCIANI, 2016).

### 3.1 PRINCÍPIO POLÍTICO MATERIAL

Na filosofia política moderna da Europa, encontra-se o raciocínio de que, para a vida ser possível, o ser humano precisou estabelecer pactos. Ter um estado civil era a garantia da vida.<sup>8</sup> Dussel extrai daí o elemento material que “pressupõe, então, que a institucionalidade política está fundada em possibilitar a produção, reprodução e aumento estável da vida dos cidadãos em comunidade política” (2007, p. 77).

*Material* não significa necessariamente algo físico, mas sim conteúdo. Percebe-se que “o valor dado ao elemento conteúdoístico e material é a defesa e melhoria da vida do povo” (PETRUCCIANI, 2016). Na ótica do poder-serviço ou obediencial, toda a ação ou instituição política tem por conteúdo a referência à vida. Com relação a isso, “a política é a que cria as

---

<sup>8</sup> Encontramos esse raciocínio em Hobbes, Locke, Rousseau e também em Spinoza.

condições para a possibilidade da vida da comunidade (e de cada membro) e para seu acréscimo: uma vida possível;” (DUSSEL, 2009, p. 45). Johann G. Fichte escreveu que,

o objetivo de toda atividade [política] humana é *poder viver* e esta *possibilidade de viver* tem o mesmo direito todos aqueles que a natureza trouxe *para a vida*. Por isso, deve-se fazer a divisão acima de tudo, de tal maneira que todos disponham de meios suficientes para subsistir. *Viver e deixar viver!* (FICHTE apud DUSSEL 2007, p. 78).

Todo o exercício delegado do poder político obediencial deverá ter esse propósito de produção, manutenção e aumento da vida imediata dos cidadãos da comunidade política e de toda a humanidade. Segundo Dussel, três sub-esferas perpassam o princípio material: a *ecológica*, a *econômica* e a *Cultural*:

Desta maneira, a ação política e as instituições poderão ter *pretensão política de verdade prática*, na sub-esfera ecológica (de manutenção e acréscimo da vida em geral do planeta, em especial com respeito às gerações futuras), na sub-esfera econômica (de permanência e desenvolvimento da produção, distribuições e intercâmbio de bens materiais) e na sub-esfera cultural (de conservação da identidade e crescimento dos conteúdos linguísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos e práticos das tradições culturais correspondentes) (DUSSEL, 2007, p. 78).

O representante político que exerce o poder que lhe foi delegado pela comunidade política precisa garantir a satisfação da necessidade material dos cidadãos, que estão nas três sub-esferas *ecológica*, *econômica* e *cultural*. Na perspectiva do princípio material, a política é antes de tudo uma ação em vista do crescimento da vida humana.

### 3.2 PRINCÍPIO POLÍTICO FORMAL-DEMOCRÁTICO

Assegurar as melhores condições de vida, como se observou no princípio material, é tão importante quanto o princípio formal ou, em outras palavras, a legitimidade democrática. “Democracia é um princípio normativo, que resulta no objetivo de tentar sempre uma maior simetria e participação dos cidadãos” (PETRUCCIANI, 2016). Para Dussel, “é uma institucionalização das mediações que permitem executar ações e instituições, exercícios delegados do poder, *legítimos*” (2007, p. 81).

O princípio formal do poder-serviço é aquele que tem como finalidade um consenso legítimo.<sup>9</sup> Os filósofos modernos, a quem Dussel não poupa críticas, de certa forma, trabalham com o princípio democrático, porém existem alguns equívocos aos olhos de uma política da libertação. Rousseau assim escreve no *Contrato social*:

Encontrar uma *forma de associação* que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um se una a todos não se obedecendo a não ser a si mesmo, e ficando tão livre como antes (ROUSSEAU apud DUSSEL, 2007, p. 87).

A principal ambiguidade é que a forma de associação pensada por Rousseau parte do indivíduo, da defesa da pessoa particular. Já para Dussel, o ponto de partida não são indivíduos isolados, mas comunidades históricas, pois a *potentia* é o fundamento, a origem. O princípio democrático dusseliano não ignora as imperfeições e limitações da própria democracia, mas busca pela maior simetria possível nas decisões. Por isso,

---

<sup>9</sup> A legitimidade é o válido na ética política. As instituições políticas estão constituídas por dentro por um princípio normativo, de validade universal. O monopólio da validade deve estar com a *potestas*, caso contrário cada sujeito poderia cumprir por vingança uma injustiça sofrida. Segundo Dussel seria “um estado de barbárie anterior ao Estado de direito” (2007, p. 81).

devemos operar politicamente sempre de tal maneira que toda decisão de toda ação, de toda organização ou das estruturas de uma instituição, no nível material ou no sistema formal do direito (como o ditado de uma lei) ou em sua aplicação judicial, ou seja, no exercício delegado do poder obediencial, seja fruto de um processo de acordo por consenso no qual possam da maneira mais plena *participar os afetados*; tal acordo deve decidir-se *a partir de razões* (sem violência) com *o maior grau de simetria* possível dos participantes, de maneira pública e segundo a institucionalidade democrática acordada de antemão (DUSSEL, 2007, p. 82).

O fim nunca pode ser alcançado de modo totalmente satisfatório, tendo em vista que a democracia será um sistema perpetuamente incompleto. Contudo, uma decisão precisa contar com a maior simetria possível para ser legítima. A legitimidade de uma decisão se impõe à comunidade e a cada cidadão como *dever político*, onde cada membro legitimamente tem o dever de cumprir. Mas não basta apenas a simetria na decisão, é preciso que tal acordo esteja em consonância, por exemplo, com o princípio material, de defesa, garantia e promoção da vida da comunidade política. Na *Política da Libertação*, encontra-se que

nunca se pode a não ser excepcionalmente, chegar à unanimidade. Por isso, haverá sempre minorias em desacordo, em dissenso. Aqui deve-se tomar consciência de instrumentos múltiplos que usa a aplicação do princípio, dos quais nenhum em separado é democrático *se não for animado por dentro pelo princípio normativo enquanto normativo (que obriga subjetivamente os cidadãos)* (DUSSEL, 2009, p. 125).

Diante da impossibilidade prática de uma democracia direta plena, é preciso eleger representantes. “A eleição livre e secreta de representantes é uma instituição inventada desde a Antiguidade” (DUSSEL, 2007, p. 84). Em tese, não é perfeita e nem totalmente democrática, porque consiste num momento institucional, iluminado pelo princípio democrático, que serve junto a outras

instituições, e por isso não ficando livre de possível corrupção. Quanto mais próxima do princípio formal democrático, melhor desempenha sua função mediadora para um exercício delegado do poder-serviço.

### 3.3 PRINCÍPIO POLÍTICO DE FACTIBILIDADE

Esse princípio dá à política a *possibilidade* empírica, tendo o impossível como limite. É ele que tem como objetivo enquadrar a ação eficaz sistêmica dentro dos parâmetros dos outros dois princípios políticos normativos (material e formal). Dussel dá a seguinte definição para esse princípio:

Devemos operar estrategicamente tendo em conta que as ações e as instituições políticas têm de ser sempre consideradas como *possibilidades factíveis*, [...]. Ou seja, os meios e os fins bem-sucedidos da ação e das instituições devem obter-se dentro dos “estritos marcos”: a) cujos *conteúdos* estão delimitados e motivados de dentro pelo princípio material político (a vida imediata a comunidade), e b) cuja *legitimidade* tenha ficado determinada pelo princípio democrático (DUSSEL, 2007, p. 85).

Percebe-se a relação intrínseca com os princípios material e formal. Os três princípios políticos são momentos necessários, porém nenhum é isoladamente suficiente e nem se coloca como última instância. A pretensão da factibilidade, do possível, precisa cumprir com as condições normativas materiais e formais. Como já se afirmou anteriormente, o princípio de factibilidade diz que as ações políticas devem ser concretamente realizáveis e tecnicamente eficazes.

Esse terceiro princípio estabelece a instância última do controle das ações políticas, orientada pela lógica do poder-serviço. Ou seja, o poder-serviço deve ser concretamente realizável e tecnicamente eficaz, superando a concepção errônea do poder-cidadão ligado estritamente ao meio eleitoral. Precisam ser

garantidas pela factibilidade, amplas esferas de participação e controle do poder. Controle do poder, porque pertence ao cidadão subjetivamente, mas intersubjetivamente diante da comunidade política, a *potentia*. O sentido político da libertação consiste em devolver à comunidade o exercício do poder político, não mais exercendo sobre ela os *males*, como o totalitarismo, colonialismo e autoritarismo.

Dessa forma, diferentemente da concepção do poder político eurocêntrico e imperialista contemporânea – que enaltece o Ser, nega e exclui aquilo que está fora dessa totalidade –, Dussel problematiza uma filosofia política a partir do “Não-ser”, do terceiro mundo, onde o poder não mais esteja situado na esfera da totalidade, mas sim na da alteridade. Um poder político truculento é o que se considera o Ser do sistema, enquanto a comunidade política, especialmente os mais pobres sofrem as consequências e são considerados o Não-Ser. Entretanto, na lógica alteritária, do poder-serviço, a comunidade política, que é a fonte originária do poder político, é a detentora do poder, e as instituições (*potestas*) operam para a produção, aumento e reprodução da vida dos cidadãos.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta pesquisa foi analisar os fundamentos do poder-serviço presentes na *Política da libertação*. A compreensão do poder-serviço está alicerçada numa relação positiva entre o poder político da comunidade (*potentia*) e o poder político institucionalizado (*potestas*). Dussel fala em poder-serviço ou obediencial, justamente porque os representantes eleitos, não possuem o poder por si mesmos, mas sim em virtude da comunidade política. O representante, o político, coloca-se em caráter obediencial em relação à fonte originária do poder, a própria comunidade.

Dussel é um pensador muito atual que mantém uma luta muito séria por um giro-descolonizador no pensamento da América-Latina, em grande medida eurocêntrico e encobridor. Nesse sentido, Roque Zimmermann, na apresentação à edição brasileira da *Política da libertação - Volume 1*, afirma que,

além da abrangência, da profundidade e da erudição, sua ousadia crítica e criatividade alcançam níveis raros em nossa época [...], ao abordar o campo da filosofia política, Enrique Dussel consegue fazer algo notável para os tempos atuais, inscrevendo-se entre os autores mais profícuos, profundos e perspicazes de que se tem notícia. O que mais chama atenção em sua obra é sua coragem de se contrapor a inúmeros autores considerados clássicos, mas pouco criticados, mostrando suas incongruências, seus limites e suas fragilidades (2014, p. 5-6).

Apesar de toda sua importância, o pensamento dusseliano é pouco aprofundado nos cursos de Filosofia. Um dos desafios para esses cursos é aproveitar essa importante contribuição diante do contexto atual de crise política e principalmente da representação democrática.

Portanto, o propósito desta pesquisa não foi de exaurir a temática. Apenas procuramos reconstruir, de maneira clara e concisa, as ideias centrais desse filósofo latino-americano referentes à política da libertação, especificamente o poder-serviço.

## REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. *20 tesis de política*. Trad. Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular-Clacso, 2006.

\_\_\_\_\_. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

\_\_\_\_\_. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés, 2007.

\_\_\_\_\_. *Política da libertação: arquitetônica*. Madrid: Trotta, 2009. v. II.

\_\_\_\_\_. *Política da libertação: história mundial e crítica*. Trad. Paulo Cesar Carbonari. Passo Fundo: Ifibe, 2014. v. 1.

PERISSINOTTO, Renato M. Hannah Arendt, poder e a crítica da “tradição”. *Lua Nova*, n. 61, p. 115-138, 2004.

PETRUCCIANI, Stefano. *Política da libertação e o poder do cidadão*: o pensamento de Enrique Dussel. Trad. Moisés Sbardelotto. *IHU*, São Leopoldo. Disponível em: [www.ihu.unisinos.br/noticias/31397-politica-da-libertacao-e-o-poder-do-cidadao-o-pensamento-de-enrique-dussel](http://www.ihu.unisinos.br/noticias/31397-politica-da-libertacao-e-o-poder-do-cidadao-o-pensamento-de-enrique-dussel). Acesso em: 29-05-2016.

ZIMMERMAN, Roque. *América Latina: o Não-Ser*. Petrópolis: Vozes, 1987.





# TEMPO E CRIAÇÃO EM SANTO AGOSTINHO

Daiane Rodrigues Costa  
Nadir Antonio Pichler

---

*Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é”<sup>1</sup>*

*Porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra [...].*

*É antes de tudo e tudo nele subsiste<sup>2</sup>*

## INTRODUÇÃO

Em algum momento, a pergunta sobre a origem de tudo que existe perpassa a vida de boa parte das pessoas. Talvez a narração comumente aceita para uma parcela considerável das pessoas seja a que está descrita no primeiro livro da Bíblia, o *Gênesis*. Todavia, uma narração como a que está no primeiro livro do pentateuco ainda exige uma série de esclarecimentos, que com nosso olhar apressado geralmente não notamos, como aquela pergunta maniqueísta, aparentemente sagaz, que questionava o que fazia Deus antes de empenhar-se em uma criação. Encontramos as mesmas dificuldades quando o assunto foi encontrar uma definição para o tempo. Sabemos que ele existe, e mais, que faz parte da nossa existência, mas ainda assim nos vemos

---

<sup>1</sup> Ex 3, 14.

<sup>2</sup> Cl 1, 16 - 17

demasiado limitados para encontrar palavras que o expressem. É nesse sentido que uma das teorias mais importantes sobre esses dois assuntos – criação e tempo – foi formulada por um filósofo do início da Idade Média, a saber, Santo Agostinho, o qual foi induzido a pensar sobre isso formulando uma defesa para o ataque que sua fé recebia das inúmeras outras seitas que floresciam na cidade de Hipona, uma região nada unificada e muito conflituosa.

Este capítulo pretende apresentar ao leitor algumas chaves de leitura para a compreensão da teoria agostiniana da criação do universo, na qual, ao longo do capítulo, mostraremos que o conceito de tempo passa a ser fundamental ao seu entendimento. Para isso, em um primeiro momento, apresentamos uma pequena biografia do filósofo, no intuito de apontar o quanto os acontecimentos de sua vida influenciaram o rumo de suas pesquisas e definiram o florescimento de suas ideias. Depois, trataremos sobre a criação do universo, destacando a ideia da criação *ex-nihilo* e da criação do tempo. Por último, discorreremos sobre alguns problemas levantados por Santo Agostinho a respeito da divisão do tempo (passado, presente e futuro), destacando a ideia de que o passado e o futuro não passam da percepção da alma, que está no presente, articulando nessa perspectiva uma nova terminologia para essa divisão de tempo.

## *I O SANTO DE HIPONA*

“O que é, por conseguinte, o tempo?” (SANTO AGOSTINHO, 1981, p. 304). Essa é a pergunta norteadora da reflexão sobre o tempo em Santo Agostinho, e também uma das mais populares deste filósofo, que exige, antes de uma definição sobre o problema em si, uma reconstrução do processo de criação do universo, uma vez que, universo e tempo estão intimamente ligados pela criação. Antes disso, é válida uma contextualização sobre o filósofo bispo de Hipona, para entendermos melhor

suas influências, bem como os desafios filosóficos/teológicos que enfrentou.

Aurélio Agostinho nasceu no ano de 354, na cidade de Tagaste, na África, onde atualmente é a região de Souk Ahras, na Argélia. Era filho de Patrício, homem pagão que tinha em suas pequenas propriedades de terra a garantia do sustento de sua família. Porém, não há dúvida que nos impeça de falar que Agostinho desenvolveu um vínculo afetivo muito maior com sua mãe, Mônica, cristã convicta, que seria uma das personalidades que mais o influenciaria em sua conversão ao cristianismo.

Agostinho contou com o auxílio de um parente, Romano, um homem de muitas posses, para iniciar seus estudos e ascender socialmente (BROWN, 2012, p. 25-27). Aos doze anos, mudou-se para Madauros, cidade vizinha, regressando após três anos à sua cidade natal e permanecendo lá por mais um ano. Logo após, foi para o ensino superior, em Cartago, onde estudou retórica, tendo como grande influência para a sua inclinação filosófica a obra *Hortensius*, do filósofo Cícero. Foi nesse período que Santo Agostinho apaixonou-se por uma jovem, da qual nunca mencionou o nome em qualquer de seus escritos. Teve com ela seu único filho, Adeodato, que faleceria ainda jovem, aos dezoito anos de idade.

O bispo hiponense começou sua carreira como professor de retórica ainda em Cartago, no ano de 376, onde pouco tempo depois escreveu sua primeira obra, que não sobreviveria ao tempo, chamada de *Do belo e do capaz*. No ano de 384, Santo Agostinho mudou-se para Roma, mas permaneceu na capital do império por apenas um ano, pois logo foi para Milão, onde conheceu o Bispo Ambrósio. Doravante, “Ambrósio tornou-se o mentor de Agostinho, que encontrou finalmente no bispo um intelectual à sua altura” (MATTHEWS, 2007, p. 22). Depois de sua conversão, aos trinta e dois anos de idade, Agostinho renunciou o cargo de professor de retórica, posição que lhe foi concedida pelo próprio prefeito. Foi embora para Cassissíaco,

levando sua mãe, o filho ainda pequeno e mais alguns amigos. No entanto, após a morte de Mônica, regressou a Tagaste, quando em visita a Hipona, foi ordenado sacerdote. Em seu novo ofício, uma de suas tarefas era auxiliar o atual bispo Valério, e, cinco anos depois, ele mesmo foi nomeado bispo de Hipona (MATTHEWS, 2007, p. 26). Na época de Agostinho,

encerrava-se definitivamente a era das perseguições. Todavia, às lutas externas seguem-se, e não menos árduas, as lutas internas. De um lado havia o perigo ariano a reclamar medidas enérgicas; de outro lado, o maniqueísmo com sua metafísica essencialmente anticristã e pagã, continuava ameaçando a própria medula da Igreja. E já se anunciavam as disputas sobre a graça (BOEHNER; GILSON, 1970, p. 139).

É nesse contexto de instabilidade social que Matthews (2007, p. 19) destaca em Santo Agostinho o caráter voltado ao diálogo e às grandes discussões. Segundo ele, o bispo de Hipona estava intrinsecamente voltado para o debate de questões teológicas que eram próprias da época. Dessa forma, Santo Agostinho, mais do que qualquer outro cidadão, “participou do torvelinho social e político do seu tempo” (MATTHEWS, 2007, p. 19), pois tornou-se bispo em uma época turbulenta em Hipona, onde os bispos se dividiam em inúmeras atividades religiosas, sobretudo porque os cristãos africanos eram divididos em duas correntes cristãs: a católica e a donatista<sup>3</sup>. Santo Agostinho, como bispo, debateu incansavelmente com os bispos donatistas,

---

<sup>3</sup> Os donatistas habitavam Hipona em grande número. Acreditavam ser eles os únicos a professar o verdadeiro cristianismo, criando uma *sociedade paralela* de *santos e puros*, que se mantinha isolada em relação à cidade, para que a Igreja de Cristo não fosse manchada pelos pecados do povo comum. Essa era uma visão de cristianismo que Santo Agostinho combatia fortemente, pois ele acreditava que a Igreja não poderia isolar-se do mundo, pelo contrário, ela deveria estar no mundo e transformá-lo, ou seja, o pecado não deveria ser um empecilho para a Igreja chegar até as pessoas. Nesse sentido, Santo Agostinho compreendia que a missão de todo cristão era tríplice: 1<sup>o</sup>) santificar-se; 2<sup>o</sup>) estar no mundo de forma íntegra e humilde; 3<sup>o</sup>) exortar os pecadores. Em suma, a

afim de unificar Hipona, tendo como sustentáculo a fé católica (BROWN, 2012, p. 251-259).

### *1.1 O MANIQUEÍSMO*

O maniqueísmo foi uma seita amplamente difundida, que tinha como principais características:

1) Um vivo racionalismo; 2) um marcado materialismo; 3) um dualismo radical na concepção do bem e do mal, entendidos não apenas como princípios morais, mas também como princípios ontológicos e cósmicos (REALE; ANTISERI. 1986, p.430).

Para os maniqueístas, o universo é formado, em sentido ontológico, por essas duas substâncias. O bem é a luz, o mal as trevas. É justamente por essa doutrina acreditar piamente em um bem e mal possíveis de serem vistos e palpáveis, que ela se demonstra extremamente materialista. Nessa linha de pensamento, “o espírito racionalista de Agostinho sentia-se mais à vontade entre os maniqueus do que entre os cristãos, devido ao caráter acentuadamente materialista da metafísica dessa seita” (BOEHNER; GILSON, 1970, p. 143). Santo Agostinho sentiu-se acolhido pelo maniqueísmo de forma intelectual, sobretudo, porque antes decepcionara-se com a simplicidade da linguagem bíblica. Para ele, à época, a sabedoria não estaria em um texto simplório, repleto de um linguajar coloquial como era a bíblia africana, traduzida por pessoas simples que não receberam a educação clássica da época. Dessa forma, seria difícil acreditar que a sabedoria deslumbrante que Cícero inspirou em Santo Agostinho estivesse em um livro, aparentemente, nada polido e com histórias indecorosas como as descritas no Antigo Testamento (BROWN, 2012, p. 51).

---

fé Católica não poderia ser excludente, mas includente a ponto de unificar a dividida Hipona (BROWN, 2012, p. 263-276).

Santo Agostinho foi adepto do maniqueísmo durante nove anos (dos dezenove aos vinte e oito anos de vida), porém, com o passar do tempo e o desenrolar de seu desenvolvimento intelectual, não sentiu-se mais acolhido filosófica e intelectualmente pela doutrina, já que sempre alimentara muitas dúvidas, as quais cada vez mais o maniqueísmo se mostrava incapaz de ajudar a responder. Ainda sobre o maniqueísmo, Santo Agostinho (1998, p. 120) lamentou na obra *Solilóquios*: “Caí sob a influência de homens que sustentavam ser a luz física que percebemos com os olhos corporais digna do culto reservado à realidade suprema e divina”. Assim, o filósofo também lamentou e arrependeu-se, nas páginas das suas *Confissões*, por ter feito parte do círculo maniqueísta: “Caí, assim, nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes, demasiado carnais e loquazes” (SANTO AGOSTINHO, 1981, p. 73). Todavia, foi com o esforço de uma mãe que desejava ver o filho abraçar o cristianismo (com o apoio de um amigo, bispo Ambrósio) e, após a decepção que sentiu em seu encontro com um bispo maniqueísta (Fausto), que a conversão de Santo Agostinho ao cristianismo por fim aconteceu, bem como a sensação de preenchimento que tanto lhe faltava enquanto ainda integrava o círculo maniqueísta.

A partir de então, o bispo hiponense passou a defender sua Igreja dos ataques que recebia de outras seitas, inclusive daquela à qual um dia ele mesmo pertenceu. No entanto, o que nos interessa aqui é um ponto central do maniqueísmo, aquele em que “desde toda *eternidade* existem dois princípios, o do bem e o do mal” (REALE; ANTISERI. 1981, p.75). É justamente esse o tema que aqui interessa, pois o bem e o mal como princípio ontológico são:

De natureza infinita e ilimitada, que se encontram em eterna luta em todos os seres do universo. Os Maniqueus defendiam a eternidade do mundo, não no sentido transcendental judaico-cristão, mas panteísta ou materialista (COSTA, 2007, p. 22).

Aqui encontramos uma das maiores diferenças entre a concepção de criação que Agostinho defende, da concepção de um universo materialmente infinito. Afinal, para os maniqueístas, a própria substância primordial, que é infinita, faz parte de tudo que existe. Uma vez que essa substância eterna faz parte de tudo que existe, então tudo que existe é, também, eterno.

## 2 DA CRIAÇÃO DO UNIVERSO

Os maniqueístas acreditavam que esses dois princípios (bem e mal) funcionam como a matéria prima de tudo que existe e, portanto, faziam parte dos seres criados. Além disso, como vimos, eles acreditavam na ideia de universo infinito, de forma materialista, uma vez que os princípios originais são infinitos. Nesse sentido, instigado pelos maniqueístas, Agostinho seguiu a ideia de que o universo nem sempre existiu, mas foi criado, e aos moldes de um pensador cristão, criado por Deus.

O livro do *Gênesis* começa com uma frase um tanto quanto instigante para quem se desafia a explicá-la, de forma racional. Ela consiste em que, no princípio, criou Deus o céu e a terra. Esta foi uma das grandes preocupações de Agostinho, e ele admite o problema que tem em suas mãos quando humildemente afirma, no começo do livro doze, das suas *Confissões*:

Na miséria desta vida, o meu coração, agitado pelas palavras da Vossa Sagrada Escritura, anda profundamente inquieto. Por isso, na maior parte dos casos, a pobreza da inteligência humana manifesta-se na abundância de palavras porque a investigação é mais loquaz no buscar do que no descobrir (1981, p. 323).

Apesar da dificuldade em ensaiar respostas para questões densas, Santo Agostinho defende que Deus, em um ato voluntário, tirou do nada uma matéria informe, ou seja, a terra que era invisível e desordenada. Agostinho expõe suas angústias pela

incapacidade, não apenas de sua mente, mas da nossa também ao imaginar algo que não tenha forma, pois, a princípio, o que não tem forma, não existe. A questão parece esclarecer-se quando pensamos que “a própria mutabilidade das coisas mudáveis é capaz de tomar todas as formas em que se transfiguram as coisas mudáveis” (1981, p. 326), ou seja, a matéria informe não é a falta de qualquer forma, mas uma substância com possibilidade de gerar qualquer forma e, por isso, não pode assumir uma forma definitiva, pois limitaria o processo criativo de Deus ao criar tudo que existe.

Como explicam Reale e Antiseri (1990, p. 450), a matéria informe, que daria forma a todas as coisas visíveis, não foi gerada, pois essa substância não deriva do próprio ser que a criou, ou seja, a *substância* informal é diferente da *substância* Deus. Essa matéria invisível e informal não foi fabricada, como faz o Demiurgo quando modela o mundo sensível a partir do mundo das ideias, como acreditava Platão, pois ela não deriva de outra substância pré-existente. Sendo assim, Deus *criou* essa matéria informe, ou seja, fez ela existir sem precisar de nada, ou de alguma substância. Deus não precisou de nada além de sua vontade e de seu poder para criar, pois se sua criação dependesse de algo já existente, a vontade de Deus seria limitada e subordinada a essa matéria. Assim, Deus não fabricou e também não gerou, mas criou sem depender de nada (criação *ex-nihilo*).

Essa talvez seja uma das maiores novidades que a criação descrita no livro do *Gênesis* emprestou à filosofia, uma vez que as ideias vigentes até então eram de um universo que derivava de matérias já existentes, como no caso dos maniqueístas, que acreditavam ser o cosmos constituído de dois princípios que tudo originam, a saber, o bem e o mal; como no caso da teoria das emanções, de Plotino, quem afirmava que tudo vem do Uno e para o Uno retorna e do mundo sensível e o mundo inteligível, de Platão, cujo Demiurgo (um deus limitado) recria o mundo a



partir das ideias do mundo inteligível. Essas são algumas dentre outras interpretações da origem do universo.

Já a tese defendida por Santo Agostinho, a partir da matéria *sem forma* e *vazia*, o que podemos chamar de um primeiro estágio da criação, Deus começa criar sua grande obra, dando forma à matéria antes invisível, semelhante ao escultor que tira da pedra, sua matéria em potência, as mais variadas formas de criaturas, simbolizando um segundo estágio da criação. Todavia, é válido aqui uma ressalva, pois com isso poderíamos dizer que, para criar o mundo, Deus necessitou de uma substância, ou seja, da matéria informe. No entanto, essa interpretação não é plausível, pois “tudo já estava em potência na primeira criação que foi a matéria informe. A matéria informe é a matéria-prima ou o substrato do qual sairá tudo” ( COSTA, 2007, p. 25). Nesse sentido, esclarece Gilson (2010, p. 372), Deus criou tudo em um único instante e que a narrativa da criação se divide em sete dias é apenas para que nossa limitada imaginação consiga compreender a noção de *de vir* e do movimento, recorrendo à ideia de passado, ou melhor dizendo, de passagem dos dias. Isto quer dizer que “a matéria informe não é anterior às coisas formadas no tempo. Ambas foram criadas ao mesmo tempo: a matéria de onde tudo foi criado e também o que foi criado” (SANTO AGOSTINHO, 2005, p. 37). Também a própria narrativa no tempo não permite que se diga de uma só vez tudo o que se passou em um único instante, ou seja, a narrativa necessita dessa estrutura temporalmente hierárquica. Assim,

desta matéria informe é que nasceriam este outro céu, e esta outra terra visível e organizada, esta água cristalina e, enfim, tudo o que na criação do mundo foi feito em dias sucessivos, como se recorda na Bíblia (SANTO AGOSTINHO, 1981, p. 332).

Porém, a criação não termina ao sétimo dia. A filosofia agostiniana traz a ideia das *rationes seminales*. A razões seminais

são espécies de sementes que Deus “esqueceu propositamente”, ainda no momento da criação. Tais sementes invisíveis somente no decorrer do tempo se tornariam, ou melhor dizendo, se concretizariam conforme as ideias divinas, isto é, aquilo que Deus já determinara no momento em que criou a matéria informe. Assim, tudo que foi criado, a forma de tudo que existe, foi tirado essencialmente das ideias do próprio Deus<sup>4</sup>.

### 3 DA CRIAÇÃO DO TEMPO

No livro XI, *Confissões*, Agostinho imerge na reflexão sobre a problemática do tempo. A grande questão é posta pelos maniqueístas da seguinte forma: “Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?” (SANTO AGOSTINHO, 1981, p. 300). Se Deus era ocioso e nada fazia, por que não permaneceu pela sua eternidade assim, ou seja, o que fez Deus sair da inércia e dedicar-se a uma ação criadora? E, dessa forma, admitindo que houve um movimento, ou seja, Deus, que não ocupava-se de nada antes passou em um determinado momento a criar, como poderemos falar, então, que Ele é o mesmo *ad aeternum*, se nele existiu um movimento? (SANTO AGOSTINHO, 1981, p. 300)

É impensável falar em movimento, visto que é uma característica do tempo, naquilo que é eterno. Apontando uma solução para esse problema, Agostinho coloca a vontade de Deus como sendo o combustível que o fez criar. A vontade, nesse caso, não é criada, algo que passa a existir em Deus, mas faz parte da própria substância de Deus e, portanto, é coeterna com ele. Dessa forma, não há em Deus um único movimento, pois Ele quis que tudo existisse e quis desde sempre, ou seja, a criação é obra de uma ação livre de uma vontade que sempre existiu.

Agostinho segue sua defesa, de que não há como Deus ter feito ou exercido outra atividade antes da criação, pois sendo tudo

---

<sup>4</sup> Uma das principais diferenças com o Demiurgo platônico.

que existe atribuído ao ato livre da vontade criadora de Deus, então Ele não poderia ocupar-se de coisa alguma que não fosse a própria criação. Assim, “se tivésseis feito alguma coisa, que poderia ser senão criatura vossa? Oxalá eu soubesse tudo o que me importa conhecer, como sei que Deus não fazia nenhuma criatura antes que se fizesse alguma criatura” (SANTO AGOSTINHO, 1981, p. 302). No entanto, o que podemos chamar de o ponto central da teoria agostiniana sobre o tempo, consiste na defesa de que o tempo, sendo criado por Deus e, portanto, constituindo parte do que “no princípio, Deus criou os céus e a terra” (Gn 1, 1), é impossível falarmos em um *antes*, pois todo *antes* remete ao passado, e o passado é uma característica do tempo. Dessa forma, admite que:

Efectivamente fostes vós que criastes esse mesmo tempo, nem podia decorrer antes de o criardes! Porém, se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para quê perguntar o que fazíeis *então*? Não podia haver “*então*”, onde não havia o tempo. Não é no tempo que vós precedeis o tempo, pois doutro modo, não seríeis anterior a todos os tempos” (SANTO AGOSTINHO, 1981, p. 303).

Nesse sentido, não existindo o próprio tempo antes que Deus o criasse, a pergunta sobre o que faria Deus antes da criação mostra-se uma limitação intelectual, pois o próprio “antes” não existe fora da obra criada.

#### 4 SOBRE O TEMPO

Esclarecida uma parte do problema, a teoria do bispo hiponense sobre o tempo imerge em novos problemas e traz consigo novas questões, que encontramos nos capítulos 14 e 15, ainda no livro XI das *Confissões*.

#### 4.1 SOBRE O PROBLEMA DO PASSADO, PRESENTE E FUTURO: COMO MEDIMOS O TEMPO?

A característica intrínseca ao tempo é a sua passagem do que era futuro, que atinge o presente e torna-se pretérito. Essa *distensão*<sup>5</sup> é a principal característica do tempo. Todavia, como podemos falar que o tempo futuro existe, se ele *ainda* não chegou? E como podemos mencionar o tempo passado se ele já não mais existe? Dessa forma, passado e futuro não podem mais fazer parte da nossa realidade, pois um ainda não *é*, e o outro já *foi*. Do mesmo modo, falamos do presente, cuja principal função é tornar-se pretérito, ou seja, o motivo do presente existir é para que ele distenda-se ao passado, ou seja, que deixe de existir, pois se o presente não deixasse de existir, não seria mais presente, mas eternidade. Nesse sentido, é salutar esclarecer que Agostinho para esta análise do tempo recorre ao aspecto psicológico, ou seja, ele fala de um tempo subjetivo<sup>6</sup>.

A partir da exposição desse problema, outros maiores surgem. Seguindo o fio condutor de Santo Agostinho, como podemos dizer que um tempo futuro é longo? Por exemplo, ao chegarmos em uma agência bancária nos informam que, para sermos atendidos, será necessário esperar durante uma hora em uma fila. Naturalmente, isso nos parece muito tempo. No

---

<sup>5</sup> Aqui, Agostinho contesta a tese daqueles que acreditam ser o tempo o simples movimento dos corpos: “Ninguém me diga, portanto, que o tempo é o movimento dos corpos celestes. Quando com a oração de Josué, o sol parou, a fim de concluir vitoriosamente o combate, o sol estava parado, mas o tempo caminhava. Este espaço de tempo foi o suficiente para executar a para por termo ao combate. Vejo portanto que o tempo é uma certa distensão. Vejo, ou parece-me que vejo? Só vós, luz e verdade, mo demonstrareis” (1981, p. 313). Desta forma, “embora tendo uma ligação com o movimento, o tempo não está no movimento e nas coisas em movimento, mas sim na *alma*” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 454).

<sup>6</sup> Entendemos aqui como tempo psicológico essa percepção de passado e futuro, do antes e depois, essa consciência da sequência de acontecimentos que gravamos em nossa memória. Como diz Costa (2007, p. 21), este tempo destrinchado nas *Confissões* é um “tempo hospedado pelo homem”, ou seja, não é algo que está fora do sujeito.

entanto, como um tempo futuro pode ser muito ou pouco se ele ainda não existe? Como algo que não existe pode ser longo ou breve? O mesmo podemos dizer do pretérito. Quando falamos que “a poucos minutos acabou a aula”, não percebemos, mas como pode ser pouco ou muito, aquilo já não mais é?

Agostinho, motivado por sua infinita sede de conhecer, torna o problema ainda mais complexo. Recorremos a alguns exemplos para deixar mais claro o problema que o bispo hiponense está tratando. Quando digo que levei um longo tempo preso no trânsito, esse tempo foi longo quando estava passando (do presente em direção ao passado) ou quando ele já havia terminado (totalmente passado)? O tempo no trânsito foi medido enquanto eu ainda estava no trânsito ou quando eu já havia saído dele? Qualquer uma das opções que possa ser escolhida leva a uma estrada sem saída. Se escolhermos a primeira opção, ou seja, afirmamos que o tempo foi medido enquanto ele ainda era presente, Santo Agostinho (1981, p. 306) aponta que devemos levar em consideração que o presente é capaz de suportar um instante de cada vez, assim, “se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja susceptível de ser subdividido em tais partes, por mais pequeninas que sejam, só a este podemos chamar de tempo presente”, ou seja, o presente não possui duração, pois se possuísse, essa duração poderia ser dividida em passado e futuro. Portanto, não há como medir o tempo enquanto ele está passando, enquanto ele ainda é presente, pois o presente não tem duração alguma, basta acompanhar o exemplo que o próprio Santo nos propõe:

Vejam, portanto, ó alma humana, se o tempo presente pode ser longo. Foi-te concedida a prerrogativa de perceberes e medires a sua duração. Que me responderás? Porventura cem anos presentes são muito tempo? Considera primeiro, se cem anos podem ser presentes. Se o primeiro ano está decorrendo, este é presente, mas os outros noventa e nove são futuros, portanto ainda não existem. Se está decorrendo o segundo ano, um é passado,

outro presente e os restantes, futuros. Se apresentarmos como presentes qualquer dos anos intermediários da série centenária, notamos que os que estão antes dele são passados, e os que estão depois, são futuros. Pelo que, cem anos não podem ser presentes (1981, p. 305).

Se escolhermos a segunda alternativa, a contradição é evidente, pois como medimos o tempo já terminado, se, quando ele termina, torna-se passado e termina também sua existência? Assim, o tempo futuro não pode ser longo ou breve no próprio futuro e o passado não pode ser longo ou breve no próprio passado, bem como é impossível o tempo ser medido no presente, pois como vimos recém, ele não tem duração para que isso ocorra. Nessa aporia, Agostinho parece estar certo quando, lamentando sua ignorância a Deus<sup>7</sup>, afirma que o tempo é mesmo um grande enigma.

Depois de posta essa série de problemas, alguns passos são ensaiados em direção a uma resposta plausível. O bispo hiponense afirma que, quando acessamos a nossa memória e nos recordamos de coisas do passado, não nos recordamos no passado, mas no presente. Analisemos o seguinte exemplo: quando alguém recorda-se do seu aniversário de dez anos, ou do seu primeiro dia de aula na escola, essa pessoa não volta no tempo, não vai ao próprio passado, mas tem uma reminiscência no tempo presente, ou seja, lembramos do passado, mas não no passado e sim no presente. O mesmo acontece com o futuro, pois projetamos coisas vindouras, não no futuro, mas no instante presente. Desta forma, “premeditamos as nossas ações futuras e essa premeditação é presente” (SANTO AGOSTINHO, 1981, p. 308), concluindo que:

---

<sup>7</sup> Referindo-se ao tempo, Agostinho escreve: “Quem poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras, o seu conceito?” (1981, p. 304).

Por conseguinte, as coisas futuras ainda não existem; e se ainda não existem, não existem presentemente. De modo algum podem ser vistas, se não existem. Mas podem ser prognosticadas pelas coisas presentes que já existem e se deixam observar. ( 1981, p. 309)

Agostinho consegue uma resposta satisfatória para sua pergunta norteadora, pois o tempo é justamente essa percepção da distensão entre coisas passadas e futuras que possuímos em nossa alma<sup>8</sup>.

#### 4.2 AS TRÊS DIVISÕES DO TEMPO

Baseado no fio condutor que o levou a essas conclusões, Agostinho sugere uma nova terminologia, afinal, não deveríamos falar que o tempo se divide em três, a saber, passado, presente e futuro, mas sim em *presente do passado*, *presente do presente* e *presente do futuro*. Desta forma, transfere-se o tempo para dentro do homem, para sua consciência, pois é nela que conservam-se as esperanças e projeções futuras, e as lembranças do passado. Assim, “a solução agostiniana: toda percepção humana se enraíza na experiência presente” (NICOLA, 2005, p. 133)

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Corroborando – às vezes literalmente e às vezes alegoricamente – a tese descrita no *Gênesis* (COSTA, 2007, p. 8), Santo Agostinho descarta a ideia de que o universo foi *gerado* (aquilo

---

<sup>8</sup> Resumindo, Santo Agostinho entende a alma como uma substância dotada de razão e destinada a governar o corpo. Escreve ele que: “como todas as coisas que podemos perceber estão relacionadas no tempo e no espaço, o que sentimos com os olhos divide-se no espaço, o que sentimos com o ouvido divide-se no tempo. [...] E se está de acordo, aceite comigo a noção da grandeza da alma, sem extensão, lugar ou tempo, mas por sua potência e virtude própria [...]” (SANTO AGOSTINHO, 2013, p. 156-157).

que sai da mesma matéria de quem faz) e que o universo foi *fabricado* (que alguém remodelou uma ideia já existente), mas acredita em um universo *criado*, ou seja, a matéria de tudo o que existe surgiu apenas pela vontade de Deus, através da sua palavra. Deus criou sem precisar de nenhuma matéria já existente. Partindo disso, a criação é classificada em três etapas, a saber, a criação da matéria informe, a ordenação dessa matéria e as razões seminais, na qual mostra que Deus não somente cria a sua obra, mas continua atualizando-a e administrando-a até os dias de hoje, isto é, a criação não torna-se independente de Deus, ou Deus não permanece indiferente àquilo que Ele criou, mas cuida de suas criaturas (COSTA, 2007, p. 16). No ápice da polêmica maniqueísta, do problema da criação e do tempo, Agostinho também argumenta que não devemos pressupor o tempo antes que o próprio criador o faça. Nesse sentido, falar em um *antes* da criação é completamente incoerente, já que Deus sempre esteve envolvido com a criação. Ainda sobre o tempo, passado e futuro fazem sentido somente por sermos dotados de memória, com lembranças passadas e expectativas futuras, porém toda a nossa relação com esses dois tempos está presa no instante presente.

## REFERÊNCIAS

SANTO AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 10. ed. Porto Alegre: Apostolado, 1981.

\_\_\_\_\_. *Sobre a potencialidade da alma*. Trad. Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Soliloquios; A vida feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.



BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1970.

BROWN, Peter. *Santo agostinho: uma biografia*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

COSTA, M. R. N. Tempo e eternidade em Agostinho de Hipona. In: REEGEN, J. G. J.; BONI, L. A. de; COSTA, M. R. N. (Orgs.). *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST, 2007. p. 21-29.

A TEORIA DA CRIAÇÃO, SEGUNDO SANTO AGOSTINHO. Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, n. 1, 2007.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. São Paulo: Discurso; Paulus, 2010.

MATTHEWS, Gareth. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

NICOLA, U. Agostinho. In: \_\_\_\_\_. *Antologia ilustrada de Filosofia: das origens à Idade Moderna*. São Paulo: Globo, 2005. p. 129-133.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. I.





## VELHICE E MORTE EM SIMONE DE BEAUVOIR

Diocelia Moura Da Silva

Nadir Antonio Pichler

Edimarcio Testa

---

*Tudo que se faz acaba se desfazendo, eu sei. E a partir da hora em que se nasce, começa-se morrer. Mas entre o nascimento e a morte há a vida. [...] a atividade humana é toda ela dirigida no sentido de permanecer. Se não houvesse o efêmero que dá a sua medida (BEAUVOIR, Simone. Todos os homens são mortais. 1959).*

### INTRODUÇÃO

Nos tempos modernos, parece que tudo gira em torno da procura pela satisfação individual, pelo capital, bens materiais, lucro. Muitas pessoas buscam a realização pessoal, o sentido da vida, pautadas na conquista desses bens. Para isso, os outros são frequentemente tratados como meros objetos ou meios para se conseguir coisas materiais. As relações humanas parecem que se tornaram descartáveis. Assim, a sociedade usa um senso seletivo em relação às pessoas integrantes da mesma, com uma lógica deturpada: quem é jovem ou rico tem a acrescentar à sociedade, onde as crianças são o futuro para o trabalho e para o capital, mas não o presente. Já o velho é excluído dessa lógica capitalista atual. O jovem sim é o futuro. O que se percebe é que há nessa sociedade uma certa dificuldade de atribuir sentido à

vida. Qualquer pessoa busca o prazer no consumismo, mas não alcança nele o sentido para si mesma, muito menos entende o sentido do outro. Talvez, seja essa a causa da visão de inutilidade que se tem do próximo, especialmente dos idosos.

Ainda, nessa visão, o envelhecimento das pessoas é algo que as conduz à inutilidade, sendo um processo irreversível. Para o olhar da nossa coletividade, a velhice não traz novas inovações; não acrescenta coisas novas ao mundo, logo pode ser ignorada. Ao contrário, criança é entendida como o ser que tem um futuro. O velho tem um passado e seu destino, nessa perspectiva, é ser descartado e abandonado. Seres humanos desvalorizam seres humanos em nome de uma condição pré-estabelecida, a condição e visão da sociedade, pois a velhice é incômoda e daí é odiada não só por debilitar um ser humano pela mudança do passar dos anos, mas também porque queremos ignorar a nossa própria condição: a de que somos seres mortais e que, desde o nascimento, ou talvez até antes, passamos por um processo de mutação diário.

Como sabemos, envelhecer é um processo inevitável, é a lei das coisas e não está sob nosso controle. Mesmo assim, muitas pessoas querem viver sua vida como se estivessem em um eterno presente, sem futuro e sem passado. Dessa forma, buscam-se sonhos, vivem-se utopias e projetos. Encaramos a nossa existência como seres que só têm presente; buscamos a permanência. Contudo, sabemos que nossa matéria sensível não é eterna, mas não queremos admitir ou nem nos damos conta da nossa existência, pela correria do dia-a-dia. Por isso, muitos preferem viver na ilusão da eternidade, do que entender a própria condição.

Em diferentes períodos da humanidade, a questão da velhice é encarada como algo parecido com essa visão de inutilidade do ser, de uma metamorfose para o que é desconhecido e solitário, mesmo hoje, quando nos dizemos honrosos com os velhos, mas

implicitamente ou explicitamente condenamos a pessoa idosa à dor da inutilidade e massacrados o seu sentido de existir.

É nesse contexto que Simone de Beauvoir, filósofa, feminista e escritora francesa (1908-1986) volta a sua filosofia para o existencialismo, para a condição do ser enquanto existência. Ela faz um estudo histórico sobre o envelhecimento humano e denuncia clichês e mitos que giram em torno da velhice e da morte. No entanto, Simone não só questiona essa condição, mas também se propõe a discutir a questão situacional da mulher, da busca ilusória pela permanência, da falta de sentido das pessoas. Desse modo, ela escreveu ensaios, romances e obras memoráveis que questionam a condição que nos é imposta diariamente pelas culturas, costumes e crenças. Simone, como uma autêntica existencialista, trata com garra a inconveniência das sociedades em relação à desvalorização do ser humano, de sua existência em diferentes contextos, inclusive a do homem capitalista e a sua instrumentalização.

Assim, o objetivo desse capítulo é descrever alguns traços da condição existencial da pessoa idosa na visão de Simone e Beauvoir. Busca-se refletir a condição dos idosos em diferentes sociedades e entender até que ponto envelhecer é ser sinônimo de morte, abandono e desvalorização.

Em relação a isso, buscar-se-á exemplificar as diferentes visões sobre os processos de velhice e morte na visão da filósofa, tendo como objetivo geral refletir o modo como muitas sociedades, desde as primitivas até as atuais, trataram a questão do envelhecimento. Também estabelecemos reflexões sobre como estamos vendo o destino da velhice e como lidamos com essa condição, entendendo-a futura para todos nós, inclusive na nossa época, tempo de ausências de sentidos para existir.

## *I CONDIÇÃO DA VELHICE NAS DIFERENTES CULTURAS*

Historicamente, a velhice é pensada como algo fora do indivíduo e existe o temor de encarar e pensar a condição de envelhecer, pois o desespero infortúnio das pessoas é serem vistas como uma espécie inferior, inútil, solitária, sem carinho e cercadas por mitos e preconceitos.

Para Beauvoir, é assim que muitas sociedades concebem a condição existencial do envelhecer. As pessoas não querem pensar na velhice, muito menos imaginarem-se velhas. Elas acreditam que serão imortais e permanentes, que o corpo, o desejo, a condição financeira nunca mudarão. Assim, envelhecer é mito, é uma coisa nojenta que acontece apenas para os outros. É, porém, uma triste ilusão as pessoas alimentarem o desejo de permanecerem sempre jovens e eternas. Não é possível a condição existência humana de finitude.

Simone de Beauvoir alerta que “todos os homens são mortais: eles pensam nisso. Um grande número deles fica velho: quase nenhum encara com antecedência esse avatar. Nada deveria ser mais esperado e, no entanto, nada é mais imprevisto que a velhice” (1990, p. 11). Não nos reconhecemos na velhice e menosprezamos quem está nessa situação, porque a velhice é infortuna e odiosa tanto em mim como no outro.

Pode-se dizer que diversas sociedades pensam ou pensaram nisso desde os tempos mais primitivos. Contudo, é importante a ressalva que não é uma concepção universal, pois a velhice e sua condição não podem ser vistas de uma forma universalmente igual, uma vez que o nosso condicionamento está atrelado ao social, da época e da cultura em que os indivíduos estão inseridos. Desse modo, certamente, envelhecer transforma-se em uma variante complexa, porquanto que cada sociedade ou povos aprenderam, com seus antecessores ou com seus costumes, o modo como se trata cada ser dependendo de sua condição social, de gênero e de idade (VERAS; CALDAS, 2004).

Fazendo uma viagem na história primitiva, Beauvoir cita que na Antiguidade haviam diferentes povos que destinavam à pessoa velha uma determinada posição.

Existiam, ainda, certas coletividades que, quando percebiam que as pessoas começavam a demonstrar sinais de doença e desgaste, matavam-nos independentemente de parentesco, pois havia uma crença entre eles de que, se o velho “morresse naturalmente, com o esgotamento de suas forças, o deus se teria extinguido com ele e o mundo seria em breve aniquilado” (1990, p.53).

Dessa forma, se uma pessoa era abrandada em pleno vigor, antes de adoecer e envelhecer, acreditava-se que o deus dela ficaria em vigor e este vigor seria transmitido para o sucessor desta pessoa. Outro caso parecido com este, é o dos povos que acreditavam que se as pessoas morressem antes de envelhecer teriam uma eternidade jovem. Por isso, em nome de crenças as pessoas eram mortas, ou elas mesmo se matavam acreditando em seus dogmas.

Já outros povos, como os dinkas, tinham o hábito de enterrar os velhos com papel importante na sociedade, porém antes mesmo de que morressem, pois acreditavam que se a pessoa idosa morresse naturalmente, dando o último suspiro ao invés de guardá-lo dentro do corpo, a vida da comunidade se extinguiria com eles. Assim, essas pessoas eram enterradas vivas, para guardar seu último suspiro dentro do seu corpo e salvar a sociedade, em cerimônias ou festas que elas iam pela própria vontade.

Mais um caso análogo a esse citado na obra de Simone, é o dos ainos, povos do Japão, que não viam muita utilidade na pessoa idosa: “As mães negligenciavam seus filhos, que, após a puberdade, não manifestavam qualquer afeição por elas. Quando os pais envelheciam, eram deixados de lado” (1990, p. 59). Ou seja, para esses povos, envelhecer era chegar a um estágio da vida em que não se tem mais utilidade para a coletividade.

Deixavam as pessoas idosas morrerem, porque criam no ritual que traria prosperidade à todos.

Também pode-se perceber que não era só por tradição ou costume que uma coletividade abandonava os velhos, mas também pelas suas condições diversas, como a socioeconômica. Povos nômades de antigas épocas, viviam da caça da pesca, e só comiam quando conseguiam comida. Como tinham que se deslocar constantemente, não podiam levar as pessoas idosas, pois a fraqueza e o desgaste dos seus anos de trabalho duro e miséria já pesavam sobre a sua existência. Por estarem velhos e atrapalharem a expedição, eram deixados doentes e cansados nas cabanas ou nas matas para morrerem de inanição. Observa-se aí que, até nas sociedades mais primitivas, a condição da velhice não era discriminada apenas pela tradição cultural, mas também pelas situações física e socioeconômica das pessoas. Tudo isso determinava o grau de respeito pelos idosos e conseqüentemente o de sofrimento deles. O pior é que as pessoas idosas aceitavam tais situações, talvez, pelo fato de elas quererem seguir aquilo que nelas já estava internalizado pelas tradições que aprenderam com seus antepassados.

Porém, há também o caso de certos idosos que se declaravam “cansados da vida”, e se faziam queimar vivos. Por vezes, eram seus herdeiros que se livravam deles (BEAUVOIR, 1990, p. 62). Nessa perspectiva, provavelmente, a pessoa anciã permitia ser morta ou reduzida a um ser inútil por vergonha da velhice, pela mentalidade de que não teria mais nada a acrescentar ao mundo ou simplesmente por encarar isso como o destino que lhe era imposto.

São muitos os relatos primitivos descritos por Simone de Beauvoir, onde, por falta de comida, crença ou costume, sacrificavam os seus anciões. Ela ainda relata que alguns povos determinavam um lugar escuro e frio na mata ou em uma montanha para levar seus familiares idosos quando a velhice se



aproximasse, deixando-os na solidão, esperando a morte, porque assim mandava a tradição.

Havia, ainda, certos povos que respeitavam os idosos, mas, não por sua condição humana em si, e sim porque acreditavam que assim certos poderes mágicos seriam atribuídos aos anciões. Isso causava medo, pois julgava-se que eles eram perigosos e poderiam virar até fantasmas.

Nota-se que grande parte dos estudos sobre as sociedades primitivas em Beauvoir confirmam o pressuposto de que a velhice: a) ou foi respeitada por se acreditar que ela estava perto do sobrenatural, do emergir do além, com poderes que geravam medo nas pessoas; b) ou era respeitada pela associação de que um ser velho seria um ser passivo de paixões e com muitas virtudes e experiência; c) ou se desrespeitava completamente as pessoas idosas, abandonando-as para morrerem, tendo estes que aceitar o seu destino, fosse pela condição socioeconômica, fosse por crenças e costumes da coletividade em que fazia parte.

## 2 CICATRIZES DO MEDO

Muitas pessoas idosas das sociedades primitivas não podiam rebelar-se contra os costumes e as condições estabelecidas por suas coletividades. Elas até participavam voluntariamente das cerimônias para a sua morte, mas, naturalmente, com angústia e medo. Assim, nas epopeias dos povos nartes, “durante a festa, os anciões das três famílias designadas pela ‘assembleia dos assassinatos dos velhos’ eram mortos por envenenamento ou espancamento” (p. 71), não tendo outra escolha.

Fosse por morte forçada, fosse por morte consentida, muitos desses povos primitivos, que Simone de Beauvoir analisa, seguiam costumes e tradições, especialmente dedicados ao desaparecimento de pessoas velhas. Diante disso, pergunta-se: A morte para eles poderia ser algo bom e a velhice uma coisa

ruim? Quando o indivíduo não conseguia mais contribuir com a sociedade, era por que chegara a hora de deixar este mundo? O que mandava era a lei divina desses povos ou a lei da coletividade? Ou as duas coisas? As cicatrizes do nosso medo nos fazem aceitar e conduzir à inutilidade?

Em perspectiva disso, estudar esses povos nos faz refletir: Será que hoje, de certa forma, não agimos igual? Em que ponto nossa indiferença se assemelha às cruéis tradições antigas? Quão parecido é o destino dos idosos da contemporaneidade e os dos velhos primitivos?

Mas para outros povos, como os gregos, a velhice era algo bom: A “velhice era, portanto, em muitas antigas sociedades, uma qualificação. Mas enquanto avatar individual, ela não era amada” (Beauvoir, 1990, p.123).

Mesmo assim, envelhecer é aproximar-se do processo de morte e essa sensação gera angústia. Na obra *Todos os homens são mortais* (1959), Beauvoir analisada essa condição: “Pedras indiferentes e homens que tinham pavor de morrer. Neles, como em mim o mesmo pavor” (p. 95). Com o resultado disso, o desespero das pessoas de se colocarem na condição da outra (das pessoas idosas) os faz querer mascarar a realidade, posto que em nome da nossa condição, do nosso medo ou por apelo a costumes e crenças compartilhadas pela coletividade, condenamos a situação das pessoas, talvez nem por mal, mas porque temos pavor de ver a velhice em nós, pois ela é vista como o começo da cerimônia para a nossa morte. As cicatrizes do medo fazem aceitar-se e impor-se qualquer destino. Essas cicatrizes são as visões de inutilidade que temos de nós mesmos, mas porque a sociedade as implantou.

Isso vem a se confirmar na literatura dos povos ditos civilizados, onde não se mata um idoso seguindo uma crença como a dos povos primitivos, mas, por outro lado, o cultivo do ódio e do medo da velhice mata todas as formas de vida e razões que uma pessoa idosa poderia ter, pois isso resulta da humilhação

moral que vem da sociedade. “Quando não se respeita uma pessoa em sua integridade emocional, intelectual e material, ela é excluída da sociedade” (SEE, 2016).

Os poetas também falam com angústia sobre a velhice, com medo, mas também com repugnância, e esse desprezo toma altas proporções. Assim, diz Beauvoir (1990), eles respeitam a velhice, mas não a amam, seus poemas trazem à luz da nossa visão um medo infortúnio da velhice, mas não é apenas medo, eles sentem que envelhecer torna as pessoas feias, odiosas e inúteis. Seus poemas atacavam as pessoas velhas de formas violentas e com nojo. Observa-se que não matavam os velhos, mas matavam todas as chances de uma pessoa velha sentir-se bem e feliz, com autoestima e todas as suas utopias. Nesse sentido, condena-se a existência humana, onde o indivíduo chega na velhice e “a razão se extingue, a ação torna-se inútil e se tem vãs preocupações” (SÓFOCLES apud BEAUVOIR, 1990, p. 127).

Nos romances e tragédias era assim que também se via a pessoa velha. Ou elas eram velhas decrépitas, chatas, ruins, malvadas e feias, ou eram pessoas inúteis condenadas à solidão. Sendo assim, para Beauvoir, os poetas repudiavam a velhice e não queriam vê-la no outro, pois repulsava em forma de desilusão, porque sabiam que era esse seu futuro, porquanto que “já somos habitados pela nossa futura velhice” (1990, p.11).

Será que esta não é a nossa situação atualmente? De certa forma, as pessoas que vivem com todos esses clichês diante da velhice – preconceito e visão obscura sobre o envelhecer – provavelmente, quando ficarem velhas, enxergarão um preconceito contra si mesmas, tornando a vida idosa amarga.

Porém, sabe-se que a velhice acarreta problemas de saúde, mas isso não significa a morte. Simone Beauvoir, em sua obra *A Cerimônia Do Adeus* (1982), descreve a convivência com seu companheiro Sartre, realçando a preocupação que ela tinha com seu amado, pois ele tinha crises, piorava e melhorava, tinha problemas de saúde. O pensamento que a morte se avizinhava

era grande da parte dele, como observava-se em um diálogo um pouco pessimista entre ambos sobre a morte e o envelhecimento:

[Sartre] quando se está velho, isso já não tem importância. [Simone] Como assim? [Sartre] Sabe-se que isso já não vai durar muito tempo. [Simone] Está querendo dizer, porque se vai morrer? [Sartre] Sim. É normal que se vá decaindo pouco a pouco. Quando se é jovem, é diferente (1982, p. 25).

Sim, ao envelhecer, o ser humano acaba ficando cada vez mais sensível. A exclusão que ele conhece em relação à idade faz adotar pensamentos de inferioridade.

As pessoas ficam com sentimento de que precisam viver para sempre e “o tempo dado não é suficiente para que preparemos e realizemos a ação que desejamos realizar. Ele não basta” (SARTRE apud BEAUVOIR, 1982, p. (25). Em síntese, os velhos lamentam a velhice, autodescriminam-se, pensam que a morte está perto e eles ainda não foram felizes. É nesse momento que morre a ilusão do eterno presente, é nesse momento que cada um percebe que condenou há muito tempo essa condição no outro, mas agora ela se faz presente nele. Percebemos que não somos eternos. Apesar disso, diz a própria Beauvoir (1969), se houvesse eternidade, as coisas que almejamos fazer se fazem e se desfazem. Ela ainda afirma que é justamente porque temos um limite de vida é que somos felizes. E essa felicidade não deveria se transformar em gotas de lágrimas. “Viver é envelhecer”, no entanto, envelhecer é estar a caminho da morte?

### 3 O DESTINO DO VELHO NOS POVOS CIVILIZADOS

Sabemos que a condição da sociedade capitalista é movida pela tecnologia, pelo lucro. Com isso, as relações humanas modernas estão sendo cada vez mais desprezadas, e por isso têm sido relacionadas com a morte da sensibilidade, a ponto de o gemido de dor de um ser humano já não ser mais ouvido pelo outro.

Diante desses fragmentos, condena-se a instrumentalização do ser e as transformações sociais, e em meio disso o abandono ao qual nós somos lançados. Será que nós estamos sendo humanos quando tratamos nossos semelhantes, inclusive ao olhar para pessoa idosa? Houve mudanças nas sociedades, mas será que as condições impostas não poderiam ser quase iguais às das primitivas, em relação às pessoas velhas?

Em um tempo de velocidade e das máquinas, os trabalhadores foram explorados indescritivelmente. Venderam as forças de seus próprios corpos e envelheceram cedo. Percebendo essa situação, certamente os velhos pobres de hoje, talvez até os mendigos, tenham sido vendedores de força de trabalho, daqueles que trabalharam muito, e esgotaram toda a força que tinham envelhecendo dolorosamente na tentativa de buscar o sustento e serem felizes (VERAS; CALDAS, 2004).

Nas fábricas ou indústrias do período da Revolução Industrial, as pessoas ficavam doentes antes mesmo de envelhecer, ou envelheciam precocemente, pois o seu trabalho era explorado ao máximo em troca de uma soma de dinheiro que dava apenas para a comida. Definitivamente, não eram vistas como seres humanos, que têm limites, que sentem dor, fome e necessitam de descanso. Pelo contrário, naquela época, as pessoas eram vistas como máquinas de produção, destinadas a produzir. E quando não produziam eram descartadas e substituídas por outras, reiniciando o mesmo processo. É nesse contexto que entende-se a inutilidade do velho contemporâneo que, de certa forma, vive um processo que se assemelha com o dos povos antigos. Os trabalhadores, quando velhos ou cansados, não conseguem mais se adaptar à velocidade da sociedade capitalista, então são banidos, de certo modo, da sociedade.

Assim “o velho trabalhador, expulso do seu emprego, havia sido dramaticamente abandonado à própria sorte” (BEAUVOIR, 1990, p. 224). Esse abandono é literal, é doloroso, principalmente quando a sua condição socioeconômica não permite

mais se sustentar ou sustentar os filhos. Portanto, não podendo sustentar a si nem à família, o velho é abandonado, pois seguindo uma lógica mesquinha, seus parentes precisam ganhar a vida, já que o pobre velho não consegue mais dar conta dos gastos. Cruelmente nem mesmo consideram o sistema de exploração de trabalho que o deixou debilitado e doente e que certamente fará o mesmo com seus descendentes. Desse modo, o ancião acaba por morar sozinho, doente e com muitas privações, às vezes, passando fome. Os velhos ricos, de certa maneira, também são condenados e abandonados, às vezes, pela imoralidade de seus próprios filhos.

Com isso, o destino de muitas pessoas idosas passava a ser o asilo. No entanto, a vida nesses lugares não era fácil, pois as pessoas que tinham dinheiro para pagar os lugares bons, usufruíam de lugares privilegiados. Por outro lado, quem não tinha, era obrigado a amontoar-se com muitos outros em quartinhos escuros e apertados, onde a condição de existência decaía dia após dia.

Dessas pessoas, segundo Beauvoir, 8% morriam já na primeira semana, pois “nessas condições, a entrada no asilo era um drama para o velho” (1990, p. 316), inclusive para a mulher, pelo choque psicológico muito forte. As pessoas sentiam-se escravizadas pela solidão mesmo estando entre outros idosos; ou sentiam-se sem privacidade. A condição dos idosos nesses lugares era como a de cães em um canil. Em pouco tempo, os idosos ficavam deprimidos, sem vontade para nada. Passavam a ser vistos como pessoas inúteis e também se viam como tais, pois essa inutilidade os privava de ter sonhos, de ocupar-se com algo, de sorrir, de se relacionar. Suas condições física e psicológica degradavam-se a cada dia. Logo, com a existência prejudicada, não encontravam mais razões para viver.

Assim, conclui Simone de Beauvoir:

Isso quer dizer que mais da metade dos velhos morrem no primeiro ano de admissão. As condições da vida em asilo não são as únicas responsáveis por isso: entre os velhos, a própria mudança de lugar, seja ela de que tipo for, frequentemente acarreta a morte. É antes o destino dos que sobrevivem que se deve deplorar. Num grande número de casos, pode-se resumir esse destino em algumas palavras: abandono, segregação, decadência, demência, morte (1990, p. 317).

Se os velhos não são felizes, o tédio e a solidão tornam os últimos anos de suas vidas uma cerimônia de abertura para a morte. Mas, em relação a responsabilidades, “não são apenas os hospitais e os asilos: é toda a sociedade que constituem, para os velhos, um grande ‘morredor’” (BEAUVOIR, 1990, p. 339).

Desse modo, a solidão à que a sociedade os condena é a mesma que os enterra. Simone diz que “a sociedade destina ao velho seu lugar e seu papel levando em conta sua idiosincrasia individual [...]. O indivíduo é condicionado pela atitude prática e ideológica da sociedade em relação a ele” (1990, p.16).

Nesse sentido, as coisas e as mercadorias tornaram-se o bem supremo, e o principal caminho para a realização humana, efêmera. Enquanto a mentalidade consumista, pragmática e imediatista engendra suas forças na busca da realização profissional, no poder, na riqueza e na fama como realidades últimas e extremamente desejáveis, na visão de Simone, essas conquistas trazem comodidades. Porém, a existência humana caracteriza-se pela busca do ser e, à semelhança de Buda, quando ainda era jovem, num diálogo com uma pessoa idosa, deparou-se com o seu futuro e destino, ou seja, que a vida segue seu rumo e é necessário vivê-la intensamente.

De diferentes formas, épocas ou condições, a sociedade conduz o destino da pessoa idosa. É por isso que o pensamento de Beauvoir perturba a tranquilidade da sociedade, por que esta é culpada e criminosa em relação às pessoas idosas (1990). Logo, fica a questão: se a coletividade conduz a condição da velhice

e não se coloca no lugar do outro, vivendo como se envelhecer fosse coisa de uma espécie estranha, será ela a grande culpada pela condição que nos é imposta diariamente, como a condição de envelhecer, de ser mulher, até mesmo em relação à condição da nossa felicidade? Pode-se dizer que nós, em coletivo, sociedade, conduzimos o infortúnio de cada um?

### *CONSIDERAÇÕES FINAIS*

Simone de Beauvoir faz uma análise crítica da condição que é imposta aos idosos em diferentes sociedades e percebe que houve diferentes formas de condicionar a questão da velhice. Desse modo, ela enfoca que houve sociedades que condicionaram o processo de envelhecimento apoiadas em tradições e costumes, ao passo que em outras sociedades respeitava-se mais os idosos.

Por isso, estudar a velhice é bem mais complexo, pois essas condições ou situações em que se encontram os velhos dependem da sociedade, da vida particular, da relação com familiares, com a cultura e as tradições cultivadas por determinado grupo de pessoas ou sociedades. Portanto, cada povo tem uma forma de ver a velhice, de ver o ser individual. E, realmente, cada povo condiciona um olhar diferente em relação às pessoas idosas. Sendo assim, a sociedade é responsável pela condição que nos é imposta, inclusive pela forma como sustentamos a ideia do processo de envelhecimento; como encaramos as formas de sermos felizes; como enfrentamos a morte e as nossas idiossincrasias individuais.

E, atualmente, percebe-se que essa condição é quase a mesma. A sociedade moderna constrói sua condição afirmada na desumanidade, na instrumentalização do ser, onde as pessoas são usadas como meios para outras conseguirem seus fins. Falta consciência de si, pois sem essa condição não se tem consciência do outro. Nessa perspectiva, falar em amor ao próximo, em preocupação com a dor do outro passa a ser algo banal, esquisito. Esse condicionamento nos torna máquinas: trabalhamos, enganamos



uns aos outros e a nós mesmos na busca da satisfação e *status* social, quando na verdade não entendemos a nossa própria prática e nos colocamos distantes de nós mesmos. É por conta disso que muito do brilho em nossos olhares se apaga, porque estão se apagando antes em nossos corações bastante machucados. A hipérbole é válida, pois como negar que a felicidade e vários outros sentimentos recíprocos não estão sendo combatidos por ideias de competitividade, onde o outro é inimigo? O mesmo se pode dizer da eficiência eternamente buscada, onde a “correria” é a palavra que define o dia-a-dia. Assim, acabamos por não fazer o capital, mas sim sendo feitos por ele. Isso é apenas mais um sentido ilusório oriundo de uma grande falta de sentido, associada a não queremos aceitar nossa velhice nem nada que seja doloroso a nós, ou seja motivo de nossa frustração.

Assim, ninguém quer envelhecer, pois temos em mente que envelhecer é estar perto do final. O que se pode observar, realmente, é que envelhecer é mudar. Mas mudar é se degradar tristemente até a morte? Ora, se nossa matéria sensível está em constante mudança, isso não quer dizer que vá desembocar na solidão, na morte, na tristeza, pois a morte está presente constantemente, independente da nossa idade. Já a solidão e a tristeza de envelhecer não vêm com a velhice, é a mente humana que as constrói, alimentamos essa ideia socialmente e individualmente. As pessoas se reúnem em sociedades e constroem a sua condição, às vezes, de forma miserável, outras, não. Isso quer dizer que construímos socialmente o nosso inferno, as nossas ilusões e aprendemos a conviver com elas.

As pessoas vivem à procura de uma razão para viver, de um sentido para existir, sendo nessas razões que camuflamos as nossas feridas de convivência. Também o fazemos nos abraços de cada dia, que faz esquecer o nosso infortúnio. Isso pode ser até uma forma de pensar em ser feliz, mas no momento que vemos no outro a nossa condição futura, como a velhice, aí dói, e por isso queremos deixar subentendido como uma ideia

que existe, mas não vai acontecer. Isso virá a ser problemático quando condenarmos essa condição no outro, para esquecer a nossa. Isso é desfavorável tanto para nós que somos portadores da futura velhice como para os outros.

Não podemos ter medo de envelhecer, temos que ter medo é do nosso medo que nos torna às vezes desumanos, ou sem razão para viver. Então, como poderíamos pensar a velhice? O fato de ficarmos velhos não quer dizer que não continuamos humanos com muito a contribuir. Não é por que somos feridos nas guerras, que deixamos de ser soldados. O tempo pode até mudar, mas ainda resta o que já se viveu e o que ainda se é. Precisamos mesmo é traçar o enredo do nosso romance, podendo até viver do imprevisível, mas aceitando que acumulamos dias e anos, envelhecemos, e porque envelhecemos é que também precisamos perturbar a nossa sociedade, tal como Simone de Beauvoir, para repensar a condição que é construída sobre nós humanos portadores de mutações e mortais, que às vezes tentamos fugir da nossa realidade sem soluções para camuflar o nosso infortúnio de envelhecer e morrer, porque carregamos nas costas o peso do mundo, a morte das utopias. Por isso, às vezes, até nos excluímos por medo de sermos excluídos.

## REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone De. *A velhice*. Trad. Maria Helena Franco Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

\_\_\_\_\_. *Todos os homens são mortais*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Europa do Livro, 1959.

\_\_\_\_\_. *A cerimônia do adeus*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

VERAS, Renato Peixoto; CALDAS, Célia Pereira. Promovendo a saúde e a cidadania do idoso: o movimento das universidades da terceira idade. *Revista Ciências & Saúde Coletiva*, v. 9, n. 2, p. 423-433, 2004.



## **EPISTEMOLOGIA NATURALIZADA:**

*Uma proposta a ser discutida*

Lutecildo Fanticelli

---

### *INTRODUÇÃO*

O texto a seguir trata da questão da naturalização da epistemologia e foca precisamente a tese quineana. É muito provável que a naturalização ou emancipação das áreas filosóficas seja uma tendência impreterível, mas ao mesmo tempo parece também improvável que a filosofia desapareça. E, conforme será possível observar, a naturalização da epistemologia não é a naturalização total e incondicional de toda epistemologia. Isso é impossível visto que o pensamento humano é algo indefinido. De certo modo, pode-se dizer que o universo inteiro cabe em nosso pensamento ou que o universo em si é puro pensamento, logo todo ele poderá estar na mente de um único ser vivente. Afinal, a epistemologia é exatamente um campo da filosofia que levanta hipóteses desse tipo.

O próprio filósofo não poderá simplesmente alegar que o ceticismo é algo sem sentido e dizer que doravante só irá abordar outras questões. Ao menos não poderá se tornar intolerante e chegar ao ponto de querer proibir alguns questionamentos que, de certo modo, são inerentes ao pensamento humano. Contudo, a filosofia tem o espírito democrático e por isso ela permite, por

assim dizer, quase tudo. É válido e é preciso discutir a naturalização da epistemologia ou de qualquer outro campo da filosofia. Esse parece ter sido o caso da proposta de Quine.

Primeiramente, falar-se-á das pretensões de mudanças de paradigmas e de abordagens que sempre se verificou durante a história da filosofia, ou seja, esboçar-se-á sobre alguns pensadores que pretenderam empreender mudanças radicais na história da filosofia. A seguir, será traçado de modo sucinto o programa quineano e, por fim, serão apresentadas algumas posições, tanto contrárias quanto favoráveis à naturalização. Como será possível observar, este capítulo não é um trabalho superaprofundado sobre o assunto. O que queremos mostrar é apenas a essência daquilo que é conhecido como epistemologia naturalizada. Mas o objetivo é, sobretudo, chamar a atenção para um fato típico do pensamento humano, sobre o qual muitas vezes nós nem sempre temos consciência: as teses filosóficas ou mesmo científicas normalmente não suprimem uma crença geral ou um hábito tradicional. E isso é o que se dá igualmente também com o fator naturalização da epistemologia, pois embora se naturalize, um remanescente estritamente especulativo e metafísico persiste, floresce e coexiste sempre junto.

### *I A METAFÍSICA E A EPISTEMOLOGIA DIANTE DO PROGRESSO CIENTÍFICO*

A filosofia como um todo sempre enfrentou algumas figuras dissidentes ou pretendentes a empreender alguma mudança radical. Mas é, sobretudo, em tempos contemporâneos que encontramos os ataques mais especificamente contra a metafísica. Bastaram apenas os séculos XIX e XX para que surgissem Karl Marx, Martin Heidegger e os filósofos do Círculo de Viena. Estes últimos, aliás, esboçaram uma visão quase que maniqueísta. Pretendiam definir, com muito rigor o legítimo conteúdo da filosofia, do qual deveria obviamente ficar de fora todo tipo de

metafísica. Carnap (apud ZILLES, 1995, p. 214), por exemplo, dizia que os metafísicos eram semelhantes a músicos sem talento musical. Nos dias atuais, sabe-se que esses projetos foram superados. No entanto, eles deixaram uma marca indelével. As insurreições com o intuito de promover o novo, era algo natural, uma vez que já se vivia em plena era industrial. As pretensões do Círculo de Viena são compreensíveis, uma vez que os problemas também pareciam haver se renovado juntamente com a era industrial. Doravante, a filosofia teria de ocupar-se com a análise da linguagem científica e, de certo modo, tornar-se uma filosofia da ciência (BOCHENSKI, 1968, p. 70).

Mas a epistemologia, por sua vez, parecia ser um campo filosófico mais longo. É que, entre outras coisas, dizer o que é e o que não é ciência e justificar as crenças, são suas legítimas atribuições. No século XX e ainda no século XXI, nos Estados Unidos, por exemplo, a epistemologia tornou-se uma atividade muitíssimo profícua. E, de certo modo, pode-se assegurar que a epistemologia é uma forma de filosofar legitimíssima, pois ocupa-se preponderantemente com a reflexão. E, afinal, a atividade filosófica é precisamente isso: a reflexão. Em síntese, a epistemologia não parecia, de modo algum, ser uma área da filosofia candidata a retirar-se. No entanto, ainda assim ela não ficou imune dos maus agouros.

É claro que muitos outros pensadores em tempos diversos tiveram pretensões revolucionárias. Entre eles, Francis Bacon, Augusto Comte e Friedrich Nietzsche. Dois outros gigantes do século XX não poderiam ficar de fora: Ludwig Wittgenstein e Bertrand Russell. Contudo, cada um deles apresentou uma proposta própria.

Mesmo em plena Antiguidade já se ousava alguma espécie de niilismo cultural. Na *República* e nas *Leis*, Platão não se intimidava em arrostar todo o sistema helênico. Foi, sobretudo, na *República* que, de alguma forma, ele pareceu pretender estabelecer alguma ruptura com a tradição. A poesia homérica e

os regimes políticos reais, por exemplo, são considerados perniciosos e merecedores de rigorosas censuras (*R.* II 377e-378c; VIII 557a-558b; X 595b). A própria física pré-socrática, como é notório, fora também atacada (*Phd.* 95e-99a).

## 2 A EPISTEMOLOGIA NATURALIZADA PROPOSTA POR QUINE

Se por um lado Platão, através do *Teteto*, lembra os primórdios da epistemologia, por outro, Willard Van Orman Quine lembra o seu desaparecimento. Além de crítico do próprio empirismo, ele também abordou a epistemologia propriamente dita, alegando que ela deveria tornar-se um mero capítulo da psicologia. Mas ele não pode ser considerado um dissidente ou um rebelde, uma vez que não proclamara nenhuma nova filosofia. Ele sequer defendia ou prognosticava o fim da epistemologia propriamente. Em sua opinião, ela certamente deveria continuar existindo, mas como uma área da psicologia. Para ele, ao invés de se buscar uma construção racional ao modo carnapiano, era preferível simplesmente recorrer à psicologia. Se aquilo que procuramos é nada mais que o elo entre observação e ciência, valerá a pena empregar toda e qualquer informação que nos for disponibilizada, inclusive a que vem da ciência (QUINE, 1980, p. 160). Diz: “Se tudo o que esperarmos for uma reconstrução que vincule a ciência à experiência por meios explícitos que incluam a tradução, então parece que seria mais sensato ficar com a psicologia” (QUINE, 1980, p. 162). É preferível, então, descobrir como a ciência se desenvolve e como ela é compreendida ao invés de criar estruturas fictícias.

Da mesma forma com que os positivistas do Círculo de Viena agiram em relação à metafísica, pensava Quine, certamente iriam agir em relação à epistemologia. É que não sendo possível empreender traduções para termos observacionais, ela não mais teria utilidade. Contudo, ao invés de exorcizar ou simplesmente determinar a sua bancarrota ele preferiu dizer que ela deveria

tornar-se parte da psicologia. Desse modo, ao invés do niilismo, poder-se-ia, ao contrário, até mesmo dizer que ela avançou, mas despojada da posição de filosofia primeira (QUINE, 1980, p. 167). Em *Cinco marcos do empirismo* ele já apresentara os cinco momentos importantes do empirismo nos últimos dois séculos. O quinto momento seria exatamente a naturalização da epistemologia em detrimento de qualquer filosofia primeira (STEIN, 2009, p. 77).

O *Epistemologia naturalizada*, a despeito de sua concisão, menciona também outras importantes teses quineanas: a teoria da indeterminação da tradução e a negação da distinção analítico/sintética (QUINE, 1988, p. 167). Trata-se de um texto realmente muito conciso, porém muito bem escrito e, uma vez fazendo parte do contexto de toda a sua filosofia, acaba por torna-se bastante relevante. Mas é claro que em outros textos ele retoma a questão (RITCHIE, 2008, p. 63-64). E, de qualquer modo, ele parecia não ter qualquer dúvida quanto às afinidades da psicologia com a epistemologia. Noutros termos, o que a epistemologia parecia querer atingir por meio da pura teoria, a psicologia também o queria, mas com ferramentas mais estritamente científicas, isto é, com ferramentas da ciência natural. De certo modo, parece que ele pretendia dizer que o epistemólogo não deveria alimentar qualquer preconceito ou hesitação em relação à psicologia. Ao contrário, deveria liberalmente fazer uso dela. Sob essa nova perspectiva ela passa a ser um capítulo da psicologia e esta um livro da ciência natural. Se o epistemólogo procura uma compreensão da ciência enquanto processo no mundo, ele não pode querer que essa sua compreensão seja melhor que a própria ciência a qual é o objeto de estudo (QUINE, 1980, p. 165).

Ele, de certo modo, pretendia priorizar a explicação psicológica e a neuropsicológica sobre o que acontece em nosso cérebro quando nossos receptores sensoriais são estimulados (STEUP, 1998, p. 181-182). Em termos gerais, Quine concorda

que eventos empíricos podem confirmar uma teoria, mas eles não podem confirmar um único enunciado isolado nessa teoria. É que Quine, além de naturalista é também um filósofo holista, isto é, defende a tese de que os enunciados da ciência não podem ser submetidos à avaliação empírica de modo isolado, mas só em conjunto (STEIN, 2009, p. 42).

Mas é óbvio que Quine já estava ciente quanto aos problemas que se suscitariam a partir de seu programa naturalista. Em princípio, ele próprio menciona um suposto círculo vicioso. É que se a epistemologia tem como função arbitrar e tratar da cientificidade das ciências, como ela própria iria fazer parte da ciência? Como fazer parte das ciências empíricas se estas precisam ser validadas? A sua resposta parece simples e óbvia: já não mais se deve buscar a dedução da ciência a partir das observações. As suas frequentes citações da metáfora do barco de Neurath têm exatamente a pretensão de aludir ao fim do projeto fundacionalista clássico. Entenda-se que filosofia e ciência, nesse sentido, estão no mesmo barco, cuja reconstrução só pode ser feita em pleno mar. Para Quine, então, a epistemologia torna-se uma espécie de ciência autoaplicada (Cf. ABRANTES, 1994, p. 176). Eis uma consequência inevitável do novo programa quineano: a neutralização dos ataques céticos. É que a preterição do fundacionalismo cartesiano atinge inevitavelmente o falibilismo epistemológico, o que por sua vez significa a indiferença ao ceticismo (ABRANTES, 1994, p. 174).

Nas páginas finais de seu texto, Quine menciona a antiga questão das proposições de observação muito discutida entre os membros do Círculo de Viena. E, para ele, esse movimento representou, de fato, um avanço na história do pensamento. No entanto, nunca parecia ocorrer um meio objetivo de resolver o problema, isto é, não parecia haver um meio de lhes conferir um sentido real. Em princípio, o que normalmente se exige das sentenças observacionais é que elas sejam sentenças que tenham plena proximidade causal com os receptores sensoriais.



Mas surgem problemas quando se pressupõe essa forma de concebê-las: como estipular essa proximidade? E, além disso, o nosso assentimento ou dissentimento não depende apenas da estimulação presente. Eles, na verdade, dependem de informações estocadas que já possuímos. O simples fato de possuímos linguagem significa que temos estocagem de informações. Aliás, sem elas seria impossível sentenciar qualquer coisa (QUINE, 1980, p. 166).

Para Abrantes (1994, p. 176-178), o naturalismo de Quine é, de fato, uma consequência de sua famosa crítica aos dois dogmas do empirismo. Tomando Steup (1998, p. 181-183) como base, o programa de Quine pode ser resumido do seguinte modo: a epistemologia tradicional deve ser preterida pelo fato de pretender justificar nossas crenças respeitantes ao mundo físico, deduzindo premissas infalíveis sobre as experiências e traduzir sentenças sobre os objetos físicos em sentenças sobre experiências sensoriais. Estes são objetivos inviáveis e, se são inviáveis, essa epistemologia tem de ser preterida e, uma vez preterida e extinta, a alternativa que resta é apelar para a psicologia.

Ritchie (2008, p. 61) diz que, para Quine, o querer saber se há números ou coisas físicas no mundo não é o mesmo que indagar sobre como é o mundo. Para Quine, quando perguntamos isso, estamos simplesmente querendo saber qual é a estrutura linguística mais profícua por meio da qual podemos expressar nossa ciência. Tais questões deveriam ser decididas do mesmo modo que quaisquer questões científicas. Eis a diferença entre a epistemologia tradicional e a naturalizada: o epistemólogo tradicional inicia inseguro quanto a qualquer tipo de conhecimento, o naturalizado só aceita as dúvidas oriundas da ciência e da experiência (RITCHIE, 2008, p. 66). De certo modo, era como se Quine tivesse sugerido uma mudança de assunto. É que, se nunca conseguimos responder ao cético, então, por que perder nosso tempo? A melhor alternativa seria, portanto, mudar o tipo de abordagem, ou seja, mudar de assunto. Assim,

o naturalista sendo aquele cuja dúvida é somente a dúvida do tipo científica, teria como tarefa querer saber, por exemplo, como nós conhecemos certas coisas, tais como os elétrons (RITCHIE, 2008, p. 66-68).

### 3 ARGUMENTOS FAVORÁVEIS E CONTRÁRIOS À TESE NATURALISTA

Appiah diz que a proposta de Quine é surpreendente pelo fato de a investigação epistemológica envolver o pensar sobre quando e como nossas crenças são justificadas. Ao argumentar que uma crença é justificada temos que dizer quando acreditamos e quando deveríamos acreditar nela. Contudo, normalmente não esperamos que aquilo que devemos fazer seja dito pela ciência natural. O autor diz que vale a pena recorrer aos conceitos confiabilistas e delegar à psicologia a tarefa de nos ensinar quais processos de formação de crenças são, de fato, confiáveis. Dessa forma, a epistemologia e a psicologia poderão, de certo modo, andar de mãos dadas. O “deve” teria de partir da epistemologia, uma vez que às ciências naturais não compete normatizar. E a psicologia, por sua vez, tem de ser descritiva, isto é, descrever os processos mentais humanos (2006, p. 79-80).

De acordo com Abrantes, pode-se falar em ao menos duas correntes de partidários do naturalismo: uma corrente radical e outra moderada. Para esta última, o projeto normativo, por exemplo, não deve ser preterido. As normas devem persistir desde que não sejam absolutas, pois elas são passíveis de revisão (1994, p. 173). Paul Churchland (apud ABRANTES, 1994, p. 181) um dos naturalistas mais respeitados é, por exemplo, um epistemólogo moderado, pois, defende a tese de que a epistemologia tem de ser normativa. Ou seja, entende que a epistemologia tem de ser conselheira do nosso comportamento epistêmico e buscar o seu aperfeiçoamento por meio da compreensão do nosso aparelho cognitivo humano. Os moderados toleram algum tipo de racionalismo, pois defendem que é preciso haver apenas a

substituição da noção de categoria essencialista tipo aristotélica por uma noção instrumental.

Os radicais por sua vez, repelem o projeto normativo e qualquer noção de racionalidade (ABRANTES, 1994, p. 173). E entre eles obviamente enquadra-se o próprio Quine. E é importante salientar que, nesse caso, não é só a psicologia que terá de se tornar a alternativa naturalista. Alguns epistemólogos recorrem também à biologia, à física e a outras ciências humanas (ABRANTES, 1994, p. 178-179).

Steup (1998, p. 183) diz que o programa de Quine é, na verdade, bastante restrito, pois parece ter em consideração apenas a epistemologia fundacionalista. É que a epistemologia não é toda ela fundacionalista. O confiabilismo e o coerentismo, por exemplo, não são programas fundacionalistas e, por isso, não seriam afetados pela epistemologia naturalizada.

A essa altura, é possível perceber que os epistemólogos que têm como rotina profissional a discussão em torno da justificação do conhecimento e do ceticismo, possivelmente não devem ser simpatizantes da epistemologia naturalizada. É que se ela propõe neutralizar esses dois temas, a ocupação do epistemólogo parece ficar comprometida. Em síntese, o epistemólogo, talvez perca o seu emprego (Cf. RITCHIE, 2008, p. 17).

Quine, conforme já observamos, põe de lado o problema do ceticismo e da justificação em prol das questões causais genéticas. Ao invés de estudar a relação entre evidência e teoria, ele diz que é preciso procurar saber como se dá o processo de passagem de aprendizagens dos enunciados simples de observação para as proposições complexas. Entretanto, Dancy diz que Quine de alguma forma acaba por admitir o questionamento cético em um sentido geral. Ei-lo: se nossa ciência é realmente verdadeira como nós a conheceremos? Desse modo, se fosse o caso, é claro que o cético teria que encontrar dentro da própria ciência as razões para indagar se a verdade dessa ciência é passível de ser conhecida (1990, p. 289).

Também alega que mesmo que a epistemologia se naturalize não significa necessariamente o abandono das questões de justificação. E, além disso, a ciência em si não é ela naturalizada totalmente, pois contém critérios próprios de avaliação, os quais certamente não estão impedidos de tratar de questões de justificação. Poder-se-ia também argumentar ceticamente a partir do início de tese de Quine, contestando, por exemplo, as questões causais e evidenciais. E, por fim, nada pode nos impedir de supor que as investigações sobre as causas que a tese quineana trata, sejam elas próprias investigações sobre a justificação (DANCY, 1990, p. 292).

Kornblith (2008 p. 265-266), por sua vez, enquanto bom naturalista, já adianta que a epistemologia enquanto filosofia primeira não é atraente pelo fato de promover o isolamento de informações relevantes para o seu próprio projeto. A discussão quanto à epistemologia permanecer ou não um tipo de filosofia é, em princípio, algo irrelevante. Os naturalistas, ao que parece, entendem que a epistemologia naturalizada é uma filosofia que recorre aos recursos empíricos. Nesse caso, poder-se-ia, talvez, falar em uma espécie de filosofia aplicada. Mas os epistemólogos tradicionais, por outro lado, alegam que, uma vez que os métodos empíricos são adotados, a investigação deixa de ser filosófica. Kornblith explica que o objetivo de um naturalista não é oferecer uma explicação sobre o conceito de conhecimento, mas sim a explicação sobre o conhecimento enquanto fenômeno natural. Leigos e até mesmo especialistas se equivocam quando tratam de algum conceito científico. Em sua opinião, isso não deve ser motivo de admiração, pois, de fato, o desenvolvimento de conceitos de fenômenos naturais é simplesmente um empreendimento difícil. Assim como a compreensão exata do conceito de alumínio requer a coleta de material e a sua comparação com aquilo que se entende por alumínio, a compreensão do conhecimento deveria seguir o mesmo método (2008, p. 259). A partir disso, parece-nos que na sua visão naturalizada não

há qualquer preocupação com algum tipo de justificação. Em sua opinião, o conhecimento é crença verdadeira produzida de modo confiável. Essa concepção, diz ele, não requer que o agente seja alguém capaz de apresentar argumentos em prol de sua crença. “Ao contrário, o que se exige é uma certa sensibilidade a características do ambiente” (2008, p. 261-262). Em nome dos naturalistas, ele parece querer dizer que qualquer pretensão de alguma filosofia primeira deve ser prontamente rejeitada. Ao contrário, uma boa epistemologia tem de ser realmente parte do empreendimento científico. Eis uma espécie de manifesto:

Realmente queremos que a epistemologia nos forneça conselhos na revisão de nossos métodos de aquisição de crenças, mas a melhor forma de se fornecer conselho epistêmico construtivo é sobre o direcionamento da melhor compreensão científica corrente dos mecanismos de produção de crenças. Em vez de simplesmente classificar nossa melhor informação disponível e prosseguir na ignorância, os naturalistas têm a importante tarefa de delinear o conselho epistêmico permeado pela melhor informação disponível que com ele possui uma ligação (2008, p. 263).

Convicto de seu naturalismo, ele reitera a importância do fator liberalidade junto à pesquisa científica. Em vez de demarcar rigorosamente quais informações devem ser aceitas, é melhor deixar que a própria pesquisa nos diga o que é importante (KORNBLITH, 2008, p. 269).

Moser, por sua vez, diz que a tese de Quine, na verdade, não é nem científica e nem uma psicologia empírica, mas uma mera hipótese científica. Para o autor, a epistemologia naturalizada contém em si uma contradição, pois ela própria se torna uma epistemologia anterior à ciência, coisa que pretende proibir. Em princípio, Quine alega que em seu cognitivismo substitutivo não há qualquer filosofia cognitiva legítima que seja anterior às ciências ou independente delas. Noutros termos, as afirmações filosóficas não devem exceder às ciências. Todavia, diz Moser,

que o próprio argumento de Quine consiste numa filosofia à parte e anterior às ciências (2009, p. 37). E Ritchie, ao que parece, também se preocupa muito com a função normativa da epistemologia. A sua naturalização compromete essa função indubitavelmente relevante. Mesmo se abandonássemos as preocupações céticas, precisaríamos de uma epistemologia para justificar nossas crenças. Uma epistemologia ou ciência puramente descritiva não é capaz de cumprir essa missão (2008, p. 70).

### *CONSIDERAÇÕES FINAIS*

Estamos, na verdade, diante de uma questão que com certeza não pode ser respondida em pouquinhos palavras. Mas em princípio, de uma coisa podemos estar bem certos: a emancipação das disciplinas filosóficas é algo perfeitamente natural. Muitos questionamentos que hoje são filosóficos poderão no futuro tornar-se uma tarefa de alguma outra ciência humana. A própria psicologia fora uma parte da filosofia. No entanto, é muito improvável que algum dia a epistemologia enquanto disciplina filosófica deixe de existir. É que ela é, na verdade, um campo muito mais amplo do que normalmente parece. Uma coisa é aceitar a contribuição das ciências cognitivas para a investigação epistemológica, outra é querer naturalizar a epistemologia. O epistemólogo deve, de fato, estar aberto aos avanços da ciência e ser suficientemente humilde quanto à necessidade de abandonar algumas de suas convicções. Fale-se, portanto, em amadurecimento gradual e natural da filosofia, mas não em mudança radical ou niilista. Quine parecia querer salientar que a naturalização era nada mais que um mero passo na história do empirismo. Embora ele possa até estar equivocado, a sua tese parece sincera e tem pleno sentido. Em síntese, é uma tese plausível.

Enfim, podemos assegurar com toda tranquilidade que a epistemologia, com efeito, nunca poderá ser aniquilada a

partir de uma única tese, isto é, por meio da tese de um só autor. Nem mesmo o fundacionalismo foi abandonado, quanto mais a epistemologia ou a filosofia como um todo. Os próprios conterrâneos e contemporâneos de Quine sequer deixaram de fazer epistemologia puramente especulativa. Aliás, fazem-no tanto como nunca. O que é mais importante é que, conforme vimos, entre os próprios naturalistas há mais de um ponto de vista. Isso permite uma boa discussão e também a construção de algum tipo de filosofia moderada. Talvez seja válido supor que algumas epistemologias se naturalizem e outras não. É que, na verdade, existem muitos tipos de epistemologias.

#### REFERÊNCIAS

ABRANTES, Paulo C. Coelho (Org.). *Epistemologia e cognição*. Brasília: UnB, 1994.

\_\_\_\_\_; Paulo C. Coelho. *Naturalizando a epistemologia*. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Epistemologia e cognição*. Brasília: UnB, 1994, p. 171-218.

Appiah, K. A. *Introdução à filosofia contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BOCHENSKI. I. M. *A filosofia contemporânea ocidental*. São Paulo: Herder, 1968.

Dancy, J. *Epistemologia contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1990.

GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2008.

KORNBLITH, Hilary. Em defesa de uma epistemologia naturalizada. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 253-269.

MOSER, Paul K.; MULDER, Dwayne, H.; TROUD, J. D. *A teoria do conhecimento: uma introdução temática*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. *Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Pessanha, J. A. M. (Org.). São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Pensadores).

QUINE, Willard van Orman. In SILVA, Oswaldo Porchat de Assis P. da (Org.). *Ensaio*: RYLE, G.; STRAWSON P.; AUSTIN J.; QUINE, W. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Petrópolis: Vozes, 2008. (Coleção Pensamento Moderno).

STEIN, Sofia I. A. *Van Orman Quine: epistemologia, semântica e ontologia*. Londres: College Publications, 2009.

STEUP, Matthias. *A introduction to contemporary epistemology*. Upper Saddle River: Prencice-Hall, 1998.

Zilles, U. *Teoria do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.



# COMPUTADORES PODEM TER MENTE?

*Um estudo sobre funcionalismo*

Alexandre José Hahn

Bianca Possel

Cíntia R. Oliveira

---

## INTRODUÇÃO

Qual é a coisa mais complicada do mundo? Muitos cientistas responderiam com convicção que é o cérebro humano. Quando visto de fora ele não parece muito formidável, pesa por volta de um quilo e meio, parece uma noz inflada e é tão sólido quanto um ovo cozido. Porém, no interior dele se esconde o mecanismo mais complexo que conhecemos. Isso porque cem bilhões de células nervosas estão em funcionamento com aproximadamente meio trilhão de ligações (PRECHT, 2009, p. 38). Essas ligações constituem as nossas sinapses.

Para algumas teorias da filosofia da mente, o cérebro é o responsável direto de nossas capacidades intelectuais, como a inteligência, a criatividade e a vida mental. Esta última é a mais importante, uma vez que possibilita as outras. Mas como podemos determinar que algo possui vida mental? Em meados de 1960, alguns intelectuais propuseram pensar a mente como um conjunto de representações de tipo simbólico, regidas por um conjunto de regras sintáticas<sup>1</sup>. Para eles, nossos pensamentos

---

<sup>1</sup> Esta hipótese é ligada principalmente ao filósofo Hilary Putnam, que nega a identificação simples de propriedades mentais com propriedades físicas, no texto *"Minds and Machines"* (1960).

não seriam nada além do resultado de uma ordenação mecânica de uma série de representações e símbolos, sendo que para obter esta ordenação não precisaríamos, particularmente, de um cérebro humano.

O cientista Alan Turing (1912-1954) defendeu que o pensamento humano pode ser compreendido como a capacidade de cumprir determinadas funções, e que, se conseguirmos entender a independência e a autonomia na sua relação com o cérebro, poderíamos desenvolver inteligência artificial tal como a inteligência humana. Este é um dos caminhos da teoria da mente chamada Funcionalismo Computacional, a qual rejeita a noção da mente como uma entidade e a concebe como uma função. Esta concepção, com o tempo, apontou que o cérebro seria uma espécie de processador de alto nível (*hardware*) e a mente seria como um programa (*software*). Tal como nos computadores atuais, onde o *hardware* e o *software* são necessários um ao outro, o cérebro e a mente apenas alcançam o objetivo de pensar trabalhando juntos.

Neste artigo, problematizaremos a principal característica da teoria funcionalista que é compreender a mente como uma função desempenhada por um mecanismo complexo. Para tanto, veremos como seus adeptos responderiam: (1) O que caracteriza ter uma mente? Se (2) Pensar é computar? E se realmente (3) Máquinas podem ter mente? Pretendemos elucidar algumas das concepções mais importantes relacionadas a essa proposta e que são ainda muito discutidas. Boa leitura!

### *I O QUE CARACTERIZA TER UMA MENTE?*

Viagens espaciais podem demandar muito planejamento, além de necessitarem do desenvolvimento de tecnologias que possibilitem alcançarmos os destinos pretendidos. Uma coisa complementa a outra e ainda não é tão comum que pilotemos naves espaciais pelo cosmos. Imaginemos que um alienígena com

dois braços, duas pernas, cabelo bagunçado, rosto semelhante ao Brad Pitt, e com qualidades parecidas com as capacidades intelectuais humanas, chegue ao nosso planeta através de uma nave espacial altamente complexa para uma visita. Provavelmente, depois do espanto (ou entusiasmo) em avistá-lo, consideraríamos que chegou aqui porque é, de alguma forma, mais inteligente que nós, talvez por entender mais de tecnologia ou ter respostas que não temos.

Tão parecido conosco, será que poderíamos considerá-lo uma pessoa? É muito provável que um *ser do espaço*, que conseguiu nos encontrar no meio do vasto cosmos, tenha mais características semelhantes às de uma pessoa do que vários casos de humanos que temos no planeta. Pelo menos é o que defenderiam os psicofuncionalistas, que também diriam que um indivíduo em estado vegetativo (coma mental) não pode ser considerado uma pessoa (MASLIN, 2009, p. 133). Diferente do alienígena, o humano em coma mental não tem consciência de seu estado atual, muito menos conseguiria resolver cálculos complexos. Enquanto que o alienígena, se atingisse o objetivo de conhecer nosso planeta, deveria ter consciência de, pelo menos, duas coisas: de que precisaria de alguns meios específicos e de que alcançou seu destino, caso contrário, continuaria rodando pelo espaço sem rumo.

Para os psicofuncionalistas, o alienígena poderia ser considerado uma pessoa desde que tivesse: autoconsciência; consciência de passado e futuro; conseguisse criar a própria identidade, refletisse e se colocasse no lugar dos outros; debatesse com base em argumentos lógicos; usasse uma linguagem para explicar e justificar ações; fizesse promessas; apreciasse arte (MASLIN, 2009, p. 133-135). Nesta perspectiva, o que possibilita tais distinções é a mente. E, ao contrário do indivíduo em coma, se o alienígena realizasse todas as funções acima relatadas, ele teria uma mente (ou talvez uma gosma verde?). Em suma, os humanos em estado vegetativo possuem cérebro, mas não têm

mente. Logo, apenas se encaixam categoricamente como um ser humano, por serem dessa espécie. Os funcionalistas computacionais diriam que lhes falta um *software*, ou melhor, que seu sistema está inoperante.

O funcionalismo explica a mente como uma função, para seus adeptos qualquer função de uma coisa deve ser entendida como o trabalho que ela desempenha. A mente teria certos *inputs* que se relacionam com outros estados internos (semelhantes a uma tabela de instruções criada por programadores) e que são externalizados como *outputs* nas mais diversas formas de comportamentos e ações. A função em si mesma não se caracteriza por ser material ou imaterial, mas tal como o *software* que só roda num *hardware*, a mente precisaria de algum tipo de corporificação para funcionar<sup>2</sup>. No entanto, não importa se esta corporificação é um cérebro humano, uma gosma verde ou qualquer outra coisa, o que interessa é que a mente como uma função tem múltipla capacidade de realização (MASLIN, 2009, p. 129-131). Diante desta premissa, será que robôs altamente complexos podem ter mente?

Em 1950, Turing intrigou os teóricos da mente com uma pergunta semelhante: “As máquinas podem pensar?” Ele supôs que, se um computador digital conseguisse se sair bem em um jogo de imitações<sup>3</sup>, fazendo-se passar por uma pessoa, então teríamos que aceitar que ele pode pensar. De tal modo, será que

---

<sup>2</sup> Logo os funcionalistas são materialistas, compreendendo a mente diferentemente de outras teorias que a tratam como uma entidade imaterial (tal como a alma cartesiana), ou como algo que se reduz aos estados físicos do corpo humano.

<sup>3</sup> O *jogo da imitação* seria composto por três pessoas (A), (B) e (C), cujo objetivo é o interrogador (C) descobrir quem é o homem e quem é a mulher. O interrogador se comunica com (A) e (B) por mensagens digitais e não pode ver nem ouvir nenhum deles. (A) é o homem que pretende enganar o interrogador se fazendo passar por mulher, enquanto que (B) é a mulher e tentará convencer o interrogador que ela é a mulher, dando respostas *confiáveis* (TURING, 1950, p. 433). Para o computador, o objetivo é fazer-se passar por uma pessoa. Se ele conseguir enganar o interrogador, logo é aprovado no teste.

pensar é computar? Aliás, será que pensar é a única função da mente? Continuemos investigando.

## 2 PENSAR É COMPUTAR?

Turing criou um aparelho elétrico nada comum, sua conhecida “máquina de Turing”, que teria por função manipular um extenso e fixo repertório de símbolos, através de uma fita dividida em células, um registro de estados e uma tabela de resultados. A máquina funcionaria por meio de processadores mecânicos que procurariam resolver problemas seguindo determinadas regras, tal como define o exercício de uma computação. Para Turing, se a máquina chegasse aos resultados de determinado problema, de maneira semelhante a como o ser humano conseguisse os mesmos resultados, então ela deveria ser considerada inteligente (FEARN, 2004, p. 157-163).

Atualmente, o propósito de um sistema de computador é computar funções através de algoritmos, conseqüentemente todo algoritmo é um procedimento para computar uma função. Por isso que “[o algoritmo] consiste em um número finito de determinados passos, que devem ser tomados para que os valores que compõem o *input* de uma função sejam transformados, passo a passo, no *output* da função” (MASLIN, 2009, p. 136). Entretanto, o que são os *inputs* e os *outputs*?

Para explicar, adaptamos um exemplo de Ned Block (apud MASLIN, 2009, p. 139-140). Consideremos uma máquina de bebidas geladas abastecida que aceite moedas de R\$ 1,00 e R\$ 0,50. O valor cobrado por uma lata de refrigerante é de R\$ 1,00. A máquina deve (1) entregar uma lata, se uma moeda de R\$ 1,00 ou duas moedas de R\$ 0,50 forem inseridas; (2) não fazer nada se apenas uma moeda de R\$ 0,50 for inserida; (3) entregar uma lata se outra moeda de R\$ 0,50 for adicionada àquela já inserida e, caso for inserido mais R\$ 1,00, devolver R\$ 0,50 de troco. Como podemos observar:

Figura 1. Tabela de ação da máquina de refrigerantes.

Input		R\$ 0,50	R\$ 1,00
Estado interno	E1	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Não entregue uma lata</li> <li>• Mude para E2 (A)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Entregue uma lata</li> <li>• Permanecer no estado E1 (C)</li> </ul>
Estado interno	E2	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Entregue uma lata</li> <li>• Mude para estado E1 (B)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Entregue uma lata e R\$ 0,50</li> <li>• Mude para estado E1 (D)</li> </ul>

Fonte: adaptada de Ned Block (apud MASLIN, 2009, p. 139-140).

Esta tabela de ação descreve as funções que a máquina pode desempenhar, conforme o (1) estado interno em E1 ou E2; e (2) os *inputs* (estímulos de entrada) inseridos na máquina: (A) uma moeda de R\$ 0,50; uma moeda de R\$ 1,00 (ou um total constituído de duas moedas de R\$ 0,50); uma moeda de R\$ 0,50 e uma moeda de R\$ 1,00 (ou R\$ 1,00 constituído de duas novas moedas de R\$ 0,50). Há quatro maneiras possíveis, (A), (B), (C) ou (D), nas quais a máquina pode computar suas funções, dependendo do que o consumidor fizer. São elas: (A) em estado E1, um consumidor insere R\$ 0,50. Nenhuma lata sai, mas o estado muda para E2; (B) em estado E2, quando uma moeda anteriormente foi inserida, outra moeda de R\$ 0,50 é colocada. Uma lata é entregue e retorna ao estado E1; (C) em estado E1, é colocado R\$ 1,00. A máquina faz a entrega de uma lata e permanece no estado que estava; (D) em estado E2 por ter R\$ 0,50 sido inserido, adiciona-se R\$ 1,00 por engano ou falta de opção. A máquina entrega uma lata e R\$ 0,50 de troco, e retorna ao estado E1.

Tudo o que a máquina de bebidas deve fazer está predefinido e, para que as funções serem executadas, elas devem ser corporificadas de algum modo que as possibilitem – neste caso é necessária uma base material tal como um processador, uma estrutura de fios elétricos conectados à energia, as moedas (*inputs*;

e quando servirem de troco, *outputs*), as latas de refrigerantes. Conforme os valores colocados na máquina, ela recebe instruções, então corporificadas, na operação mecânica ou eletrônica que acionará mecanismos para entregar a lata ou não (MASLIN, 2009, p. 140). Toda vez que uma lata é entregue, conclui-se um *output* (estímulo de saída).

Assim como as máquinas de refrigerante, os seres humanos recebem *inputs*, os quais acontecem na forma de informação sensorial ou perceptual, e se transformam em *outputs* comportamentais. Por exemplo, se uma cobra estiver aproximando-se de nós, poderemos escutar seu chocalho ou enxergá-la. A informação de aviso que o cérebro processa neste momento é um *input*. Conforme passam os segundos, nós teremos que decidir o que fazer em relação ao animal: correr, atacar ou proteger-se. Seja lá qual for a ação que escolhermos, o nosso comportamento será um *output*. Assim como na Figura 1, poderíamos fazer uma tabela de possibilidades ante o encontro com a cobra, condicionando variados estímulos. É bem mais complicado que as latas, mas os funcionalistas querem justamente que consigamos conceber a mente humana como uma tabela de ação a partir de processos neurofisiológicos do cérebro, pois argumentam que é assim que os seres humanos funcionam, como uma máquina complexa.

Para Turing (1950, p. 458-459), alguém poderia criticar essa perspectiva dizendo que é impossível prever todas as possibilidades de ação de uma pessoa diante de uma circunstância; e, portanto, que uma máquina não pode imitar complexamente o comportamento humano. Porém, um computador pode fornecer diversos tipos diferentes de respostas usando poucas unidades de memória. Quanto maior a memória, mais respostas diferentes são possíveis. E, levando em conta as altas capacidades de armazenamento e de processamento existentes somadas à capacidade de aprendizado que é possível atualmente com os memristores<sup>4</sup> (memória resistiva que se *lembra* da corrente elétrica que passou

---

<sup>4</sup> Para mais informações, ver *An electronic version of Pavlov's dog*, de Martin Ziegler et al. (2012).

por ela) ou sinapses artificiais, é possível que tenhamos máquinas que se comportem de forma muito próxima ao comportamento humano. Isso tanto porque computadores podem ter programas altamente complexos com uma gama variada de respostas previstas para determinados estímulos, quanto porque futuramente computadores poderão ter, de forma artificial, a característica mais exclusiva do cérebro humano: a plasticidade que lhe permite o aprendizado<sup>5</sup>.

Em 1950, Turing (p. 458) já havia afirmado que o aprendizado baseado na punição e na recompensa não pressupõe sentimentos. Se isso é correto, e um computador pode aprender e produzir *novas* respostas com base em estímulos, é bem provável que ele tenha um comportamento muito próximo ao do humano. No entanto, o neurocientista Damásio (1996, p. 82), a partir de suas pesquisas em pacientes com danos cerebrais, defende que a razão funciona de forma indissociada com os sentimentos; porém aponta que eles orientam a tomada de decisões que se reflete na sabedoria prática cotidiana.

Os funcionalistas pretendem explicar a natureza dos estados mentais reduzindo-os à estruturas de *input/output*, na qual a mente é exclusivamente um processo; e pesquisas contemporâneas sobre inteligência artificial sustentam que tal processo é computação. Mas diante do impasse apresentado acima, o que podemos afirmar com certa clareza é que computar pode ser um *tipo* de pensar... semelhante ao pensar humano que se dá, pelo menos, nos casos de danos cerebrais que causam uma dissociação entre a emoção e a razão. Ainda que robôs atuais sejam projetados para reconhecer emoções e reagir a elas<sup>6</sup>, é difícil aceitar que eles tenham emoções como um ser humano. Todavia, aceitaríamos que computadores podem ter um *tipo* de mente?

---

<sup>5</sup> A plasticidade cerebral é a capacidade que o cérebro tem em se remodelar em função das experiências do sujeito, reformulando as suas conexões em função das necessidades e dos fatores do meio ambiente.

<sup>6</sup> Veja o caso do robô Pepper, criado pela empresa japonesa Softbank.



### 3 MÁQUINAS PODEM TER MENTE?

Turing acreditava que, se os computadores digitais fossem tão convincentes para se fazer passar por uma pessoa, então poderíamos dizer, com segurança, que podem pensar. Assim sendo, teriam uma mente? Para Putnam, a mente é uma função que pode se dar em diversos mecanismos, sejam eles seres humanos ou máquinas de Turing (1960, p. 32). Convém destacar que não é o computador que seria a mente, mas sim o programa de *software* rodando no computador. “Se todas as mentes, inclusive as de seres humanos, funcionam dessa maneira, então consciência humana é aquilo que ocorre quando certo tipo de software está rodando no *hardware* da mente” (FEARN, 2006, p. 51).

O cérebro humano, com aproximadamente noventa milhões de neurônios, processa informações de cem milhões a cem bilhões de instruções por segundo. Em 1984, o primeiro Macintosh da Apple rodava a cerca de 0,5 milhões de instruções por segundo (*Mips*) – algo comparável a uma bactéria. Hoje, os melhores computadores conseguem atingir dez milhões de *Mips*. Um salto e tanto. O co-fundador da Intel, Gordon Moore, estipula que a capacidade dos chips de computador duplicam geralmente entre dezoito meses a dois anos. E, se assim continuar até 2019, os chips atingirão um nível de desempenho equivalente ao do cérebro humano (FEARN, 2006, p. 52).

Alguns anos atrás, cientistas acreditavam que todos os cérebros eram feitos do mesmo modo, e que o número de neurônios era proporcional ao tamanho do cérebro. Se assim fosse, porque nós teríamos capacidades intelectuais mais notáveis que os outros animais? Um elefante tem cerca de 4,5 kg de massa cinzenta, e a baleia pode chegar a 9 kg, enquanto que os humanos contam com apenas 1,5 kg. O que temos de tão especial na cachola? A capacidade de processamento decorrente da plasticidade neural? Se sim, então os computadores estão próximos de se equiparar a nós. Turing achava que seu experimento se consolidaria até o

início deste século, porém aconteceu apenas em filmes de ficção, como o *Exterminador do futuro* (1985) e *Ex-machina* (2015), que fantasiam as questões deste trabalho. Muitos fãs de ficção (e outras pessoas que preferem outros estilos cinematográficos) acreditam que um dia os computadores serão *superiores* aos humanos. Contrariando, o filósofo John Searle afirma convicentemente que nenhum computador poderá jamais possuir uma mente, nem se for aprovado no teste de Turing.

Seu argumento se baseia na famosa experiência de pensamento conhecida como “O Quarto Chinês”. Searle imagina um inglês trancado numa sala com várias caixas de caracteres chineses que ele não entendia e um manual de instruções de fácil compreensão. Se um falante chinês do lado de fora do quarto passasse mensagens para ele por debaixo da porta, o inglês poderia seguir as instruções do manual e selecionar a resposta correta. A pessoa do outro lado poderia achar que ele estaria conversando com um chinês – talvez alguém que quase não saia de casa. O inglês não sabe o que está respondendo, pois não compreende os símbolos, tampouco as perguntas. Sua conversa com o chinês não é inteligente porque se trata de uma manipulação irracional de um banco de dados conforme determinado no programa de regras (SEARLE, 1985, p. 37-39). Mas, apesar de ele não compreender o que faz, comporta-se semelhante a uma pessoa que conhece realmente chinês. Com isso, Searle mostra que o mero fato de o computador imitar o comportamento humano, não significa que ele tenha uma mente humana, pois para tanto precisaria de *intencionalidade*, isto é, manter uma conversa significativa com o interlocutor.

Computar, ou manipular dados, é o que essencialmente as supostas inteligências artificiais fazem para interagir com seus indagadores, segue-se que as máquinas não *sabem* inglês, nem mandarim e tampouco calcular, por mais rápido que seja seu processamento e a eficiência dos seus *outputs*. Aliás, a própria interpretação destes *outputs* é feita pelos usuários do computador, não pela máquina. Lembremo-nos da máquina de bebidas que

através de *inputs* e *outputs* entregava refrigerantes. Ela irá fazer só o que é programada para fazer, porém um vendedor humano pode entregar o troco errado ou até entregar uma lata a mais por se sentir atraído pelo(a) cliente. O vendedor humano tem intencionalidades, isto é, crenças, desejos e emoções (MASLIN, 2009, p. 136-141; 152). Portanto, apesar de um computador, poder *pensar* em algum sentido, ele não tem uma mente no sentido amplo.

Além da intencionalidade, para um computador ter uma mente, é preciso que ele tenha subjetividade, ou seja, que tenha uma qualidade que acompanhe as experiências sensoriais (*qualias*). Para os funcionalistas, a dor nada mais é do que um estado funcional que gera *outputs* diante de *inputs*. Mas para filósofos como Frank Jackson (1986), não podemos desconsiderar um aspecto importante relacionado às experiências, que é a forma *como* as pessoas experienciam as coisas.

Um computador não sente dor como os seres humanos, pois não possui sistema nervoso, mesmo que fosse programado para explicar como é sentir a dor de uma picada de abelha, por exemplo, e explicasse formidavelmente, faltaria um tipo de conhecimento que não é proposicional. Imaginemos que uma cientista chamada Mary dedicou toda a sua vida a estudar a cor vermelha. Se quiséssemos saber o motivo dos tomates maduros serem vermelhos, porque não vemos em infravermelhos ou porque o vermelho é a cor da paixão, a pessoa mais indicada para responder seria Mary. E tudo isto não seria nada demais, não fosse o caso de ela não ver cor alguma. O mundo para Mary é como um filme preto-e-branco com pouca nitidez que está rodando desde que nasceu. Mas com os avanços da ciência, ela fará um transplante de retina onde os sinais não processados pelo seu cérebro serão consertados, ou seja, ela verá as cores pela primeira vez<sup>7</sup>. Apesar de todo seu conhecimento e espe-

---

<sup>7</sup> Esse exemplo foi uma reformulação da experiência de pensamento proposta por Jackson em seu artigo *What Mary didn't know*, publicado em 1986, p. 291-295.

cialização sobre o vermelho, ela somente agora vai descobrir *como é* realmente ter a experiência da cor, que tem a ver com a subjetividade do mental.

Os exemplos acima sugerem que os computadores não têm subjetividade; no entanto, assim como não podemos dizer *com certeza* como os outros sentem as suas dores, não podemos ter certeza se os computadores têm ou não subjetividade, até porque as nossas constituições físicas são muito diferentes para sabermos se eles sentem alguma coisa e, se sentem, como sentem. Seria antropocentrismo afirmar, com base na diferença de constituição física, que só porque somos feitos de carne e osso, podemos nos emocionar, ter consciência e intencionalidade, enquanto outros feitos de silício ou qualquer outro material, não.

Assim, vamos nos deter em afirmar apenas que, se uma máquina um dia tiver uma mente, ela deverá ter, além de um pensamento lógico e sintático, consciência de um conteúdo significativo e usá-lo de acordo para executar suas funções. Suas funções mentais serão assim produto de uma intencionalidade e subjetividade próprias que vão além das propiciadas pelo programador humano.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se computadores um dia poderão ter mente no sentido amplo, é uma incógnita. Que eles têm mente em algum grau relacionada ao pensar racional inconsciente, parece tranquilo aceitar, mas isso não significa que eles têm todas as características que consideramos estados mentais. Por isso, diríamos que a mente humana é superior? É muito tentador, mas admitir isso é uma atitude antropocêntrica e especista. Diríamos que a mente humana é *diferente* e que contém nuances que os computadores não têm. Por outro lado, a *mente* dos computadores também contém nuances que a mente humana não tem, qual seja, não se

equivoca, e não se esquece de informações a não ser que ocorra algum dano físico no seu *hardware*.

Searle, e também alguns neurocientistas, acreditam que existe alguma coisa especial no tecido cerebral que nos permite gerar a consciência. Quem sabe estejamos longe de descobrir o que é, mas sabemos que o cérebro tem por função biológica produzir pensamentos, tal como o coração bombeia sangue e os pulmões nos fazem respirar. Talvez, os computadores não sejam a melhor máquina para traçar uma analogia (FEARN, 2006, p. 58).

Para os funcionalistas e entusiastas da inteligência artificial, um computador tem mente quando milhares de atividades entram em jogo. Alguns acreditam ainda que, se dobrássemos suas capacidades processuais, estaríamos acrescentando mais competências. Entretanto, diferente do nosso cérebro, o computador estará efetuando operações sem consciência e intencionalidade. Se as mentes humanas fossem possíveis nestas circunstâncias, elas seriam mais estranhas do que pensávamos.

Um computador pode simular um grande número de diferentes e complexas tarefas, como jogar pôquer, resolver problemas aritméticos ou escrever textos. Em nada disso ele simula uma mente humana com todas as suas características, entretanto ele também está cumprindo operações funcionais. Se ele tiver alguma experiência interna que não somos capazes de acessar, talvez tenha alguma vida mental, mas com certeza, será diferente da nossa. E não necessariamente porque nosso comportamento é consciente, até porque na maior parte do tempo, também agimos de forma automática... mas porque podemos ser conscientes e agir intencionalmente. E quem sabe isso que nos torna diferentes seja em virtude de sermos organismos enquanto que os computadores são mecanismos? Uma pesquisa para outro momento...

## REFERÊNCIAS

DAMÁSIO, A. R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

FEARN, N. Mentas e máquinas. In: \_\_\_\_\_. *Filosofia: novas respostas para antigas questões*. Trad. Maria Luisa X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 49-64.

\_\_\_\_\_. A máquina de Turing. Computar o impensável. In: \_\_\_\_\_. *Aprendendo a filosofar em 25 lições: do poço de Tales à desconstrução de Derrida*. Trad. Maria Luisa X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 157-163.

HERCULANO-HOUSEL, S. O que o cérebro humano tem de tão especial? *Ted Talks*, 26 nov. 2013. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=\\_7\\_XH1CBzGw](https://www.youtube.com/watch?v=_7_XH1CBzGw)>. Acesso em: 24 jan. 2016.

JACKSON, F. What Mary didn't know. *The journal of philosophy*, v. 83, n. 5, p. 291-295, maio 1986.

MASLIN, K. T. Funcionalismo. In: \_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia da mente*. Trad. Fernando José R. da Rocha. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 128-158.

PRECHT, R. D. Como funciona o meu cérebro?. In: \_\_\_\_\_. *Quem sou eu? E, se sou, quantos sou?* Uma aventura na filosofia. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: Ediouro, 2009. p. 38-46

PUTNAM, H. Minds and Machines. In: HOOK, S. (Ed.) *Dimensions of Mind: a symposium*. New York: New York University Press, 1960. p. 20- 33.

SEARLE, J. *Mentas, cerebros y ciencia*. Trad. Luis Valdés. Madrid: Catédra, 1985. p. 33-48.

TURING, A. M. Computing machinery and intelligence. *Mind*, n. 49, p. 433-460, 1950.

ZIEGLER, M. et al. An electronic version of Pavlov's dog. *Adv. Funct. Mater.*, v. 22, p. 2744-2749, 2012.



**BATALHAS DE MEMÓRIA:**  
*Interpretações e usos do  
passado nos atuais conflitos  
pela terra entre  
agricultores e indígenas*

João Carlos Tedesco  
Alex Antônio Vanin

---

*INTRODUÇÃO*

Nas últimas décadas, acirraram-se os conflitos e tensões motivados pela disputa por terras em várias partes do Brasil, em particular, no Sul do país, tendo a região Centro-Norte do Rio Grande do Sul como epicentro.

Os sujeitos envolvidos apresentam-se de uma forma diferenciada em relação aos que até então consolidaram as lutas sociais pela propriedade da terra. Não são mais os sem-terra (integrantes do Movimento dos Sem-Terra) e latifundiários e/ou o estado, mas sim categoriais sociais empobrecidas por inúmeros processos sociais, políticos e econômicos, dentre eles, grupos de negros que formam comunidades no meio rural e lutam pelo reconhecimento e *status* de quilombolas e, por isso, reivindicam porções de terra que, segundo eles, lhes pertence. Somando-se a esses, há indígenas que lutam por territórios considerados de ocupação tradicional e há pequenos agricultores, de base e estruturação familiar, que lutam pela defesa de seus atuais territórios

e propriedades fundiárias. Na grande maioria dos embates no Sul do Brasil, a presença do pequeno agricultor familiar se faz sentir nos cenários de conflito de grande intensidade. Realidade essa bastante diferenciada da do Centro-Norte do país onde há maior evidência do grande proprietário fundiário.

A compreensão destes conflitos requer, simultaneamente, um olhar histórico em relação às políticas indigenistas desenvolvidas desde o período colonial e uma busca da identificação de elementos específicos presentes no contexto atual. A especificidade desse conflito é que ele não se encerra e se justifica no tempo presente.

Em relação aos indígenas e pequenos agricultores, que são o centro de nossa singela e sintética análise, há processos históricos que fundamentam questões presentes nas normatizações jurídicas e nas políticas públicas desenvolvidas com o intuito assimilacionista e integralista, bem como, em determinados momentos, isolacionista. O primeiro preponderou em várias delas, as quais partiam do princípio da inferioridade indígena e da necessidade, independente da forma, de garantir que estes povos abandonassem a sua cultura, costumes, crenças, estruturas sociais e assumissem os valores ocidentais, em particular, as da modernização produtiva e sua consequente produção de excedentes comercializáveis. A catequização, as reduções, o aldeamento, a escravização e o extermínio são assumidos, na maioria das vezes, de forma contraditória, como possibilidade/necessidade de garantir que os indígenas não prejudicassem os interesses coloniais e, posteriormente, do Estado Brasileiro, em especial, nos processos de colonização e ocupação do espaço, no horizonte produtivo de excedentes, na expansão do capitalismo no meio rural e o nos modelos considerados modernos de produção e sociabilidade.

A Constituição de 1988 é ponto central das reivindicações dos indígenas, principalmente em seus artigos 231 e 232, os quais determinam a possibilidade de grupos tradicionais, dentre



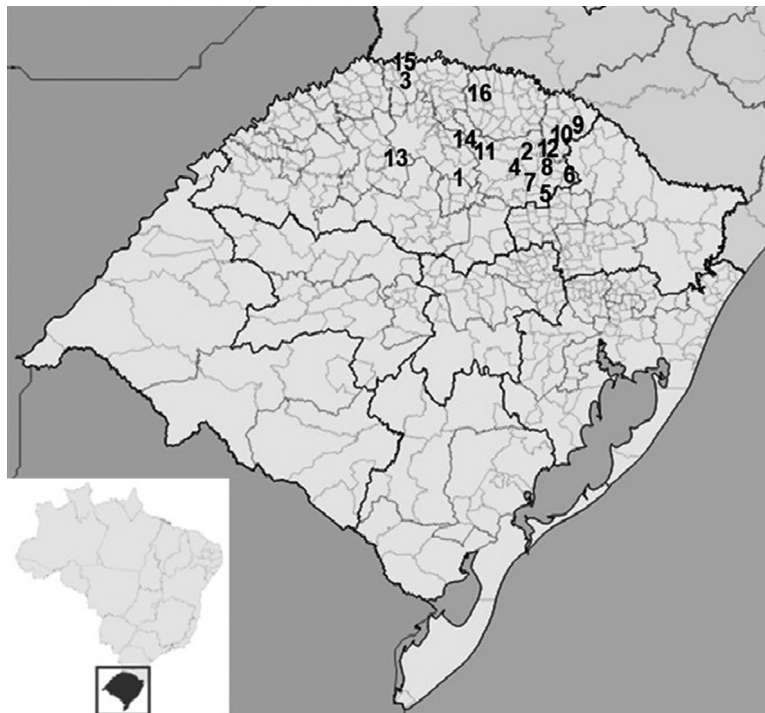
eles, os indígenas, de reaver terras que sejam de comprovada ocupação tradicional ou de processo de esbulho (expulsão por coerção e violência), com o intuito da reprodução cultural e da reparação histórica. A referida Carta Magna veio consolidar um processo amplo de configuração histórico-social e antropológico de comunidades indígenas que lutavam por direitos, defesa étnica e cultural, bem como territorial.

A grande questão é que as terras reivindicadas pelos indígenas estão hoje ocupadas, adquiridas e normatizadas pelas regras do direito e das políticas de estado, portanto, em grande parte, legitimadas e, para o caso que estaremos analisando (Centro-Norte do Rio Grande do Sul), localizadas em regiões com grande densidade demográfica (Kujawa, 2015), em geral, apropriadas por imigrantes e seus descendentes há mais de um século.

Na região de estudo, num raio de mais ou menos duzentos quilômetros, constituíram-se em torno de duas dezenas de pontos de conflitos territoriais, em sua grande maioria, envolvendo acampamentos indígenas em beiras de rodovias, terras públicas ou de agricultores e com processos administrativos de identificação, delimitação e demarcação de terra indígena tramitando na Funai.

No presente, texto não teremos condições de analisar nenhum caso específico em disputas e conflitos, nem as estratégias de ambos os grupos. Apenas queremos enfatizar que entendemos esse processo complexo de análise como fruto de políticas territoriais que foram, de forma oscilante e contraditória, estabelecendo, legitimando e legalizando os mesmos espaços para indígenas e agricultores. Portanto, agora, há dois sujeitos lutando pelo mesmo espaço. Entendemos que ambos são sujeitos de direitos, mas que há necessidade de ir além da esfera do direito, para encontrar soluções aos problemas sem que haja inclusão de um grupo e exclusão de outro, isto é, resolver uma injustiça do passado com outra no presente.

Mapa de alguns dos pontos de conflito e luta pela terra no Centro-Norte do Rio Grande do Sul:



- 1) Carazinho – indígenas
- 2) Sertão – quilombolas
- 3) Frederico Westphalen – indígenas
- 4) Coxilha – quilombolas
- 5) Gentil – indígenas
- 6) Caseiros – indígenas
- 7) Mato Castelhana – indígenas
- 8) Água Santa – indígenas
- 9) Cacique Doble – indígenas

- 10) Sananduva – indígenas
- 11) Getúlio Vargas – indígenas
- 12) Faxinalzinho – indígenas
- 13) Novo Xingu/Constantina – indígenas
- 14) Pontão – indígenas
- 15) Vicente Dutra – indígenas
- 16) Benjamin Constant do Sul – indígenas.

Na realidade, são lógicas de vida na terra, histórias, culturas, direitos, cidadania, reconhecimento social, econômico e político que estão também em questão; são atores sociais que lutam por permanecer territorializados num cenário que demanda profundas alterações principalmente na lógica produtiva, na cultura camponesa e nas ações do Estado para permitir sua permanência e sobrevivência. Os sujeitos envolvidos são vítimas de processos históricos mal constituídos no passado e, também, mal resolvidos no presente. Como sempre, esses conflitos continuam produzindo ambiguidades, tensões e contraditoriedades públicas e jurídicas (Tedesco; Kujawa, 2014).

Nosso recorte analítico busca compreender processos simbólicos, envoltos nas representações sociais, nos elementos que constituem a memória dos grupos, os usos dessas memórias e as memórias de usos no tempo (como acervo cultural e de identidade social de ambos os grupos) como argumento e recurso para sensibilizar e justificar, ao mesmo tempo, a demanda e a preservação de propriedades pelos grupos envolvidos. Os referenciais básicos são de memória coletiva (material e imaterial), fundada em horizontes familiares, étnicos, territoriais, genealógicos, de saberes, tradições, vividos sociais, crenças, espaços de devoção e de homenagens, instrumentos de trabalho, ocas, matas etc., enfim, culturas materiais e imateriais expressivas da presença temporal e territorial, legitimadoras de direitos sobre determinadas porções de terra por ambos os sujeitos sociais envolvidos.

Como recursos empíricos, buscamos analisar as narrativas e seus significados de memória presentes nos laudos técnicos de ambos os grupos envolvidos.

### *I AS EXPRESSÕES DO LUGAR COMO HORIZONTE DO VIVIDO E DOS SENTIDOS*

O lugar é significativo para a memória, pois a vivência da experiência social concreta com as pessoas, o meio, as ações, as crenças, os conflitos, o trabalho, o lazer, a família etc., e vão

produzindo sentidos, marcas no espaço e no corpo, bem como conhecimentos que se transformam em vividos, dando significados a eles. Nesse horizonte espacial, produzem-se territórios apropriados para a vida e que ganham a feição da experiência do meio para grupos que estão presentes nele.

O lugar/local, como o espaço do vivido e da interação profunda com o ambiente, é o horizonte em que o cotidiano é produzido, o movimento da história ganha concretude e, também, a experiência vivida produz uma territorialidade identificada subjetivamente, mas referenciada aos grupos sociais e ao território co-existente. Alguns lugares, como diz Benjamin (apud Gagnebin, 2006), revelam “traços de sangue das vítimas do passado”, e, desse modo, os mesmos podem servir de ritual de protesto contra sofrimentos e injustiças cometidas numa situação espacial e temporal. Os argumentos dos indígenas em torno de (situações do passado, de seu território usurpado, estão sempre carregados dessa dimensão; da mesma forma, os pequenos agricultores relembram a dimensão do sacrifício do trabalho, dos limites e penúrias vividas em tempos de colonização.

Nesse sentido, diz Carlos (1996, p. 26) que o lugar é cenário da sociabilidade; nele, o corpo se constrói fazendo parte da história de um povo, de um grupo, mas, também, a história da humanidade. O lugar/local pode produzir e expressar memórias coletivas, de grupos sociais, de frações de classes, de expressões étnico-raciais, de fatos aglutinadores de histórias comuns, de identidades que se auto-afirmam (Divignaud, 1977; Balandier, 1983).

Tempo e espaço se imbricam na memória. O tempo se projeta no espaço pela medida de sua significação, homogeneiza-se nos grupos pela força de sua identificação e importância, ao mesmo tempo em que se hierarquiza na seleção do que é mais importante para recordar e/ou esquecer. Desse modo, há rituais para lembrar (festejos, datas, comemorações, atos públicos de manifestação de crenças e de fortalecimento do sentido histórico

do conteúdo lembrado), bem como estratégias para encobrir e/ou apagar (lutos, políticas de memórias para memórias políticas, destruição de vestígios e objetos etc.). Por isso que a memória faz o tempo e o espaço reencontrarem-se (Poulet, 1992) a partir das intenções de quem a dinamiza.

Os tempos são apreendidos pela experiência vivida, por isso também sua afinidade com a memória, em especial, na sua faculdade de lembrar, de ressentir, de resistir ao tempo, ligando o passado ao futuro, mediada pelo presente. A memória pode nos ligar às coisas e às experiências nos tempos (Ferrer, 1996). Nessa questão dos tempos, os lugares servem de âncora da memória coletiva ou individual (Poulet, 1992), por isso eles são ritualizados em determinados e em situações especiais. A experiência, na visão de Elias (1998), é um elemento central de registro do tempo; ela é síntese; auxilia na orientação e localização física e temporal; é aprendizagem acumulada ao longo do tempo de vivência e pelo suceder de gerações.

Como toda a experiência humana, a lembrança é também uma experiência continuamente *interpretada*. Noções comuns, pertencentes a um grupo, são fundamentais para reconstruir o evento passado através da lembrança (Jedlowski, 1986). As identidades e os grupos sociais guardam em si uma dimensão espacial; essa é seu suporte físico e delimitado no tempo; porém, nessa vinculação entre memória e suporte espacial, não há cristalização nem de um e nem de outro. Por isso, o lugar é um terreno *móvel* (Carlos, 1996), no qual a experiência da convivência é que, também, vai produzindo as identidades. As representações do tempo na memória vão depender dessa experiência e que pode não ser de todos os grupos e nem homogênea no interior deles.

Nesse sentido, a memória é dinâmica, ela aproxima, move, retrocede o tempo; enquanto houver sentidos e fatos para recordar, o passado se enlaça numa dimensão ampla e dinâmica de tempos, dialetizando e/ou significando ausências em presenças ou presenças de ausentes (Lefebvre, 1983). Produzir testemu-

nhos e registros visíveis é permitir fragmentos do tempo com sentido lógico e localizado. A experiência, constituída em seus significados profundos, expressa um vivido em sua intensidade, uma forte sensação de presença que comporta desejo de se presentificar e encontrar espaços no presente (Bosi, 1994).

Proust (1981) dizia que revivemos nosso passado não em sua sequência contínua, dia após dia, mas sim através de uma memória concentrada no frescor ou calor do sol de alguma manhã ou tarde. Diz o autor que o contato com as coisas, com objetos significativos do vivido, faz reencontrar tempos. Por isso que a memória está nas coisas, nos espaços, nos lugares, no tempo e, para recordarmos, necessitamos do contato, de ir ao seu encontro. Para Proust (1981), a dimensão física da geografia é importante como mediadora e medidora dos tempos, bem como, e por isso, ativadora da memória. Tudo isso nos remete a tempos significativos de pertencimentos, produzidos por correntes que ligam espaços, tempos e sujeitos de significação. Segundo Nora (1984, p. 12), os *lugares de memória* são, antes de tudo, restos/rastros. Os lugares de memória passam a ser lugares de história, pois essa recebe os acontecimentos ditados pela memória presente nos variados tempos e nos variados lugares.

A luta pela terra entre indígenas e agricultores remete a tempos do passado, define lugares dos sujeitos, condensa história, memória e experiências; pela luta, os lugares ganham significações no presente, os tempos são medidos pelos fatos e os vividos em correlação com o lugar/local. Nessa dimensão, as identidades vão se conformando e reconfigurando no tempo, atribuindo significados de pertencimento. A terra está no centro dessas temporalidades significativas.

## 2 A CENTRALIDADE DA TERRA COMO HORIZONTE DE MÚLTIPLAS SIGNIFICAÇÕES

O pano de fundo dos conflitos sociais na região é a terra, na realidade, a propriedade da terra, seja ela organizada de que forma for, tanto por índios, quanto por colonos/agricultores familiares. Ser proprietário de terras, para determinados grupos, sempre significou a possibilidade de construir e preservar patrimônio (não só o material), o qual é obra *da e para* a família e/ou para o grupo; busca-se conservar não só a terra, mas uma *moralidade da terra* (Brandão, 1995), um trabalho para todos, vínculos sociais de longa data, de parentesco, de compadrio, além de uma lógica de saberes que foram sendo cristalizados no decorrer do tempo, sedimentados e transmitidos por gerações e que sempre deram conta das necessidades e de equilíbrios entre trabalho, consumo, recursos financeiros, cultivos e culturas sociais.

Na concomitância da produção de *culturas* (cultivos materiais), há outras culturas que se sedimentam e se semeiam também com e na terra e que os grupos sociais em questão, todos eles, lutam e justificam a necessidade de preservação; todos buscam, alguns com características de subsistências e meios de vida (domésticas), outros com dimensões mais mercantis (de excedentes), promover *equilíbrios* com a terra, tanto no âmbito identitário, quanto econômico e social (Woortmann; Woortmann, 1997).

A terra, para os atores sociais envolvidos nos conflitos, carrega consigo horizontes amplos, simbólicos e materiais, econômicos e culturais; é sinônimo de patrimônio e de reprodução; sua legitimidade se funda em múltiplos horizontes. O patrimônio se correlaciona com descendência, história pessoal e grupal, bem como com a tradição, embasadas na dimensão da propriedade individual mercantil e/ou coletiva para a subsistência. Essa *razão cultural* da propriedade da terra, além de objeto

de trabalho, manifesta o *valor família*, a hierarquia, a cidadania no meio rural, descendência, aquisição, trabalho, transmissão de saberes e possibilidades históricas de continuidade da identidade social e cultural de trabalhador morador rural (Brandão, 1995).

Em ambos os conflitos citados, luta-se para preservação da terra porque ela é um fator *estruturante* na vida dos referidos grupos; é um fato cultural e econômico *totalizante*. Esse “econômico” é entendido para muito além de sua dimensão de troca mercantil. Há heranças, marcas do trabalho que se cristalizam nela, as quais se referenciam ao passado, mas, também, ao que se projeta para o futuro. Temos a convicção de que há um conjunto de trocas, inclusive no campo simbólico, que a mesma reproduz; suas simbologias refletem a organização dos formatos de trabalho nela, dos encadeamentos técnicos e rituais do saber/fazer prático e cotidiano na vida do pequeno produtor rural (legitimidade de saberes pelo contato histórico com ela, das relações e necessidades do trabalho, as razões práticas e simbólicas de sua utilização, tratamento e transformação). Há *linguagens internas* que classificam temporalmente e instrumentalizam o agir no *sistema de trabalho* com a terra, reconstituindo processos de tradição e de saberes, bem como certeza de *reprodução dos grupos* (Bourdieu, 1977).

A luta pela permanência e/ou conquista da terra envolve também esse desejo e identificação com ela. Isso revela memórias coletivas e individuais de modos de vida que demandam sua preservação, ainda que sejam em muito redefinidos pelas condições objetivas de existência de ambos os grupos, dinâmica essa que também avança, rompe, redefine e reconfigura identidades na concomitância com as alterações sociais.

Portanto, trabalho, terra (roça/espço de sociabilidade cultural) e natureza formam uma *totalidade* que liga o homem rural ao seu desejo de preservação e de perspectivas futuras. Trabalhar na terra, naquela que é sua e/ou do grupo, produz certa autonomia e emancipação. A terra é condição *sine qua non*



para a reprodução de ambos os grupos envolvidos, ainda que se saiba que só ela não resolve tudo.

### 3 USOS DE MEMÓRIA E MEMÓRIAS DE USOS: REPRESENTAÇÕES OBJETAIS E IMATERIAIS

Vimos, pelos relatórios técnicos de ambos os grupos, que a memória é apresentada como um fator de identidade dos indivíduos/grupos. Desse modo, determinados eventos continuam a ganhar espaço de lembrança porque continuam a significar os grupos sociais, ou seja, memórias de *usos* tornam-se usos de memórias para fins práticos e de convencimento e, por isso, ganham conotação política, de grupo identitário e de identificação territorial e temporal. Vimos que a ligação com a terra é uma das primeiras manifestações de memória e de patrimônio material e imaterial dos grupos, os quais envolvem produção agrícola, extrativismo, saberes, experiências e história de vida; a terra é o ponto de convergência de múltiplos argumentos do uso da memória.

No embate dos grupos, há uma tentativa de simbolização, de interpretação ativa do que ocorreu no passado e que será constitutivo da lembrança; há um jogo social de construção de sentidos; mediadores e guardiões da memória são acionados com o intuito de fazer com que determinadas dimensões de vividos e fatos sejam mantidas na memória social de um grupo (Halbwachs, 1990). Tanto nos relatórios técnicos de indígenas, quanto de agricultores, vimos relatos de idosos, pessoas que viveriam maior tempo a realidade do local, dos fatos etc. Esses interlocutores passam a representar os guardiões de memória, os que legitimam a narrativa.

Dependendo da correlação de forças, da intensidade dos conflitos e dos consensos, determinadas formas de expressão e ritualização do passado produzem uma memória social, enquadrando uma e deixando outras no horizonte subterrâneo da

lembança e dos ritos, fortalecendo pertencimentos, sentimentos compartilhados, identidades e referências (Pollak, 1992). O autor é contundente ao afirmar que as memórias subterrâneas atuam com força e persuasão, como lembranças ressentidas, ancoradas em fatos que denotam injustiças do passado, sofrimento, expulsão, sacrifício não reconhecido etc. Diz também que as memórias traumáticas afloram mais em momentos de crise, com sobressaltos bruscos e exacerbados, querendo ganhar espaços de desvelamento no presente. Percebemos relatos longos de sofrimento, expulsão, coação para tomar determinadas decisões que se revelavam injustas. Esses relatos estão presentes com mais intensidade nos argumentos de indígenas.

Nessa tentativa de usar a memória, há seleções de elementos, *filtros culturais* mutantes em relação ao presente, ou seja, as diferentes coletividades produzem diversos pertencimentos e diversas relações com a memória. A memória coletiva pode assumir uma veste mais ou menos institucionalizada, objetivando-se em práticas específicas, em lugares de cultos ou em coisas/objetos significativos, mas a sua origem e a sua reprodução se situam no nível das práticas comunicativas, cuja função principal é favorecer a coesão do grupo social e garantir sua identidade.

Vimos em materiais produzidos para a defesa dos vários grupos envolvidos que, as histórias e os fatos narrados e ritualizados na atualidade são marcados por representações, valores e processos internalizados histórico e culturalmente no âmbito do contato com a terra (sacrifício para obtê-la, harmonia e convivência com a mesma, necessidade para a sua sobrevivência, relações de trabalho nela, concepções variadas sobre a mesma etc.). Essas construções se processam no âmbito individual e coletivo, fruto do vivido cotidiano e das mediações produzidas; revelam tessituras que identificam identidades, discursos, imagens que *pressionam* a memória de agora para o passado, sempre dando ênfase ao grupo específico, às origens comuns.

#### 4 AS BATALHAS DE MEMÓRIA: PERTENCIMENTOS E REFERÊNCIAS

No horizonte do *pertencer*, de ter *origens comuns*, de compartilhar do mesmo sangue e do mesmo espaço, é importante revelar a necessidade de ancorar o grupo/comunidade a algo que dê garantia de continuidade, de eternidade; a terra passa a ser essa dimensão reivindicada e simbolizada.

Entendemos que os grupos sociais necessitam de referências, de representações sociais do tempo, de testemunhos de *usos* e usos que testemunham, narrações e símbolos compreensíveis e códigos de percepção comuns para poder se guiar no tempo e no espaço. Nesse sentido, a memória é o componente essencial para a identidade do indivíduo e sua integração social.

Memória e identidade estão ligadas; não há como ter identidades sem memória; a identidade define um modo de ser, de se comportar, por isso que, ao perder a memória, é um pouco de nós mesmos que se perde, de nossa identidade pessoal, da autobiografia, de ausência de *pertencer* (Jedlowski, 1986). Desse modo, elementos identificadores favorecem o registro memorial. Não há nenhum elemento patrimonial (matéria-prima) que tenha sentido deslocado ou fora de seu vínculo com a sociedade interessada. Identidades poderão ser reconstituídas, vidas ressignificadas, *amarrações* ao passado, pela mediação do testemunho, dos vestígios e dos lugares; esses não são apenas materiais.

A luta indígena está embasada nos testemunhos de memória, de lugares do vivido em algum tempo; são os lugares que a referenciam. Por isso, encontrar rastros materiais, produzir vestígios, os quais se tornam testemunhos de presença e de vivências, de ausência no presente, viabiliza a amarração dos tempos nos territórios do vivido (lugar/local). Viver no local de nascimento (onde enterrou o umbigo) é muito significativo para a cultura kaingang; buscar referências de família, de ancestrais e, territorializá-las (identificá-las num espaço), compõe o quadro argumentativo e o uso da memória; agricultores fazem o mesmo,

porém, sob a ótica do trabalho, do desbravamento dos primeiros anos de colonização, da constituição de famílias e de vínculos comunitários, da legitimidade e ordenamento jurídico e fiscal que a propriedade da terra exige, nos saberes e no sacrifício do trabalho, o qual lhes permitiu adquirir a propriedade da terra.

Junto com a terra, há o ambiente construído, o qual é usado pelos sujeitos coletivos para manifestar memória, patrimônio e identidade. A existência de ocas, cemitérios, espaços comunitários, casas, tipos de produtos produzidos historicamente por determinados grupos etc. marcam o tom dos argumentos de ambos. O ambiente construído, aliado com o ambiente natural (matas, rios, nascentes, campos, tipos de madeira) e aos animais (usos para o trabalho, domesticação, consumo de carnes), enfim, tudo produz a interação e a interferência, por meio do trabalho e dos saberes, dos sujeitos envolvidos; isso tudo lhes dá a conformação identitária e de pertencimento a um grupo; marca a passagem no local (territorialidade étnico-grupal); é o rastro que deve marcar a continuidade da presença dos mesmos, pois vincula sujeitos ao seu ambiente.

A vida em comunidade e em agrupamentos solidificou pertencimentos de grupos. A fuga e/ou expulsão no passado baseado em relações coercitivas, a discriminação e exclusão ou inclusão marginal nos processos públicos de efetivação ao acesso a terra, o uso do mató como identidade étnica (para os kaingangs, em particular) ou como estratégia de fuga e de proteção – cenário que viabilizou, pelo extrativismo, a vida econômica de grupos e permitiu a constituição de roçados e venda de excedentes, dentre outros processos – fazem parte dos argumentos que estão nos conteúdos de memória.

No caso específico dos indígenas, os recursos de memória lançados nas narrativas pelos interlocutores centralizam a dimensão totalizante da mata como identidade, constituição grupal, tradição e sobrevivência. A perda ou a conquista da terra e das matas em disputa pode reconfigurar e recompor identidades

como também pode produzir esfacelamento, rupturas e redefinições para os grupos em questão. Nesse sentido, quase tudo o que foi produzido e argumentado está carregado de referenciais simbólicos pelos sujeitos envolvidos. As genealogias, a necessidade de demonstrar a ancestralidade, a origem relacionada a uma liderança indígena, a um tronco de família imigrante, a um sobrenome, a parentescos etc., também produzem matéria argumentativa e relação temporal com o local.

Nessa dimensão simbólica, está presente a esfera religiosa e sua ligação com a ordem coletiva dos grupos. As suas formas variadas produzem o cimento societário para o pertencimento dos grupos. A esfera do religioso está presente na natureza, nos frutos do trabalho (plantações e colheitas), na explicação do mundo, na dimensão da morte, nas doenças, nos nascimentos, no enterro do umbigo ao nascer (demarcação territorial), na constituição e na vida em comunidade, na expressão das devoções, das formas variadas de interpretar o divino, na constituição e nos sumiços de cemitérios que, segundo alguns indígenas, foram destruídos para não deixar vestígios. Essa mesma questão cemiterial serve também para os agricultores, pois nas áreas demandadas por indígenas, há cemitérios centenários. O possível sumiço e/ou a possível retirada de cemitérios carrega, para os grupos envolvidos, significados profundos, referenciais de memória, de passados afetivos e de pertencimentos com o local.

O uso da fonte oral está muito presente nos relatórios e argumentos de ambos os lados. O conteúdo, em geral, desenvolve-se carregado de sentimentos que denotam legitimidade do ato (esbulho, aquisição de terra, sacrifício para pagá-la, trabalho árduo, reprodução de unidades familiares do mesmo tronco); são narrativas que revelam sentidos, emoções, com traços e rastros nos lugares passados.

Ao transmitir os conteúdos subjetivados, delimitam-se sempre as fronteiras socioculturais entre os grupos. A memória deve ser a (re)constituidora do passado. Por isso que a narração

demanda e dimensiona a experiência, guarda a intensidade do vivido, está unida ao corpo e aos sujeitos mais legítimos (os que viveram mais tempo no local). Ancestralidade, territorialidade e tradicionalidade, o tempo longo de inserção e apropriação privada na região e na área específica em disputa etc. fazem parte das justificativas de demanda ou de permanência.

Ausências de provas e testemunhos, os preconceitos do presente em relação a determinados grupos que disputam a terra, os conteúdos infinitos e transversais do passado, os meios precários de recuperação (principalmente os que envolvem a dimensão material), o próprio fato do passado ser/ter *passado*, fazem com que os recursos de memória passem a ser interpretações sobre o ocorrido, sobre o tempo e os lugares (Koselleck, 1986), uma espécie de *reconstrução retrospectiva*. Os usos (trans)temporais de memórias de horizontes imateriais objetivam materializar-se e objetivar-se nas narrativas de ambos os grupos para justificar sua presença na e com a terra. Através da memória coletiva, os grupos em questão, nas suas lutas, identificam-se, agrupam-se, diferenciam-se, alteram-se, consolidam-se e se correlacionam com as dimensões passadas e presentes do tempo e dos vividos.

Nessas *batalhas* de memória, os conflitos e tensões lhe são inerentes; manifestam-se de múltiplas formas e estratégias, porém envoltas em interpretação, seleção, adaptação e identificação coletiva. Com isso, percebe-se que a memória é uma arma e um recurso; não é neutra; é dinâmica, presentista e pragmática. Ela se baseia na terra (propriedade privada), na experiência e vividos dos grupos, na identificação do lugar/local que marcou o grupo social e vice-versa. Os conflitos de memória exteriorizam-se na compreensão das raízes histórico-culturais, nas demandas e necessidades econômicas de ambos os grupos, alguns de mais tempo, outros de menos. Há conflitos no campo da jurisprudência, conflitos de direitos e de atribuições no campo da esfera pública. Ambos descrevem a dificuldade de definir o que é justo, legítimo e legal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A memória não se dissocia dos fenômenos culturais das sociedades e dos tempos junto a determinados grupos; ela auxilia na reprodução e na dinâmica interpretativa dos mesmos. As recordações podem também se estabelecer no interior de uma rede de relações sociais, de representações que ganham caráter coletivo e que constituem identidades, configurações sociais e culturais de grupos em tempos e situações variadas (Namer, 1986).

A memória coletiva dos grupos envolvidos na disputa pela terra também necessita de objetos, de elementos materiais que condensam presenças, saberes, marcas temporais, símbolos que se agrupam nos sujeitos, os definem e os identificam. Nesse sentido, a memória torna-se um recurso, uma ferramenta de luta, um argumento cultural, que intenciona ter um *peso* jurídico, político, social e antropológico. Ela pode propiciar uma reconstituição significativa do passado para o presente com a intenção de continuidade, de condição para a sobrevivência de quem a está utilizando.

Nessa dimensão, a memória possui uma intensa ligação com a terra, com os costumes, com o tempo de vida no lugar/local, como espaços do vivido. Os lugares do vivido e as imagens de seu espaço são um corpo consistente na memória das pessoas e não se apagam tão facilmente. Os espaços e suas significações não são imóveis e nem inertes. Lugares e objetos assinalam épocas e sujeitos sociais. Por isso que os grupos sociais envolvidos na disputa pela terra buscam encontrar marcas no tempo e no espaço, nas ações e relações, na sociabilidade constituída como pertencimento (aldeia, comunidade, genealogias, famílias etc.). Nesse sentido, usa-se o passado a partir de ressignificações que ao presente interessa.

No reconhecimento do passado, ressignificam-se os tempos e os recursos. Em termos *práticos*, são lógicas de vida na terra

por ambos os grupos, e que na dinâmica relacional com o ambiente natural e/ou construído pelo trabalho humano, histórias, culturas, direitos, cidadania, reconhecimento social e econômico estão também em questão. Para viabilizar isso, o recurso dos usos de memória e as memórias de alguns *usos* no passado podem se tornar relevantes.

## REFERÊNCIAS

BALANDIER, G. Essai d'identification du quotidien. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris: PUF, v. LXXIV, p. 5 - 12, 1983.

BOSI, E. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, P. Une classe objet. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*; n. 17-18, Paris: Minuit, p. 2-5, nov. de 1977.

CARLOS, A, F. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1996.

DIVIGNAUD, J. *Lieux et non lieux*. Paris: Galilée, 1977.

ELIAS, N. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FERRER, O. S. *Le temps. La perception, l'espace, la mémoire*. Paris: Ellipses, 1996.

GAGNEBIN, J-M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

JEDLOWSKI, P. *Memoria, esperienza e modernità: memorie e società nel XX secolo*. Milano: Franco Angeli, 1986.

KOSELLECK, R. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Genova: Marietti, 1986.



KUJAVA, H. *Conflitos territoriais envolvendo indígenas e agricultores: uma análise histórica e jurídica de políticas públicas contraditórias*. Curitiba: Ed. CRV, 2015.

LEFEBRE, H. *Presença y ausência*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983.

NAMER, G. *Mémoire et société*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1986.

NORA, P. *Les lieux de mémoire*. T. I; La République. Paris: Gallimard, 1984.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1992.

PROUST, M. *Alla ricerca del tempo perduto*. Torino: Einaudi, 1981.

TEDESCO, J. C. KUJAWA. H. *Conflitos agrários no norte gaúcho: indígenas, quilombolas e agricultores*. Porto Alegre/Passo Fundo: Letra & Vida/IMED Editora, 2014.

WOORTMANN, E; WOORTMANN, K. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: UNB, 1997.





## DE UM AMOR ABSTRATO PARA UM COMPORTAMENTO BIOLÓGICO

Lyncon Bravo Meotti  
Régis Tibola Nissola

---

### INTRODUÇÃO

Quando falamos da evolução da cultura em qualquer sociedade humana, é quase impossível não fazer referência ao *amor*, por ser assunto frequente e dos mais importantes entre as produções sociais, seja nas declarações apaixonadas de Romeu para a bela Julieta na janela (como na obra de William Shakespeare do século XVI), seja na intensidade das palavras de Vinícius de Moraes e Tom Jobim (tal como escreveu na música *Eu sempre vou te amar*, de algumas décadas atrás). Porém, mesmo depois de o sentimento romântico ter sido expressado em inúmeras formas, por inúmeros anos e por incontáveis pessoas, ainda assim, tem-se dificuldade em responder com correto embasamento questões tais como *De que forma aprendemos a amar?*, e mais precisamente: *O que é o amor?*.

Sendo assim, o presente capítulo visa a deixar de lado a ideia do amor como um simples sentimento abstrato e restrito à literatura e às divagações de casais apaixonados. De modo que, como todo o objeto de estudo, devemos analisá-lo tendo em mente o objetivo de entender sua utilidade, suas aplicações e,

se possível, categorizá-lo para uma melhor compreensão de sua função primária, fato necessário para um melhor entendimento de nós mesmos.

Dessa forma, dividimos o capítulo em dois momentos quase antagônicos, sendo que, o primeiro, tem como objetivo demonstrar as formas atuais já consagradas de classificação do sentimento amoroso, e exemplificar de que maneira adquirimos nosso conhecimento sobre o que é o amor, mesmo que nunca tenhamos tido contato com o evento de amar e/ou ser amado. Já no segundo momento, analisamos de forma biológica a ideia de que o amor possa ser um comportamento propositalmente escolhido por gerações biológicas anteriores como algo útil para determinados indivíduos ou comunidades. Fato que nos leva à simples constatação de que o sentimento amoroso possa ter enfrentado ações tais como a seleção natural e ter permanecido presente para gerações futuras. Ou seja, o amor deve ter um caráter evolutivo.

### *I O “SABER AMAR” DEPENDE DO “SABER DO QUE É O AMOR?”*

Ao longo da história humana houve inúmeras tentativas de analisar e explicar o sentimento que hoje denominamos *amor*. Algumas tentaram descrevê-lo, outros categorizá-lo. Dentre as principais categorizações didáticas, podemos dar ênfase à teoria da concepção tipológica do amor – *the colors of love* (HENDRICK & HENDRICK, 1986, 2006; HENDRICK, HENDRICK & ADLER, 1988; HENDRICK, HENDRICK, & DICKE, 1998). Ela fez uso de tipologias específicas que se baseiam no perfil verdadeiro de cada indivíduo, suas crenças centrais, suas variáveis emocionais, seus traços de personalidade e suas ações frente a situações românticas (ANDRADE; GARCIA, 2014).

Os estilos de amor foram então classificados em primários e secundários, de modo que os primários podem ser nominados

de *eros*, *ludus* e *storge*; já os secundários, resultado da combinação dos termos primários, foram então denominados de *mania*, *pragma* e *agape*. Cada forma de amor, aqui categorizada, possui singularidades que refletem as divergências entre as formas de amar e de agir sobre o indivíduo. Por exemplo, podemos dizer que o padrão *ero* trata-se do romântico clássico, o qual apresenta a interação conjugal e a valorização dos atributos físicos e sexuais como as suas principais características. O tipo *ludus* caracteriza-se pelo amor manipulativo, em que seus envolvidos interagem de maneira menos comprometida, fazendo do relacionamento um jogo a ser jogado e conquistado. O tipo *storge*, consiste no tipo de relacionamento mais amigável e companheiro, quando os indivíduos atribuem a seus parceiros uma forte representação de amizade. Analisando o *pragma*, nota-se que a pessoa que opera sob esta forma de amor tende a agir de forma mais racional do que emocional, apresentando, dessa forma, um comportamento mais lógico e calculista. O tipo *mania* caracteriza-se naqueles que desfrutam de experiência amorosa de maneira muito intensa, são possessivos e levam o relacionamento de uma maneira basicamente irreal. Em virtude disso, essas pessoas são consideradas imaturas e não saudáveis. O tipo *agapea* apresenta-se como um estilo amoroso de excessiva doação ao companheiro. Trata-se do amor altruístico e, dentre as formas de categorização que seguem a didática da teoria da concepção tipológica do amor, trata-se do mais raro de todos (ANDRADE; GARCIA, 2014).

Com base nessa forma de categorização, podemos iniciar um entendimento mais concreto do sentimento do amor romântico. Porém, continuamos distantes de um entendimento de *o que é o amor* e de onde obtemos as informações, ao longo da vida, que nos prepara para um confronto romântico no futuro.

De acordo com Costa (apud AMORIM; STENGEL, 2014), mesmo os indivíduos que nunca estiveram acometidos por esse tipo de sentimento podem já ter em seu interior uma ideia do que o amor poderia ser. Este fato é adquirido e internalizado por todos por meio de histórias consagradas, passadas de

geração em geração, e que nos apresentam noções do que seria o sentimento amoroso romântico, tal qual aquele entre Romeu e Julieta, via literatura, ou aquele de pessoas comuns, da vida real, vindo e relatado por experiências de familiares ou de amigos. Como afirma Kaes (2011), estamos inseridos em um espaço de trocas intersubjetivas que são carregadas de simbologia, as quais poderão influenciar o nosso entendimento de amor romântico e inclusive ditar as características que buscamos para com um parceiro, de modo que perpetua-se uma marca familiar ao longo da história do grupo social.

Seguindo a ideia de Costa (apud AMORIM e STENGEL, 2014), o amor romântico trata-se de uma ideia que, por muitas vezes, dependendo de nossas fontes de informações pregressas sobre o tema, pode não corresponder à realidade, fato esse desencadeador de grandes frustrações e desilusões sobre o sentimento em questão. Bauman (2004) explica que não importa o que alguém aprendeu sobre o amor, ou o amar, sua verdadeira sabedoria somente irá florescer após vivenciar um tipo de amor pelas próprias forças.

Sendo assim, pode-se refletir que a caracterização do amor e sua catalogação realmente podem nos fazer compreender mais ele, assim como os estudos de suas origens em nossa formação fornecem dados de extrema relevância que melhoraram nosso entendimento sobre os indivíduos humanos que somos. Porém, cada relação amorosa é repleta de intenções, expectativas e conhecimentos prévios diferentes, o que as tornam especiais, divergentes ou, em outras palavras, únicas.

## 2 SERIA O SENTIMENTO AMOROSO UM RESULTADO DA NOSSA PRÓPRIA EVOLUÇÃO?

Devido à sua própria natureza, o sentimento entendido como *amor* trata-se de uma emoção irracional e peculiar. Ao longo de toda a história humana, músicos, poetas, filósofos e

diversas figuras literárias tentaram, inúmeras vezes, expressar e entender o âmago dessa misteriosa e poderosa emoção. De modo que, em uma primeira análise, o sentimento amoroso pode parecer demasiado complexo e abstrato para ser colocado à luz do método científico, porém, mesmo havendo plena concordância entre antropólogos de que cada indivíduo irá experimentar experiências amorosas de forma diferente dos demais, alguns aspectos tais como a empatia e altruísmo para com o objeto de amor tendem a seguir algumas características universais que nos fazem pensar em um conhecimento mútuo entre todos os humanos, ou seja, uma característica adquirida evolutivamente e passada para as futuras gerações.

De acordo com Pinker (1998), as emoções humanas, dentre elas o amor, foram preservadas no comportamento humano devido a suas características que priorizavam e sinalizavam a resolução das necessidades humanas. Ou seja, podemos dizer que o amor parece ser necessária para motivar o indivíduo a efetuar algumas tarefas básicas, tais como alimentação, fuga, defender e reproduzir. Dessa forma, cabe a pergunta: *De que maneira o amor funciona como motivação?* Dentro das áreas da psicologia e da antropologia, pode-se entender que o amor funciona como uma cola emocional, a qual mantém indivíduos unidos entre si a despeito das adversidades circunstanciais. Por exemplo, podemos dizer que uma das características mais universais que indivíduos envolvidos em relações amorosas podem apresentar é a empatia, ou *a capacidade de se colocar no lugar do outro*. Nesse contexto, com base em Pinker (1998), podemos entender que o ser humano, como ser social, necessitou desenvolver várias habilidades para detectar e interagir com os mais diversos estados emocionais e sensoriais dos seus pares dentro de uma sociedade. Dentre elas, está a empatia, que provavelmente desenvolveu-se do *altruísmo*, modo como podemos chamar o conjunto de comportamentos que fazem um indivíduo beneficiar outro, mesmo às custas de perder o seu próprio benefício. Por

exemplo, imaginemos uma mãe faminta que oferece seu próprio alimento para seu filho(a) com fome.

Dessa forma, podemos dizer que quando falamos de um amor familiar, Dawkins (2006) afirma que essas relações amorosas evoluíram devido ao fato de que ocorre benefício em proteger aqueles que compartilham os mesmo genes, visto que suas características têm mais chance de permanecer em futuros *pool genéticos*. Ou seja, ter empatia, altruísmo e cuidado para com aqueles com quem compartilhamos material genético garante maior chance de sobrevivência, e também aproxima a confiança e o cuidado mútuo em um grupo ligado por laços de sangue. Segundo Cordi, a própria ausência do amor em uma relação humana, torna o indivíduo indiferente ao falecimento de sua prole, ou displicente em relação a doenças ou incapacitantes dos idosos e doentes. Ao contrário de muitos animais, a reprodução humana ocorre com a fêmea tendo uma prole de normalmente um ou dois indivíduos por vez, durante uma gestação de cerca de 40 semanas, de modo que torna-se claro que existe muita energia e esforço humano empregado para com seus descendentes, e que cuidar e auxiliar no desenvolvimento de um ou dois indivíduos recém chegados ao mundo é incontavelmente mais efetivo do que simplesmente esperar que a fêmea tenha inúmeras gestações durante a vida, e que sua prole sobreviva e desenvolva-se sozinha. Após uma pitada de filosofia, antropologia e poesia, podemos chamar de *amor* esse cuidado, atenção e preocupação animal que os humanos compartilham com seus descendentes nominamos hoje como altruísmo.

Outras formas de amor, tais como o cuidado com o parceiro sexual, também existem dentro da experiência humana, de modo que antropólogos e biólogos concordam que tal emoção pode ser considerada um altruísmo recíproco, ou a tendência não-relacionada para ajudar um membro de um grupo social. Dawkins (2006) diz-nos que pesquisadores evolucionários acreditam que esta forma de empatia tende a aumentar as chances



de sobrevivência de um indivíduo. Por exemplo, certas espécies de primatas evoluíram socialmente para limpar uns aos outros de parasitas prejudiciais, mesmo que eles não estivessem relacionados por sangue. Este comportamento recíproco aumenta a taxa de sobrevivência para cada membro do grupo coletivo, protegendo-os contra a doença parasitária, de modo que primatas que apresentam esse altruísmo um para com o outro tendem a serem preservados dentro da população.

Sendo assim, podemos afirmar que o sentimento que hoje denominamos *amor* trata-se de uma adaptação evolutiva que permite que nos relacionemos de maneira mais segura e profunda com outros indivíduos da nossa espécie. Por exemplo, os seres humanos, como seres sociais, dependem de cooperação e grupos para terem mais chances de sobrevivência no ambiente, e tal cooperação pode ser entendida como *altruísmo*, descrito como o que chamamos hoje de *amor*.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do sentimento amoroso por uma visão mais científica e distante das idealizações românticas, auxilia-nos a entender sua origem e finalidade dentro das instituições humanas.

Sendo assim, podemos começar nosso entendimento percebendo que nosso primeiro contato com o amor romântico vem primeiramente de experiências que nos são passadas por meio de relatos de nossos amigos e familiares, por meio livros, filmes, músicas e toda e qualquer forma de mídia. O nosso primeiro contato com o sentimento amoroso trata-se então de uma expectativa, a qual pode ser correspondida, ou não. Concluímos também que existem várias formas de classificação do sentimento amor; várias tabelas; várias escalas e várias formas de decompormos a ideia abstrata em algo mais concreto e palpável. Porém, podemos inferir que não existe realmente uma forma de se preparar previamente para o sentimento amoroso, pois, de

acordo com Bauman (2004), ainda não estamos preparados para quando o amor chegar, e somente vamos saber de suas exigências quando estivermos frente a ele, ou seja, cada relação afetiva é o que podemos considerar como especial, e única.

Da mesma forma, um comportamento tão complexo quando o sentimento amoroso provavelmente não teria sido preservado ao longo das gerações caso não apresentasse vantagens para os indivíduos envolvidos, e para sua comunidade. Talvez não possamos encarar o amor como uma herança absolutamente genética, mas podemos afirmar que o comportamento foi preservado propositalmente, de modo que podemos considerá-lo resultado de nossa condição humana, de nossa vida em comunidade e, em outras palavras, de nossa própria evolução.

## REFERÊNCIAS

DAWKINS, R. *The selfish gene*. 30th anniversary edition. Nova York: Oxford University Press, 2006.

PINKER, S. *How the mind works*. Londres: Penguin Books, 2008.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

KAES, R. *Um singular plural: a psicanálise à prova do grupo*. São Paulo: Loyola, 2011.

AMORIM, Ana Nascimento de; STENGEL, Márcia. Relações customizadas e o ideário de amor na contemporaneidade. *Estud. psicol.*, Natal, v. 19, n. 3, p. 179-188, set. 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413294X2014000300003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413294X2014000300003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 19 Mar. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2014000300003>.

ANDRADE, Aleksandro Luiz de; GARCIA, Agnaldo. Escala de crenças sobre amor romântico: indicadores de validade e precisão. *Psic.: Teor. e Pesq.*, Brasília, v. 30, n. 1, p. 63-71, mar. 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010237722014000100008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010237722014000100008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 19 Mar. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722014000100008>.

CORDI, Cassiano. *Para filosofar*. São Paulo: Scipione, 1996.



## **SOBRE OS AUTORES**

*ALEXANDRE JOSÉ HAHN*

Formado em Filosofia (LP) e mestrando em Educação pela Universidade de Passo Fundo/RS.

*ALEX ANTÔNIO VANIN*

Estudante de História e bolsista de Iniciação Científica (CNPq) no projeto de pesquisa sobre movimentos sociais de luta pela terra entre agricultores e indígenas no Centro-norte do Rio Grande do Sul.

*BIANCA POSSEL*

Acadêmica do Curso de Filosofia (LP) da Universidade de Passo Fundo/RS e bolsista de Iniciação Científica (CNPq).

*CÍNTIA R. OLIVEIRA*

Doutoranda em Filosofia (Unisinos) e Professora da Área de Ética e Conhecimento e do Curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo/RS.

*DAIANE RODRIGUES COSTA*

Acadêmica do Curso de Filosofia (Bacharelado) da Universidade de Passo Fundo/RS e bolsista de Iniciação Científica.

*DIOCELIA MOURA DA SILVA*

Acadêmica do Curso de Filosofia (LP) da Universidade de Passo Fundo/RS e bolsista de Iniciação Científica.

*EDIMARCIO TESTA*

Mestrado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2004). Professor Titular do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul.

*JOÃO CARLOS TEDESCO*

Professor do Programa de Mestrado e Doutorado em História da UPE. Doutor em Ciências Sociais e pesquisador de movimentos sociais de luta pela terra. Email: [jctedesco@upf.br](mailto:jctedesco@upf.br).

*JUNIOR BUFON CENTENARO*

Formado em Filosofia (LP) pela Universidade de Passo Fundo/RS.

*LUTECILDO FANTICELLI*

Professor da área de Ética e Conhecimento na Universidade de Passo Fundo e de Filosofia do Direito na Faculdade João Paulo II - Passo Fundo/RS. Licenciado em História pela FURB, mestre em Filosofia pela PUCRS e doutor em Filosofia pela UNISINOS.

*LYNCON BRAVO MEOTTI*




Acadêmica do Curso de Medicina da Universidade de Passo Fundo/RS.

*NADIR ANTONIO PICHLER*


Graduado em Filosofia pela Fundação Educacional de Brusque. Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e doutor em Filosofia pela PUCRS. É professor da Universidade de Passo Fundo e docente do Programa de Pós-Graduação do Envelhecimento Humano.

*RÉGIS TIBOLA NISSOLA*



Psicólogo graduado pela Universidade de Passo Fundo.



**A** filosofia, devido à sua natureza, quando em âmbito científico, diferente das pesquisas qualitativa e quantitativa, busca compreender, sintetizar e explicar a realidade cósmica, da natureza divina, da vida, do homem, da sociedade etc., de forma racional, mediata, caracterizada pela reflexão, indagação. Apropria-se dos saberes imediatos das ciências particulares, como dos da sociologia, da psicologia, da biologia, da física, da geografia etc. Busca conhecer a essência das coisas e das ações humanas, no sentido de totalidade e universalidade.



O saber filosófico é interrogativo e reflexivo, como bem demonstraram alguns grandes pensadores: "O homem, quanto mais curioso, mais inteligente" (Aristóteles). "Só sei que nada sei" (Sócrates). "O homem é um ser inconcluso, inacabado" (Paulo Freire). Assim, apresenta-se como a busca permanente de sentido, justificação e interpretação da realidade investigada. A filosofia fornece respostas a todas as suas perscrutações, mas jamais se contenta com elas. Por isso, seu saber é inacabado.



Neste livro, os autores procuram enaltecer, a cada capítulo, pelo menos em partes, essa natureza da filosofia.

ISBN 978-85-8200-51-0



www.meritos.com.br