

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VIII. Platônica*. Coleção Filosofia. São Paulo: Ed. Loyola, 2011. 181 páginas.

O livro de Henrique Vaz (1921-2002) organizado postumamente e intitulado *Platônica* é uma bela e densa coletânea de nove artigos escritos entre 1952 e 1997, reeditados em 2011, como o volume VIII da série *Escritos de Filosofia* da Editora Loyola. O volume reúne alguns de seus artigos sobre Platão, mas também outros textos que mereciam ser postos à disposição do leitor pela importância que têm no amplo panorama da publicação filosófica brasileira contemporânea. Por esse motivo já é uma iniciativa louvável do editor Marcelo Perine, com apresentação de Delmar Cardoso. Vou seguir a sugestão do título e concentrar meus comentários na dimensão propriamente platônica do volume.

No capítulo 1, que analisa o *Fedro* (texto de 1952), o que de partida me chama a atenção é sua retórica emocionada, seu tom particularmente sensível e, nessa medida precisa, fiel à temática nuclear do diálogo. Mas o carinho com que utiliza seu repertório de imagens delicadas não o impede de alçar o voo metafísico necessário para tratar de temas difíceis, em regiões onde se torna difícil respirar. O autor sabe utilizar a verossimilhança como poucos, ou seja, como aqueles que, mesmo com estilo muito pessoal, pensam com grande liberdade, por não perderem de vista as questões fundamentais. Ao elaborar a síntese mesma do diálogo, Vaz parece transitar entre duas perspectivas opos-

tas e complementares: ora propõe que o *lógos* é propulsionado por *eros*, ora propõe que *eros* é conduzido pelo *lógos*. Minha conclusão seria que a segunda perspectiva tende a ser preponderante.

Fica patente no texto um tema que lhe era muito caro (e que me ficou como referência desde as primeiras de suas aulas que assisti): o reconhecimento do privilégio que é próprio da ideia do belo, “por refletir-se luminosamente nas semelhanças deste mundo”, ou seja, por se tornar acessível nas coisas belas particulares, através da percepção sensível e da opinião (*Banquete* 250D). O tom do texto é tão efusivo que podemos dizer a respeito de seu estilo algo parecido com o que Glauco diz sobre a afirmação de Sócrates quanto à possibilidade de o bem estar acima do plano da essência (*epekeína tés ousías* - *República* VI 509B-C): “que excesso genial” (*daimonías hyperbolés*), ou, como o próprio Vaz traduz, “que maravilhosa transcendência”! No mais, chama a atenção o trânsito que o autor elabora entre complexas leituras transversais dos diálogos, sua persistência na perspectiva que vê em Platão uma dualidade de dois mundos, e ainda, já então, a proposta de uma filosofia autoral (própria de Vaz) centrada na perspectiva antropológica, mas de um humanismo que se nega dialeticamente, sem hesitar, por estar estruturalmente aberto à transcendência. O humano é causa ou fonte de seus próprios males, por isso ele precisa de uma medida que o ultrapasse, por isso a exigência de uma medida inteligível que seja em si e por si, à qual o humano tentará

assemelhar-se, dando direção a seus conflitos mais nucleares.

Com relação ao capítulo 2, que analisa o *Banquete* (1956), podemos dizer que este texto é um clássico dos estudos platônicos no Brasil, no qual Vaz analisa a ascensão dialética neste que é um dos diálogos mais lidos pela crítica contemporânea, passando pelos principais comentadores europeus da primeira metade do séc. XX: de Jackson (1832-1886) a Dodds (1951), passando por Robin (1927), Jaeger (1947), Maxime-Schuhl (1949), entre outros, e culminando com um diálogo crítico com Festugière (1936; 1950). O núcleo da argumentação de Vaz acontece quando ele se contrapõe a esse último, para explicar a especificidade do caráter mesmo da dialética enquanto ciência discursiva, por oposição a um suposto êxtase místico.

A introdução do capítulo já é, a seu modo, erótica, preparando o tema central, na medida em que aplica as características do *eros* platônico ao que poderíamos chamar de uma retórica do intermediário ou de uma estilização da aporia: ele fala do retorno à terra mãe, Minas, na qual a árvore *flexível* se enraíza em *imóvel* fidelidade; lembra a *eloqüentemente infiel* tradução de Victor Cousin, através da qual teve seu primeiro contato com Platão; fala da *inocente malícia* do pensamento mineiro, que nunca se faz academicamente grave (demais); fala de um humanismo cristão que não tem de escolher entre *Sócrates e Jesus*, “porque não perde mais, como na comparação célebre do *Sofista* (249d), a *espontaneidade infantil tão sensata* de quem destrói as fáceis oposições no largo acolhimento de um mesmo abraço”; fala de sua origem mineira que *guarda* sua riqueza no *fluir* incessante de novas águas.

Sua tese forte é formulada da seguinte maneira: “Se o Amor é inferior ao pen-

samento é que o Amor é o pensamento mesmo que busca a visão da beleza. Nada aqui que nos fale de uma perda mística da razão. A flor do amor platônico é a ciência” (p.55). Vaz entende a transposição de *eros* como a concepção de uma fecundidade estritamente psíquica: o sujeito do amor é a psique, que torna-se assim prenhe de “razão e de toda outra virtude” (209A3-4), consistente com a “virtude acompanhada de razão” do *Fédon* (69B); o amor é, então, busca e posse da ciência e posse do seu objeto; a beleza da ciência vem do belo que ela contempla e *eros* é, na sua natureza mesma, aspiração à ideia.

Quanto à questão mais simples e mais difícil do diálogo, podemos dizer que Vaz a formula e a enfrenta com singular coragem intelectual: afinal, qual o conteúdo do *lógos* do belo, no *Banquete*? Dando mostras de atualíssimo rigor metodológico – o *lógos* da ideia, em Platão, é sempre “dependente do diálogo que preparou sua descoberta” (p.34) –, para Vaz, o diálogo é lançado a partir de uma aporia que, por sua vez, exige a postulação de um absoluto de inteligibilidade para o qual convergem os impasses iniciais, reconhecendo que Platão nunca tenta definir uma ideia isoladamente, fora do diálogo vivo. “Platão, ao contrário do que aprendemos nos compêndios, não é o impenitente *apriorista* que se supõe” (p.35); para ele, a pesquisa teórica tenta responder às aporias da prática concreta; buscar nos diálogos uma metafísica geral é já ceder à ambição desmedida e ao abandono do platonismo, encontrável em um Xenócrates, por exemplo.

Se por um lado, ele insiste na dimensão pedagógica da ascensão dialética (gerar a ciência numa alma generosa – 209D), por outro lado, afirma que a *paideia* culmina com uma ciência que “se transfunde no absoluto de seu objeto” (ciência da beleza inteligível puramente

tal); o amor do belo se confunde com o amor da ciência do belo, ciência essa que é vista como *absoluta* porque “participa *imediatamente*” do absoluto do seu objeto.

Quanto a mim, que há tantos anos leio e releio esses textos, por um lado, pergunto-me o que pode significar esse participar “imediatamente”; penso que participação implica sempre numa rede de relações, numa estrutura complexa de mediações. Por outro lado, considerar a ciência como *absoluta* me parece uma contradição (desnecessária), uma vez que o tom de sua argumentação é marcado claramente pela insistência na construção do caráter intermediário do amor e do amor como processo de conhecimento. Sustento, de minha parte, e a favor do que o próprio Vaz chama de “ciência da alma encarnada”, que a ciência do belo é sempre e irremediavelmente conhecimento humano do absoluto inteligível; ainda mais no *Banquete*, onde a estrutura aporética imposta pela variabilidade desconcertante de *eros* é tão flagrante, tendo sido incluída pelo autor Platão deliberadamente.

O capítulo 3 analisa o *Fédon* (1983), um texto escrito vinte e sete anos depois do comentário do *Banquete!* (cronologicamente, o texto seguinte é aquele sobre *Bergson e os gregos* (1962), que neste volume é editado como o último capítulo). Aqui Vaz aborda o texto platônico com o recorte conceitual moderno do problema do realismo epistemológico, se esforçando para superar a oposição em relação ao idealismo. O tom é retórico, mais declarativo que demonstrativo, fala amplamente de uma suposta evolução do pensamento dos diálogos, é genérico ao exaltar a importância da filosofia platônica na história da filosofia ocidental. Chama a atenção o fato de o autor reconhecer uma duplicidade da noção de dialética

interna ao pensamento dos diálogos, seja como procedimento dialogal, que é caminho ou método, mas ainda não ciência; seja como discurso sobre as ideias, que parte da intuição da ideia e é desenvolvido no plano do ideal, o diálogo tornando-se secundário.

O tema da imortalidade da alma é evocado para ressaltar a dimensão de consolação do discurso socrático, que é também demonstração da vida imortal. Em síntese, o diálogo seria um tratado da alma: Vaz propõe que as sucessivas provas ou demonstrações caminham da mera opinião para o plano propriamente dito da ciência, indicando que a imortalidade é inerente à essência da alma. Ele retraza o recurso às Ideias ao longo do diálogo para concluir que o *Fédon* é “o primeiro grande texto realista da história do pensamento ocidental” (p.80). Por outro lado, ele desenvolve um grande panorama do diálogo, que resulta no levantamento de uma espécie de cânone temático do platonismo, que poderia ser resumido nos seguintes tópicos: o argumento da reminiscência, a exemplaridade matemática e a relação do sensível ao inteligível, para concluir com o reconhecimento de que a questão “realista ou idealista?” não se aplica à doutrina platônica. Penso que o mais correto é dizer que Vaz se esforça por encontrar um equilíbrio justo, mesmo parecendo *hegelianizar*, ao afirmar que “para Platão, a realidade verdadeira só pode ser realidade conhecida e o conhecimento verdadeiro é o conhecimento das Ideias” (p.84), ou seja, que o realismo platônico é o realismo das ideias.

Os dois capítulos seguintes, escritos nos anos 1990 e originalmente publicados na *Revista Síntese*, mostram a guinada hermenêutica operada por Vaz, quando, na interpretação dos diálogos platônicos, ele passa a adotar e defender arduamente o dito “paradigma” das

doutrinas não escritas, da hoje conhecida como a Escola de Tübingen-Milão.

O capítulo 4, *Um novo Platão?*, foi republicado como apresentação à edição brasileira do livro de Giovanni Reale, *Para uma nova interpretação de Platão* (Loyola, 2004), fazendo então parte do impressionante fenômeno editorial que caracteriza essa corrente de interpretação, com traduções em ampla escala internacional, ou seja, nas principais línguas europeias modernas, das obras dos estudiosos que a integram. O texto é didático e apresenta passo a passo a historiografia da construção do dito *paradigma hermenêutico* na leitura dos diálogos: recupera Aristóteles como fonte principal para o conhecimento de Platão, põe em perspectiva a obra de Schleiermacher, aponta criticamente para o que seriam os limites do trabalho de Cherniss, apresenta os pensadores alemães da primeira metade do séc. XX, Krämer e Gaiser, cuja atuação parece culminar com a obra de Reale em Milão.

Como é sabido este paradigma enfatiza, entre outros aspectos, uma hierarquização ontológica detalhada e precisa do suposto *mundo das ideias* em relação à dimensão dual dos princípios primeiros, o um e a díade indefinida, culminando com a identificação entre o bem e o um. O fato é que o capítulo aos poucos se revela como sendo mais uma recensão da obra de Reale do que uma análise propriamente dita de textos e passagens que sustentariam sua opção hermenêutica definitiva. Ressalto, criticamente, o tom que é usado para exortar seus leitores a lerem “as últimas páginas de Reale”, para acabarem com suas dúvidas a respeito do *Platão dos princípios* (p.100).

O capítulo 5, *Platão revisitado*, foi inicialmente pronunciado como aula inaugural do programa de doutorado em filosofia da FAFICH UFMG. Num tom retórico e poético, o texto chama a atenção pela candura com que exorta seus

leitores a aceitar, sem análise direta dos textos, os pressupostos interpretativos básicos das ditas *doutrinas não escritas*, do pensamento de Platão. Novamente, as referências predominantes são Aristóteles e Plotino, sempre num tom retórico que peca pela falta de criticidade. Algumas das expressões que usa deixam claro o que estou querendo dizer: “sob o pórtico severo onde rebrilha o ideal metafísico de Platão” (citando o poeta cearense Ayres de Montalbo), “as alturas vertiginosas até onde se eleva a *theoria* platônica”, “o traçado da grandiosa construção intelectual que os primeiros discípulos de Platão puderam ainda contemplar na sua intacta majestade”. O autor enfatiza a ética como *ciência metafísica da liberdade*, mas, é preciso lembrar, de uma liberdade que teria “como paradigma ideal a suprema fruição do Uno em si mesmo, conforme ensinará Plotino” (...) cujo texto é chamado de “o cimo mais alto iluminado pelo sol da filosofia antiga” (p.110).

O texto é compacto e pressupõe, sem explicitar com clareza, os dispositivos explicativos utilizados pela referida corrente interpretativa, adotada por Vaz a partir de então. É nesse sentido que ele passa a utilizar os diálogos principalmente para detectar os indícios de uma *metafísica dos princípios*, considerada como a “aquisição definitiva do intento platônico, que instaura nas estruturas mentais do Ocidente um arquétipo regulador” (p.112). Para assumir tal viés interpretativo, Vaz abandona flagrantemente os princípios hermenêuticos que apontamos nos textos iniciais (capítulos 1-3).

Segundo essa nova perspectiva, Platão pensaria “por meio dos escombros deixados pela crítica sofística” (p.112), o que não deixa de soar como um excesso dramático, na medida em que explica pouco o que quer dizer. O texto continua marcado por um fascínio pela garantia

que a suposta matematização da ontologia significaria, entendida como cimento que *firmará as bases da cultura grega no lógos demonstrativo* (p.113). As imagens utilizadas deixam transparecer pretensões grandiosas e supostas aquisições definitivas, tornando patente, para nossa surpresa, o que poderíamos chamar de um projeto filosófico marcado por uma espécie de poder imperial: “um caminho civilizatório no qual o universo simbólico das crenças, dos costumes e das representações coroa-se com uma *theoria do ser*” que leva (...) “até o princípio anipotético do Todo” (p.114-115).

Apesar dos indícios de uma erudição impressionante, não são analisadas passagens dos diálogos, nem dos testemunhos aristotélicos, o que faz com que o texto se limite a esboçar os grandes traços dos esquemas conceituais propostos, que resolveriam todas as aporias dos diálogos. O autor limita-se a remeter a uma vasta bibliografia alemã e italiana, que frequenta com estonteante habilidade.

Nesta nova fase, para Vaz, o percurso iniciado com os diálogos (platônicos) acaba por se fechar no “círculo do conhecimento especulativo ou da estrutura fundante da Metafísica, a que Hegel dará a rigorosa formalização lógica de todos conhecida” (p.127). Finalmente, discordar dessa leitura implicaria em uma “desplatonização da Filosofia” que “não pode ser senão a desconstrução do edifício metafísico que Platão levantou no ocaso de Atenas” (...) restando então não mais do que “o niilismo ou os escombros do sentido, que jazem sob os pés do homem errante do nosso tempo” (p.128). Tudo isso posto como se a errância da cultura contemporânea fosse resultante da crítica destrutiva operada pelos antiplatonismos, sem se dar ao trabalho de apontar, pelo menos aqui, outros fatores determinantes dos rumos tomados pela civilização ocidental.

Os capítulos 6, 7 e 8 retomam artigos publicados nos anos 1990, e tratam todos do amplo tema da relação entre ética e filosofia, assim como das bases históricas de uma concepção filosófica de ética.

O capítulo 6, *Nas origens da ética*, traça as origens primeiras da reflexão ética, explorando conceitualmente a diferença entre o *éthos* da tradição mito-poética e a reflexão filosófica, com base na capacidade emergente de teorização. Nesse contexto, é enfatizada a posição do ser humano que se encontra vítima de um dualismo que vai sendo reformulado diversas vezes ao longo do texto: entre o universo simbólico da tradição, na qual imperam “os astros errantes do impenetrável Destino e da imprevisível Fortuna” (p.133) e a possibilidade de determinação de suas próprias ações; entre a necessidade *nomológica* do domínio da natureza e a necessidade normativa do domínio da *práxis*; entre o *nómos* tradicional e o *lógos* epistêmico.

Destaco o momento em que a oposição é formulada em termos de confronto entre a razão sofística e a razão socrática, a primeira sendo vista como se fosse estruturada apenas por valores como instrumentalidade, utilidade, aparência e conveniência, que se opõe à segunda, que seria marcada pela interioridade, liberdade e razão virtuosa. Cabe observar que a contraposição assim formulada surpreende, às vezes, por traduzir de modo pouco crítico um construto teórico com elementos fortemente aristotélicos e hegelianos (ver n.33, p.139).

No capítulo 7, *Destino e liberdade*, os mesmos temas são retomados através das mesmas grandes linhas teóricas do capítulo anterior, desta vez partindo da *paideía* grega marcada pela poesia trágica, que é analisada e contraposta à perspectiva filosófica de um Sócrates platônico que se opõe aos sofistas, esses últimos pensados como um bloco de

pensadores naturalistas. “A aurora da Ética anuncia-se, assim, como o clarão de uma luz interior que nasce despontando do pessimismo trágico (...) para além do emaranhado das razões sofisticadas” (p.151).

No capítulo 8, *Ética e filosofia*, a perspectiva de uma ética filosófica é retomada, revelando a persistência de Henrique Vaz em compreender que pensar filosoficamente a ética exige uma atitude e um modo de vida que se iniciou entre os gregos e que exige consciência focada e argumentação precisa, na posição inequívoca de valores cuja compreensão deve ser buscada com rigor demonstrativo. O texto segue a mesma perspectiva dos dois anteriores, mas desta vez com ênfase na filosofia platônica, posta em perspectiva pela oposição à crise contemporânea dos fundamentos da Ética.

Fica claro o quanto a leitura que Vaz elabora de Platão passa, necessariamente, por uma ampla

e profundamente erudita construção histórica. A abordagem de partida é aristotélica, sendo posta em perspectiva pela apropriação e reformulação cristãs da tradição helênica, de Agostinho a Tomás de Aquino, apontando para Maritain. O livro se fecha, curiosamente, com um texto dos anos 1960, o capítulo 9, sobre *Bergson* (bergsonismo) e *a filosofia grega*. Num percurso que começa com Sócrates e ao longo do qual fica patente o viés aristotelizante e cristão da leitura da história da filosofia, Bergson é tratado como um testemunho ilustre da elevação da verdade dos gregos à imprevisível configuração que é a novidade da revelação cristã.

Marcelo P. Marques
Filosofia - UFMG

GOURINAT, J.-B. e BARNES J. (orgs.). *Ler os estoicos*. Tradução Paula S. R. C. Silva. Coleção Leituras Filosóficas. São Paulo, Edições Loyola, 2013, 269 pgs.

Como nos indica o título, *Ler os estoicos* é um livro de apresentação geral da filosofia estoica, cujo objetivo principalmente didático, isto é, de auxiliar a leitura da mais duradoura escola filosófica da antiguidade helênica (de III a.c. até IV d.c.). O livro é organizado por dois eminentes especialistas na área da filosofia helenística e reúne ainda outros sete grandes nomes, compondo assim talvez uma seleção dos melhores pesquisadores desta área. Jean-Baptiste Gourinat que tem uma longa trajetória nos estudos do estoicismo e da lógica antiga é orientador de pesquisas do CNRS e desde 2012 é diretor do renomado Centre Leon Robin para pesquisas sobre a antiguidade greco-romana e tem uma vasta publicação na área, com destaque para seus estudos sobre Epicteto, *Première-*

res Leçons sur le Manuel d'Épictète pela PUF. Jonathan Barnes, hoje aposentado, é talvez o mais destacado helenista em língua inglesa, tendo sido professor em Oxford, Genebra e Paris-Sorbonne. Ele é o editor da obra completa de Aristóteles em língua inglesa pela Princeton University Press e publicou um importante livro sobre a lógica no estoicismo imperial, *Logic and the Imperial Stoa* pela Brill. Outros nomes que merecem destaque são os de David Sedley e Anthony Long ambos organizadores da melhor fonte do pensamento dos filósofos helenistas, *The Hellenistic Philosophers*, pela Cambridge University Press. Tal livro é a reunião dos melhores textos antigos que nos são fonte para a filosofia helenística, traduzidos e comentados, sendo comumente citado pelas iniciais de seus organizadores (LS) seguido do número específico do texto.

Reunindo tal time de especialistas, o livro *Ler os Estoicos* é de interesse tanto para o iniciante nos estudos de

estoicismo e helenismo em geral, assim como para o pesquisador mais avançado, já que além de uma apresentação geral dos temas mais importantes, o livro também apresenta algumas controvérsias atuais sobre o assunto e uma excelente bibliografia atualizada. Interessante notar ainda que o livro congrega autores de nacionalidades e instituições diferentes, compondo assim um amalgama de tendências filosóficas na leitura dos textos antigos. Isso é muito benéfico, pois rompe com a padronização que a análise monográfica tem a tendência de criar.

O livro como um todo é muito bem organizado, refletindo em sua estrutura tanto a própria estrutura da filosofia estoica quanto sua evolução ao longo dos séculos. Ele tem duas grandes partes: a primeira relacionada ao chamado estoicismo antigo, aquele produzido pelos três líderes mais importantes da escola antiga, Zenão, Cleantes e Crisipo, e a segunda relacionada ao estoicismo romano, também chamado de novo estoicismo, tendo como figuras centrais Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Cada um dos artigos das duas partes, no entanto, tem autonomia própria e pode ser lido em separado, o que os torna muito úteis como textos a serem utilizados com alunos. Vale indicar já no início desta resenha a ausência de uma apresentação mais cuidadosa do chamado estoicismo médio, aquele desenvolvido entre essas duas épocas por Posidônio e Panécio, ausência esta da qual falaremos à frente. O livro ainda possui uma cronologia dos principais fatos abrangendo o período de atividade da escola estoica assim como um índice remissivo de autores.

A introdução é muito didática e excelente para se ter uma ideia geral do estado das fontes dos autores e também do seu sistema como um todo. Infelizmente temos muito pouco da profícua

produção de textos dos filósofos estoicos, especialmente dos estoicos antigos. Na introdução, os organizadores ainda apresentam os principais nomes da história do estoicismo, fazendo um resumo de seu sistema e suas obras (a maioria perdida).

Refletindo a própria estrutura do estoicismo antigo, a primeira parte consagra dois capítulos para cada uma das áreas da filosofia estoica - a lógica, a física e a ética. Os antigos estoicos defendiam que o todo de seu sistema podia ser dividido nestas áreas, mas ressaltavam que elas eram organicamente entrelaçadas, estando de tal forma imbricadas que não poderiam ser apreendidas perfeitamente em separado. De fato, os estoicos são os primeiros a pensarem sua filosofia como um sistema fechado, tendo partes que se complementam e formando um todo orgânico e completo.

Os dois primeiros capítulos, consagrados ao estudo do que os antigos estoicos chamavam de *logiké*, tratam de um assunto mais amplo do que aquilo que hoje normalmente entendemos por *lógica*. Em verdade, a lógica propriamente dita era denominada dialética. Sob a rubrica de *logiké*, os estoicos pensavam a dimensão do *lógos* de forma ampla e aí incluíam todos os estudos sobre a linguagem (como gramática e retórica), assim como as possibilidades e os meios de se adquirir conhecimento (*lógos*). Os dois capítulos formam um todo, já que o primeiro trata da gramática, epistemologia e retórica (J. B. Gourinat) e o segundo da dialética (Paolo Crivelli). Assim, apresentam um excelente resumo da *logiké* estoica sem perder de vista os outros dois domínios, a ética e a física.

O terceiro e o quarto capítulo, devidos respectivamente a J. B. Gourinat e David Sedley, tratam do tema da *phýsis* estoica, isto é, da natureza em geral, do mundo (cosmos) e dos deuses. Um

leitor que desconheça os estudos da filosofia antiga talvez estranhe o tema teológico estar nesta subdivisão, mas além da teologia estoica ser imanente, isto é, de pensar o deus como a própria natureza, a teologia antiga em geral está intimamente vinculada ao estudo da natureza (ver por exemplo o *Timeu* de Platão, onde é apresentado o seu *Demiurgo* e o capítulo VIII da *Física* de Aristóteles, onde está grande parte das elucubrações sobre o seu Primeiro Motor Imóvel, isto é, seu deus). O estoicismo pensa a própria natureza como um deus, harmônico e perfeito em todas suas partes e atos. Este deus é ao mesmo tempo um corpo e um princípio imanente a todos os corpos, mas ele se apresenta de diversos modos, com intensidades diferentes em cada região do cosmos, como no *pneuma* que é como uma *alma do mundo*. Há um sopro divino, o *pneuma*, que perpassa todos os níveis da natureza, congregando-os e organizando-os sempre segundo o melhor, acarretando um entrelaçamento necessário de todos os acontecimentos do mundo. Um dos temas mais conhecidos na filosofia estoica é sua defesa ferrenha do total determinismo de toda a realidade. A partir da lei do encadeamento causal - em que se defendia, contra os epicuristas, que todo efeito deve ter uma causa - os estoicos defendiam que há um destino inelutável em todos os acontecimentos, gerando consequências éticas muito importantes. Tal determinismo acarreta também o chamado Eterno Retorno, mais popular hoje pelos escritos de Nietzsche, mas que teria suas raízes em Heráclito e alcança um desenvolvimento cuidadoso nos filósofos estoicos. Os capítulos 3 e 4 tratam deste assunto, mas é no quarto que o tema do determinismo é mais desenvolvido e algumas de suas dimensões humanas são tratadas, como o problema da responsabilidade moral frente ao determinismo do destino, assim como a possibilidade de práticas

divinatórias, como a consulta a oráculos e a astrologia.

No quinto e sexto capítulos, o tema da ética é tratado e acredito que o ponto alto do livro seja o capítulo 5. Nele o autor, Thomas Bénatouil, consegue de forma clara e precisa descrever suficientemente todos os conceitos éticos fundamentais da filosofia estoica antiga, tema central para o estoicismo, e onde o tema da responsabilidade moral versus destino inelutável volta à tona. Depois da introdução do livro, acredito que estes são os dois capítulos que deveriam ser lidos primeiro, tanto pela clareza dos conceitos como pela elucidação de aspectos que são centrais para que o estoicismo tenha usufruído de tamanha importância na antiguidade e ao longo de toda a história do ocidente. O fundamento da ética estoica é naturalista, isto é, há uma relação que deve ser cultivada entre o homem e a natureza. A natureza de todo vivente é um impulso de autopreservação (*oikeíōsis*, traduzido às vezes por *apropriação*) e é no respeito a esse impulso que se deve pensar a virtude de cada ser vivo. No entanto, no homem há também a racionalidade que vem aperfeiçoar este impulso, mostrando que ele faz parte de uma comunidade maior, o cosmo, que deve, em última análise ser o objeto de preservação fundamental. Assim, a virtude humana deixa de ser somente egoísta como a dos outros animais, para congrega também um pensamento mais amplo.

A virtude humana, único bem a ser verdadeiramente almejado, é viver de acordo com a natureza, e o objetivo do estoicismo é lapidar o homem para que ele aprenda a viver em harmonia com ela. Como mostra Suzanne Husson no sexto capítulo, há uma psicologia fascinante na filosofia estoica, apresentando uma liberdade delicada e especial que será sempre motivo de inspiração para a humanidade. O estoicismo pensa a

alma humana como tendo seu centro no que eles denominam *hegemonikón*, o diretor, digamos assim, de nossas opiniões, desejos e ações. O *hegemonikón* tem autonomia para dar o seu assentimento à impressão sensível que mais lhe convencer de sua correção e por isso há a necessidade da busca pela impressão que seja perfeitamente adequada ao mundo exterior, a *phantasia kataleptiké*. A partir do momento em que a alma humana assentir somente às impressões adequadas, as emoções, desejos e ações humanas estarão em harmonia com a natureza e conseqüentemente com deus. Há toda uma catalogação dos tipos de paixões e suas causas, já que as emoções são compreendidas pelos estoicos como juízos sobre as impressões que nos alcançam. O objetivo da ética estoica é fazer com que os homens tenham um juízo correto sobre as impressões que nos chegam e vivam de acordo com elas.

A segunda parte do livro se volta para o estoicismo romano e, respeitando ainda a mesma estrutura clássica, tem um artigo para cada uma das áreas - lógica, física e ética - em que as semelhanças e diferenças entre a primeira e a última fase da escola são desenvolvidas. Além destes, há mais dois artigos sobre temas supostamente específicos do estoicismo romano, um sobre os exercícios filosóficos e outro sobre o impacto do estoicismo na política romana.

Os autores principais tratados em cada um destes três capítulos iniciais da segunda parte são os estoicos mais conhecidos do grande público, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. Com estes filósofos, o estoicismo ganha, efetivamente, uma tendência mais ética do que lógica ou física. Marco Aurélio talvez seja paradigmático neste sentido, por tão claramente criticar ambas as disciplinas que não a ética. No entanto, a visão que afirma que no estoicismo

romano só há especulações éticas é profundamente exagerada. Os três primeiros capítulos da segunda parte do livro são unânimes em afirmar que no estoicismo romano há sim muita investigação sobre dialética e retórica e sobre o mundo e a teologia em geral, apesar de ser incontestável a predominância da ética e de práticas visando o aperfeiçoamento humano.

Jonathan Barnes, em seu capítulo sobre a lógica no estoicismo romano, se concentra em Epicteto, autor que mais apresenta interesse por essa disciplina. Apesar de afirmar que efetivamente não parece ter havido progresso em relação aos assuntos da *logiké* dos antigos estoicos, Barnes apresenta argumentos mostrando o quanto o ensino filosófico no meio romano tinha a lógica e a retórica como portas de entrada. Apesar das polêmicas quanto ao sentido exato dos textos primários, Epicteto apresenta talvez a única inovação frente aos antigos, pois ele defende que as *prenoções* (*prolépsis*) seriam inatas e não construídas a partir da experiência sensível, como parece defender Crisipo.

A física no estoicismo romano, estudada por Keimpe Agra, está claramente vinculada ao seu aspecto ético. Sêneca talvez seja o autor mais profícuo nesta área, com seu texto *Questões Naturais*, tratando de diversos temas físicos, como o céu, os raios e as águas, os meteoros e outras descrições da natureza. Marco Aurélio, apesar de não ter se aprofundado no assunto e criticar aqueles que se perdem nos detalhes técnicos da disciplina, sempre se remete a especulações sobre a natureza para sublinhar suas conseqüências éticas, como a necessidade de se aceitar a transitoriedade de todo o mundo ou a pequenez humana frente à totalidade do tempo e do espaço cósmico.

Sobre a ética do estoicismo romano, apresentada no capítulo 9 por An-

thony A. Long, temos pelo menos um traço bem marcado que a diferencia do antigo estoicismo. Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio são claramente mais preocupados com a vida comunitária do que os antigos estoicos. Todos os três, com certo destaque para Marco Aurélio sublinham o fato de o indivíduo ser integrante de uma comunidade mais abrangente e que esta deve conter o fim último dos esforços da humanidade. O homem não pode se compreender como um indivíduo isolado dos demais, mas é na consciência da humanidade como um todo que o indivíduo deve pautar suas escolhas.

Os últimos dois capítulos da segunda parte parecem realmente um apêndice ao livro, especialmente pela divisão do restante do livro tão claramente refletida no sistema estoico, mas não deixam de compor um importante acréscimo. O décimo capítulo sobre os exercícios filosóficos é infelizmente muito curto, mas apresenta de modo geral tanto o fato de a filosofia estoica ser claramente uma forma de vida, quanto os três tipos de exercícios explicitados por Epicteto e adotados por Marco Aurélio. Epicteto em diversas passagens (ver *Manual* 1) defende que há três 'áreas' (*topoi*) em que o homem é livre para se exercitar: o juízo, o impulso e o desejo. Gourinat faz um rápido desenvolvimento destas três áreas, mas não as relaciona com o estoicismo antigo nem com a tradição de exercícios da filosofia antiga como um todo. O último capítulo, escrito por Chistelle Veillard, é mais propriamente uma visão histórica da inserção do estoicismo na política romana. Além do óbvio exemplo de haver um imperador que se esforça para seguir os preceitos estoicos, há diversas controvérsias entre os filósofos em geral e os imperadores. Sêneca, por exemplo, depois de ter sido um consultor de Nero, é condenado ao suicídio por esse mesmo imperador, e há vários outros exemplos de relacio-

amentos conflituosos entre filósofos e o poder político em Roma.

Eu poderia elencar três aspectos que me parecem faltar no livro, pensando-o ainda como uma introdução geral ao estoicismo. Primeiro, como já indicado, uma parte do livro (ou pelo menos um capítulo) poderia se demorar nos desenvolvimentos dados à escola por Posidônio e Panécio, o chamado estoicismo médio. A divisão geral do livro, como já indicado, reforça a análise dos períodos do primeiro estoicismo e do estoicismo romano, sem se demorar no chamado médio estoicismo. Eles foram extremamente importantes em sua época (Posidônio foi professor de Cícero, por exemplo) e uma introdução ao seu pensamento seria muito útil no quadro de um livro com tal formato, pois são ainda pouco conhecidos atualmente. Não se trata de uma ausência total destes autores, pois especialmente Posidônio é mencionado em alguns capítulos (como por exemplo, no VIII, em que é descrita a tripartição platônica da alma adotada por Posidônio), elencando-se suas diferenças, que são muitas, em relação aos primeiros estoicos. Apesar de diversos outros estoicos não terem um tratamento desenvolvido, o que é compreensível pelo limitado acesso que temos a suas obras (Musonio Rufus, por exemplo, professor de Epicteto), acredito que pelo menos um capítulo deveria ser reservado para se apresentar com maior cuidado as transformações e dissonâncias que Posidônio e Panécio deram à escola estoica.

Outro aspecto que poderia ser melhor tratado é a importância da filosofia como forma de vida e dos exercícios espirituais desenvolvidos na escola. É verdade que o décimo capítulo trata do assunto, mas, como já indicado, ele é demasiado breve para um tema tão importante. Toda filosofia antiga deve ser vista como uma forma de vida, isto

é, como uma atividade que tem por objetivo transformar o modo de vida daqueles que filosofam. No entanto, as escolas helênicas e com isso também o estoicismo, tem uma visão da filosofia como uma ferramenta de transformação pessoal e oferecem ao estudante diversas práticas, exercícios em que a vida do aprendiz vai sendo transformada. Desde os estudos de Pierre Hadot tal tema vem sendo cada vez mais estudado, mas com certeza foi Michel Foucault no final de sua vida que deu maior destaque ao que ficou conhecido como “cuidado de si”, isto é, como um conjunto de práticas filosóficas de transformação pessoal. Sendo um tema tão em voga e tão importante, acredito que mereceria uma maior apresentação.

Por fim, acredito que deveria haver também um capítulo final tratando da importância histórica do estoicismo, tanto no cristianismo nascente junto ao desenvolvimento da filosofia no império romano quanto no renascimento e na modernidade. Não se pode pensar o nascimento do cristianismo sem um claro diálogo com o estoicismo, ver, por exemplo, o texto bíblico sobre Paulo de Tarso no Areópago, *Atos 17*, ou a utilização do termo estoico *apátheia* por Evágrio Pôntico e até mesmo o *Contra Celso* de Orígenes. Também, o chamado neoestoicismo tem fortes repercussões na modernidade, tendo autores do calibre de um Espinoza sido fortemente influenciados pelas suas ideias. Enfim, acredito que como forma de apresentar panoramicamente o estoicismo, o modo como ele foi absorvido pela história deveria ter um cuidado especial.

Este livro é a segunda tradução da Loyola dos livros didáticos da Presses Universitaires de France (PUF) de 2009, sendo o primeiro o *Ler Epicuro e os Epicuristas*. A PUF, dentro da coleção *Quadrige*, congrega alguns livros cujos títulos começam com “ler ...” indicando

a sua intenção de serem livros didáticos e introdutórios aos temas propostos (ver a lista completa em www.puf.com, na coleção chamada *Quadrige*). Apesar de não ter tido acesso ao original Francês do livro, a tradução me parece muito bem feita e há um cuidado especial com os termos gregos e latinos, cuidado este muito importante em um livro sobre autores que utilizavam tais línguas. Há certo problema difícil de se resolver que é o fato de alguns artigos terem sido compostos em inglês (como o capítulo IV de David Sedley e o IX de Anthony Long) e traduzidos para o francês na edição da PUF e, finalmente, do francês para o Português nesta edição. Tal tradução da tradução muitas vezes enseja problemas na terminologia, mas não há nada que se mostre como um grave equívoco. Talvez haja pequenos equívocos, como na página 205 em que se lê “Pois se a cólera e a sede e aquilo que é da mesma ordem são essencialmente erros de juízo devem em princípio ser completamente erradicados; [...]” o termo “sede” aí não pode estar correto, pois nenhum autor estoico acredita que a sede seja um erro de juízo. Provavelmente seu original em inglês é relativo a alguma paixão relacionada ao desejo, que na esteira das traduções terminou por chegar a esse termo em português. Também no capítulo II parece haver problemas na tradução, pois alguns trechos são de difícil entendimento, diferentemente do restante do livro.

No entanto, não se trata realmente de algo que comprometa o livro como um todo e devemos todos agradecer a contribuição que a Loyola tem feito para os estudos da filosofia em língua portuguesa e desejar que esta editora continue trabalhando nesta linha editorial.

Marcus Reis Pinheiro
Filosofia - UFF

ARAÚJO, Ricardo Torri de. *Deus analisado? Os católicos e Freud*. A recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2014. 267 p.

Deus analisado? um título provocativo e ao mesmo tempo instigante. O título, em si, já cumpre seu papel: atrair o leitor e motivá-lo à aventura de ler o livro. Com o subtítulo “Os católicos e Freud”, embora o autor já indique o que vai explorar, ele vai além, discutindo não só a relação entre os católicos com a psicanálise, mas também como historicamente a psicanálise foi e ainda está sendo recebida pelos católicos. Contudo, ainda consegue avançar ao discutir, dentro de um viés católico, quais as possíveis interpretações para a concepção freudiana do fenômeno religioso, como uma questão mais ampla.

Falar da relação do pai da psicanálise com o fenômeno religioso é uma tarefa desafiante, primeiramente por se tratar de uma relação com contornos polêmicos e, em muitos aspectos, ainda mal compreendidos, e, em segundo lugar, porque a relação do homem Freud com a religião é, podemos dizer, paradoxal. Sigmund Freud era um ateu confesso. No entanto, o tema da religião ocupa grande parte de seus questionamentos sobre o psiquismo humano. Uma vez que Ricardo Torri de Araújo se dispõe a realizar essa tarefa, a importância de seu livro já está assegurada.

O livro de Araújo trata de dois temas distintos, embora conexos: a concepção de Freud do fenômeno religioso enquanto fenômeno amplo, universal e a relação dos católicos com Freud, uma questão mais específica e localizada. Porque especificamente com os católicos? Embora Freud tenha se interessado pelo fenômeno religioso, conheceu de perto e escreveu a respeito de duas grandes tradições religiosas: o judaísmo e o cristianismo. Outras religiões

como o islamismo, o hinduísmo e o budismo nunca importaram muito para Freud. A justificativa de Ricardo Torri de Araújo para a escolha de seu tema é a de que Freud endereçou sua crítica da crença religiosa particularmente ao cristianismo e, mais especificamente, ao catolicismo. E também pelo fato de terem sido os católicos, os membros da Igreja Católica, os teólogos e os psicanalistas católicos, muito mais do que os judeus ou os protestantes, que ficaram incomodados com o que Freud escreveu, que reagiram à crítica freudiana da religião e entraram em diálogo com o pensamento de Freud sobre a crença em Deus.

O livro *Deus analisado? Os católicos e Freud* é resultado de uma ampla e cuidadosa pesquisa bibliográfica, na qual o tema é explorado em suas origens históricas, e no desenvolvimento da relação dos católicos com Freud em vários momentos, até chegar aos nossos dias, dando ao leitor a noção do desenrolar do debate ao longo de um século. Antes mesmo de apresentarmos os comentários sobre esse amplo debate, é importante frisar que essa relação é reconhecidamente tensa, cheia de idas e vindas. O autor deixa claro que, apesar da presença de algumas contribuições e muitos questionamentos sobre esse “encontro”, a única certeza que temos é o fato de não haver certezas absolutas, mas verdades possíveis de serem revisitadas e, sobretudo, novos questionamentos. Debate interminável?

Apesar de o livro tratar de uma temática densa, complexa e que exige conhecimentos prévios sobre os assuntos discutidos, Ricardo Torri de Araújo faz o debate se tornar atraente ao construir um texto fluido, elegante e que se distingue pela clareza. Isso faz com que a leitura de seu livro se torne acessível não só para os conhecedores das áreas de psicanálise e ciências da religião e

teologia, como também para aqueles que querem conhecer a temática da obra. Ricardo conduz o leitor de forma didática, enunciando os temas que irão ser tratados no desenvolvimento do livro, fazendo um “passo a passo” calmo, sem precipitação, induzindo o leitor a acompanhá-lo em seus próprios passos na pesquisa e no seu processo de pensamento.

O autor inicia o percurso pela relação do homem Freud com o fenômeno religioso. Sigmund Freud não acreditava em Deus e garantia que a religião era uma neurose e uma ilusão. Em sua juventude, ele já se definia como um “empírico” ou um “ímpio estudante de medicina”. Embora nesse momento, não se sentisse ainda capaz de refutar o argumento teísta, ele não desistiu de se aprofundar no tema e desenvolver argumentos capazes de contrapor-se à crença em Deus. Ao longo de sua vida, ele se reafirma muitas vezes como alguém que rejeita um sentido religioso e a possibilidade de existência da vida após a morte e se nomeia como um “judeu descrente”. Não só seus gestos, mas também sua obra comprovam seu ateísmo convicto. Ele recebeu uma educação leiga e transmitiu aos seus filhos um ambiente familiar desprovido de valores e práticas religiosas, evidência expressiva: seus filhos nunca estiveram em uma sinagoga. Embora Freud tenha recusado a religião judaica, conforme ele mesmo havia declarado que “jamais pretendeu ocultar sua judeidade” (apud Araújo, 2014, p.20), esclarecia que o que o ligava ao judaísmo “não era nem a fé, nem o orgulho nacional” (apud Araújo, 2014, p.20). O autor conclui: “A identidade judaica de Freud era decididamente secular” (p. 21).

Em relação ao catolicismo, Freud mostrou várias vezes uma relação, segundo Araújo (2014, p.28), de inimizade (p.28). Ele nasceu e viveu em cidades onde os

católicos eram maioria, maioria essa que se mostrou muitas vezes francamente hostil à minoria judaica. O livro mostra que na biografia de Freud há exemplos que ilustram que a sua hostilidade contra a Igreja Católica representava “em parte a resposta combativa de um judeu ao antissemitismo” (p. 30). E, conforme Araújo (2014, p. 29), “o antissemitismo católico é seguramente um dos motivos mais poderosos da hostilidade de Freud contra a Igreja católica”.

Não só o contexto de intolerância religiosa foi importante na atitude e pensamento do pai da psicanálise sobre religião. Vale lembrar o contexto positivista, cientificista da Viena do século XIX. Na Universidade de Viena, o jovem Freud recebeu educação dominada pelos ideais iluministas, imperavam os princípios cientificistas e a razão iluminista teve seu papel no seu posicionamento contra as ideias religiosas e a favor da ciência. Inegável que o pensamento iluminista sobre religião exerceu, de fato, influência no pensamento de Freud, sobretudo a influência de Darwin em relação à origem do homem e à evolução.

No Capítulo 2, o autor propõe tratar do pensamento de Freud sobre o fato religioso. Para isso, apresenta o tema organizando-o em dois movimentos. No primeiro ele faz uma exposição cronológica dos principais textos em que Freud se ocupou do fenômeno religioso e no segundo apresenta uma síntese sistemática da crítica freudiana da religião. Após afirmar que o pensamento de Freud sobre o fato religioso é a crítica mais incisiva e mais destrutiva que a religião jamais sofreu, ele propõe apresentar essa crítica de forma “histórica e sistematicamente diacrônica”, ao fazer o rastreamento da temática na obra freudiana durante o período de 40 anos. Para isso, enumera 12 textos nos quais Freud se debruça sobre o

fenômeno religioso, mas opta por deter sua análise em torno de cinco deles, que são todos consagrados ao tema da religião. São eles: “Atos obsessivos e exercícios religiosos” (1907), “Totem e tabu” (1913), “O futuro de uma ilusão” (1927), “Sobre uma visão do mundo” (1933) e “O homem Moisés e a religião monoteísta” (1939).

Em “Atos obsessivos e exercícios religiosos”, como o próprio título enuncia, há uma semelhança entre atos obsessivos e os exercícios religiosos. Freud aponta também as diferenças entre eles, mas reafirma sua tese central: “a neurose obsessiva é uma religião individual; a religião, uma neurose obsessiva universal”. Essa tese passa ser a pedra fundamental da reflexão posterior sobre religião.

Dentre as cinco obras escolhidas, Ricardo Torri de Araújo considera “Totem e tabu” a mais relevante da interpretação freudiana do fenômeno religioso, por ser dos trabalhos “o mais original e o mais psicanalítico” (2014, p. 34). Nessa obra, o objetivo principal de Freud foi decifrar o que em antropologia cultural ficou conhecido como “totemismo”. Sendo um tema muito pesquisado na época, Freud recorre à ampla fonte bibliográfica disponível.

O totemismo é uma forma de organização social, moral e religiosa primitiva, seria o marco zero da civilização. Nas culturas totêmicas, as tribos são divididas em grupos menores, clãs denominados segundo seu totem. O totem é uma classe de animal ou eventualmente de vegetal. O totem é considerado um antepassado, o ancestral comum do clã e também seu protetor, seu espírito guardião. Dois tabus fundamentais sustentam as sociedades totêmicas: o tabu de “não matar o totem”, sustentando uma relação de reciprocidade entre o totem e seus membros; e o tabu da

endogamia. A proibição e a decorrente punição ao incesto proporcionarão o casamento exogâmico e a propulsão da inter-relação e troca entre tribos. Uma característica notável do totemismo é o ritual da “refeição totêmica”, no qual um animal é sacrificado, devorado e em seguida pranteado. O luto rompe os dois tabus e há uma suspensão das interdições dos tabus. Tentando fazer uma leitura do significado da cerimônia totêmica, Freud lança sua tese “onde há interdição há desejo”: só se proíbe o que se deseja praticar. Além disso, há uma proporcionalidade entre a severidade da proibição e a intensidade do desejo que se deseja impedir. Conclusão inequívoca: a atitude dos membros da tribo em relação aos tabus é ambivalente: repulsa e desejo.

A segunda tese de “Totem e tabu”: o animal totêmico é o substituto do pai. Com base em sua experiência clínica com as psiconeuroses infantis, Freud vê semelhanças entre as zoofobias - muito comuns em crianças - e a identificação do animal com a figura paterna. Ou seja, as crianças fazem um deslocamento para os animais do medo que têm do próprio pai. No complexo de Édipo, a ambivalência emocional aparece novamente marcando o psiquismo infantil: o pai, por um lado, é objeto da afeição e admiração infantil e, por outro, de ódio e hostilidade. Por ser difícil conciliar essa ambivalência, esse conflito encontra uma solução no mecanismo de defesa do deslocamento. A criança desloca sentimentos hostis para um animal, substituto do pai, a exemplo da zoofobia infantil: também com o animal totêmico os “primitivos” têm uma reação ambivalente. Freud identifica a semelhança entre a mente infantil com a mente dos selvagens, e a tese que sustenta essas intuições heurísticas de Freud é que a ontogênese e a filogênese são processos semelhantes. Isso mostra a relação

intensa que Freud estabeleceu entre as disciplinas biológicas vigentes e as investigações etiológicas das neuroses.

Nas hipóteses freudianas sobre os grupos humanos antes do totemismo, está aceita a hipótese darwiniana da horda primeva com relação aos agrupamentos de símios superiores. A partir dessa ideia, pode-se estender que, a exemplo dos macacos antropoides, os “primitivos” viveriam em pequenos grupos, hordas chefiadas por um macho mais velho, dominador, violento e com exclusividades sobre as fêmeas. Nesse cenário aparece a teoria freudiana sobre a origem da religião: “O chefe da horda primeva dos homens [...] exerceu o seu poder soberano até o momento em que os seus filhos se uniram para abatê-lo” (apud Araújo, 2014, p. 42). Aí está a teoria freudiana sobre a origem da civilização: no assassinato, no crime primordial tiveram origem as organizações sociais, as restrições morais e as religiões. Se as relações com o pai era de ambivalência, esse remorso coletivo foi decorrente e levou os irmãos a se unirem em torno de um acordo, um pacto de paz e convivência com igualdade de direitos. Esse pacto pressupunha renúncia a todos os direitos e obediência às restrições morais. O pai morto, mitificado na figura do animal totêmico, passa a simbolizar “a lei paterna”, a imagem embrionária de Deus. Por outro lado, a mitificação do pai morto gerou o totem, e a subsequente deificação do totem, por sua vez, resultou na ideia de Deus. Ricardo Torri de Araújo cita o que, para ele, é a tese central de Freud nessa obra:

A religião totêmica decorreu da consciência da culpabilidade dos filhos enquanto tentativa de apaziguar esse sentimento e de reconciliação com o pai ofendido por meio de uma obediência tardia. Todas as religiões ulteriores se revelaram tentativas de solução do

mesmo problema... elas têm todas o mesmo objetivo e são reações a esse grande acontecimento pelo qual a cultura começou e que, desde então, não concedeu mais à humanidade um momento de descanso. (Araújo, 2014, p. 44)

Segundo Freud, o pecado original que creem os cristãos nada mais é do que o assassinato do pai primevo, e a celebração eucarística equivale à refeição totêmica.

A tese central de “Totem e tabu” se desdobra em dois prolongamentos necessários para sustentar-se. Primeiro, a suposição de que os traços da memória do crime primordial seriam transmitidos de uma geração para outra, criando assim um sentimento de culpa arcaico e inconsciente. Segundo, o questionamento: o assassinato do pai primevo foi de fato praticado ou apenas desejado, fantasiado? A experiência clínica leva a crer que nas neuroses a realidade psíquica prevalece sobre a realidade concreta. Nos neuróticos o pensamento substitui o ato, uma vez que são inibidos em suas ações. Essa descoberta constitui uma das grandes originalidades da psicanálise.

Em “O futuro de uma ilusão”, conforme Ricardo, Freud está sugerindo uma segunda teoria sobre a origem da ideia de Deus, e o faz deslocando-se da origem da ideia de Deus para o problema das crenças religiosas de um modo geral. Os temas principais dessa obra são: as funções específicas das crenças religiosas, sua função social, o seu caráter ilusório, o problema da sua origem e uma estimativa a respeito do futuro que as espera.

Importante esclarecer que, por ilusão, Freud não está se referindo a erro, mas a algo derivado dos desejos humanos. Uma crença ilusória e uma crença motivada pelo desejo.

Freud começa pela afirmação de que o primeiro papel da civilização é o de defender os homens da natureza hostil. Contudo, além de ela ser insuficiente para isso, ainda exige deles a renúncia pulsional, através da coerção. Entre as medidas destinadas a tornar esse fardo mais tolerável, Freud menciona os ideais culturais, a arte e as crenças religiosas. As ideias religiosas apresentam várias vias compensatórias para tornar o fardo mais suportável, porque têm o papel de elevar a alma e fazem crer que há uma providência divina que vela sobre cada ser humano, protegendo-o contra a natureza hostil. Quanto à morte, as crenças religiosas sustentam que ela não é o fim, mas o começo de outra forma de existência. Ademais, todo o bem praticado será recompensado e todo mal, punido. Segundo Freud, essas crenças são ilusões, pois realizam os desejos humanos e têm o papel de servir aos interesses da cultura. Quanto ao futuro da religião, Freud supõe que a ciência ocupará seu lugar, com isso ele reitera a sua crença nos poderes da ciência, sem questionar que ela possa ser também uma ilusão.

Em “Sobre uma visão do mundo”, Freud tenta responder a pergunta se a psicanálise, por si mesma, é capaz de construir ou de se constituir em uma visão de mundo (*Weltanschauung*). Afirma que, como disciplina científica, ela é incapaz de constituir uma visão de mundo, é apenas um ramo da psicologia: a psicologia profunda ou a psicologia do inconsciente. Adianta que a arte, a filosofia e a religião são três formas de *Weltanschauung* e, sendo assim, são incompatíveis com a ciência. Dentre as três formas, segundo Freud, o inimigo considerado é a religião, pois ela é “um poder enorme que dispõe das mais fortes emoções dos homens” (apud Araújo, 2014, p. 52).

Ao analisar “O homem Moisés e a religião monoteísta”, Ricardo afirma

que a tese central de “Totem e tabu” é estendida para essa obra, pois se trata também de uma ficção sobre a origem, agora sobre a origem do monoteísmo judaico. Nesse texto, cuja tese central é “Moisés criou o judeu; o judeu é criação de Moisés”, Freud questiona como surgiu o caráter particular do povo judeu e como esse povo se tornou o que é. Com essa tese, Freud desapropria o povo judeu em favor do povo egípcio, afirmando que Moisés era egípcio e que os judeus o assassinaram. Obviamente, essa obra provocou reações fortes entre os praticantes do judaísmo, que inclusive tentaram dissuadir Freud de sua publicação. Apesar de compreender tais reações, sobretudo considerando o contexto histórico e político de seu aparecimento em 1937, Freud não cedeu da publicação e nem do seu ponto de vista.

Nessa obra, Freud trata da origem egípcia de Moisés, de uma reconstrução do monoteísmo e de uma interpretação psicanalítica da história do monoteísmo judaico. Ele vai além da história ficcional ao afirmar que a origem da religião monoteísta é análoga à origem dos sintomas neuróticos. Dessa forma, ele, mais uma vez, recorre às analogias entre origem da religião e a das neuroses. Essa analogia é enunciada por três traços: a gênese decorre do trauma na primeira infância, que possui conteúdos sexual-agressivos e é completamente esquecido caindo na zona de recalçamento. Na história da espécie humana, o evento traumático de natureza sexual-agressiva seria o assassinato do pai primevo, tal como narrado em “Totem e tabu” e, agora, no homem Moisés. O surgimento do monoteísmo seria o próprio retorno do recalçado: o restabelecimento do pai primevo.

O surgimento do cristianismo, por sua vez, dá continuidade a essa história. Dessa forma: o assassinato de Cristo

remete ao assassinato do pai primevo. Pela morte de Cristo e de Moisés, o cristianismo e o judaísmo reeditam o assassinato do pai primevo. Em ambas as religiões fica clara a tese da existência hereditária de traços mnêmicos de experiências vividas por gerações passadas.

Ricardo dá um passo adiante quando ressalta que, além das obras citadas, Freud tratou do fenômeno religioso em outros textos não consagrados diretamente a esse tema. Para isso, propõe analisar esses momentos, agrupando-os em quatro itens: a origem, a natureza, as funções da religião e o seu futuro. Nessa *démarche*, ele rastreia cuidadosamente toda a obra de Freud, cotejando os textos, mostrando as teses que foram reiteradas e mantidas como um fio condutor que reafirmam a importância do tema do fenômeno religioso no conjunto das preocupações de Freud e da sua obra.

Uma vez delimitado o campo das ideias de Freud sobre o fenômeno religioso e destacadas suas teses fundamentais, o livro de Ricardo Torri de Araújo vai explorar, na terceira parte, a recepção da psicanálise pela Igreja Católica. Pode-se considerar esse capítulo como o cerne do livro. Para tal, destaca quatro períodos: durante o tempo em que Freud estava vivo, até 1939. As décadas de 1940-1950, 1960-1970 e, por fim, 1980-1990. Ele mostra que, apesar de ser uma história tensa, em cada um desses períodos houve atitudes específicas dominantes por parte do catolicismo em relação à psicanálise.

No seu período de vida, Freud teve consciência do impacto das suas ideias em geral e, sobretudo, das ideias religiosas não só na Igreja Católica, mas, de modo geral, na cultura europeia da sua época. Importante levar em conta o contexto político tenso de duas guerras mundiais, a crise da cultura europeia, a desconfiança em relação às ideias

novas que chegavam e abalavam não só a cultura, mas também as ideias científicas da época.

Com os católicos, a recepção não foi menos tensa. Para explicar essa relação, Ricardo esboça muito bem o desenho de uma curva ascendente que se inicia em uma recusa no primeiro período, é seguida por uma abertura indiscriminada que posteriormente é dosada por um equilíbrio, e, por fim, um esfriamento na relação. O que se vê é um movimento de idas e vindas de aceitação, relutância e resistências e de pequenas brechas de abertura. Para mostrar essa história, ele percorre a obra de vários autores católicos representantes desses momentos, tentando resgatar seus argumentos e recuperando as interlocuções com seus apoiadores e opositores. Importante destacar que nessa historiografia, Araújo faz uma correlação entre as ideias psicanalíticas e católicas, buscando fundamentar estas últimas nas posições e ideias enfatizadas em cada período do papado da época.

Depois de percorrer cada momento da relação entre Igreja Católica e psicanálise, Araújo garante que a Igreja Católica jamais chegou a condenar oficialmente a psicanálise. Propõe, a partir do exame da história das relações entre o catolicismo e a psicanálise, três teses: a psicanálise e a religião são irreconciliáveis, a psicanálise e a religião são compatíveis e a psicanálise e a religião podem dialogar, mas sem esperança de acordo. Com base nessas três teses, analisa cada uma delas e chega à conclusão de que há “abertura para o diálogo, sem, contudo, a perspectiva da síntese” (p. 130). Em suas palavras: gostaríamos muito de que a crítica freudiana da religião pudesse ser separada da psicanálise; seria muito conveniente se a psicanálise apenas purificasse a religião; ficaríamos felizes se a psicanálise e a religião concordassem entre

si. Mas, ao que parece, as coisas não são assim. Há graves problemas entre a psicanálise e a religião, e a crítica freudiana do fenômeno religioso é apenas um desses problemas. Isso não exclui a possibilidade do diálogo entre uma coisa e outra, mas certamente afasta qualquer esperança de uma síntese harmoniosa. (Araújo, 2014, p. 140-141)

Ricardo conclui o livro com “Crítica da crítica freudiana da crença religiosa”, capítulo que ele considera o mais importante e o mais aventuroso de sua investigação. Compreensível sua autoavaliação, porque, de fato, é o capítulo mais autoral, em que ele mais ousa e arrisca ao propor uma crítica pessoal. Depois de percorrer o amplo debate entre diversos autores no capítulo anterior, ele passa a fazer sua própria crítica. Araújo deixa claro que, “ao criticar a crítica freudiana da crença religiosa não pretende rejeitá-la como um todo e nem mesmo, admiti-la sem reservas” (p. 153). A partir da sua posição, e antes de analisar ponto a ponto o pensamento de Freud sobre o fenômeno religioso, ele começa por considerar os motivos pessoais para Freud não crer em Deus, mas recusa esta via, adotado por alguns: a de “psicanalisar o pai da psicanálise” (p.154). Aceita, sem dúvida, que a teoria da religião em Freud diz algo sobre seu autor, mas que diz mais sobre o fato religioso por si mesmo.

O ponto de partida de Ricardo é apoiado em duas perguntas: Freud entendia de religião? Estava bem informado sobre o catolicismo? Por meio do exame minucioso e da análise de seu texto, conclui que o pai da psicanálise sabia menos da matéria do que conviria a um crítico do assunto e que o conhecimento que tinha de religião, particularmente do catolicismo, era mediano. Mas pondera que isso não o desqualifica em sua ousadia de crítico. A partir

daí passa a pinçar pontos importantes do pensamento freudiano, para poder contra-argumentar com eles. Destaca, sobretudo, a relação entre fé e razão e o questionamento da competência epistemológica da psicanálise para discutir a existência de Deus. Conclui que não cabe à psicanálise falar de Deus enquanto tal, mas sim de Deus enquanto realidade psíquica. Feitas essas considerações preliminares, Ricardo passa a retomar cada uma das cinco obras eleitas no segundo capítulo como as mais relevantes na constituição do fato religioso. Para isso, resgata pontualmente e cuidadosamente cada argumento significativo e contra-argumenta, valendo-se de várias chaves de leitura. Araújo não desconsidera a obra sobre religião de Freud pelo fato de ela ser, em grande parte, ficcional; ele aceita a justificativa de que, por se tratar de um pensamento sobre a origem, esta só pode ser tratada como mito. A origem só pode ser pensada sobre a via do mito, pois o discurso científico propriamente dito é insuficiente para tal. Por isso, as hipóteses freudianas nessa temática não devem ser tomadas literalmente, mas como algo figurativo.

O livro de Ricardo Torri de Araújo finaliza reafirmando que há entre a fé católica e a psicanálise impasses difíceis de superar, mas o fato de não haver possibilidade de síntese não implicaria a impossibilidade do diálogo. Ademais, esse contato seria enriquecedor para ambos. Para os católicos, há a possibilidade de uma autocrítica referente tanto a uma construção da imagem de Deus excessivamente conforme aos desejos humanos, como também à consciência sobre o risco de se cair nas armadilhas da lógica obsessiva na observância dos preceitos morais e litúrgicos. Para os psicanalistas, a suspeita de que a crítica de Freud ao fenômeno religioso não deve ser tomada de forma dogmática,

mas passível de um reexame e de debate atualizado.

O livro de Araújo tem o grande mérito de mostrar que o catolicismo e uma teologia católica não podem ignorar o ponto de vista da psicanálise ou se recusar a dialogar com ela. Ao contrário, aponta para a necessidade desse

diálogo e apresenta as possibilidades de contribuição para a permanência desse debate.

Nádia Souki
FAJE - BH

ABATH, A. J. & LECLERC, A. *Representando o mundo: ensaios sobre conceitos*. S. Paulo: Loyola, 2014. 224 p.

Organizado por André Leclerc e por André Joffily Abath, o livro em questão explica, na sua *Introdução*, que está incorporando os resultados de um projeto de pesquisa financiado pela Capes e realizado na UFPB entre 2008 e 2010, quando o primeiro lá atuava como Professor Adjunto e o segundo, como Bolsista Recém-doutor. O objetivo principal do projeto era discutir questões centrais para a elaboração de uma teoria filosófica sobre conceitos. O projeto se propunha também a preencher uma lacuna, oferecendo traduções para o português de alguns artigos recentes mais importantes sobre o tema, além de apresentar uma pequena amostra de contribuições em português na mesma área de pesquisa. Por esse motivo, o livro se compõe de oito artigos, sendo os quatro primeiros traduzidos do inglês e os quatro seguintes escritos diretamente em português. Os quatro artigos traduzidos foram selecionados em função do seu foco nas questões do projeto, da sua relevância e da conveniência de sua divulgação entre nós. Os quatro artigos seguintes tratam de aspectos variados da questão filosófica sobre os conceitos.

Com relação aos artigos traduzidos, todos estão ligados à questão da natu-

reza dos conceitos, na qual, *grosso modo*, duas posições mais genéricas podem ser identificadas nos dias de hoje. A primeira delas admite a existência e a necessidade dos conceitos para a explicação da atividade mental. Essa posição se subdivide em pelo menos duas variantes, uma das quais vê os conceitos como representações mentais (ex.: Margolis & Laurence, Fodor, Millikan, Carruthers) e a outra, como sentidos fregianos (ex.: Zalta, Peacocke). A tese de que os conceitos são representações mentais é defendida por grande número de autores especializados em filosofia da mente, principalmente aqueles que ligam suas pesquisas à ciência cognitiva. Contra essa tese se coloca a segunda posição, que recusa a existência e a necessidade dos conceitos para a explicação da atividade mental. Essa posição também poderia ser subdividida em pelo menos duas variantes, uma das quais afirma que os conceitos correspondem a capacidades do sujeito cognitivo (ex.: Dummett, Bennett & Hacker, Kenny) e a outra argumenta que a noção de conceito deveria ser eliminada do quadro teórico da psicologia contemporânea e substituída por noções mais adequadas à pesquisa atual (ex.: Machery). Como podemos ver, boa parte das duas posições e suas variantes foram contempladas nos artigos selecionados para serem traduzidos ao português. Os textos de Margolis & Laurence, de Fodor e de

Peacocke correspondem a variantes da primeira posição. O texto de Machery corresponde a uma variante da segunda posição. Apenas uma variante dessa última, representada pela tese de que os conceitos correspondem a capacidades do sujeito cognitivo, não foi diretamente representada. Passemos aos artigos propriamente ditos, começando pelos traduzidos.

O primeiro artigo desse grupo é *Ontologia de conceitos: objetos abstratos ou representações mentais?*, de E. Margolis e S. Laurence, em tradução de B. H. Uchoa e E. C. Barbosa. Nesse texto, os autores examinam a viabilidade de três alternativas filosóficas sobre a natureza dos conceitos: eles seriam ou representações mentais, ou objetos abstratos ou uma mescla de ambos, que eles denominam *visão combinada*. Nessa última, os conceitos são representações mentais individuadas através dos sentidos que elas expressam. Para efetuar o exame mencionado, os autores dividem o artigo em nove seções. Na primeira, apresentam os argumentos favoráveis à concepção dos conceitos como representações mentais. Na segunda, apresentam os argumentos favoráveis à concepção dos conceitos como objetos abstratos. Na terceira, eles combinam essas perspectivas, alegando, contra Frege, que a teoria resultante é consistente e digna de consideração. Isso posto, nas próximas quatro seções – da quarta à sétima – os autores examinam diversas objeções à visão combinada, procurando mostrar que elas não afetam a solidez do comprometimento com a concepção dos conceitos como representações mentais. Na oitava seção, os autores argumentam que a concepção dos conceitos como entidades abstratas não é igualmente defensável, principalmente em função do problema do *sentido* como *modo de apresentação*. Na nona e última seção, Margolis & Laurence exploram a possibilidade

de as próprias representações mentais resolverem o problema do modo de apresentação. O objetivo dos autores é mostrar que tanto a concepção dos conceitos como objetos abstratos como a visão combinada devem ser rejeitadas em proveito da concepção dos conceitos como representações mentais.

O segundo artigo do grupo dos traduzidos se intitula *Concepções implícitas, compreensão e racionalidade*, tendo sido escrito por Chr. Peacocke, em tradução de A. J. Abath. Em seu conhecido *A Study of Concepts*, de 1992, Peacocke desenvolve um quadro conceitual para analisar conceitos em termos das condições que o sujeito cognoscente deve satisfazer para possuí-los. Para ele, o conteúdo proposicional é estruturado de forma tal que os seus constituintes são conceitos. Esses últimos determinam as condições para os pensamentos dos quais eles são os respectivos conteúdos. No artigo traduzido, Peacocke revê algumas das posições assumidas em *A Study of Concepts* para explicar o fenômeno que consiste em aceitar racionalmente um princípio que não se segue daquilo que o sujeito admitia antes. Para tanto, ele introduz a noção de *concepções implícitas*, alegando ter sido levado à mesma em virtude da sua insatisfação com o tratamento dos axiomas primitivos e regras em *A Study of Concepts*. De acordo com Peacocke, as concepções implícitas existem num nível sub-pessoal e não precisam ser explicitamente representadas pela linguagem. As concepções implícitas não estão sujeitas à exigência de não-circularidade, considerada fundamental em *A Study of Concepts*. Peacocke não estuda as consequências disso para a teoria do domínio de um conceito tal como exposta nessa obra de 1992, reconhecendo que está a dever um desenvolvimento mais completo da questão. De qualquer modo, Peacocke pensa que sua proposta de concepções implícitas se aproxima da

posição racionalista clássica e, a partir daí, examina as consequências disso para a teoria de justificação, racionalidade e compreensão.

O terceiro artigo do grupo dos traduzidos é *Possuindo conceitos: uma breve refutação ao século XX*, de J. Fodor, em tradução de E. C. Barbosa e M. L. Maia dos Santos. Fodor é conhecido pelas suas teses de que os estados mentais são relações entre indivíduos e representações mentais e de que essas últimas somente podem ser explicadas adequadamente pela *linguagem do pensamento*. Esta não constitui apenas uma ferramenta teórica adequada, mas existe de fato, sendo codificada no cérebro. O artigo de Fodor aqui traduzido parte desses pressupostos e tenta criticar o que ele denomina *pragmatismo conceitual*, posição que ele considera característica da filosofia da mente no s. XX. Para os partidários dessa posição, dentre os quais Fodor elenca Quine, Skinner, Ryle, Wittgenstein e Davidson, a posse de conceitos corresponde a uma condição disposicional, epistêmica. Em seu artigo, Fodor se propõe a defender a tese de que existem argumentos persuasivos para mostrar que nenhuma versão do pragmatismo conceitual pode ser verdadeira. Para atingir seus objetivos, ele primeiro apresenta uma versão básica do pragmatismo conceitual e, em seguida, oferece três argumentos contra o mesmo, dos quais os dois primeiros já são conhecidos e o terceiro constitui uma novidade. Na apresentação do que considera a formulação do pragmatismo conceitual básico, Fodor se baseia na descrição das capacidades epistêmicas de *inferir* e *discriminar*. Os argumentos já conhecidos que ele levanta contra o pragmatismo conceitual são os da *analiticidade* e da *composicionalidade*. O novo argumento que ele oferece é o da *circularidade*. Não é o caso de discuti-los em detalhe aqui. Num resumo bastante sintético, porém, o argumento de Fodor

é o seguinte: o pragmatismo conceitual básico depende da semântica do papel conceitual; ora, essa semântica é prejudicada pelo holismo (argumento da análise) e pelas falhas de composicionalidade (argumento da composicionalidade); além disso, a análise do papel conceitual do conteúdo de uma palavra não oferece uma formulação plausível e não circular das suas condições de posse (novo argumento da circularidade). Diante da falência do pragmatismo conceitual, a alternativa viável continua sendo a cartesiana, segundo a qual o conteúdo conceitual é atomístico e o significado é a referência.

O quarto e último artigo do grupo dos traduzidos se intitula *Conceitos não são um tipo natural*, de E. Machery, em tradução de A. V. Lopes. As pesquisas de Machery se concentram nos aspectos teóricos levantados pelas pesquisas recentes em psicologia e em ciência cognitiva. No seu conhecido livro *Doing Without Concepts*, de 2009, ele defende a provocativa tese de que a noção de *conceito* é inútil para estudar a mente e deve ser eliminada do vocabulário da psicologia contemporânea. Machery rejeita os argumentos tradicionais a favor do eliminacionismo porque os considera reféns dos debates sobre a referência. Ele oferece como alternativa um novo tipo de argumento, que denomina *eliminacionismo científico*. Esse último parte da constatação empírica de que um termo hipotético relativo a um tipo natural não é capaz de apreender um tipo natural. Quando isso ocorre, o termo hipotético em questão deve ser eliminado. Ora, para ele, o termo *conceito* não é capaz de apreender um tipo natural, ao contrário do que pensam muitos psicólogos. Por esse motivo, o termo *conceito* deve ser eliminado da psicologia. No artigo traduzido, publicado em 2005, Machery apresenta uma versão concentrada inicial do argumento acima, que ele

defenderá posteriormente de maneira mais detalhada no livro de 2009. Na versão concentrada, ele procura criticar a visão tradicional em psicologia e filosofia da mente, segundo a qual todos ou quase todos os conceitos possuem propriedades cientificamente interessantes, embora haja diferenças entre os diversos tipos de conceitos. Nessa perspectiva, o conceito é um tipo natural. Machery chama isso de *suposição do tipo natural* e procura refutá-la. Para ele, as três principais teorias sobre conceitos postulam três tipos diferentes de representações – os conceitos como exemplares, os conceitos como teorias e os conceitos como protótipos – as quais não compartilham um grande número de propriedades cientificamente relevantes. Ora, a pesquisa sobre a combinação de conceitos sugere que temos de assumir a existência desses três tipos de construtos teóricos, ou seja, temos de assumir a existência de vários tipos de representações mentais que têm pouco em comum. Por causa disso, mesmo se adotássemos um sentido muito amplo de *tipo natural*, os conceitos não pertenceriam a essa categoria. Isso leva Machery a concluir que a noção de *conceito* é inadequada para formular generalizações cientificamente relevantes sobre a mente. Ele conclui também que a controvérsia entre os principais defensores das teorias psicológicas sobre conceitos está mal orientada, já que alguns conceitos são protótipos, outros são exemplares e outros são teorias. Graças a isso, Machery termina o artigo perguntando se a noção de *conceito* não seria inútil, já que se revela inadequada para propósitos científicos. A essa questão de 2005 ele responderá posteriormente, em seu livro *Doing Without Concepts*.

Com respeito aos artigos escritos originalmente em português, o primeiro trabalha a questão dos conceitos em geral, enquanto os três seguintes são

voltados para questões mais específicas, embora todas voltadas para a problemática do livro. O primeiro deles, em co-autoria de A. J. Abath e E. Calado Barbosa, se intitula *Repensando requisitos para a posse de conceitos: uma abordagem contextualista*. Nele, os autores se concentram na questão fodoriana sobre as condições exigidas para a posse de conceitos, identificando duas respostas à mesma. A primeira, defendida por autores como Brandom e Davidson, afirma que, para possuir um conceito *x*, o sujeito deve ser capaz de dominar as inferências que podem ser feitas a partir de *x*. Nesse caso, a realização de inferências pressupõe o domínio de uma linguagem, o que leva os autores ligados a essa posição a considerarem que somente os seres linguísticos possuem conceitos. A segunda resposta, defendida por autores como Fodor e Dretske, afirma que, para possuir um conceito *y*, o sujeito deve ser capaz de separar *y* daquilo que não é *y*, ou de reconhecer *y* perceptualmente, ou de representar *y* mentalmente. Nesse caso, as capacidades envolvidas não incluem necessariamente o domínio de uma linguagem, como acontece com os golfinhos, p. ex., quando reconhecem determinados objetos. Para Abath & Barbosa, esse debate não avançou de maneira adequada, em virtude de uma suposição comum a ambos os lados, a de que existem requisitos fixos para a posse de conceitos. Os autores defendem uma posição contextualista na questão das condições exigidas para a posse de conceitos. Nessa perspectiva, o conhecimento de uma linguagem deixa de ser determinante na questão das condições para a posse de conceitos. Em alguns contextos, o domínio de uma linguagem pode ser um requisito para a posse de conceitos; em outros contextos, não. Na verdade, Abath & Barbosa defendem que não há requisitos fixos para a posse de conceitos, apenas requisitos estabelecidos pelos respecti-

vos contextos. Desse modo, concluem os autores, a busca por requisitos fixos deveria ser substituída pela busca de requisitos determinados pelo contexto.

O segundo artigo do grupo dos não-traduzidos é *Conceitos morais mistos e não-cognitivismo*, de L. de Mello Ribeiro. Como o próprio título indica, a questão agora está voltada para os conceitos morais. O autor começa o artigo fazendo uma distinção entre *conceitos morais puros*, como *bom* e *certo*, que possuem conteúdo inteiramente valorativo, e *conceitos morais mistos*, como *generosidade* e *coragem*, que possuem um componente valorativo e outro descritivo. Mello Ribeiro liga essa distinção à discussão entre cognitivistas morais, como Murdoch, McDowell e Dancy, e não-cognitivistas morais, como Ayer, Hare e Blackburn, dado que os primeiros pensam que a existência de conceitos morais mistos reforça suas posições metaéticas, enquanto os últimos negam tal fato. A argumentação de Mello Ribeiro avança no sentido de mostrar que as teses cognitivistas sobre conceitos morais mistos não afetam de maneira decisiva o não-cognitivismo. Sua estratégia consiste em basear-se em Hare e Blackburn, contra McDowell, Williams e Dancy, para revelar como podemos falar de conceitos morais mistos sem assumir compromissos metaéticos cognitivistas. Nessa perspectiva, o autor considera que a análise não-cognitivista do fenômeno linguístico subjacente ao uso de conceitos morais mistos é superior à análise do mesmo fenômeno realizada pelo cognitivismo moral. Isso o leva a duvidar que os conceitos morais mistos possam fornecer fatos semânticos decisivos nas disputas morais ou nos compromissos ontológicos do discurso moral.

O terceiro artigo do grupo dos não-traduzidos é *Análise do conhecimento e psicologia dos conceitos*, de A. Viana Lopes. Aqui, o objetivo geral do autor

consiste em analisar a plausibilidade de certas hipóteses sobre a estrutura do conceito de *conhecimento* a partir das principais teorias de conceitos da literatura psicológica, a fim de explicar a natureza do debate epistemológico entre internalistas e externalistas. Seu objetivo específico é defender a posição de que a estrutura do conceito de *conhecimento* é tal que favorece o externalismo, sendo essa tese, ademais, grandemente sustentada pela literatura epistemológica. Para conduzir sua argumentação, Viana Lopes introduz três teses empíricas que considera verdadeiras: i) o conceito de *conhecimento* abrange tipos de situações bastante distintas entre si; ii) a similaridade de casos descritos de conhecimento quanto a uma lista de vícios e virtudes epistêmicas tem relação causal com os julgamentos intuitivos que ocorrem na análise do conhecimento; iii) *conhecimento* possui um núcleo conceitual não obtido por sorte ou acidente, ou seja, obtido em condição que ele denomina de “antissorte epistêmica”. Para o autor, se nos basearmos apenas nas teses *i* e *ii*, o debate entre internalistas e externalistas não seria decidível. Mas o acréscimo da tese *iii* altera essa situação. Com efeito, ela nos mostra que há um núcleo conceitual que garante os julgamentos intuitivos não realizados por meio da similaridade. Ora, isso significa que, qualquer que seja a definição de *conhecimento*, ela deverá contar necessariamente com fatores externos em virtude de seu núcleo conceitual. Essa conclusão, certamente, favorece o externalismo, em detrimento do internalismo.

O quarto e último dos artigos não-traduzidos é *Paradoxo dos corvos e conceitos de confirmação e racionalidade epistêmica*, de A. Zilhão, da Universidade de Lisboa. O autor parte do paradoxo dos corvos e, para expô-lo, segue a estratégia de Hempel, considerado o autor do

paradoxo. Consideremos a proposição *todos os corvos são negros*. Pela *Condição de Nicod (CN)*, ela é confirmada por proposições do tipo *isto é um corvo e é negro* e desconfirmada por proposições do tipo *isto é um corvo e não é negro*. Pela *Condição de Não-Confirmação (CNC)*, ela não é confirmada nem desconfirmada por proposições do tipo *isto é não-corvo e é negro* ou *isto é não-corvo e não-negro*. Finalmente, pela *Condição de Equivalência (CE)*, tudo aquilo que confirma *todos os corvos são negros* confirma também *todos os objetos não-negros são não-corvos*. Em seu texto, Zilhão dá um tratamento formal à questão, demonstrando, no espírito de Hempel, que a conjunção de *CN*, *CNC* e *CE* leva a uma contradição. E conclui também com Hempel que a causa dessa contradição está na conjunção de *CN* e *CNC*. Assim, para resolver o problema, temos de abandonar um desses princípios. Hempel propõe abandonar *CNC*, o que parece contraintuitivo. Zilhão critica essa solução lógica de Hempel, que não admite a consideração de informações adicionais no processo de confirmação, contrapondo-lhe a solução bayesiana de Mackie, que admite a consideração de tais informações. Para Mackie, *CNC* deve ser descartada não por motivos lógicos e sim probabilísticos, uma vez que o grau de confirmação ou desconfirmação por ela fornecido é irrisório. A própria *CN* poderia ser descartada em alguns casos, o que mostra não ter ela um valor tão universal quanto aparenta. Mas essa perspectiva bayesiana implica numa relativização do conceito de *confirmação* e num conceito de *racionalidade* dominado por dois critérios, um sincrônico e outro diacrônico. Pelo primeiro, se o estoque de crenças de um agente epistêmico forem coerentes num dado momento, então eles devem ser conformes ao cálculo de probabilidades. Pelo segundo, a atualização das crenças do agente epistêmico em função de sua exposição à evidência se

faz por meio de um processo inferencial de caráter temporal, envolvendo a condição de certeza e a de invariância. Isso leva, porém, aparentemente, a um paradoxo: por um lado, no plano da sincronia, a demonstração da racionalidade no interior da teoria bayesiana da confirmação se reduz à demonstração da racionalidade da obediência à condição de invariância; por outro, no plano da diacronia, não existe um argumento não-circular que demonstre ser irracional a violação da condição de invariância. Em virtude disso, Zilhão pensa que o estatuto do critério diacrônico ainda está por ser esclarecido. De qualquer modo, ele pensa ser possível sustentar que uma teoria bayesiana da confirmação consegue explicar tanto o processo epistêmico da confirmação ou da desconfirmação quanto o processo psicológico pelo qual os agentes epistêmicos individuais aprendem e convergem em suas crenças.

De um modo geral, o livro está muito bem organizado. A introdução dos organizadores é bastante útil, contextualizando e resumindo os diversos textos. No caso da apresentação do texto de Zilhão, porém, a descrição simplificada do paradoxo dos corvos, feita pelos organizadores, poderá criar alguma dificuldade por parte do leitor para entender adequadamente o complexo argumento envolvido. Quanto aos artigos traduzidos, todos eles são importantes para a teoria contemporânea dos conceitos e merecem divulgação entre nós. Embora uma das posições relevantes em teoria dos conceitos não seja diretamente contemplada, ela é pelo menos discutida no artigo de Fodor. Isso nos mostra que a abrangência da seleção feita pelos organizadores da obra é satisfatória. Não nos foi possível conferir extensivamente a qualidade das traduções, mas, em geral, elas estão muito claras e boas, com exceção de um ou outro anglicismo aqui e ali. Faltou,

contudo, indicar a proveniência dos textos traduzidos. Seria interessante que o leitor soubesse a referência exata desses textos, para futuras pesquisas. Quanto aos artigos escritos originalmente em português, a maioria parece se inspirar em autores estrangeiros e repetir o que já foi discutido na literatura relevante, embora assumindo posições no interior dos debates existentes. A grande exceção é o texto de Abath & Calado Barbosa, que adotam uma posição mais pessoal no debate sobre conceitos. No caso desses autores, fica contudo uma questão intrigante, da qual, infelizmen-

te, não trataram: qual seria o contexto usado por eles para argumentar em torno do conceito de *contexto*? Seria, paradoxalmente, um contexto universal? Esse ponto mereceria fazer parte da discussão. De qualquer modo, o livro *Representando o Mundo* merece ser lido pelos interessados no assunto, tanto para dar uma ideia do estado da questão sobre conceitos como para mostrar algumas das contribuições em língua portuguesa nas difíceis questões envolvidas.

Paulo Margutti
FAJE - BH

BRÜLLMANN, Philipp. *A teoria do bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2013, 218 p.

Esta obra, como menciona o autor (p. 13-14), tem como objetivo precípuo discutir a visão teleológica de Aristóteles, especificamente na *Ética a Nicômaco*. Ele busca evidenciar a presença desta visão, especialmente nos primeiros capítulos do primeiro livro da *EM*. Ressaltando a ausência de um viés psicológico na obra aristotélica, mostra como o filósofo privilegia uma concepção teleológica do bem que perpassa todo o tratado aristotélico. A intenção do autor é desvelar o modo pelo qual Aristóteles pode justificar a identificação de bens e fins, assim como a conexão entre o bem e o que é desejado (p. 18-19). Para tal, impõe-se a necessidade de olhar com bastante atenção a EN I 1-5, *locus* desta identificação enquanto fundamentação da mencionada teoria do bem.

Estes capítulos são importantes, bem como as dificuldades por eles levantadas, sobretudo no que concerne ao capítulo 6 do livro I, onde encontraríamos, segundo o autor, respostas a estas dificuldades: “O modo de procedimen-

to do primeiro livro da *Ética a Nicômaco* pode ser diretamente relacionado às considerações da teoria do bem dos capítulos I 1-5” (p. 19). Deste modo, estes primeiros capítulos apresentam as bases para a discussão sobre o que é verdadeiramente a felicidade. Então, a obra parte de uma leitura dos capítulos I 1-9, que estabelecem uma teoria do bem, especialmente no que tange à “equiparação entre a felicidade e o bem supremo” (p. 21); Esta leitura, segundo o autor, ajudaria de modo cabal a especificação do que é a felicidade, o que possibilita o acesso ao bem supremo (p. 22), cuja determinação não é, de modo algum, simples. Imediatamente, o autor passa à conexão bens/fins, o que não exclui as dificuldades da concepção teleológica de Aristóteles (*idem*), até pelo fato de que esta conexão não ser claramente justificada. A dificuldade que daí se origina disto consiste na ausência de evidência na determinação de apenas um bem supremo que possua todos os critérios relacionados à própria concepção de bem, pois, à primeira vista, uma concepção teleológica aponta para vários bens que não são necessariamente semelhantes (p. 23).

Feito isto e em função disto, é necessário passar à determinação da *eudaimonia*, e perceber que esta determinação é consequência da análise precedente, na medida em que, com o argumento da função própria (*ergon*) em I 6, poder-se-ia solucionar o problema da multiplicidade de bens, e avaliar se estes bens dão conta de todos os critérios, já que tão somente “uma comparação do bem humano com ‘as opiniões reconhecidas’” (idem) faria realmente sentido. Por que? A resposta do autor é que somente esta comparação permitiria demonstrar que em I 6 foi explicitado o bem ‘correto’. Se o procedimento em questão é válido, ou seja, se a teoria do bem for aceita, os capítulos 1-5 poderiam ser considerados o percurso que leva ao argumento da função própria, e os capítulos I 1-9 como uma teoria que se encontra articulada consistentemente.

Ao finalizar esta primeira análise, Brüllmann propõe duas questões deveras interessantes: Aristóteles responde às questões “Por que ser moral”?; ou mesmo “O que devo fazer?”. Trata-se afinal de dois problemas fundamentais em se tratando de uma ética normalmente considerada normativa. Voltaremos a este ponto posteriormente.

Quando tratamos do supremo bem, ele é relacionado imediatamente à *eudaimonia*, o que não especifica imediatamente o que é realmente a felicidade. É verdade que em I 5, Aristóteles elenca alguns critérios atinentes à felicidade (é desejável em si mesma e em função de mais nada, é autossuficiente, e não admite a adição do mais ínfimo dos bens), mas para que cheguemos à definição de felicidade, faz-se necessário investigar, anteriormente, o que é o bem supremo (p. 32), o que não é uma empreitada cômoda. Os critérios supracitados são, na ótica do autor, meramente descritivos, mas não estabelecem o conteúdo

tácito que explicita o que a felicidade, ou o bem supremo, é.

Para tratar da questão, o autor escolhe uma perspectiva distinta das múltiplas interpretações sobre a definição do bem supremo, sobretudo no que se refere à clássica discussão acerca do bem inclusivo *x* bem dominante que tem pautado as tentativas de interpretação nas últimas décadas. Aristóteles, na verdade, não tinha esta preocupação em mente nestes capítulos do livro primeiro, isto é, ele não deu um passo adiante, porque apenas reconheceu a identidade ente a *eudaimonia* e o bem supremo, mas não estabeleceu uma resposta incisiva a respeito. Ora, o fato de a felicidade ser o bem supremo é algo reconhecido universalmente, mas isto não nos leva além deste reconhecimento, pois devemos investigar os critérios e a validade dos mesmos (p. 37), e não tomar posição sobre a discussão intelectualistas/inclusivistas que tomou corpo a partir do célebre artigo de Hardie (“The Final Good in Aristotle’s Ethics”). Os critérios do supremo bem dependem dos critérios do bem, e os do bem não são idênticos entre si (p. 38), e apresentam-se em dois sentidos, superlativo e comparativo no que diz respeito ao melhor.

Toda a argumentação vai reconhecer a existência de diferentes, e mesmo incompatíveis, critérios de bem, e estes diferentes critérios são reconhecidos universalmente, ou seja, seria universalmente reconhecida a identidade entre bens e fins. Assim, seria possível afirmar no momento que só acedemos à definição de felicidade a partir da concepção de bem supremo, e que a definição deste último é complexa (p. 53), pois todos os critérios relativos ao bem ‘parecem carecer’ de justificação.

Agora, uma leitura que se atém à teoria do bem, desenvolvida em I 1-5, é a base que permitirá a consecução de uma

definição da felicidade (p. 56). Desta forma, os capítulos 1-5 contribuem para a elaboração de uma teoria do bem que atende ao que se pode esperar de uma ética (idem). Isto não faz apelo somente a uma construção conteudística seja do bem, seja do supremo bem, mas também ao modo pelo qual o supremo bem, sua determinação, pode emergir (p. 57).

Desta forma, o autor tenta estabelecer que nos primeiros capítulos da *EN* temos uma teoria do bem que faz uma avaliação da abordagem teleológica, que era, em um primeiro momento, meramente estipulativa, mas que posteriormente garantiu a possibilidade da comparação de bens, o que pode oferecer um critério para o bem supremo (p. 118). Então, a abordagem teleológica é relativista, pois podemos observar vários bens supremos que não podem diferenciar-se entre si como bens supremos, mas que possuem 'relata próprios'. Mas estes bens (fins) supremos não têm de satisfazer necessariamente todos os critérios para tal, e se diferenciam (bens/fins supremos) pelo fato de serem bens (p. 125). O autor deixa claro que algumas perguntas devem ser respondidas a partir do que vem de ser dito: *temos como determinar um bem supremo que satisfaça os outros critérios de bem?; o relativismo pode ser afastado?; como podemos dar conta da diversidade de bens?* A resposta para estas perguntas será efetuada pelo aceno ao argumento do *ergon* e às opiniões correntes (idem). Como?

Descartando o *eudaimonismo* psicológico que oferece a transição de um olhar subjetivo para um olhar objetivo no que diz respeito ao bem e a felicidade, e considerando como adequada uma resposta objetiva à questão sobre o que é efetivamente a *eudaimonia*. O argumento da função própria está diretamente ligado à estrutura de I 1-5, marcada por uma teoria do bem: o argumento

do *ergon* não adiciona um conceito de bem absoluto em oposição a um bem relacional, pois, em verdade, ele seleciona um dos denominados bens relativos, dentro da estrutura interpretativa de leitura a partir da teoria do bem (p. 154). Portanto, precisamos determinar o *ergon* humano para determinar o que é a felicidade é, já que esta é reconhecida universalmente como o melhor (p. 161).

Outra parte instigante do livro de Brüllmann reside no último capítulo, onde ele procura responder questões importantes para a filosofia moral, indagando se Aristóteles foi bem sucedido em fazê-lo e se podemos afirmar que Aristóteles tinha as mesmas preocupações de um eticista moderno, o que não está isento de complicações.

O autor parte de duas considerações básicas, uma sobre a relação virtude e felicidade na ética aristotélica, que implicaria na pergunta (i) por que devemos ser morais, e (ii) se o virtuoso pode servir de critério para o que devemos fazer. Segundo o autor, as respostas para as duas questões são essencialmente negativas, devido ao fato de que a análise aristotélica destes dois pontos tem função completamente distinta o que remete para a necessidade de uma descrição mais cuidadosa do projeto de Aristóteles (p. 167) no seu *corpus* ético.

Brüllmann, primeiramente, tenta analisar a questão sobre o 'por que ser moral?' de um ponto de vista *eudaimonista*, seja a partir de uma concepção antiga acerca da *eudaimonia*, seja do ponto de vista moderno, representado por Kant, e que se insere em uma crítica desta perspectiva baseada na felicidade enquanto fim.

A abordagem do autor reconhece a preocupação kantiana com regras morais, reconhecidas como leis, o que seria o cerne de uma teoria verdadeiramente moral, na medida em que é condição

sine qua non para que estas leis tenham uma validade universal, ou seja, expressem uma necessidade absoluta. A estas leis preñhes de necessidade, Kant opõe regras morais não baseadas na razão pura, mas que objetivam atingir a felicidade, uma necessidade natural para o homem. Obviamente as regras deste tipo não têm condições de atingir o exigido pelas leis tal qual concebidas por ele, pois, e deixo de lado outras explicações, “a determinação da felicidade é, portanto, assunto de empiria” (p. 170), cujo conteúdo é variável, o que impossibilita a existência de regras válidas universalmente. Mesmo que houvesse uma unanimidade sobre o que a felicidade é, ainda assim seria impossível definir o seu objeto, já que este acordo seria casual, “pois ela justamente não se apoia em numa conexão *a priori*”: logo, as regras mencionadas não poderiam atingir o estatuto de leis. Assim, à pergunta ‘por que ser moral’, o aspirante kantiano à felicidade formularia o conhecido imperativo hipotético: “deves ser moral porque isso é um meio para a obtenção da felicidade” (p. 171).

Quanto ao *eudaimonista* antigo, nos importa a abordagem que o autor faz de Aristóteles, se este for realmente um *eudaimonista* à moda antiga, como indaga Brüllmann. Para tal, é necessário reconhecer, antes de tudo, que temos na ética aristotélica uma conexão explícita entre virtude e felicidade, mas esta isto não pode ser reduzido à ideia de que todo o indivíduo aspira à felicidade simplesmente pelo fato de que devemos agir virtuosamente (p. 177), pois tal ideia não estaria presente no livro I da *Ética a Nicômaco*. O interesse ali seria distinto. No intuito de esclarecer seu ponto, o autor vai desenvolver uma análise que estabelece uma comparação com as opiniões correntes, e tenta esclarecer o porquê de sermos morais, e mostrar que a concepção aristotélica pode ser atrativa inclusive

para os indivíduos com perspectivas ou desejos diferentes. Isto levaria a propor uma conexão mais fraca entre virtude e felicidade” (p. 178), em que a virtude não é uma condição suficiente para a felicidade, mas que aparentemente é o que mais preenche os requisitos para a vida feliz, representando mais um conselho do que uma garantia (idem). Por tal razão, o livro primeiro não serve para responder a pergunta ‘por que ser moral’, pois ele tem como intenção “formular uma determinação objetiva da *eudaimonia*” (p. 179), tendo como base uma teoria do bem.

No que concerne à pergunta ‘o que devo fazer’, ela pressupõe um questionamento sobre se o virtuoso (*spoudaios*) ou o sábio¹ (*phronimos*) podem satisfazer a condição de critério moral (p. 179). O autor afirma que uma das características mais evidentes da denominada ética das virtudes é o reconhecimento do ator (agente) como foco, e, obviamente, de seus traços de caráter. Se o agente traz consigo traços de caráter moralmente bons, poderia ser reconhecido que uma ação é moralmente boa quando for análoga àquela de uma pessoa moralmente reconhecida como boa (p. 180). Esta focalidade do agente, e de seu caráter, bem como das circunstâncias, funcionaria, na ética das virtudes, como uma oposição às concepções de tipo kantiano, baseadas na necessidade de leis possuidoras de uma validade universal, o que pode ser observado, por exemplo, em Anscombe, no seu já clássico artigo “Modern Moral Philosophy”.

O problema, segundo o autor, é como analisar quando uma pessoa moralmente boa age de modo imoral, pois é aparentemente “contraintuitivo” o virtuoso agir de modo não moral (p. 181), já que não poderíamos mais chamá-lo

¹ Opção do tradutor do livro.

de virtuoso, já que, por definição, é impossível que ele tome decisões moralmente incorretas. Mas esta não é uma resposta que dê conta do problema, pois “o conceito de virtuoso (...) passaria a ser dependente do conceito de ação moralmente correta” (p. 181-182), o que inverteria a hierarquia advinda da ideia de que uma ação é moralmente boa quando for análoga àquela de uma pessoa moralmente reconhecida como boa. Outro problema está no seguinte fato: “há uma possibilidade de identificar o virtuoso sem recorrer ao seu comportamento moralmente correto”? (idem). Segundo o autor, só uma resposta positiva nos faria desconstruir o círculo originado da concepção do virtuoso como critério do que é moralmente bom, pois se assim não ocorrer, a resposta sobre ‘o que devo fazer’, que pede uma teoria ética, ficaria destituída de conteúdo.

Brüllmann, e aqui simplifico a sua longa e consistente argumentação, vê na *EN III 6* uma possível resposta aos vários problemas assinalados. Neste capítulo, Aristóteles especifica o homem virtuoso como norma [regra] e medida (*kanôn kai metron*) do bem, o que na verdade

não seria um reconhecimento dele como critério do bem, o que o capítulo deixaria em aberto. O que está ocorrendo na passagem é a constatação de que “se houver ações erradas *per se*, o homem virtuoso não as executará, pois pertence à definição do homem virtuoso julgar corretamente o caso individual” (p. 192), sempre que reconhecemos que o caso individual é decisivo na avaliação moral (p. 196).

O livro oferece uma plêiade de assuntos e interpretações muito interessantes e provocativas, com as quais é, por vezes, muito difícil concordar, mas isto não é o mais importante, pois o debate instigante que o mesmo provoca afirma a qualidade do mesmo, sobretudo quando busca interpretar o primeiro livro da *Ética a Nicômaco* sob a égide de uma teoria do bem, aceitemos ou não seus argumentos ou teses. Optei por descrever os aspectos mais candentes da obra, sem problematizá-los, pois isto seria demasiado para o que é esperado de uma revisão.

João Hobuss
Filosofia - UFPel - CNPq

MATOS, Junot Cornélio. *A formação pedagógica dos professores de filosofia*. Um debate, muitas vozes. 1.ed. São Paulo: Loyola, 2013. 217p.

Quem é o professor de Filosofia que atua da Educação Básica? Essa é a pergunta que conduz o texto do Prof. Junot Matos, em sua recente obra ‘A formação pedagógica dos professores de Filosofia, um debate, muitas vozes’. O livro resulta de sua reflexão sobre a formação de professores, reflexão devidamente nutrida pela sua rica experiência na docência, pela condução de grupos de pesquisas sobre o Ensino de Filosofia

e sobre Filosofia da Educação, pelo seu percurso acadêmico no cotidiano do universo escolar.

Em quatro capítulos bem equilibrados e articulados entre si o Prof. Junot escreve não para dar respostas definitivas às questões acima citadas mas para criar ‘um debate com muitas vozes’, vale dizer, um debate bem vindo e não mais adiável. Em primeiro lugar, e não poderia deixar de ser assim, temos a discussão de um dos temas mais polifônicos: a formação do professor, sua identidade, suas redes relacionais e os inúmeros desafios para consorciar teo-

ria e prática, visto que na lida docente 'na 'prática a teoria é outra'. E, nesse aspecto, uma questão mais específica e que tem sido um dos pontos nevrálgicos da profissão docente não poderia ficar de fora: a avaliação escolar, suas diversas concepções, as formas de condução dos processos avaliativos, a tirania dos rankeamentos – se, nas salas de aula temos os 'dez mais' muitas vezes sequer refletimos sobre os 'dez menos'. Nesse sentido, para refletir sobre a formação do professor em sua concretude, e isso inclui a atividade da pesquisa que o professor também desenvolve, o Prof. Junot nos convida a pensar sobre a formação inicial e a formação inicial do professor pois, como afirma, 'somos pessoas concretas e, como tais, estamos em movimento' (p.65). E, como tal, a reflexão sobre a prática docente em todo o seu percurso é indispensável.

É nessa perspectiva que se abre o segundo capítulo, sobre a formação do professor de Filosofia para o nível médio. Com muita clareza e propriedade o autor nos lembra que a formação de professores não pode prescindir do diálogo interdisciplinar. É mais um desafio! E para compreender a complexidade dos desafios que se põem para a formação de professores de Filosofia para o nível médio da Educação Básica, o autor retoma a história da criação das universidades no Brasil, especialmente naqueles detalhes que tocam diretamente as faculdades de Filosofia. Vale voltar a esse passado. Por aí podemos compreender os acertos e desacertos que têm constituído a história da estruturação dos cursos de filosofia em nosso país e que são diretamente responsáveis pela formação de professores. Para isso o autor 'revisitou um baú que não se esgota', a saber a 'questão da formação dos professores de filosofia no movimento nacional pelo retorno da filosofia como disciplina às escolas de ensino médio'. Qualquer um

que pretenda compreender os desafios da estrutura e manutenção de cursos de licenciatura em Filosofia no Brasil não poderá prescindir do conhecimento dessa história recente, dos valores em pauta, da exigência de concretizar uma tarefa: ' a consolidação progressiva e coletiva de um projeto político-pedagógico que apresente à sociedade que tipo de filosofia desejamos construir com os jovens estudantes[...] qual é o projeto de mundo e de sociedade que emerge do nosso trabalho pedagógico...' (p.102).

Proposições dessa natureza não foram aleatoriamente expostas ao longo da obra. A escuta das vozes dos estudantes e professores sobre a formação do professor de filosofia no nível médio fora objeto da tese de doutoramento do Prof. Junot e agora, com esta publicação poderemos ler e buscar subsídios para a nossa própria reflexão e, ao mesmo tempo, ampliar esse debate no coletivo das escolas. Esse conjunto de vozes compõem o terceiro capítulo e ali estão indicadas as instituições e lugares onde essas vozes foram ouvidas. Mais ainda, estão o registro dessas notas, às vezes dissonantes, mas que compõem um rico mosaico de entrevistas e entrevistados que já revelavam, desde os anos 90, a desarticulação entre departamentos de educação e departamentos de filosofia no que se referia a uma empreitada comum: a formação de professores. Num certo sentido essa falta de articulação contribuiu fortemente para repensar os rumos e propósitos, no século XXI, do perfil do professor de filosofia que irá atuar na Educação Básica, suas competências e habilidades e, sobretudo, sua formação pedagógica.

Da pergunta inicial – quem é o professor de Filosofia – o autor pode assim alargar o campo de questões no qual se inscrevem as indagações acerca desse profissional da Filosofia, o professor. E não poderia ser outro o caminho senão

a 'busca da parceria: a interação entre o específico e o pedagógico na formação de professores', tema e título do quarto capítulo.

Em tempos de crise das licenciaturas – em todos os sentidos – falta de professores qualificados, baixo piso salarial, pouca atratividade para a profissão professor, valem muitíssimo as proposições e provocações do autor. O professor, embora saudado como um herói e com grande autoridade, ainda não alcançou os níveis desejados para a constituição de sua identidade profissional. E, como lembra o Prof. Junot 'professor não é categoria estanque', 'professor' é gente em movimento'. E assim descreve 'a cara do professor que queremos ajudar a construir no chão de nossos cursos de licenciatura' (p. 191). Que ele seja educador, com consciência política, empenhado no processo de desenvolvimento profissional, que entenda a dimensão social do seu trabalho, que seja facilitador dos processos de aprendizagens.

Como perspectiva e não como modelo imposto fica claro que, para a formação de professores de Filosofia para o nível médio, não se trata de adotar um currículo ou fazer a opção por uma 'grade de disciplinas'. Trata-se de compreender

a natureza da formação docente do professor de filosofia e por em relevo suas habilidades específicas, a saber: 'visão do que vem a ser filosofia, visão do que constitui a atividade filosófica, visão do que constitui a aprendizagem da filosofia, visão do que constitui um ambiente próprio à aprendizagem da filosofia (p.195).

Essas habilidades apontam para necessária construção de nova cultura universitária que leve em conta os diálogos interdisciplinares, a ampliação dos debates sobre as licenciaturas e sobre a formação e valorização dos professores e, acima de tudo isso, a reflexão – sempre inconclusa – sobre os profissionais da educação.

Para ser coerente com o propósito da obra, obviamente o Prof. Junot não nos deu um receituário, ao modo de uma bula docente. Ao contrário, suas ponderações, relatos, observações e registros – acompanhados de autores consagrados – vide referências – dão o tom afinadíssimo dessa sinfonia em favor da formação pedagógica dos professores de filosofia. Vale a pena participar desse concerto.

Silvia Contaldo
Filosofia - PUC-Minas - FAJE

MARINHO, Cristiane Maria. *Filosofia e educação no Brasil: da identidade à diferença*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, 254 p.

Qual é o panorama do desenvolvimento da Filosofia da Educação no Brasil? Como ela vem se constituindo no Brasil desde o período colonial? Quais são as possibilidades da Filosofia da Educação no Brasil atual?

São essas algumas das perguntas, que Cristiane Marinho busca responder

com o seu livro editado em 2014 pela Loyola. O livro é resultado de uma pesquisa de pós-doutorado realizada no período de 2011-2012 junto ao Departamento de Filosofia e História da Educação da Universidade Estadual de Campinas sob a supervisão do prof. Sílvio Gallo. Cristiane é atualmente professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e o objetivo de sua pesquisa de pós-doutorado era fazer uma ampla apresentação histórico-filosófica da Filosofia da Educação no Brasil.

Segundo Sílvio Gallo, que faz o prefácio do livro,

Diferentemente do que acontece em outros países latino-americanos, no Brasil a filosofia da educação vem se constituindo como um campo disciplinar. Em nossas terras, que já contaram e ainda contam com grandes pensadores da educação, como Anísio Teixeira e Paulo Freire, vem se constituindo nas últimas décadas um campo de produção de saberes que coloca a filosofia em diálogo com a problemática posta na ordem do dia pela educação. De modo que, para além de disciplina presente nos cursos de formação de professores das mais diversas áreas e dos distintos níveis, a filosofia da educação foi se constituindo também como uma área de investigação, de pensamento, de produção de saberes educacionais (MARINHO, 2014, p.13).

O livro de Cristiane está inserido neste esforço de constituir uma filosofia da educação que não se reduza a um apêndice das ciências pedagógicas, mas que seja uma vigorosa área de reflexão filosófica sobre os problemas educacionais brasileiros. Segundo a autora, as filosofias da diferença são uma forma de pensamento que pode contribuir muito para a potencialização do pensamento filosófico sobre a educação. Segundo Cristiane,

A partir da década de 1990, a perspectiva filosófica que embasa a reflexão educacional brasileira tendenciou para o que se chama, mais amplamente, de pensamento pós-moderno (...). Os grandes teóricos dessa perspectiva são: Foucault, Derrida, Barthes, Lyotard, Baudrillard, Deleuze e Guattari. Esses pensadores são tidos como pós-modernos ou pós-estruturalistas ou pós-críticos e trazem, em comum, a crítica ao Projeto Emancipatório Iluminista da Modernidade (MARINHO, 2014, p.21).

Basicamente, o pensamento da *diferença* se caracteriza por valorizar as singularidades, o devir, não buscando características comuns (*idênticas*) a todos os seres humanos ou fenômenos e nem buscando um fundamento seguro permanente, que não se altera, sempre

idêntico a si mesmo. Sílvio Gallo escreve no prefácio do livro,

(...) um “pensamento da diferença”, em diálogo com a filosofia francesa contemporânea, começou a aparecer na produção brasileira em filosofia da educação. Em princípio, foi visto como mais um dos muitos “modismos” que a cada ano assolam a área de educação, como a anunciar o remédio definitivo para todos os nossos males. Mas, com o passar dos anos, esse pensamento da diferença foi mostrando sua potência para problematizar a educação e se consolidando como uma das vias – certamente longe de ser a única – para uma filosofia da educação pensada no Brasil (MARINHO, 2014, p.14).

A autora estrutura o seu *mapa* histórico-filosófico da educação no Brasil através de três capítulos. O primeiro é uma visão geral das matrizes filosóficas do pensamento sobre a educação no Brasil começando com o período colonial (matriz filosófica aristotélico-tomista dos jesuítas), passando pelas reformas pombalinas (empirismo e iluminismo), a influência do pensamento do português Verney, o período de Dom João VI (matriz filosófica eclética espiritualista), entrando no Império (o cientificismo em confronto com o ecletismo espiritualista), a Primeira República (1889-1930) e o confronto do positivismo com o catolicismo, a influência do pragmatismo, do anarquismo, do socialismo e do comunismo, a Segunda República (1930-1937) marcada pela fundação da USP e das PUCs, a matriz filosófica deweyana e o surgimento da *educação nova*, a Quarta República (1945-1964), as matrizes filosóficas da *educação popular* de Paulo Freire, o Regime militar (1964-1985), a matriz filosófica cientificista liberal da educação tecnicista, a matriz marxista da teoria crítico-reprodutivista (Bourdieu, Passeron, Althusser, Baudot), o anarquismo de Tragtenberg e, por último, o período de 1980 a 2010 com a matriz filosófica marxista da filosofia da educação de Saviani, a Escola de

Frankfurt no Brasil, o neopragmatismo rortiano de Paulo Ghiraldelli e a filosofia da diferença francesa deleuziana no Brasil.

Todos esses tópicos são vistos em 115 páginas, o que garante ao leitor um panorama da história das matrizes filosóficas da educação no Brasil muito bem sintetizado. Mas ainda não se trata de uma história da filosofia da educação, já que

A influência das matrizes filosóficas na educação em terras brasileiras não representou ou produziu, desde o seu início, uma filosofia da educação como pensamento sistematizado, o que só aconteceu muito tardiamente – mais especificamente na década de 1930 (MARINHO, 2014, p.117).

Assim, o segundo capítulo é um breve histórico da filosofia da educação no Brasil sintetizado em três obras: *Pequena introdução à filosofia da educação – a escola progressiva ou a transformação da escola*, de Anísio Teixeira; *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire e *Escola e democracia* de Dermeval Saviani. Esses três autores são considerados como representativos da *filosofia da identidade* na filosofia da educação no Brasil (MARINHO, 2014, p.117).

O terceiro capítulo é a apresentação do *pensamento da diferença* em filosofia da educação no Brasil. Novamente aqui temos uma boa síntese de obras e momentos históricos, tendo como referencial teórico quatro pensadores da educação: Tomaz Tadeu da Silva, Daniel Lins, Walter Kohan e Sílvio Gallo. Temos, então, Tomaz Tadeu da Silva e as implicações do pensamento da diferença para uma teoria do cur-

riculo, Daniel Lins e a *Mangue's School* ou por uma pedagogia rizomática da escola do acontecimento, do devir e do afeto, Walter Kohan e o devir-criança e Sílvio Gallo e a *educação menor* como aposta nas minorias e na possibilidade das diferenças.

Na Introdução, a autora diz que o livro

Tem por objetivo central apresentar o pensamento filosófico educacional de alguns pensadores brasileiros sob a inspiração da filosofia da diferença deleuziana, realçando o que distingue esta produção da filosofia da educação tradicional que é regida pela filosofia da representação (MARINHO, 2014, p.23).

Sem dúvida nenhuma o livro é uma bela apresentação do pensamento filosófico educacional brasileiro e uma excelente história das matrizes filosóficas da educação e da filosofia da educação no Brasil. Digo *excelente*, porque Cristiane Marinho tem uma grande capacidade de sintetizar os pontos principais de obras e períodos históricos. Mas falta um maior aprofundamento quando se trata de comparar o pensamento da diferença com o pensamento da identidade. Talvez seja difícil estabelecer parâmetros comparativos com uma filosofia que não aceita parâmetros. Por isso, talvez, a autora tenha o usado a expressão *sob a inspiração da filosofia da diferença*, para caracterizar a sua abordagem. Apesar disso, o livro é leitura importante para quem se interessa pelo problema filosófico da educação no Brasil.

*Sérgio Murilo Rodrigues
Filosofia - PUC/Minas*

CARVALHO, Waldênia Leão de. *Pensar a educação a partir de Michel Foucault: do humanismo ao cuidado de si*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, 276p.

Como pensar uma formação educativa orientada para a liberdade? Como formar sujeitos livres? Afinal de contas, “formar” remete a ideia de “colocar dentro de uma fôrma, de um molde” e isso parece mais próximo de uma *padronização* do que de uma *libertação*. E as concepções pedagógicas da modernidade parecem corroborar essa concepção de *formação* como *formatação*. Elas entendem a educação como um processo de ensinar o outro a ser de um determinado jeito (o jeito *certo* de ser) e não como um processo de deixar o outro escolher o ser que quer se tornar.

O trabalho pedagógico com as crianças e com os jovens tem sido dirigido por uma lógica educativa que privilegia a formação e a prescreve dentro de um modelo predefinido, uma estrutura fixa que pouco permite deslocar-se do molde desse padrão formativo estabelecido por uma outra instância (CARVALHO, 2014, p.251),

Essa outra instância é normalmente a escola, os professores ou outros detentores do conhecimento.

Não é tarefa fácil pensar em uma *formação humana* que não considere o homem inserido em um *molde universal* já pré-estabelecido, mas o conceba na sua *singularidade*, valorizando suas experiências pessoais. Não é fácil pensar, de uma perspectiva pedagógica, em uma maneira de homens e mulheres poder constituir livremente suas subjetividades sem se deixarem submeter aos poderes estabelecidos. Como pensar a *formação pedagógica* e o *humano* a partir da questão: *como se chega a ser o que é?*

Esse é o desafio proposto pela autora Waldênia Leão de Carvalho, professora da Universidade do Pernambuco, no seu livro *Pensar a educação a partir de*

Michel Foucault: do humanismo ao cuidado de si publicado em 2014 pela editora Loyola. O livro é uma adaptação de sua tese de Doutorado em Educação feita na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) sobre a orientação de Walter Kohan. No livro, a autora propõe, a partir da filosofia de Foucault, *considerar o cuidado de si* (epiméleia heautoû) *como uma possibilidade para se pensar com mais potência a educação* (CARVALHO, 2014, p.13).

O filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) não é propriamente um pensador da educação e, por isso é necessário um esforço de *transposição* do seu pensamento para a área da educação. A estratégia adotada pela autora para isso é partir do *humanismo*, representado de forma paradigmática por *Paulo Freire* (1921-1997). O *humanismo* é uma teoria de forte influência na educação brasileira, que defende explicitamente uma *formação para a liberdade*, mas que ainda se mantém presa a uma concepção de processo pedagógico orientado por uma *verdade* do ser e do saber. A concepção de *cuidado de si* de Foucault seria uma forma de superar essa *orientação para uma verdade* e assim, pode-se estabelecer uma continuidade entre as propostas educacionais do humanismo e o pensamento de Foucault.

O *humanismo* tem como umas de suas preocupações fundamentais o estabelecimento das fronteiras entre o que é *nascer humano* e o que é *tornar-se humano*. Ele entende que existe um processo de *construção* do humano, que não envolve apenas o *desenvolvimento* de uma *natureza a priori*. No entanto, os humanistas continuam, na sua maioria, a defender a existência de características *universais* para os seres humanos e o processo educativo seria o desenvolvimento dessas características.

Para o humanismo, existe um traço comum a todos os homens, logo à humanidade, que permite falar em uma humanidade que integra

todos os homens, independentemente do tempo ou do espaço em que se encontrem (CARVALHO, 2014, p.32).

Paulo Freire é um pensador da educação profundamente influenciado por três correntes filosóficas: o *personalismo cristão*, a *fenomenologia existencial* e o *marxismo*. Ele organizou um *humanismo marxista dialético* em educação cujo objetivo era produzir modelos para a formação pedagógica do homem, a fim de reintegrá-lo a sua existência individual (CARVALHO, 2014, p.47). Freire percebeu que os processos de conscientização que conduziriam a libertação do sujeito só seriam possíveis com a *inclusão do outro*. Por isso, o *diálogo* passa a ser um conceito central nos processos de conscientização emancipatórias, pois o diálogo implica em uma abertura para o outro. No entanto, Freire continua preso a ideia de uma verdade, que representa o caminho *certo* para homens e mulheres alcançarem a reversão das condições de desigualdade social através da ação pedagógica (CARVALHO, 2014, p.77). E a verdade se revela não em um diálogo exclusivamente cognitivo, mas em um diálogo moral de cunho prescritivo do agir correto. A prática educativa enquanto prática formadora é essencialmente ética (CARVALHO, 2014, p.97).

Waldênia Carvalho entende que não se pode garantir uma formação humana plenamente livre, se os procedimentos pedagógicos dessa formação continuam orientados para as verdades de uma *ética universal*. Há uma inevitável perda de liberdade neste movimento de submissão do singular ao universal. É preciso pensar o homem através de suas singularidades. E isso será feito abandonando a ideia de natureza humana e optando pela ideia de formação da subjetividade. Neste momento é preciso fazer uma *ponte* com o pensamento de Foucault.

Segundo a autora, Foucault pensa em um conceito não prescritivo de ética,

ligado à ação de *resistir* aos poderes constituídos. A ética, para ele, é prática refletida da liberdade (CARVALHO, 2014, p.138). E essa prática se dá na existência contingente concreta das pessoas nos seus relacionamentos com os outros, com o mundo e consigo mesmo.

A ética se tornou um tema importante para pensar as formas de ser e de se constituir como subjetividade. (...) A ética trabalha com a organização da existência. Ela é inseparável da forma como o indivíduo realiza suas escolhas e os caminhos da ação (CARVALHO, 2014, p.203).

A formação educativa deve visar formar um ser ético, assim como um sujeito de conhecimento. Ao falar de ética, Waldênia, seguindo o pensamento de Foucault, está falando de um *saber* que *modifica* os sujeitos; transforma os projetos de subjetivação desses sujeitos, que passam a assumir a direção deles. Levar este modelo de ética para as práticas escolares não implica em uma *substituição* do modelo tradicional, mas de uma *abertura* para outras formas de pensar a educação. Pensar a educação não mais como uma *fábrica de subjetividades*, que *forma para* algo externo ao sujeito, mas que a educação passe a significar também uma transformação do sujeito, um *formar para si mesmo* (CARVALHO, 2014, p.106-107)

Para pensar essa ética, que é também uma *estética da existência* (a vida como obra de arte), Foucault retoma dois preceitos gregos: *conhece-te a ti mesmo* (gnôthi seautón) e *cuidado de si* (epiméleia heautoû). Waldênia considera que nas análises de Foucault dos diálogos de Platão *Apologia de Sócrates*, *Alcibiades* e *Laques*, temos a presença da dimensão do pedagógico e uma maneira de tratar a formação do sujeito a partir dos dois preceitos gregos acima citados, priorizando o *cuidado de si* em relação ao *conhece-te a ti mesmo*, mais ligado ao *conhecimento* do ao *saber* (CARVALHO, 2014, p.229). *conhecer* diz respeito a

apreensão de conteúdos *externos* ao sujeito, enquanto que o *saber* é a apreensão de conteúdos *internos*, que transformam o sujeito em outro.

A autora observa que

A linha de argumentação de Foucault em relação ao sujeito, tanto no cuidado de si quanto em sua condição de individualidade, não diz respeito ao conceito moderno e burguês de indivíduo. Trata-se do sujeito cidadão grego ou romano que vivia em comunidade, em coletividade, em que a ação de cuidar de si estava atrelada ao cuidar do outro. Por isso, é necessário distinguir o sujeito da Antiguidade do sujeito da Modernidade (CARVALHO, 2014, p.169).

O sujeito ético é compreendido num movimento de conversão que lhe impõe uma transformação de si mesmo (CARVALHO, 2014, p.189). O *cuidado de si* consiste em procedimentos que necessariamente implicam em cuidar do outro, e, portanto, não se trata de um isolamento individualista. E como são *procedimentos*, eles podem ser adaptados às práticas escolares. Waldênia cita Foucault para reforçar a ideia de que o *cuidado de si* é uma *prática* de transformação de si mesmo e de suas relações com os outros:

Digo que a governabilidade implica a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que nessa noção de governabilidade viso ao conjunto de práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. (...) Assim, o trabalho sobre si mesmo não trata apenas de uma ação sobre si (ética), mas de um trabalho sobre o outro (política) (CARVALHO, 2014, p.208-209). Foucault vê o cuidado de si como uma possibilidade de nos tornar o que poderíamos ter sido e nunca fomos (CARVALHO, 2014, p.179).

Para Waldênia, pensar uma relação pedagógica mais livre significa pensar a existência não como uma subjetividade

já instituída, mas como uma *obra de arte*, espaço de criação e de autoria, um contínuo exercício de preservação de si mesmo como uma escolha pessoal de vida (CARVALHO, 2014, p.244).

Concluimos que o livro de Waldênia Carvalho é uma importante contribuição para novas formas de pensar a educação e as práticas escolares, que cada vez mais necessitam considerar as singularidades das pessoas, bem como propiciar uma formação integral para a vida e não apenas uma formação *profissional*. Nas últimas décadas, a influência do *tecnicismo* na educação levou a um afastamento dos valores morais e da reflexão ética do espaço da escola e do pensamento pedagógico. O ensino se instrumentalizou e a formação de atitudes tornou-se meramente técnica e afastada da vida dos estudantes. Mudar esse panorama tornou-se urgente e as chamadas *filosofias da diferença* (Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida, Nietzsche, Rancière, Tomaz Tadeu da Silva, Walter Kohan, Silvio Gallo) têm influenciado cada vez mais as reflexões filosóficas na área da educação. Waldênia se insere nesse esforço e nos ajuda a pensar soluções através do conceito filosófico de *cuidar de si* de Michel Foucault, que nos leva a pensar uma formação da subjetividade na qual apenas o sujeito estabelecerá os caminhos de sua própria formação.

Cuidar de si exige atenção ao diverso, ao modo como cada um aprende a ser ele mesmo (CARVALHO, 2014, p.252). *Trata-se, pois, de pensar como esta preparação ao longo da vida – uma arte de viver, uma técnica de existência (tékhnē tou biou) conectada com o cuidado de si (epiméleia heautoû) – pode propiciar a constituição de subjetividades por elas mesmas* (CARVALHO, 2014, p.255).

Sérgio Murilo Rodrigues
Filosofia - PUC/Minas