

Teoria Crítica, Lógica e Metafísica

Solange Costa
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Teoria Crítica, Lógica e Metafísica

Teoria Crítica, Lógica e Metafísica

Solange Costa

Organizadora



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

T314 Teoria crítica, lógica e metafísica /
organizadora, Solange Costa. (e-book) -
Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
172 p. (Coleção XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-213-0

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.195>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF – Eixos Temáticos

O XX Encontro de Filosofia da ANPOF ocorreu entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade de Recife, Pernambuco. Como um dos principais espaços de encontro da pesquisa filosófica no Brasil, o evento reafirmou o compromisso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) com o fortalecimento da Filosofia enquanto campo de investigação crítica e plural.

Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

Os volumes aqui reunidos refletem essa transformação, apresentando as discussões promovidas nos eixos temáticos. Mais do que um registro dos trabalhos apresentados, essas publicações são parte do esforço contínuo da ANPOF para fortalecer a produção filosófica no Brasil, estimulando o diálogo entre pesquisadores de diferentes áreas e instituições.

Acreditamos que essa nova proposta contribui para uma Filosofia mais integrada e acessível, capaz de enfrentar os desafios teóricos e práticos da contemporaneidade. Esperamos que os textos aqui reunidos inspirem novas investigações e fomentem debates que extrapolem os limites do evento, alcançando leitores e pesquisadoras das mais diversas formações.

Boa leitura!

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Cultura do déficit de atenção e vício em redes: um debate sobre imaginação no ensino de Bioquímica.....	15
Juliana Barbosa Coitinho & Emerson Campos Gonçalves	
Sobre a contradição em Arthur Giannotti no contexto da lógica e da dialética no capitalismo contemporâneo.....	31
Glauber Franco de Oliveira	
Relational semantics for ultrafilter logic.....	63
Romulo Albano de Freitas, Hércules de Araújo Feitosa & Luiz Henrique da Cruz Silvestrini	
A matéria e o problema do mal em Plotino	89
Vinícius Lima Santos Coimbra	
O enigma do tempo em Santo Agostinho: uma leitura a partir de Paul Ricoeur.....	101
Juliana das Neves Correa Marques	
As experiências de quase morte no debate científico contemporâneo	117
Marcos Augusto de Castro Peres & Tiffany Matos de Jesus	
Gabriel Marcel e a Metafísica da Esperança	139
Karla Janayna Mendes Cruz	
Aniquilação: a crítica de Maria Zambrano ao pensamento ocidental	165
Ana Paula Mendes de Oliveira	

Apresentação

O presente volume da *XX Coleção ANPOF* reúne oito artigos que se distribuem entre três áreas fundamentais da filosofia contemporânea: **Teoria Crítica**, **Lógica** e **Metafísica**. Apesar de suas especificidades, os textos aqui apresentados convergem em torno de uma mesma preocupação: repensar conceitos estruturantes do pensamento filosófico frente às tensões do presente, seja no campo das práticas sociais, seja no domínio da racionalidade formal, seja ainda nos horizontes ontológicos que marcam nossa compreensão do ser, do tempo e da experiência.

O volume se abre com a contribuição de Juliana Barbosa Coitinho e Emerson Campos Gonçalves, que, no campo da Teoria Crítica, articulam a reflexão de Türrcke e Adorno sobre a sociedade excitada por estímulos imagéticos e a cultura do déficit de atenção, tomando como espaço empírico o ensino de Bioquímica. O artigo examina como o vício em redes sociais e a dispersão generalizada atingem a capacidade imaginativa dos sujeitos e se manifestam de modo particularmente agudo no processo de ensino-aprendizagem. Trata-se de um debate instigante que evidencia como os mecanismos de administração social penetram também na esfera educacional.

Na sequência, dois artigos dedicados à Lógica exploram distintos aspectos da racionalidade formal. Glauber Franco de Oliveira analisa a concepção de contradição em Arthur Giannotti, destacando a originalidade de sua leitura de Hegel, Marx e Wittgenstein, e mostrando como seu pensamento oferece chaves relevantes para compreender

impasses lógicos e dialéticos no capitalismo contemporâneo. Já Rômulo Albano de Freitas, Hércules de Araújo Feitosa e Luiz Henrique da Cruz Silvestrini desenvolvem uma proposta de semântica relacional para a chamada “*ultrafilter logic*”, dialogando com a tradição da lógica modal e discutindo sua posição no interior da hierarquia dos sistemas modais. O trabalho alia rigor técnico à abertura para questões filosóficas mais amplas sobre inferência, conhecimento e plausibilidade.

A parte mais extensa do volume é dedicada à Metafísica, reunindo cinco artigos que percorrem tradições diversas, da Antiguidade ao pensamento contemporâneo. Vinícius Lima Santos Coimbra revisita Plotino, discutindo a origem da matéria e o problema do mal, situando a questão no interior de uma concepção de realidade que, mais do que dualista, se apresenta como unidade dinâmica de sensível e inteligível. Em seguida, Juliana das Neves Corrêa Marques retoma a análise do tempo em Santo Agostinho a partir da leitura de Paul Ricoeur, ressaltando a centralidade da narrativa como forma de dar sentido humano ao enigma temporal. Marcos Augusto de Castro Peres e Tiffany Matos de Jesus exploram o debate científico contemporâneo sobre as experiências de quase morte (EQMs), situando-o entre a filosofia da mente, a neurociência e a espiritualidade, e interrogando as fronteiras entre consciência, corpo e sobrevivência. Karla Janayna Mendes Cruz dedica-se ao pensamento de Gabriel Marcel, examinando a noção de desorbitação e o lugar da esperança como resposta filosófica ao niilismo contemporâneo, em uma fenomenologia concreta da existência encarnada. Por fim, Ana Paula Mendes de Oliveira apresenta a crítica de Maria Zambrano ao pensamento ocidental, reconstruindo sua leitura das crises ético-políticas do século XX e enfatizando o papel do nascimento e da morte do divino como categorias que revelam as tensões entre filosofia, religião e política.

Em conjunto, os textos oferecem ao leitor um panorama de discussões atuais que se enraízam em tradições distintas, mas que convergem na tarefa de pensar criticamente as condições de nossa existência

histórica. O diálogo entre Teoria Crítica, Lógica e Metafísica, longe de ser apenas uma reunião de campos separados, aqui se mostra como um esforço plural e complementar para compreender os impasses e possibilidades do pensamento filosófico em nosso tempo.

Solange Costa

Professora de filosofia da Universidade Estadual do Piauí e membro permanente do Programa de Pós-graduação em filosofia da UFPI

Cultura do déficit de atenção e vício em redes: um debate sobre imaginação no ensino de Bioquímica¹

Juliana Barbosa Coitinho² & Emerson Campos Gonçalves³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.195.01>

1 Introdução

Na sociedade contemporânea, descrita por Christoph Türcke (2010) como *excitada por estímulos imagéticos*, tem sido notório o crescimento de casos de indivíduos com dificuldade de se concentrar em tarefas cotidianas triviais (de trabalho e de estudo), que, dada a compatibilidade dos sintomas, encontram abrigo — e alívio — para o próprio sofrimento no diagnóstico do Transtorno do Déficit de Atenção com Hiperatividade (TDAH). Moto-contínuo, testemunhamos um aumento exponencial no número de pessoas que passaram a desenvolver um

¹ O projeto guarda-chuva dentro do qual se insere a pesquisa é financiado com recursos do Edital Universal 29/2022 da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes).

² Professora Adjunta no Departamento de Ciências Fisiológicas da Universidade Federal Espírito Santo (Ufes). Professora permanente no Programa de Pós-Graduação em Bioquímica (PPGBiq/Ufes) e professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Ciências Farmacêuticas (PPGCFar/Ufes). E-mail: juliana.b.goncalves@ufes.br

³ Professor Titular de Letras e Linguística na Faculdade de Música do Espírito Santo (Fames). Professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Territorialidades da Universidade Federal do Espírito Santo (PósCom/Ufes). Líder do Grupo de Pesquisa CNPq Laboratório de Pesquisa Crítica em Cultura, Tecnologia e Educação (LPC CulTE). E-mail: emerson.goncalves@fames.es.gov.br

tipo de dependência pelas redes sociais online que é compatível com a definição médica de *vício*.

Partindo do cenário supramencionado, esta pesquisa⁴ recupera e entrelaça as teses apresentadas por Türrcke sobre a *supersaturação dos sentidos* (2010) e o estabelecimento de uma *cultura do déficit de atenção* (2016), segundo as quais existe um recrudescimento da incapacidade imaginativa do ser humano a partir da multiplicação de estímulos imagéticos que produzem dispersão.

Com a retomada das referidas teses, este trabalho objetiva discutir as contradições que reforçam os gatilhos responsáveis pelo sentimento claustrofóbico que é próprio do *mundo administrado* (Adorno, 2010) e que, em última instância, fomenta uma espécie de danificação na capacidade imaginativa. Para ilustrar e discutir as consequências desse processo dentro dos espaços formais de ensino-aprendizagem, construiu-se uma análise — balizada por Türrcke e que retoma a trajetória da própria autora como professora na disciplina — sobre a imaginação no ensino de Bioquímica.

Ainda que pareça um *corpus* “inusitado” — sobretudo para uma pesquisa construída dentro do Eixo Temático de Teoria Crítica da Anpof —, é importante compreender que a Bioquímica é uma disciplina que estuda processos submicroscópicos que dependem da capacidade imaginativa dos estudantes para serem compreendidos. Destarte, a discussão sobre as práticas de ensino-aprendizagem mediadas pelas imagens neste componente curricular representa um campo empírico extremamente fértil para o debate mais amplo que é proposto, isso é, para uma avaliação sobre o processo de danificação da capacidade imaginativa que tem produzido, na sociedade contemporânea, a substituição contínua da realidade objetiva pelo seu simulacro.

⁴ Este texto, apresentado no Eixo Temático de Teoria Crítica da ANPOF, é uma versão revisada da discussão que publicamos na organização *Imaginamundos: interfaces entre educação ambiental e imagens* (Costa et al., 2021).

2 Imaginação no ensino de Bioquímica

Os seres vivos, ainda que muito diferentes macroscopicamente, apresentam inúmeras semelhanças ao nível molecular, de forma que a Bioquímica constitui um tema de estudo unificante de todos os seres e da vida em si, abrangendo conhecimentos importantes para diferentes campos do saber. Contudo, apesar dessa significativa importância, a disciplina é comumente taxada — por docentes e discentes — como uma “matéria de árdua apreensão”. Sobremaneira, isso ocorre por causa da complexidade dos conteúdos abordados em seu currículo básico, já que trata de fenômenos a nível molecular difíceis de serem abstraídos e compreendidos, que muitas vezes são preditos apenas por modelos e fórmulas e que, num contexto de sala de aula, não podem ser visualizados pelo olho humano, ainda que com a ajuda de sofisticados equipamentos e lentes. Essa particularidade faz com que, além da dedicação aos estudos individuais e a leitura, a *imaginação* — ou a capacidade imaginativa — seja uma faculdade fundamental para que os educandos experimentem uma aprendizagem significativa do conteúdo estudado.

Considerando essas características, parecia ser consenso entre docentes e pesquisadores até então (e talvez ainda pareça), que a adoção de diferentes modelos imagéticos, simples ou tridimensionais, era uma ação facilitadora (e quase obrigatória) para a compreensão dos conteúdos ministrados na Bioquímica. Em outras palavras, uma via de acesso mais rápida e potente para garantir que os estudantes “imaginassem” o processo de forma adequada (ou para que “não pensassem os pensamentos errados”, nos termos da crítica adorniana aos sujeitos anti-intraseptivos), uma mediação através da imagem entre o fenômeno molecular que não pode ser visualizado e o aluno, que — na condição de sujeito “educando” — passa a ter na representação sígnica sua via direta de acesso a esse conhecimento.

Todavia, na esteira da atual sociedade excitada, cuja principal marca é a multiplicação exponencial de imagens técnicas e o entorpecimento/vício dos indivíduos a partir dessas (Türcke, 2010), a experiência do cotidiano da sala de aula nos sugere o predomínio de certa dependência dos estudantes do uso dessa representação imagética que, de potencializador didático-pedagógico, tem se convertido numa espécie de material totalizante, cuja “imprescindibilidade” acaba figurando como danosa para o processo de ensino-aprendizagem. Na Bioquímica, essa tendência tem sido observada de duas formas principais, a saber: i) a partir da dificuldade dos alunos em compreender e explicar os processos bioquímicos sem o auxílio das imagens e modelos, sobretudo nos testes de conhecimento; e ii) da opção recorrente em realizar os estudos sobre a disciplina a partir de vídeos — disponíveis em canais no *Youtube*, por exemplo — e não pelo livro.

Tomando a realidade apresentada, este ensaio busca problematizar à luz da filosofia da sensação, de Christoph Türcke (2010), e, também, de pesquisadores da área de ensino em Bioquímica, como Konrad Schönborn e Trevor Anderson (2006), algumas hipóteses e possíveis caminhos para a disciplina nesse contexto. Ao tomar a Teoria Crítica da Sociedade (da qual Türcke é signatário) como prisma para observar as contradições em processos de ensino-aprendizagem quase sempre guiados pela crença na razão instrumental, nosso objetivo principal não é apresentar uma “receita de bolo”, mas discutir a postura pedagógica de docentes e pensadores da área perante a constatação do vício em conteúdos imagéticos e da supersaturação dos sentidos que surgem como condição imperativa de toda a sociedade hodierna.

3 Vício em imagens na sociedade excitada

Para compreender e visualizar as fronteiras cognitivas de aprendizagem (im)postas aos estudantes do ensino superior na atualidade (na verdade não somente a eles, mas a todos nós), faz-se

fundamental refletir sobre a transformação nas formas de representação simbólica do nosso cotidiano que fora experimentada pelas sociedades capitalistas nas duas primeiras décadas deste milênio. Isso é, sobre a consolidação de um novo fluxo comunicativo e formativo que se caracteriza, principalmente, pela produção, pelo compartilhamento e pelo consumo ininterrupto de um sem-fim de imagens nas redes sociais online, onde de meros “receptores” passamos a ser agentes ativos dessa indústria, fornecendo “mão-de-obra” gratuita dentro de uma linha de produção de conteúdos imagéticos que é ilimitada.

Não que outras condições históricas objetivas e subjetivas — como a falta de estrutura básica na rede pública de ensino, a própria desigualdade que pauta a essência do nosso sistema econômico e/ou o mal-estar que o *mundo administrado* produz nos indivíduos, impelindo-os numa busca claustrofóbica por qualquer válvula de escape — sejam incapazes de explicar os limites que cerceiam a possibilidade plena de aprendizagem dos estudantes universitários. Elas são. Contudo, a essas, nestes últimos vinte anos, somou-se de modo significativo esse cenário marcado pela multiplicação exponencial de conteúdos imagéticos.

Em outros termos, neste período, a narração da vida cotidiana por meio dos signos (verbais e não verbais), de artifício próprio do homem enquanto ser histórico que produz marcas do seu tempo com o uso da linguagem, metamorfoseou-se numa espécie de compulsão pela repetição de imagens na qual somos os maiores produtores e, também, as principais vítimas, segundo denuncia Türrcke:

O choque da imagem exerce *poder fisiológico*; o olho é magneticamente atraído pela abrupta alteração luminosa, e dela só consegue se afastar através de um grande esforço da vontade. O choque da imagem exerce fascinação estética; constantemente ele promove novas imagens, ainda não vistas. Ele se exercita na onipresença do mercado; seu “olhe para cá” exalta a cena seguinte como um vendedor com sua mercadoria. Sendo parte tanto do computador como do aparelho de televisão, a tela, longe de preencher apenas o tempo livre, invade a totalidade

da vida profissional, de modo a se confundirem o choque da imagem e a ocupação no trabalho. Os dados aos quais eu subitamente ganho acesso, também eles subitamente me acessam para que eu os elabore — ou passe a contar com uma rescisão de contrato. Com tudo isso, o choque da imagem se tornou o foco de um regime global de atenção, que insensibiliza a atenção humana por meio da sobrecarga ininterrupta (Türcke, 2016, p. 33, *grifo nosso*).

O melhor diagnóstico sobre essa “sobrecarga ininterrupta”, capaz de “insensibilizar” a nossa atenção e supersaturar os nossos sentidos (estabelecendo a “fronteira cognitiva” supramencionada), está na obra *Sociedade excitada: filosofia da sensação*, também de Türcke (2010), onde o autor apresenta uma espécie de arqueologia do termo “sensação” que, em nossa sociedade, significa “aquilo que, magneticamente, atrai a percepção: o espetacular, o chamativo” (Türcke, 2010, p. 9). Assim, nos termos do filósofo, essa busca pela “sensação” através das imagens compõe uma das principais formas de vício da contemporaneidade (tal qual o álcool ou outras substâncias psicotrópicas).

Nesse sentido, é importante observar que a ideia de vício é incorporada por Türcke (2010) no sentido mais usual emprestado ao termo: a busca de apoio em um objeto falso (nesse caso, as imagens).

O vício é a busca de um apoio vital num objeto falso, sendo que aqueles que o procuram não devem ser informados de que se trata de algo falso. Eles sentem, eles sabem que a substância na qual se aferram não fornece nenhum apoio, mas eles não têm outra e, por isso, cada vez mais se jogam a ela, a mesma substância que os priva daquilo que lhes deveria proporcionar. Quando se fala em sintomas de abstinência, os quais seguem o vício do mesmo modo como a sombra segue a luz, esquece-se facilmente de que o próprio vício já é um sintoma de abstinência. Entretanto, a sua abstinência, que lhe antecede, representa uma forma de reação desamparada, silenciosa, e continuamente moderna, não é tão evidente (Türcke, 2010, p. 239).

A grande questão que se coloca com o estabelecimento dessa compulsão por uma satisfação falsa através das imagens na nossa sociedade (lembremos: satisfação traduzida em produção, consumo e

compartilhamento) é que, de uma só vez, ela perpetua a lógica da dependência, isso é, de que “o vício sempre deseja mais do que o material viciante pode dar-lhe” (Türcke, 2010, p. 12), e a desfigura numa espécie de perversão, já que, no atual modelo de distribuição comunicativa, com a liberação do polo emissor a partir das redes sociais *online*, somos os viciados e, também, os produtores do nosso narcótico.

Assim, produzimos sempre mais e mais em busca de atender a um desejo que jamais será satisfeito. É essa sociedade de “viciados” e imagens voláteis, onde as “sensações estão a ponto de se tornar os pulsos e a batida da vida social como um todo” (Türcke, 2010, p. 14) que Türcke define como da *sensação ou excitada*:

Há uma torrente de estímulos dos meios de comunicação de massa que competem para fazer parte dessas sensações. Ninguém consegue dominá-los. Nem o mais distinto intelectual que torce o nariz consegue fechar-se diante dos estímulos, de tal modo que o sentido de sua atenção, a escolha dos temas e das palavras, o tempo e o ritmo de seus pensamentos não conseguem permanecer sem ser por eles molestados de alguma forma. Em curtas palavras, é chegado o momento de falar de uma sociedade da sensação (Türcke, 2010, p. 10).

É claro que o objetivo aqui não é retomar os debates do autor sobre a incorporação dessa compulsão pela repetição de imagens em nossa sociedade como um retorno ao fundamento, àquilo que, num momento primevo, significou o mesmo movimento de tendência à repetição de um pavor que, na perspectiva do autor, teria originado a cultura. Tampouco nosso objetivo ao apresentar o diagnóstico de Türcke é “demonizar” as imagens ou imputá-las qualquer “culpa” pelos infortúnios atuais da educação superior. A ideia aqui, conforme apresentado na introdução deste trabalho, é, antes, tomar a reflexão proposta por Christoph Türcke como um caminho potente para problematizar algumas questões que tem passado a largo. Como, por exemplo, até que ponto, o uso da “imagem pela imagem”, sem uma reflexão mais detida ou crítica sobre os objetivos pedagógicos e seu real

alcance, tem sido efetivo no processo de ensino-aprendizagem (no nosso caso, dentro da Bioquímica)? Isso é, trata-se efetivamente de uma ferramenta didática ou apenas da repetição da mesma lógica de reprodução de imagens que predomina de forma mais ampla na sociedade? Para além disso: é possível afirmar que o vício de imagens apontado pelo autor pode contribuir para limitar nossa capacidade imaginativa (de fantasia, por exemplo), tornando-nos dependentes dessas? No caso da Bioquímica, considerando o cenário apresentado, o direcionamento de todas as estratégias pedagógicas ao uso das imagens pode representar a consolidação dessa fronteira cognitiva de aprendizagem, isso é, da impossibilidade da abstração dos processos pelo próprio estudante? O que fazer então quando o signo toma o espaço da teoria enquanto simulacro? Qual caminho seguir diante dessa realidade que se contrapõe a uma lógica aparentemente inquestionável?

Considerando a importância que as imagens sempre tiveram como recurso didático na Bioquímica (e nos processos educativos de forma geral) e o diagnóstico de Türrcke (2010), buscamos, no tópico seguinte, refletir sobre os principais debates teóricos empreendidos sobre o uso dessas na disciplina, tomando sempre como norte a busca pelos limites e contradições que surgem no emprego das representações imagéticas como solução educativa nesta sociedade, já supersaturada e viciada em signos não verbais.

4 Suporte das imagens na disciplina de Bioquímica

Conforme supracitado, a visualização e a interpretação de representações imagéticas têm sido tomadas como passos essenciais em diferentes processos de ensino-aprendizagem (e isso não é negado neste trabalho). Seja para caracterizar o relevo de uma área geográfica que não podemos visitar, seja para demonstrar a planta de uma casa sequer construída, é mister reconhecer que as imagens funcionam — sim! — como um instrumento de mediação capaz de aproximar

estudantes de realidades que não podem ser visualizadas *in totum* no espaço da sala de aula, dadas as limitações objetivas do lócus escolar ou a natureza dos fenômenos estudados. Logo, ser capaz de interpretar tais imagens, compreender sua escala de representação, situá-las em um contexto e refletir sobre suas limitações é passo fundamental para que a pessoa que está observando use essa representação em seu benefício, transpondo, de certa forma, os limites do próprio signo — sempre incompleto — frente os objetos.

É o que ocorre com os fenômenos abordados na Bioquímica. Em síntese, com a disciplina, estuda-se os componentes moleculares, suas interações e um sem-fim de processos que permitem a existência da vida, uma vez que, todas as células compartilham, em maior ou menor grau, de propriedades fundamentais que a matéria busca explicar. Logo, considerando a complexidade de tais componentes e processos, bem como sua interrelação e manifestação em variadas situações, o estudante de Bioquímica precisa ser capaz de transpor esse conhecimento — não disponível a “olho nu” — para diferentes contextos, seja o de uma molécula, seja o de uma célula, seja o de um organismo inteiro.

É justamente por isso que a representação imagética desses processos submicroscópicos tem sido importante para o ensino, a pesquisa e a aprendizagem dentro da Bioquímica, uma vez que essas auxiliam na transposição do conhecimento do campo teórico e imaginativo para o campo visual, onde, de alguma maneira, os temas se materializam através de símbolos mais ou menos reconhecíveis pelos estudantes nas representações externas, com círculos e retas, bolas de isopor e fios de arame galvanizado, emprestando forma e aparência aos átomos e suas ligações.

Todos os bioquímicos concordariam prontamente que as ferramentas de visualização são essenciais para entender e pesquisar as biociências moleculares e celulares. Isso se reflete no crescimento exponencial ao longo dos anos no número e variedade de ferramentas de visualização que estão disponíveis para o fortalecimento do aprendizado e da

pesquisa em Bioquímica (Schönborn; Anderson, 2006, p. 94, tradução livre).

Tal importância fica evidente ao analisarmos diferentes livros-texto de Bioquímica, os quais são repletos dessas representações externas, como modelos físicos e moleculares, fotografias, micrografias, diagramas, ilustrações, desenhos, imagens, mapas metabólicos e gráficos (Schönborn; Anderson, 2006). Tais representações objetivam auxiliar na construção de modelos mentais significativos que permitam a visualização, integração, e compreensão de conceitos bioquímicos, já que esses, nas palavras de Schönborn e Anderson (2006), transitam entre as dimensões macroscópica, microscópica e submicroscópica.

A Bioquímica é uma ciência que é investigada nos níveis de organização macroscópica, microscópica e, em particular, os níveis de organização submicroscópica (molecular). Assim, para uma compreensão holística da Bioquímica, os alunos são obrigados a traduzir prontamente entre esses três níveis de organização, algo que pode ser bastante difícil e confuso para eles. Como não podemos ver fisicamente o ambiente submicroscópico, os bioquímicos usam teorias físicas e químicas de construção de conceitos, hipóteses e modelos na tentativa de explicar esses fenômenos abstratos. Essas construções, por sua vez, se aceitas pela comunidade de bioquímicos, regem como interpretamos e visualizamos posteriormente o ambiente submicroscópico e, portanto, o que incluímos em recursos educacionais (por exemplo, livros de texto, notas de palestras, software de computador e Internet) e o que ensinamos os alunos (Schönborn; Anderson, 2006, p. 94, tradução livre).

Contudo, Schönborn e Anderson (2006) reconhecem que o abuso nas representações imagéticas pode significar um entrave ao ensino de Bioquímica. Os autores lembram que esse “abuso” pode partir da própria academia, que ao invés de padronizar, cria formas múltiplas de representar um mesmo fenômeno, abusando de cores, símbolos e formas, mas, de modo especial, se mostram preocupados com a

ausência de uma alfabetização visual dentro do currículo de estudantes de Bioquímica, uma vez que entendem que

[...] assim como a alfabetização verbal significa ser capaz de ler e escrever em determinada língua e a alfabetização numérica envolve a leitura e a escrita de números, a alfabetização visual abrange a capacidade de leitura (compreender ou entender) e escrita (desenhar) de representações externas, incluindo a capacidade de pensar, aprender e se expressar em termos de imagens (Schönborn; Anderson, 2006, p. 97, tradução livre).

Nesse sentido, os autores reconhecem que os alunos têm sido expostos a um número cada vez maior de representações externas dentro da própria disciplina, o que, somado a uma baixa alfabetização visual, justificaria a dificuldade de se apropriar das imagens como instrumentos de mediação ao conhecimento. Assim, dadas as diferenças de habilidades cognitivas visuais entre os universitários, haveria a necessidade de desenvolvimento de técnicas de visualização para além daquelas que eles adquiririam “informalmente” em sua formação singular (Schonborn; Anderson, 2006).

Conforme relata Milner (2014), alguns estudos com imagens na disciplina de Bioquímica referendam essa noção, demonstrando que os estudantes apresentam dificuldades de interpretação de diagramas esquemáticos (representações externas) especialmente devido à ausência de conhecimentos prévios sobre os assuntos representados. De acordo com a autora, a conclusão dessas pesquisas é que as imagens nem sempre facilitam o desenvolvimento de modelos mentais apropriados nos estudantes, haja vista que o modelo geralmente permanece no nível perceptivo, não resultando em aprendizagem do conteúdo específico em si.

Tal ideia é ratificada pelo estudo conduzido por Costa *et al.* (2009), que, ao analisarem a organização do tema “Glicólise” dentro de quatro livros didáticos de Bioquímica verificaram um planejamento instrucional inadequado, sobretudo a partir da incorporação excessiva

e desorganizada das imagens, “que sobrecarrega os recursos cognitivos do aluno comprometendo a aprendizagem” (Costa *et al.*, 2009, n.p.).

Buscando “respostas” ao diagnóstico apresentado sobre os livros didáticos de Bioquímica, pesquisas como a de Dias *et al.* (2013) têm tentado desenvolver um variado material multimidiático (composto por vídeos combinando filmes, animações e dinâmica molecular) com o objetivo de auxiliar no processo de ensino-aprendizagem na disciplina. A premissa da qual partem essas empreitadas é de que a estrutura plana e estática presente nos livros dificultaria a visualização e o estudo de estrutura e função das proteínas, por exemplo (o que, aliás, concordamos na íntegra).

Contudo, a despeito dessas ações e do constante incremento dos materiais didáticos a partir das facilidades de acesso a diferentes programas de edição e representação tridimensional, bem como da constante circulação de informações e imagens condicionada pelas redes sociais *online*, as dificuldades de aproveitamento na disciplina persistem em diferentes universidades, sendo altos os níveis de reprovação e abandono do componente curricular (Pinheiro *et al.*, 2009; Andrade *et al.*, 2015; Silveira; Rocha, 2016).

5 Considerações finais

Considerando a discussão apresentada nos tópicos anteriores (sobremaneira no tópico 4), parece-nos pertinente ventilar a hipótese de que, apesar da validade e da significativa contribuição das pesquisas apresentadas, a pergunta correta pode ainda não ter sido feita. Isso é, até o momento as análises estiveram voltadas para dentro da própria Bioquímica, seja questionando os modelos estáticos dos livros didáticos, seja questionando o excesso de representações externas que neles constam ou a própria capacidade interpretativa dos educandos. Mas e se a questão for mais ampla? E se as particularidades apresentadas da Bioquímica, enquanto disciplina que abarca temas de difícil

visualização, apenas a tornarem um campo mais sensível (como mencionado na introdução deste trabalho), que demonstra e/ou antecipa uma tendência que atinge o processo de ensino-aprendizagem também em outras áreas? E se a multiplicação exponencial de conteúdos imagéticos e o vício nesses, conforme denuncia Türcke (2010), forem a principal explicação para que cada vez mais os estudantes dependam exclusivamente das imagens para mediar sua interação com o conhecimento? E, principalmente, se a multiplicação de recursos imagéticos não for a solução, mas o problema?

Tomando a filosofia da sensação como farol, não nos parece razoável acreditar que a Bioquímica está à deriva de forma solitária num mar de imagens. Na verdade, mesmo as disciplinas que, em tese, seriam mais beneficiadas pelas novas tecnologias de informação (como aquelas que compõem o currículo da Comunicação Social) enfrentam dificuldades com alunos que têm cada vez mais acesso às novas tecnologias e, paradoxalmente, são cada vez menos letrados ou, nos termos de Schönborn e Anderson (2006), *alfabetizados para a imagem*. Em nossa visão, isso ocorre porque não se trata de uma questão de mera vontade dos indivíduos “professor” e “estudante”, tampouco da universidade como instituição, mas porque essa última, enquanto espaço educativo, orienta-se pela maré social. Logo, se a tendência mais ampla é de uma tempestade geral de imagens que dificulta e turva a nossa visão, no espaço próprio da disciplina isso também vai se manifestar, queiramos ou não.

Mas o que fazer?

Num cenário de supersaturação dos sentidos, uma faculdade importante a ser valorizada é a da *imaginação*. Paixão e Borges (2019) lembram que a imaginação é um processo psicológico imprescindível para o desenvolvimento humano, uma vez que expande nossa experiência “para além da sua realidade imediata; reporta-se ao passado, ao mesmo tempo em que vislumbra o futuro, e cria um presente alternativo” (Paixão; Borges, 2019, p. 2). Contudo, apesar de amplamente

debatidos na Filosofia, os processos imaginativos quase sempre acabam rotulados como algo menor — ou menos significativo — frente a *razão*.

Por entendermos a importância dos processos imaginativos no desenvolvimento da cognição, sua relação com as emoções e, por conseguinte, com o desenvolvimento humano, defendemos que não se pode deixar de fora do currículo educacional a discussão e o fomento dos processos imaginativos. Ademais, a imaginação não deve ser ignorada pelas práticas docentes e deve ser valorizada e nutrida pelos professores que, por sua vez, devem atuar como mediadores e subsidiadores de recursos simbólicos à imaginação (Paixão; Borges, 2019, p. 3).

Acontece que, na esteira da atual sociedade excitada, as imagens (ou “recursos simbólicos”), que sempre significaram uma possibilidade de objetivação ampliada da imaginação (ou de *mediação* entre a realidade e a fantasia, como no caso das obras de arte), hoje atuam contra os processos imaginativos, contribuindo para a sua atrofia (Türcke, 2010).

Isso ocorre no exato momento em que as imagens deixam de ser uma ponte para o objeto e — sob a forma de simulacros — se colocam como a própria realidade representada. Em outras palavras, quando limitam a imaginação àquilo que circunscrevem em sua estética, seja o limite de uma fantasia, seja o conhecimento teórico que se pretende em uma aula de Bioquímica. Ou seja, quando entrega de antemão toda a abstração que deseja, fechando para os diferentes sujeitos envolvidos no processo educativo qualquer possibilidade de debate que supere a representação externa pré-estabelecida, qualquer *ponte de imaginação*.

Destarte, ainda que nosso objetivo não seja propor um modo de atuação ou um fazer docente, uma alternativa que pode significar, se não uma solução, ao menos um ponto de inflexão, é a tentativa de trabalhar aspectos ligados à imaginação na classe de Bioquímica, seja elaborando os modelos de representação externa de forma conjunta com

os estudantes, seja permitindo que eles próprios busquem se apropriar das imagens a partir de um esforço que parta da compreensão teórica e não sempre das imagens. Ou seja, já que breçar a disseminação imagética não é possível, que se inverta, em algum momento, a ideia de representação, utilizando os conceitos como pontes para que os alunos consigam “escrever” suas imagens, sendo incentivados a criar seus próprios modelos. Ao fim, uma educação estética dentro dos limites da própria disciplina a partir da apropriação da imaginação como percurso didático. Para isso, aproximações inesperadas como esta, entre Bioquímica e Filosofia (por que não?) já são um primeiro passo.

Referências

- ADORNO, T. W. Teoria da semiformação. In: PUCCI, B.; LASTÓRIA, L. A.; ZUIN, A. A. S. (orgs.). *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas: Autores Associados, 2010, p 7-40.
- ANDRADE, R. S. B.; SILVA, A. F. R.; ZIERER, M. S.. Avaliação das dificuldades de aprendizado em Bioquímica dos discentes da Universidade Federal do Piauí. *Revista de Ensino de Bioquímica*. São Paulo/SP, v. 15, n. 1, p. 24-39, 2015.
- COITINHO, J. B.; GONÇALVES, E. C. O paradoxo acesso versus evasão e o papel da universidade no acolhimento dos estudantes: uma experiência inclusiva na disciplina de Bioquímica na Ufes. *Anais do VIII Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades*. Maceió/AL, 2019.
- COSTA, R. N. et al. *Imaginamundos: interfaces entre educação ambiental e imagens*. Macaé: Editora NUPEM, 2021.
- COSTA, F. J.; et al. Estudos preliminares sobre restrições cognitivas na abordagem da glicólise em livros de Bioquímica. *Anais do VII Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciência*. Florianópolis, 2009.
- DE VRIES, E.; DEMETRIADIS, S.; AINSWORTH, S. External Representations for Learning. In: BALACHEFF, N.; et al. (orgs.). *Technology-Enhanced Learning*. Suíça: Springer Nature, 2009.
- DIAS, G.; et al. Desenvolvimento de ferramentas multimidiáticas para o ensino de Bioquímica. *Revista Práxis*. Volta Redonda/RJ, n. 9, 2013.

- GRIMALDI, S. S. L.; et al. O patrimônio digital e as memórias líquidas no espetáculo do Instagram. *Perspectivas em Ciência da Informação*. Belo Horizonte/MG, v. 24, n. 4, p. 51-77, out./dez. 2019.
- MILNER, R. Learner differences and learning outcomes in an introductory biochemistry class: attitude toward images, visual cognitive skills, and learning approach. *Biochemistry and Molecular Biology Education*. Estados Unidos. v. 42, n. 4, p. 285-298, 2014.
- PAIXÃO, G. C.; BORGES, F. T. Imaginação e currículo escolar: uma revisão de literatura. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Brasília/DF, v. 34, 2018.
- PARSLOW, G. R. Commentary: Molecular Visualization Tools Are Good Teaching Aids When Used Appropriately. *Biochemistry and Molecular Biology Education*. Estados Unidos, v. 30, n. 2, p. 128-129, 2002.
- PINHEIRO, T. D.; et al. Ensino de Bioquímica para acadêmicos de Fisioterapia: visão e avaliação do discente. *Revista Brasileira de Ensino de Bioquímica e Biologia Molecular*. São Paulo, v. 7, n. 1, p. 25-35, 2009.
- SCHÖNBORN K. J.; ANDERSON T. R.. The importance of Visual Literacy in the Education of Biochemists. *Biochemistry and Molecular Biology Education*. Estados Unidos. v. 34, n. 2, p. 94-102, 2006.
- SILVEIRA J. T, ROCHA, J. B. T. Produção científica sobre estratégias didáticas utilizadas no ensino de Bioquímica: uma revisão sistemática. *Revista de Ensino de Bioquímica*. São Paulo, v. 14, n. 1, p. 7-21, 2016.
- TÜRCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- TÜRCKE, C. *Hiperativos! Abaixo a cultura do déficit de atenção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

Sobre a contradição em Arthur Giannotti no contexto da lógica e da dialética no capitalismo contemporâneo

Glauber Franco de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.195.02>

1 Introdução

É muito difícil imaginar o movimento do mundo, ou o funcionamento da sociedade, ou os cálculos matemáticos, onde a contradição seja real e verdadeira, na ideia, na linguagem ou na matéria, ao invés de uma falsidade proposicional ou como um produto de um discurso que pode arranjar ou desarranjar seus termos na medida que a contradição apareça. Como poderíamos nos identificar quando dizemos que somos e não-somos; ou como seria possível mensurar a riqueza de grupos ou classes que são ricas e, ao mesmo tempo, produzem pobreza extrema numa mesma sociedade; ou como um juiz poderia reunir e julgar discursos ou fatos que dizem e desdizem em uma mesma peça jurídica; ou como poderíamos competir um esporte com regras que apitam uma falta e depois mandam continuar o jogo em um mesmo ato de julgar; ou como poderíamos nos referir ao tempo, dizendo que está chovendo, mas não-está-chovendo; ou como poderíamos construir

¹ Bacharel em Serviço Social pela UFMT. Mestre em Filosofia pela UFAL.

E-mail: glaubereb@outlook.com

grandes prédios comerciais baseados em linhas tortas ou em equações que se contradizem?

Frente a esse mundo difícil de se imaginar, o debate teórico-filosófico acerca da contradição é amplo e complexo, questionando sobre onde, como e qual é a sua natureza na matéria, na linguagem ou no pensamento, discutindo seus pressupostos mínimos e suas regras de qualificação. Desde o período grego clássico da filosofia ocidental a não-contradição absoluta em Aristóteles é dominante no que é classificado como um problema da Lógica Formal Clássica, em geral tratado como um princípio lógico nas regras e no movimento do pensar.

Depois, em quase dois mil anos de filosofia onde a matriz aristotélica se manteve na discussão filosófica, em Hegel existe uma grande reviravolta, uma nova dialética, uma nova contradição pelo idealismo objetivo e especulativo na ascensão da filosofia moderna ocidental, concebendo a contradição como princípio do movimento do que seria considerado auto-movido. Tal como em Heráclito, as contradições seriam verdadeiras e existiriam em Hegel. Ele espiritualiza a contradição no contexto da lógica e da ontologia na mesma estrutura do devir, que é a unidade objetiva e subjetiva, juntando em um mesmo contexto as determinações do ser e do pensar.

Já em Marx, seu contemporâneo, existe um grande esforço crítico de tirar o invólucro especulativo e místico de Hegel e superar sua dialética pela dialética materialista e histórica, construindo outras continuidades da contradição na filosofia moderna ocidental. Marx tira a contradição do contexto da identidade que o Espírito hegeliano estabelece e a coloca no contexto onde a exteriorização do ser não é imediatamente alienação de si mesmo e não existe a identidade do sujeito e a natureza como em Hegel, reestabelecendo supostos materialistas de Feuerbach para a dialética de Hegel.

E a contradição em Wittgenstein, um filósofo da lógica e da linguagem que apresenta três fases no seu desenvolvimento teórico-filosófico, inicial, transacional e tardia (Gomes; D'Ottaviano, 2017), onde

em sua “fase tardia” a discussão acontece em um plano expressivo amplo e margeando a realidade interna, exterior ao objeto, ao sujeito e à própria realidade. A sua obra “*Tractatus Logico-philosophicus*” (1968) contribui na inauguração da “virada linguística” como um marco na filosofia contemporânea do século XX, inserindo a “linguagem natural e formal no cerne das discussões filosóficas” (Silva, 2008, p. 8).

A contradição nele, diferente de Aristóteles, Hegel e Marx, acontece no contexto do objeto já considerado expulso de si mesmo, como expressão na realidade exterior. Essa expressão pode ou não se tornar um signo, a ser visto ou não como verdadeiro ou falso. Por poder ou não se tornar um signo, os termos de uma possível contradição é uma questão filosófica, que não se resume apenas a um cálculo proposicional ou a uma tomada de verdade como em tradições da lógica formal e da filosofia da verdade. Nesse caso, a expressão pode ou não estabelecer jogos de linguagem, expressões de significados, formando práticas regradas específicas, ao invés da totalidade hegeliana e marxiana.

Em meio a essas tradições filosóficas, Arthur Giannotti foi um importante filósofo brasileiro que acompanhou os acúmulos da “virada linguística” em dar outras prioridades à linguagem no século XX e em criticar a hegemonia da matriz aristotélica (Arantes, 2021; Carvalho, 2020). Ele foi crítico ao Princípio da Não-Contradição e à noção apofântica da matriz aristotélica (relativo ao que pode ser verdade ou falsidade nas proposições) que perdura por séculos na filosofia ocidental e também aos limites da contradição nos moldes tractarianos de Wittgenstein (relativo à sua obra “*Tratado Lógico Filosófico*”) discutido na primeira metade do século XX (Filho, 2022).

Em geral, criticou a contradição no contexto da lógica formal clássica, da referência representacional meramente designatória (tomar como real a representação de um aspecto designado do objeto), do mero cálculo proposicional (como uma questão de verdade ou

falsidade das proposições) e da substância que se pretende ser universal (como uma questão de essência, fundamento ou ser).

Mas, Giannotti foi especialmente crítico à contradição hegeliana, que concebe a contradição como “o núcleo de qualquer devir”, tendo o “ser e o nada se determinando mutuamente vindo a ser a partir dessa tensão” (Giannotti, 2014, p. 4) e à contradição marxiana, que se ajusta a essa tradição (Giannotti, 2010). Ao pensar a luta de classes como uma contradição, para Giannotti (2014) Marx se ajusta ao hegelianismo, entendendo que somente desse modo ele “pode ver nos conflitos do capital e do trabalho um vetor que os supere e conserve suas potencialidades, criando outra figura que abriria uma nova época da história” (Giannotti, 2014, p. 4).

Ou seja, nesse contexto teórico-filosófico, Giannotti criticou a dialética hegeliana e marxiana por estabelecerem uma relação interna entre os termos lógicos e a possibilidade do movimento real e contraditório. Construiu, a partir dessa crítica, a sua lógica analítica uspiiana, onde ele gramaticaliza e logiciza a contradição a partir de Wittgenstein.

Assim, a contradição foi objeto central em toda obra de Arthur Giannotti, que buscou responder como a contradição, estando no discurso, poderia ser real em muitos sistemas filosóficos. Sistematizou, por conta disso, duas propostas para responder aos problemas que tomou para si:

i) A contradição dentro da “gramática do capital”, onde ele relaciona Marx e Wittgenstein, entendendo a contradição dentro das categorias capitalistas como práticas linguísticas, regradas e variadas de manifestação, isto é, como jogos de linguagem.

ii) E a “contradição renovadora”, elaborada na sua crítica ao que ele entende como escatologia da contradição de Hegel e Marx, a partir da metáfora da “fibrilação”, onde a contradição entre universais “fibrila” e é “travada” por oposições simples que possibilitam a virtuosidade das categorias capitalistas.

Para isso, Giannotti dialogou tanto com a lógica formal quanto com a dialética, que, em muitos dos seus casos, partem de pontos de partida mutuamente excludentes, de modo a ter consequências lógicas e ontológicas igualmente distintas (Giannotti, 2008). Dessa forma, precisamos caracterizar um breve contexto desse percurso para responder ao objetivo desse artigo.

2 Contextualização

No debate sobre a contradição, podemos entender que a lógica formal clássica remete, em geral, à teoria do silogismo aristotélico e aos cálculos de predicados de primeira ordem, com identidade e símbolos funcionais, tal como é possível encontrar na lógica elementar e nos princípios lógicos fundamentais (Filho, 2017; Meirelles, 2020; D’Ottaviano e Feitosa, 2003). Já a dialética, ela se remete a duas forças opostas que estão presentes, ao mesmo tempo, em determinada situação, entidade, processo ou evento (Lefebvre, 1983). Essas forças dialéticas podem aliar o movimento interno, vindo deles mesmos, com o movimento externo, que as envolve na unidade do objetivo com o subjetivo (Carrasco, 2020).

Na lógica formal, em geral, a contradição tenderia a conservar dois contraditórios um do lado do outro, de modo que é importado uma relação de exclusão que separa os termos lógicos (Lefebvre, 1983). Por exemplo, em algumas abordagens metafísicas a lógica formal tomaria “o concreto como um aglomerado de elementos ontologicamente independentes ligados apenas externamente e de forma mais ou menos contingente” (Saad-Filho, 2011, p. 21). A contradição dialética, por outro lado, comporta a inclusão dos contraditórios um no outro e simultaneamente, é uma exclusão ativa que inclui os contraditórios um no outro e ao mesmo tempo (Lefebvre, 1983). A dialética tem a força de estabelecer relações internas entre os fenômenos e a verificação do concreto e sua representação ideal (Saad-Filho, 2011).

O debate relacionando o contexto da lógica e da dialética é importante porque a contradição na dialética ficou historicamente à margem da visão de mundo da lógica formal, onde esta é em muitas das suas tradições crítica ao movimento dialético de estabelecer a contradição como verdadeira (Konder, 2008). De modo que, o Princípio da Não-Contradição foi dominante na Filosofia Ocidental e isso reforçou a lógica formal (Konder, 2008). Para Cirne-Lima (1993; 1996), a silenciosa unanimidade em torno do Princípio da Não-Contradição é um equívoco que historicamente persistiu na Filosofia Ocidental. Para Konder (2008) e Tonet (2013), houve um longo movimento de expulsar a dialética da filosofia nas sociedades de classes devido ao seu caráter de reconhecer as contradições desse tipo de sociedade, onde o capitalismo continua a cumprir esse papel na atualidade pós-revoluções burguesas.

Para Giannotti (2008), é possível extrair uma parte importante da defesa do Princípio da Não-Contradição na lógica formal tratada por Aristóteles no Livro IV (Gamma), da Metafísica, que diz que é “impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto” (Aristóteles, Metafísica, Livro IV Gamma, 1005b 17). Para Aristóteles, esse é o “mais firme de todos os princípios” (Aristóteles, Capítulo IV Gama, Metafísica, Capítulo IV), de modo que é possível afirmar que existe o entendimento absoluto da não-contradição em Aristóteles, seja lógico ou ontologicamente.

É a partir dessa tradição que surgem as diferenças entre os conceitos de contradição e contraditoriedade, importantes no debate sobre a contradição. Segundo a teoria da oposição aristotélica, os opostos contraditórios são mutuamente exaustivos, bem como mutuamente inconsistentes (Stanford, 2018). Por exemplo, se temos uma camisa “preta” e “não-preta”, ambos os termos preenchem todo o espectro da oposição das cores e suas escalas. Um membro do par deve ser verdadeiro e o outro falso de modo exaustivo. Pois uma camisa não pode ser “preta” e “não-preta” ao mesmo tempo e sob o mesmo tecido. Já os

opostos contrários são mutuamente inconsistentes, mas não necessariamente exaustivos (Stanford, 2018). Por exemplo, se temos uma camisa “preta” e “azul”, é possível que ambos os termos sejam falsos e isso não cobrir todo o espectro da oposição. Os termos podem ser simultaneamente falsos, embora não simultaneamente verdadeiros. Pois não é possível que uma camisa seja “preta” e “azul” ao mesmo tempo e sob o mesmo tecido, mas é possível não ser de nenhuma dessas cores e ser “amarela”, “roxo” ou “lilás” (Giannotti, 2000).

Silva (2015, p. 72) nos proporciona outro exemplo, ele analisa que se um meteorologista afirmar que a temperatura em um dado momento e lugar é de 30 °C e de 31 °C, ele provavelmente não será levado a sério, pois os termos da declaração do meteorologista são mutuamente exclusivos. Mas, essa exclusão difere da exclusão envolvendo uma contradição, porque a exclusão da contradição tem a propriedade lógica de ser exaustiva (Silva, 2015. p. 72). Por exemplo, para Silva (2015. p. 72) “30 °C e 31 °C não exaurem a escala de temperatura; há muitos outros graus possíveis”, diferentemente da afirmação de “ter 30 °C” ou “não ter 30 °C”, elas exaurem as alternativas da escala de temperatura. “Classicamente: ou bem algo tem uma propriedade ou não tem esta propriedade, sem terceira alternativa” (Silva, 2015. p. 72). Assim, é possível afirmar para o debate da contradição nessa tradição que “Ou chove ou não chove agora” (sem terceira alternativa), o que resulta numa exclusão de contradição dos termos, mas a temperatura pode nem ser de 30 °C e nem ser de 31 °C, porque há inúmeras outras alternativas, resultando em outro tipo de exclusão (Silva, 2015. p. 72).

Dado o Princípio da Não-Contradição, para Giannotti (2000), Aristóteles está se manifestando contra a tese de que uma contradição pode existir no mundo real como verdadeira (relativamente à realidade ao modo de Marx), ao afirmar que ela não passa de um fato do discurso, pois, por exemplo, não é possível que uma mesma pessoa esteja morta e viva ao mesmo tempo e isso seja real, ou que uma mesma pessoa seja rica e pobre ao mesmo tempo e na mesma economia e isso seja real. Só

que, a partir da filosofia moderna de Friedrich Hegel, a contradição é de outra natureza (Giannotti, 2002). Hegel rompe com a linha de problema de Heráclito-Parmênides e Aristóteles-Platão acerca da contradição na dialética (Chauí, 1999; Cirne-Lima, 1996; D'Ottaviano e Feitosa, 2003).

Resgatemos o contexto de Heráclito-Parmênides e Aristóteles-Platão do qual Hegel alça uma nova discussão. Para Konder (2008), a dialética em seu sentido moderno surge desde Heráclito e Platão como “o modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação” (Konder, 2008, p. 7-8). O que seria um marco diferente do sentido aristotélico, tratado como a arte do diálogo, tendo Zênon de Eleia (aprox. 490-430 a.C.) e Sócrates (469-399 a.C.) seus fundadores na Filosofia Ocidental (Konder, 2008). As tradições são distintas, pois, segundo Chauí (1999), a dialética surge em Heráclito e Platão como um modo de conhecer, e a dialética surge em Parmênides e Aristóteles como instrumento para o conhecer (Chauí, 1999, p. 200-203). Diferem-se, portanto, o próprio movimento da realidade com seu exame formal.

Mas, o projeto teórico de Hegel “não difere apenas da forma contemporânea com que a disciplina é cultivada, que é formal (sintática), simbólica e matemática, mas especialmente por considerar de suma importância o conteúdo do pensamento implicado no processo lógico” (Gomes; D'Ottaviano, 2017, p. 280). Por exemplo, em Hegel a “consciência representa os objetos; em seguida, ela os conceitua. Surge aí, sob a atuação do espírito pensante, o representar, o conhecer e o conceber pensantes. Todavia, o conceito é o próprio conteúdo concreto do objeto” (Gomes; D'Ottaviano, 2017, p. 279).

Na tradição hegeliana, a contradição e a ontologia são unidas. No caso de Hegel, trata-se da ontologia do Espírito. Para Chauí (1999), em Hegel é reconhecido o movimento interno de posição, negação e supressão dos seus predicados do seguinte modo: S é Natureza; S é

não-Natureza porque é Cultura. Nisso, o Espírito reconhece-se como sujeito que se produz a si mesmo e que é o movimento de autoprodução de si mesmo do seguinte modo: S é Natureza e Cultura porque é Espírito (Chauí, 1999, p. 204).

Podemos pensar, de igual modo, sobre o exemplo de um botão se tornar uma flor em Hegel (1992), quando temos o seguinte:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo (Hegel, 1992, p. 22, § 2).

No movimento de um botão se tornar uma flor e depois se tornar um fruto existe uma unidade orgânica de momentos distintos que se negam contraditoriamente, mas precisam um do outro para existir, ou mesmo subexistir. É um movimento lógico-ontológico. Não é uma coisa e depois outra em seus momentos, é o mesmo processo e o mesmo organismo.

No mesmo período histórico e a partir dessa concepção, Marx faz sua crítica ao capital propondo a “inversão de Hegel” ao materialismo histórico-dialético e contextualizando a contradição na História e nas relações sociais de produção (Oliveira, 2022). Concebe as categorias como “formas de ser”, decorrentes da atividade criadora do sujeito com a natureza e a sociedade (Saad-Filho, 2011). Marx (2023), para um exemplo da sua concepção de contradição, apresenta a metáfora do morto e vivo, o “capital é trabalho morto que, como um vampiro, se reanima sugando o trabalho vivo e quanto mais o suga, mais forte se torna” (Marx, 2023). Isto é, o trabalho morto nega o trabalho vivo como pressuposto, mas o efetiva e precisa que ele viva constantemente para o processo de vampirismo. O trabalho vivo não perde sua ontologia,

porque é só desse trabalho que surge o valor, o ânimo da vampiria. Seu pressuposto é negado, mas não deixa de constituir o valor. O caráter de pressuposto, pois, seria uma grande característica da ontologia no materialismo-histórico-dialético marxiano. Compreende que aquilo que poderia ser demonstrado já está tacitamente contido no pressuposto. Essa ideia propõe que não conseguimos conhecer nada além do que está posto como condição já como pressuposto em um determinado tempo histórico, sociedade ou natureza.

Paralelamente ao marco de Hegel e Marx, Giannotti é interdisciplinar e compreenderá que Wittgenstein vai ser um dos filósofos da filosofia analítica que separará o problema lógico do problema filosófico da contradição (Giannotti, 2020). Apresentando uma alternativa à relação da lógica formal com as contradições, somente na sua “fase tardia” que Wittgenstein adquire tolerância às contradições e à viabilidade de teorias e cálculos lógicos contendo contradições (Gomes; D’Ottaviano, 2017, p. 348).

Reconhecendo a ineficácia prática do Princípio da Não-Contradição e crítico à confiança absoluta na consistência, em sua “fase tardia” Wittgenstein começa a tolerar as contradições no contexto de práticas específicas, indo além do resumo da contradição no cálculo verdadeiro-falso da lógica formal clássica (um tipo de lógica que exige proposições sintaticamente bem formadas, contendo sujeito lógico e predicado, argumento e função, para que a proposição faça sentido) (Gomes; D’Ottaviano, 2017). Para esse esforço que Wittgenstein traz, a concepção da contradição é ligada à sua aplicação a partir de práticas regradas e estabelecidas arbitrariamente pelos seus agentes lógicos. Portanto, a proposição não é apartada da sua prática ao ser concebida a contradição, é estabelecida a relação de aplicação dentro de práticas específicas (Gomes; D’Ottaviano, 2017, p. 348). Isto é, Wittgenstein se dedica em investigar o contexto da contradição dentro do contexto da investigação de um discurso ter sentido ou no que faz as sentenças da nossa linguagem terem conteúdo significativo e serem, então, vulneráveis a

análise de verdade ou falsidade dentro de um contexto específico da realidade, onde o contexto de onde surge a bipolaridade da verdade-falsidade não é apartada do seu exame.

Nessa sua “fase tardia”, Wittgenstein afirma que não cabe à filosofia resolver uma contradição formal, mas sim importa, segundo a interpretação de Giannotti (1995) sobre o § 122, “obter uma visão panorâmica do “estado anterior à resolução” dela” (Giannotti, 1995, p. 181). Isso acontece porque Wittgenstein já vinha separando nas suas discussões as posturas quanto ao tratamento da contradição no “Investigações...” (1999), obra na qual ele separa o “problema lógico” do “problema filosófico” da contradição. Segundo Wittgenstein (1999), “125. A posição cotidiana (*bürgerlich*) da contradição ou a sua posição no mundo cotidiano (*bürgerlichen*): este é o problema filosófico” (Wittgenstein, 1999, p. 67, § 125.), distanciando-se da postura do problema somente da lógica clássica.

Para melhor compreendermos essa interpretação, em Wittgenstein o nível do cotidiano é o “estado anterior” no qual surgem as indefinições, que não são, pois, do mundo, mas dos vínculos que podem transformar sinais, meros traços de linguagem, em signos, isto é, em regras de um exercício de linguagem (Giannotti, 2017; 2008). Ao estabelecer que o uso é o chão, o cotidiano de onde surge (não como fundação, causa ou essência) a significação da linguagem, as fronteiras entre o sentido e o significado linguísticos são diluídas (Giannotti, 2017; 2008). O cotidiano compreende a relação das “formas da vida”, isto é, de ir à dinâmica da vida onde o sentido é encontrado como um lugar da significatividade (Giannotti, 2017; 2008). Na distinção entre filosofia e lógica, é estabelecido o filosofar na ação efetiva da linguagem cotidiana, ao mesmo tempo que também é o lugar da lógica (Giannotti, 2017; 2008).

Nesse entendimento, Giannotti (1995) vai ao encontro de Wittgenstein (1999) quando ele diz que “125. Não é tarefa da filosofia resolver a contradição por meio de uma descoberta lógica ou lógico-

matemática. Mas tornar visível o estado da matemática que nos inquieta, o estado anterior à resolução da contradição (E com isto não se elimina uma dificuldade)” (Wittgenstein, 1999, p. 67, § 125), definindo sua postura de como lidar com a contradição. Na mesma obra e de igual modo, no aforisma 115, a contradição já foi reconduzida do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano por Wittgenstein, que não nega os exercícios práticos das significações, se distanciando das teses meramente representacionais (da relação entre o apresentado e o representado) ou referencialistas (dos significados estabelecidos segundo referências ao próprio significado).

Essa compreensão sobre a discussão em Wittgenstein acontece de tal maneira que, pelo motivo de Giannotti se utilizar dos seus pressupostos para responder muitos dos seus impasses com Aristóteles, Hegel e Marx, é preciso rondarmos alguns problemas específicos para avançarmos na discussão sobre as duas propostas sobre a contradição em Arthur que são objetivos deste artigo.

3 Indefinição, recondução ao cotidiano, dissimulação e jogos de linguagem

Ao procurar a inversão de Hegel por Marx e a contradição real em ambos, Giannotti se utiliza da interpretação de alguns conceitos e noções de Wittgenstein. No Wittgenstein tardio, o caráter do signo, da sua significação e de como os agentes dissimulam na comunicação um com o outro é um debate que atravessa seu problema da natureza da linguagem pública e social no qual Giannotti se insere para a sua concepção de contradição. Atravessa mais especificamente sobre o seu problema acerca da linguagem privada, no problema de como são acessadas outras mentes na aparente oposição da concepção de uma linguagem privada do indivíduo com a sua utilidade na comunicação pública entre os indivíduos, envolvendo todo um conjunto de explicações das

noções do Wittgenstein tardio. Tudo isso caracteriza, em geral, o caráter expressivo da linguagem e o funcionamento dos jogos de linguagem que precisam ser explicitados, no objetivo de nos aproximarmos das soluções de Giannotti sobre a contradição.

Em toda essa problemática, o Wittgenstein tardio ataca o modelo mentalista de significado, reconduzindo sua problemática ao emprego cotidiano, público e indefinido. Isto é, se partirmos do panorama de que “existe o mundo da própria mente e o mundo exterior à mente dos objetos materiais e da mente das outras pessoas” (Souza, 2019, p. 159), o Wittgenstein tardio ataca a concepção de que o “mundo da própria mente é privado, inicialmente, encapsulado em si e acessível privadamente de modo direto ao sujeito mental e, de modo indireto, por outros sujeitos mentais (outras mentes)” (Souza, 2019, p. 159).

Nesse problema, as práticas em certos contextos indubitáveis podem ser para um agente, de modo que na sua relação com outro falante deriva o problema da dissimulação. Um falante não pode conhecer de modo direto o que o outro expressa, já que o externo nem sempre está articulado com o interno na dissimulação. Por isso, a dissimulação é logicamente possível e é incerto dizer que uma pessoa esteja realmente tendo a experiência que seu comportamento parece estar expressando, precisando estabelecer signos de modo público para a comunicação dos falantes ou dos sujeitos mentais.

No processo dessa comunicação, a proposição para o Wittgenstein tardio é uma família de estruturas mais ou menos semelhantes que ganha significado em seus contextos práticos de comunicação no cotidiano. A linguagem tem o significado que se altera em seu contexto prático, de modo que o mesmo uso de uma expressão pode ter diferentes sentidos e os usos diferentes podem ter o mesmo sentido. Os signos devem manter uma relação indefinida para não travar o movimento dos múltiplos jogos de linguagem. O significado de um signo é delimitado, ao invés de ser definido de uma vez por todas, pelas regras estabelecidas em um jogo de linguagem. Ao estabelecer que o uso é o chão,

o cotidiano natural, de onde deve ser estabelecida a significação da linguagem, as fronteiras entre o sentido e o significado linguísticos são diluídas.

Isso porque, ao mesmo tempo que “querer dizer” e “significar” consiste num processo de determinação de regras para a comunicação, abre ao mesmo tempo espaço para indeterminações de erros específicos que o margeiam, podendo alterar o jogo da linguagem inicial. Nisso, é possível ter dele a afirmação de que, segundo Giannotti (2020), “cada frase, e até mesmo cada palavra, terá seu sentido determinado conforme participe de diferentes jogos de linguagem ou mesmo funcione entre jogos” (Giannotti, 2020, p. 37), mesmo que esses jogos de linguagem sempre sejam diversos e sugiram rupturas.

Assim, um jogo de linguagem implica dizer que a palavra, seu significado e a proposição mudam conforme o sentido prático inscrito nos jogos de ação dos agentes. Esses jogos acontecem como uma seta no sistema de trânsito, “ela vale como uma palavra, mas está sendo usada como critério de ações determinadas” (Giannotti, 2017, p. 121). Seu sentido está ligado a ações determinadas que vêm a ser reguladas pelo critério da seta, que só chega a ser critério num uso determinado da seta. Indica, pois, o funcionamento de uma forma de sociabilidade, uma forma de vida, ou uma relação gramatical no vocabulário de Wittgenstein (Giannotti, 2017).

Isto é, considerar a linguagem como um tecido de jogos de linguagem “obriga a refletir sobre posições e papéis que cada um de nós, ao falar, ocupa e cumpre numa forma de vida (*Lebensform*); em particular considerar o viés que nos confere uma posição diversificada quando empregamos verbos expressivos” (Giannotti, 2020, p. 386). Assim, para Giannotti (2020), o “ser” e a linguagem fazem parte do mundo, mas de um modo muito peculiar, para que possam ser ditos por alguém, os interlocutores “devem manter laços muito especiais, participando desse mundo, estando nele jogados e com ele jogando” (Giannotti, 2020, p. 8). O “jogador é um ator que atua tendo como pressuposto o

fato de outros humanos já terem aprendido a jogar o jogo em questão” (Giannotti, 2020, p. 9). Contudo, “ele e os outros não possuem em conjunto uma base comum fixa, pois o outro sempre pode dissimular” (Giannotti, 2020, p. 9). Os agentes podem mudar as regras por seus juízos práticos. Isso porque a questão do “ser” na interpretação de Giannotti obriga “a pensar o falante diante de uma distância insuperável em relação ao outro” (Giannotti, 2020, p. 9), em que “se vivemos no mundo, também aprendemos a lidar com a indeterminação do outro” (Giannotti, 2020, p. 390).

Para explicar essa distância insuperável e a indeterminação do outro, precisamos compreender em Giannotti que esse falante, que é um jogador, atua no pressuposto de que o outro jogador já tenha aprendido a jogar o jogo em questão. É um jogo que deriva do problema de nunca sabermos diretamente o que o outro está pensando ou sentindo. Esse outro, entre o eu e o outro e mediado pela linguagem, é uma presença que conta com a possibilidade que se derivou do problema do conhecimento privado de dissimular e que limita a experiência do “eu”. Numa relação problemática da ciência de si e da alteridade, não se pressupõe não ter a certeza se existe ou não a dissimulação (Giannotti, 1990; 2014; 2020).

Nesse caso, como ninguém pode afirmar que o outro está mentindo, não importa a intenção do ator. Importa, pois, “estar seguro” (*sicher sein*), mais dizendo respeito a um estado psicológico, em distinção ao “estar certo” (*gewiss*), mais dizendo respeito a um estado de conhecimento. Importa o que a linguagem está expressando e como está se ajustando nos jogos de linguagem.

4 A “contradição travada” e a “contradição renovadora” na gramática do capital a partir de Giannotti

Foi dentro do contexto e dos principais conceitos apresentados que surgiu a interpretação sobre a contradição na produção filosófica de Arthur Giannotti. A primeira proposta original interpretada da obra de Giannotti é a sua concepção de “gramática do capital”, que surge da relação de Marx e Wittgenstein pela interpretação giannottiana das categorias capitalistas descritas por Marx, sobretudo no “O Capital” (2023), a partir de conceitos e noções wittgensteinianas, encontrados principalmente nas obras “Da Certeza” (2005) e “Investigações Filosóficas” (1999).

Nessa primeira proposta, para Giannotti (2009), falta em Marx uma análise logicamente fundada, porque falta na análise marxiana a distinção entre a história contemporânea e a história do vir-a-ser do capital que explicasse como “a contradição, uma estrutura do discurso, poderia operar no nível do real” (Giannotti, 2011, p. 278). Para Giannotti (2009, p. 96), é tão somente “dada a história contemporânea, é que surgem os problemas da história do vir a ser” que possibilitam a operação da contradição, e Marx não proporciona uma amplitude adequada que articule essa lógica.

Ao invés disso, Marx cai no problema nomeado de “aglutinação” e que Giannotti particularmente analisa. Se Marx quer reunir um processo de produção material em sua multiplicidade, ele só consegue fazer isso pelo pensamento unificador. Só que, essa unificação só é possível se o próprio objeto do trabalho for constituído como momento expulso dessa unificação, pela reflexão do próprio trabalho. Quando Marx se recusa a ver no pensado o sujeito, no processo dialético a coisa em si está sempre escapando da reflexão da produção material e do trabalho, segundo Giannotti (2010).

Para Giannotti (2010), se Marx deixa de aprofundar a distinção da vida formal com a vida natural e atrela a passagem pelo trabalho

subjetivo à função fundamental da finalidade externa, isso sofre a resistência natural dos objetos, que não deixam de ser integralmente espiritualizados. Isto é, “para que o movimento dialético supere a má infinidade da finalidade externa, como não postular o aniquilamento da própria objetividade material?” (Giannotti, 2010, p. 194).

A contradição em Marx complica quando ele nega a aglutinação e a ontologização no pensado para a crítica giannottiana. Por isso, para Giannotti (2010), Marx aceita a escatologia do Espírito Absoluto, podendo acontecer apenas no movimento inteiramente do lógos hegeliano. Portanto, dados esses pressupostos de Marx por Giannotti, a contradição só pode acontecer dentro das categorias do capital tidas como desdobramento da substância conceitual em busca das categorias do Espírito Absoluto.

Desse modo, Giannotti traz em sua análise a distinção entre gênese lógica e gênese histórica para resolver o problema hegeliano em Marx de não cair no Espírito Absoluto e na substância conceitual. Quando Marx critica o pensar e o real na mesma estrutura do Espírito Absoluto, Giannotti entende que Marx conserva o princípio hegeliano que alinha a história das categorias formais conforme reporta a outras em seu ganho de autonomia e espelhamento do tempo real. Mas Marx erra quando não explicita a diferença entre história categorial e a história do vir nessa sua apropriação de Hegel.

Por conta disso, Giannotti analisará o modo de produção capitalista no objetivo de fazer essa devida distinção, que menos do que antropológica, acontece especificamente dentro da história das categorias do capital. Assim, Giannotti se dedica mais no desdobramento específico das categorias do capital do que o vir a ser da regra. Ele entende que se os diferentes valores de uso no processo de troca são comensurados e manifestados na identidade abstrata do valor, isso decorre de um processo que se legitima e efetiva pelo fetiche capitalista, levando em consideração que essa medida se torna o critério que moverá o desdobramento das categorias dali por então. Isso não é um

mero erro da consciência individual, mas um fetiche que possibilita a reposição do sistema capitalista, que põe seu próprio caso.

Por isso Giannotti propõe uma gramática do capital, para entender as categorias inerentes ao capital e para separar essas categorias de uma história universal ou absoluta. E por que a escolha da gramática do capital na discussão sobre a natureza da contradição em Giannotti? Basicamente porque é um caso crítico-propositivo de como ele entende “O Capital” de Marx a partir da sua análise com o Wittgenstein tardio. Mais especificamente, a gramática do capital é a sua interpretação do “O Capital” de Marx a partir não só do vocabulário do Wittgenstein tardio, mas também na promoção de algumas inversões e torções de Marx.

As estruturas capitalistas agora são jogos de linguagem não-verbais: as categorias do capital sendo efetivadas como jogos, perfazendo os interstícios da nossa sociabilidade. Ou seja, segundo a descrição de Moutinho (2017), compreende-se que “o que haja ali de “pressuposto” histórico tem que ser “assumido” pelo sistema, e só nessa medida “atua” nele, isto é, tais “pressupostos” devem ser “re-postos” pelo sistema no progresso de sua efetivação” (Moutinho, 2017, p. 76).

Essas categorias se dão agora enquanto um conjunto de regras sistematizadas numa gramática a partir da proposta de Giannotti. São presididas por relações sociais que têm o estatuto de jogo de linguagem não-verbal. Seus esforços estão em dar sentido às contradições do capital e o seu caráter de fetiche, uma medida desajustada que ajusta o desenvolvimento técnico da produção. Isto é, uma medida desmedida necessária e ocultada atrás do valor desdobrado pelas categorias do capital, que se torna autoponente na sua gramática. Expliquemos melhor essas duas noções: jogos de linguagem não-verbal e fetiche.

O fetiche é descrito por Giannotti (2010) como a universalidade completa das categorias do capital, que apresenta o valor contraditório porque “reúne juízos práticos, processo social efetivo de mensuração, de criar proporcionalidade entre os produtos graças à constituição de

um trabalho simples congelado numa coisa, que é pressuposto e re-posto sem que se possa tomá-lo fora dessa reflexão” (Giannotti, 2010, p. 53). Por exemplo, o fetiche garante a completude da troca de um pão por uma banana, mas não deixa de ter como esse pão e essa banana foram produzidas. É o “quiproquó que transforma uma atividade concreta na resultante duma abstração, que determina o estatuto ontológico do valor” (Giannotti, 1990, p. 56).

Já o estatuto de jogos de linguagem não-verbal é entendido como práticas mundanas, que “decidem ou suspendem decisões dos tipos mais variados e complicados, mas que se ligam, apesar de tudo, a processos de julgar cotidianos, depurando o que vem a ser seguro para um grupo de atores” (Giannotti, 2020, p. 442). Para um exemplo de Wittgenstein, o “estar seguro” um tribunal, por exemplo, significa que em cada testemunho poderia ser dito, em vez de “eu sei”, “eu estou seguro”. A diferença está tanto no uso do verbo, como nos contextos que são utilizados. É “uma situação objetiva em que o discurso se desenvolve” (Giannotti, 2020, p. 388). Nesse contexto das práticas mundanas, os jogos de linguagem não-verbal enfrentam uma “oposição entre verdadeiro e falso mas tendo no horizonte situações lógicas indubitáveis, formas de vida que, quando ditas, o são de modo monopolar (Giannotti, 2020, p. 442). É nessa noção que a contradição é estabelecida por Giannotti. Isto é, a contradição está na linguagem, vista a partir de uma lógica pensada numa gramática do capital. Giannotti propõe toda uma questão lógica à tradição marxista.

Nos atentemos melhor na natureza dessa gramática em Giannotti. Os agentes dessa gramática são entendidos num plano expressivo, tendo, por um lado, um modo de apresentação, que propõe objetividade a cada passo do desenvolvimento mesmo que de modo indefinido, e, por outro lado, um discurso da práxis capitalista, que ganha a sua objetividade no processo. Os agentes margeiam o em si de modo sempre de modo indefinido, exterior ao objeto, mas que não deixa de ter um sentido no mundo por conta disso. Expulsos de si, são

expressões, que podem ou não se tornar um signo ao serem expressos, a serem vistos como verdadeiro ou falso no jogo de verdades. Essas expressões podem ou não estabelecer jogos de linguagem, expressões de significados, que sempre teriam regras próprias de funcionamento. Os jogos são abertos ao arbitro do seu funcionamento, recompondo suas regras no seu próprio exercício. Quando os sinais são expressos, podem seguir a regra ou não, mas quando seguidos, são indubitáveis. A descrição dessa gramática é a essência, onde se diluem as barreiras entre a linguagem e o mundo, isto é, é um modo de ser expressivo.

Nisso, a contradição é como o lance de um jogo, regulado por regras próprias, que tem seu jogador diante de uma jogada incerta. Diante dessa jogada incerta, ele tem a liberdade nos jogos de linguagem de escapar desse jogo armado e iniciar uma nova jogada, saindo de um esquema de ação para outro. Contudo, a jogada incerta em um jogo não é necessariamente a ação de mudar o jogo, mas é a contradição em meio às próprias práticas, sempre regradas. Nesse outro jogo possível, o jogador passa a ser regulado por outras regras inventadas no momento. Então, quando um jogador está em uma situação contraditória, na noção de jogos de linguagens, ele pode abrir novos esquemas de ação ou estar diante de uma correção normativa, sendo sempre possível nos jogos de linguagens. Para a contradição como o lance de um jogo, o importante é que essa nova abertura não elimine a abertura do jogo, mesmo chegando ao seu limite contraditório, seja no pensar, no agir, no expressar, ou entre outros tipos de jogos.

Nessa proposta, Giannotti (2011) descreve Marx como se tivesse mostrado que “a linguagem da mercadoria se transforma, no modo de produção capitalista, numa gramática do capital que estrutura as categorias com que lidam os agentes num plano expressivo” (Giannotti, 2009, p. 82). Assim, Giannotti parte da descrição da linguagem das mercadorias, transformando os objetos de uso em expressão de valor e, depois, em signo, no caso, em signo da gramática do capital (Nobre, 2000; 2011).

Nisso, começa a ser possível reconhecer todo o potencial explicativo que ganha a contradição quando assume um sentido em Giannotti, ao invés do bloqueio da força motriz do movimento, tal como propõe o Princípio da Não-Contradição de matriz aristotélica. Para ele, “em vez de se reduzir à conjunção de um signo proposicional e sua negação, ela passa a articular um ato de negação que se nega num determinado jogo de linguagem” (Giannotti, 2014, p. 4). Isto é, compreende como a contradição consiste numa “atividade” de contradizer que “se não exprime algo, não deixa de exteriorizar o bloqueio de duas atividades expressivas, as quais incitam uma decisão que, como tal, abre novas formas de exprimir, propiciando um novo jogo de linguagem e novos procedimentos de juízos” (Giannotti, 2014, p. 4).

Nessa proposta giannottiana, o conceito de jogo de linguagem em Wittgenstein é importante, porque parte do entendimento de que a palavra e seu significado mudam conforme o sentido prático inscrito nas ações práticas dos agentes, no caso, nas práticas dentro da gramática do capital, descrita por Giannotti. O conceito compreende a pluralidade dos jogos de linguagem, cujas “regras concernem aos diferentes usos que fazemos dos símbolos nos diferentes contextos de nossas práticas, simbólicas e também não simbólicas, para as quais esses usos são relevantes” (Santos, 2011, p. 12). Libera o “pensamento de qualquer compromisso com essências, vinculando-o apenas a regras instituídas e arbitrárias, no sentido absoluto dessa palavra, regras justificáveis apenas pelas intenções e propósitos constitutivos dos diferentes jogos de linguagem que contingentemente nos dispomos a jogar” (Santos, 2011, p. 12). Agir nessa gramática, portanto, é semelhante a jogar na interpretação de Giannotti.

Articulado aos jogos de linguagem, a noção de “regra” também é importante, pois, se várias palavras “se juntam para, de forma regulada, apresentarem certos estados de coisas, certos casos, de maneira correta ou incorreta, isso somente se efetua porque esses signos estão sendo usados em obediência a determinadas regras, com vistas a se

obter certos resultados” (Giannotti, 2013, p. 139). Os jogos são para “exercitar técnicas de agir com símbolos e reagir a símbolos segundo regras” (Santos, 2011, p. 10-11).

Para tanto, Giannotti (2013) parte da noção de “expressão ampliada” ao incorporar Wittgenstein à sua filosofia, que surge para se opor às restrições da lógica formal. Giannotti amplia a noção de expressividade, onde a contradição se encontra inserida em um sistema de expressão, da coisa já expulsa de si como valor de um sistema normativo. Ele partirá do valor de uso já tido como expulso da mercadoria marxiana e expresso no valor de troca na gramática do capital. Em Giannotti, “sem uma ampliação do conceito de expressão, acabaria caindo na besteira de imaginar que existe, de um lado, uma lógica formal e, de outro, uma lógica da contradição, e de achar que esta última consiste em ver os objetos como ao mesmo tempo iguais e contraditórios” (Filho, 2008, p. 112).

É desse modo que surge a segunda proposta sobre a contradição em Giannotti (1990; 2010; 2013). Ele entende, a partir da teoria marxiana, que a crescente complexidade do capital vai perdendo a sua capacidade de medir os valores de uso contidos na mercadoria. Por isso, o capital vai alterando suas operações mais fundamentais. O capital vai alterando sua história do vir-a-ser desmedidamente até chegar a um ponto que perde sua identidade de base. E, se o capital se torna desmedido, ele começa a travar e perder sua efetividade de medida, isto é, começa a perder a sua habilidade de armar a contradição entre capital total e força de trabalho total que configuram a contradição do capital em Marx. Nesse ponto, segundo Grespan (2010), o problema em Giannotti consiste muito em “pensar que os novos desdobramentos técnicos “esgotam” a capacidade de medida dos valores pelo capital, isto é, que eles tendem não a agudizar sua contradição constitutiva, mas a anular a eficácia da própria contradição” (Grespan, 2010). Surgindo, assim, sua proposta de “contradição travada” (Giannotti, 1990).

Nessa segunda proposta, compreende-se como a partir da distinção de contradição e contraditoriedade, Giannotti (1990) propõe que a contradição está travada por contraditoriedades, simples oposições (não exaustivas) que impossibilitariam a contradição final proposta por Hegel e Marx, naqueles onde a contradição carrega toda a realidade a um momento final que consume os polos universais ao modo como Giannotti os interpreta.

Quanto a isso, resenhei a obra “Sobre a Contradição” de Cirne-Lima (1993), grande precursor brasileiro da tese de que Hegel e Marx confundiram contradição com contraditoriedade, argumentando que “em Hegel, tese e antíteses são falsas, e isso é possível na contrariedade, mas não é possível na contradição. Daí então se coloca a minha correção em Hegel e dizer que quando ele fala em contradição, entenda-se contrariedade” (IHU-ONLINE, 2007, s/p). Compartilhando dessa correção e crítico à contradição que configura o capital total e a força de trabalho total em Marx, Giannotti (2014) compreende a contradição como “travada” e propõe a “contradição renovadora” (Giannotti, 2014). A “contradição renovadora” de Giannotti (1990; 2010) é aquela que reconstitui seus pressupostos de movimento virtuosamente, ao invés de cair na escatologia hegeliana ou marxiana.

Para Giannotti (1990), a ortodoxia marxista (aqui, pode-se pensar em Louis Althusser e György Lukács como filósofos criticados por Giannotti) se limitou muitas vezes a interpretar Marx no dilema de cunho pessimista de “socialismo ou barbárie” na atualidade de uma contradição capitalista final. Nesse tipo de contradição, para a radicalidade do novo é preciso que “a necessidade chegasse a seu limite, que uma forma de sociabilidade fosse explorada em todos os seus recantos, esgotadas as suas possibilidades, a fim de um novo ator social interviesse no momento exato para romper a inércia do processo (Giannotti, 1990, p. 51).

Na contradição dentro das relações sociais de produção em Marx, ao passo que o novo vem com a exaustão de uma forma de

sociabilidade total, isso caracterizaria a contradição no capitalismo. Nessa contradição, a inércia se romperia pelo desenvolvimento da necessidade interna do próprio capitalismo, instalando seus polos universais que cobririam toda a sociabilidade do tempo histórico. A “revolução encontraria assim sua necessidade histórica na maneira pela qual a riqueza capitalista se acumula” (Giannotti, 1990, p. 51-52).

Mas, quanto a essa concepção marxiana de contradição, Giannotti (1990) é crítico e propõe uma interpretação que compreenda a virtuosidade das categorias capitalistas, na sua proposta da “contradição renovadora”. Afinal, existiria mesmo essa tendência contraditória e apontada para a superação do capitalismo? Giannotti (2009; 2013) buscou tratar da contradição como um tipo de jogar, que não é universal e que precisa sempre se renovar. Ao invés do seu futuro fatalista, “traz o vírus da renovação, da necessidade de nos liberarmos das travações de certos jogos de linguagem em questão” (Giannotti, 1995, p. 183).

É nessa linha de questionamento que Giannotti propõe a metáfora da “fibrilação”, constituindo a “contradição renovadora”, que vem contribuir especialmente na explicação dos papéis que a contradição e a contraditoriedade desempenham na gramática do capital descrita por ele. Para Giannotti, ao invés da contradição no Absoluto hegeliano, ou na criação de uma nova sociedade Comunista por uma contradição final, a contradição, dentro da gramática do capital, “fibrila” em múltiplas contraditoriedades, isto é, em simples oposições que não se esauzem entre si.

Giannotti compartilha da tese de que Marx e Hegel no geral confundem contradição com contraditoriedade, trazendo, para tanto, a especificidade e o caráter de um jogo para estudar a contradição pelas noções de Wittgenstein. Isso porque, para Giannotti, leitor de Wittgenstein, o exercício negador se diferencia em cada jogo de linguagem para a sua proposta, sem que haja um jogo superior, isto é, sem que haja um gênero supremo que abarque suas espécies no debate da contradição na gramática do capital.

Assim, é desse modo que compreender Giannotti se torna importante na atualidade, porque ele apresenta uma tese original sobre a contradição a partir de três grandes tradições filosóficas que geralmente não se dialogam. Além de ter propostas que discutem a tradição da lógica, da ontologia e da dialética, ele coloca em diálogo o materialismo histórico-dialético de Marx, o idealismo especulativo de Hegel e a filosofia da linguagem e Wittgenstein em um problema comum e com uma leitura própria.

A contradição tem lugar privilegiado nestas diferentes tradições e é um dos núcleos centrais da crítica anticapitalista, disputando a tese do capitalismo como um sistema social contraditório. Só é possível ter uma tese clara a respeito de um capitalismo como um sistema a ser questionado se conseguirmos partir de uma boa definição sobre qual tipo de contradição definimos para a crítica.

5 Considerações finais

Podemos, então, definir duas propostas para compreendermos que a contradição em Arthur Giannotti é original. Partindo de uma discussão filosófica com Aristóteles, Hegel, Marx e Wittgenstein em um problema comum, e, do modo como ela foi construída, as propostas se tornam originais especialmente por conta da relação de Marx com o Wittgenstein tardio e o desenvolvimento sobre a contradição que decorre dessa relação. E por conta da proposta da “contradição renovadora”, elaborada na sua crítica ao que ele entende como escatologia da contradição de Hegel e Marx, a partir da metáfora da “fibrilação”, onde a contradição entre universais “fibrila” e é “travada” por oposições simples que possibilitam a virtuosidade das categorias capitalistas.

Compreendemos que nas categorias do capital só vem a ser produtivas aquele trabalho que, tendo sido processado como trabalho morto, é revelado, para a finalidade do todo, como trabalho vivo. Os trabalhos concretos dos trabalhadores vivos são tidos como abstratos

pelo sistema. O trabalhador vivo, produtor de valor, tanto repõe o sistema capitalista como o incrementa desse mesmo valor.

Desse modo, a medida e a lógica social contêm em si mesma uma contradição. O capital variável, posto como trabalho morto na maquinaria capitalista, somente tem sentido enquanto trabalho vivo. Só tem sentido fugindo da maquinaria calculadora do sistema. Ele está e não está dentro dessa calculadora capitalista. E é somente por causa dessa contradição que o processo produtivo total tem sentido e perdura. Isto é, a contradição somente tem sentido do ponto de vista do próprio capital, levando em conta essa gramática do capital ao modo de Giannotti.

Nessa gramática, a intenção elementar do produto de se tornar signo é negada. Já na sua intenção em tornar signo ela pode ser negada pelo modo coletivo, resultado final do capitalismo. A própria regra capitalista é criada na intenção elementar negada. Mas não se desliga dessa intenção elementar. Ou seja, a regra capitalista nega a intenção elementar, mas contraditoriamente coloca seu caso, a regra capitalista. Assim, o fundamento que ilumina o sentido das ações mostra-se como um sentido alienado, pois ele revela que a dominação capitalista acontece por um fetiche que rouba o sentido das ações elementares dos seus agentes.

Em outras palavras, no capitalismo a construção dos signos pelos quais agimos na sociabilidade rouba os sentidos elementares pelos quais começamos a agir. Esses sentidos estão sendo completamente subvertidos por um capitalismo que além de estabelecer as regras, aprendeu a guardá-las, e guardá-las conforme seus próprios interesses. São casos exercendo atividades que regem suas próprias regras, isto é, são modos coletivos de ação intencional intermediadas por produtos, que se tornam signos, onde há a possibilidade de se criar estruturas cuja intenção básica é negada pelo resultado.

Por causa disso, Giannotti compreende a contradição no capitalismo desde a estrutura do discurso no discurso, em que, se o caso se

dar como uma regra que contradiz a outra, na qual encontra sua condição de existência, então é preciso examinar a estrutura desse discurso. É preciso ter uma visão panorâmica das práticas dos sujeitos lógicos, pois, antes do seu horizonte de crise total, o capitalismo está permeado de travações. O valor começa a só ter sentido enquanto valor que se valoriza dentro das categorias capitalistas de modo virtuoso.

Assim, as contradições na medida e na lógica social geram crises, que barram a contradição final entre capital total e trabalho total para Giannotti. A contradição superadora está travada nas crises, por serem “fibriladas” em oposições de contraditoriedade no desdobramento das categorias especificamente capitalistas. Por isso, Giannotti propõe a “contradição renovadora” a partir da sua interpretação dos jogos de linguagem do Wittgenstein tardio, pois essa concepção não barra a criação de outro jogo mesmo quando ele chega a seu limite, dando condições da realização da contradição ao modo de Giannotti.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*: Livro IV (Gamma) e Livro VI (Epsilon). Traduzido por Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia, Cadernos de Tradução, n. 14, set. 2007.
- ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar*: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos de 1960). Coleção Sentimentos da Dialética. São Paulo: [s/n], 2021.
- CANAL DO COSTA MATOS. José Arthur Giannotti no HH Filosófico do Costa Mattos – “Heidegger/Wittgenstein: confrontos”. Youtube em 21 mar. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_m1lhqXI9CI&t=2332s. Acessado em: 21 mar. 2023.
- CARRASCO, Alexandre de Oliveira. *A dialética: o prazer de pensar*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- CARVALHO, Marcelo. *O brasileiro, o alemão e o austríaco*. Estado de São Paulo, 9 out. 2020.
- CHAUÍ, Marilena. *Um convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 1999.

- CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho. *Sobre a Contradição*. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 1993.
- D'OTTAVIANO, Ítala Maria Loffredo; FEITOSA, Hércules de Araújo. *Sobre a história da lógica, a lógica clássica e o surgimento das lógicas não-clássicas*. V Seminário Nacional de História da Matemática, UNESP, Rio Claro, abr. de 2003.
- FREDERICO, Celso. *Nas trilhas da emancipação*. In: MARX, Karl. Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Introdução. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*: Tomo II. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- FILHO, Antônio Rago. *A filosofia de José Arthur Giannotti*: marxismo adstrigido e analítica paulista. Revista Verinotio: de educação e ciências sociais, online, n. 9, ano V, nov. 2008, publ. Sem.
- FILHO, Antônio Rago. *Lógica das coisas versus coisa da lógica*. O confronto de posições entre J. A. Giannotti e J. Chasin no marxismo brasileiro. Disponível em: https://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao2/Antonio_Rago.pdf. Acessado em: 29 mai. 2022.
- GRESPLAN, Jorge. *Lógica da crise*. Publicado em 12 jun. 1999. Folha de São Paulo, Jornal de resenhas, dez. 1999.
- GRESPLAN, Jorge. *Marx morto, Marx vivo*: o filósofo José Arthur Giannotti discute o legado do pensamento de Karl Marx. Folha de São Paulo, Jornal de resenhas, dez. 2000.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Apresentação do mundo*: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GIANNOTTI, Arthur. *A sociabilidade travada*. Novos Estudos: CEBRAP, n. 28, out., 1990, p. 50-66.
- GIANNOTTI, Arthur. *Certa herança marxista*. [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Contra-dicção*. Analytica, Rio de Janeiro, vol. 17, n. 2, 2013, p. 139, 147, CEBRAP-USP.
- GIANNOTTI, Arthur. *Dialética x Analítica*. Revista Analytica, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 2, 2008, p. 35-45.

- GIANNOTTI, José Arthur. *Dialética futurista e outras demãos*. Novos Estudos: CEBRAP, n. 57, jun., 2000, p. 59-79.
- PESQUISA FAPESP. *José Arthur Giannotti*: Jogando na margem. Publicado em 2003. Disponível: <https://revistapesquisa.fapesp.br/jogando-na-margem/>. Acessado em: 11 ag. 2023.
- GIANNOTTI, Arthur. *Marx – Além do marxismo*. Porto Alegre-RS: L&PM, 2009.
- GIANNOTTI, Arthur. *O fim da história ou o fim da picada*. CEBRAP: Revista Novos Estudos, n. 34, nov. 1992, p. 31-48.
- GIANNOTTI, Arthur. *Origens da dialética do trabalho*: estudo sobre a lógica do jovem Marx. [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2010.
- GIANNOTTI, Arthur. *Uma certa herança marxista*. Tradução por Daniel Tourinho Peres. Cadernos de Filosofia Alemã 8, p. 107-9, 2002.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Heidegger/Wittgenstein*: Confrontos. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- GIANNOTTI, Arthur. *A política no limite do pensar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- GIANNOTTI, Arthur. In: FIGUEIREDO, Vinicius de. *Entrevista de José Arthur Giannotti a Vinicius de Figueiredo*. Analytica, Rio de Janeiro, vol. 15, n. 2, 2011, p. 277-297.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução por Paulo Menezes. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *Quando Hegel fala em contradição, entenda-se contrariedade*. Entrevista de Cirne-Lima concedida a IHU-online em 2017. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/878-carlos-roberto-cirne-lima>. Acessado em: 09 abr 2022.417
- KONDER, Leandro. *O que é a dialética?* São Paulo: Brasiliense, 2008.
- LEFBVRE, Henri. *Lógica formal. Lógica Dialética*. Traduzida por Carlos Nelson Coutinho. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2023.
- MELO, Rúrion. *Crítica e contradição*: qual herança marxista? Dossiê José Arthur Giannotti. Revista Estudos CEBRAP, jul., 2011.
- MAZZUCHELL, Frederico. *A contradição em processo*: o capitalismo e suas crises. Campinas: Unicamp, 2004.

- MEIRELLES, Sofia Abelha. *Pluralismo lógico e relações com a lógica atual*. Monografia de Bacharel em Filosofia pelo Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.
- NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. *Conversa com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000. Acessado em: 20 mar. 2023.
- NOBRE, Marcos. *O filósofo municipal, a Sezung e uma nova coalizão lógico-ontológica*. Revista Estudos CEBRAP, jul. 2011, p. 35-55.
- OLIVEIRA, Glauber Franco de; SILVA, Marcos. *Resenha “Sobre a contradição” de Cirne-Lima*. Perspectiva Filosófica, vol. 49, n. 3, 2022.
- OLIVEIRA, Glauber Franco de. *Marx superou Hegel? Algumas notas de um debate crítico*. Germinal: marxismo e educação em debate, Salvador, v. 14, n. 3, p. 403-425, dez. 2022.
- OLIVEIRA, Glauber Franco de. *Sobre a contradição em Arthur Giannotti: lógica e dialética no capitalismo contemporâneo*. Disponível em: <http://bdttd.fapeal.br/Home/Exibir?nomeArquivo=disserta%C3%A7%C3%A3o%20final%20assinado%20glauber.pdf&pastaID=2021&docID=1783>. Acessado em: 31 agos. 2024.
- RODRIGUES, Lidiane Soares. *Um departamento municipal no ultramar francês: o cosmopolitismo de José Arthur Giannotti*. São Paulo: USP, 2017.
- SAAD-FILHO, Alfredo. *O valor de Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.
- SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *Sobre o transcendental prático e a dialética da sociabilidade*. Dossiê José Arthur Giannotti. Revista Novos Estudos CEBRAP, jul., 2011.
- SOUZA, Marcus José Alves de. *Revisitando o Argumento da Linguagem Privada*. In: (Org.) Marcus José Alves de Souza; Maxwell Moraes de Lima Filho. *Escritos de Filosofia III: Linguagem e Cognição*. Porto Alegre-RS: Editora Fi, 2019.
- SILVA, Marcos Antonio da. *Por que Cores são Relevantes para a Filosofia da Lógica?* In: Carvalho, M.; Braid, C.; Salles, J. C.; Coniglio, M. E (Org.). *Filosofia da Linguagem e da Lógica*. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, p. 69-80, 2015.
- SILVA, Marcos Antonio da. *A lógica como metafísica reabilitada: sobre a isomorfia entre mundo e linguagem no Tractatus de Wittgenstein*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2018.

- WITTGENSTEIN. Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- WITTGENSTEIN. Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. São Paulo: Edições 70, 2005.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madri: Alianza Editorial, 1987.

Relational semantics for ultrafilter logic

Romulo Albano de Freitas¹, Hércules de Araújo Feitosa² & Luiz Henrique da Cruz Silvestrini³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.195.03>

1 Introduction

In 1980, Ray Reiter developed a formal approach to default reasoning in his work entitled *A logic for default reasoning*. The default reasoning is characterized, mainly, by inferences of plausible conclusions based on general rules which may have exceptions (Brewka, 2012). The most famous example is the case of birds: if someone says to you that

¹ Graduated in Mathematics from Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Unesp, Bauru campus. He is a member of the research group, certified by CNPQ, “Sistemas Adaptativos, Lógica e Computação Inteligente” (SALCI). Currently studying for a master’s degree in the Postgraduate Program in Philosophy at FFC – Unesp Marília, with an emphasis on Logic. E-mail: r.freitas@unesp.br

² Graduated in Mathematics from Fundação Educacional de Bauru (1984), Master in Fundamentals of Mathematics from Universidade Estadual Paulista – UNESP – IGCE (1992) and PhD in Logic and Philosophy of Science from Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP – IFCH (1998). Since 1988 he has been a professor at UNESP, Faculty of Sciences, Department of Mathematics, Bauru Campus. He is currently an associate professor (livre docente) and is accredited in the Postgraduate Program in Philosophy at UNESP – FFC – Marília. E-mail: hercules.feitosa@unesp.br

³ Graduated in Mathematics (Full Licentiate), UNESP, FC, Bauru, 2002. Master’s Degree in Philosophy (Philosophy of Mind, Epistemology and Logic), UNESP, FFC, Marília, 2005. Ph.D in Philosophy (Logic), UNICAMP, IFCH, Campinas, 2011. Assistant Professor at the São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Department of Mathematics. E-mail: lh.silvestrini@unesp.br

some x is a bird, then it is plausible to infer that x can fly, since almost all bird fly — until you know that x is a penguin.

In this sense, for Reiter (1980), the logic of default reasoning should be a non-monotonic system, we should be able to withdraw some initial conclusions according to the additional information which has been added during the reasoning. In 1999, Sette, Carnielli and Veloso publish *An alternative view of default reasoning and its logic*. In their work, the aim was to develop a formal system able to handle default reasonings, but with a monotonic system. The move was to work with a monotonic extension of First-Order Logic, by the inclusion of a new quantifier for the notion of *almost all* with the intention of catching the aspect of default reasoning.

The system of Sette, Carnielli and Veloso (1999) sometimes is evoked by the name of ultrafilter logic, since the authors use ultrafilters in the semantics of the new quantifier. But, for our work, the ultrafilter logic in question is the deterministic epistemic logic of Feitosa and Moreira (2017), which is a propositional and modal system introduced together with an algebraic semantics named ultrafilter algebra, a Boolean algebra with the addition of a new operator — which interpret the modal connective of this logic — that captures some properties of ultrafilters.

In general, modal logics are handled by relational models (Carnielli & Pizzi, 2008) or Kripke semantics (Chellas, 1980), unless the logic configures a non-normal modal system and then other relational semantics than Kripke semantics are possible — as the case of neighborhood semantics (Pacuit, 2017).

Since the logic of ultrafilter of Feitosa and Moreira (2017) is a modal logic, but with an algebraic semantics, the aim of the present paper — in attempt to extend the work of Freitas, Feitosa and Silvestrini (2024) — is to develop an adequate relational semantics for this logic, and in addition to investigating and comparing this logical system with other systems in the modal hierarchy.

In order to reach our objectives, we are going to: (i) in Section 2, present a few notions about Boolean algebras, since we will work with an ultrafilter in the domain of a Boolean algebra; (ii) the Section 3 will be responsible for the presentation of filters and ultrafilters in Boolean algebras; and (iii) in Section 4, we will see about the logic of ultrafilters, which we will work with — and its algebraic semantics. So, this three initial sections constitute the theoretical basis necessary for the development of the new semantics for the logic of ultrafilter that is going to be introduced later in Section 5, with Soundness and Completeness results. Finally, in Section 6, we develop some discussions and compare the logic with other systems in the hierarchy of modal logics.

2 Boolean algebras

In other sections, our developments will use the algebraic structure $\mathcal{U}$, named ultrafilter algebra, an algebraic structure created to formalize some notions about the ultrafilters.

The algebra $\mathcal{U}$ is the algebraic model for $L(\mathcal{U})$, a propositional modal axiomatic system which extends the Classical Propositional Logic (CPL). Since Boolean algebras are models for *CPL*, certainly $\mathcal{U}$ will be a Boolean algebra plus some properties for the modal operators.

So, in this section, we are going to provide some quick details about Boolean algebras, mainly following Rasiowa (1974).

As every Boolean algebra can be seen as a lattice, but not every lattice is a Boolean algebra, we will start from the definition of lattice. Thus, we will see Boolean algebras as distributive and complemented lattices.

Definition 1 *An abstract algebra $(B, \vee, \wedge)$ with two binary operators is named a lattice if the following equations are satisfied for all $x, y, z \in B$:*

(L₁) $x \vee y = y \vee x$ and $x \wedge y = y \wedge x$ [Commutativity]

(L₂) $x \vee (y \vee z) = (x \vee y) \vee z$ and $x \wedge (y \wedge z) = (x \wedge y) \wedge z$ [Associativity]

(L₃) $(x \wedge y) \vee y = y$ and $x \wedge (x \vee y) = x$ [Absorption].

Proposition 2 *If $(B, \vee, \wedge)$ is a lattice, then for all $x, y \in B$:*

$$x \vee y = y \text{ if, and only if, } x \wedge y = x.$$

Proof: $[\Rightarrow] x \vee y = y \Rightarrow x \wedge (x \vee y) = x \wedge y \Rightarrow x = x \wedge y.$

$[\Leftarrow] x \wedge y = x \Rightarrow (x \wedge y) \vee y = x \vee y \Rightarrow y = x \vee y.$ ■

In the literature, $x \wedge y$ and $x \vee y$ are often found as $\inf\{x, y\}$ — the infimum of x and y — and $\sup\{x, y\}$ — the supremum of x and y , respectively.

We can define a partial order relation $\leq$ in B in the following way. Let $x, y \in B$, so:

$$x \leq y \text{ if, and only if, } x \vee y = y$$

or, by Proposition 2: $x \leq y$ if, and only if, $x \wedge y = x$.

Having defined an order relation, it will be relevant to present some of its properties.

Definition 3 *A binary relation $\leq$ defined over a set B is an order on B if, for all the elements $x, y, z \in B$, the relation satisfies the following conditions:*

(i) $x \leq x$ [Reflexivity]

(ii) if $x \leq y$ and $y \leq z$, then $x \leq z$ [Transitivity]

(iii) if $x \leq y$ and $y \leq x$, then $x = y$ [Antisymmetry].

Definition 4 *An element x of a partially ordered set (poset) $(B, \leq)$ is an upper bound of $B_1 \subseteq B$ if $y \leq x$, for all $y \in B_1$. When $x \leq y$ is the case, for all $y \in B_1$, then x is a lower bound of $B_1 \subseteq B$.*

Definition 5 *If the set of all upper bounds of B contains the least element, then that element is called the supremum of B . On the other hand, if the set of all lower bounds of B contains the greatest element, then that element is called the infimum of B .*

For more information about ordering relations, as well as about lattice theory, Birkhoff (1948) is taken as canonical. Now, we introduce some properties that can be obtained from the information that we already have.

Proposition 6 *If $(B, \vee, \wedge)$ is a lattice and $w, x, y, z \in B$, then:*

- (i) $x \vee x = x$ and $x \wedge x = x$ [Idempotence]
- (ii) $x \leq x \vee y$ and $y \leq x \vee y$
- (iii) $x \wedge y \leq x$ and $x \wedge y \leq y$
- (iv) if $x \leq z$ and $y \leq z$, then $x \vee y \leq z$
- (v) if $z \leq x$ and $z \leq y$, then $z \leq x \wedge y$
- (vi) if $x \leq y$ and $w \leq z$, then $x \vee w \leq y \vee z$
- (vii) if $x \leq y$ and $w \leq z$, then $x \wedge w \leq y \wedge z$.

Proof: For economy, the proof of these properties will be omitted. Rasiowa (1974, p. 39) also stated them without proof and indicated that the developments can be found in Birkhoff (1948). ■

Next, we will see some properties that, if added to our lattice, will guarantee the necessary and sufficient properties for the characterization of a Boolean algebra.

Definition 7 *A lattice $(B, \vee, \wedge)$ is a distributive lattice if for all $x, y, z \in B$:*

- (i) $x \wedge (y \vee z) = (x \wedge y) \vee (x \wedge z)$
- (ii) $x \vee (y \wedge z) = (x \vee y) \wedge (x \vee z)$.

Definition 8 *A poset $(B, \leq, 0, 1)$ is limited if it has the greatest and least element, named unity (1) and zero (0), respectively.*

Proposition 9 *In a limited poset $(B, \leq, 0, 1)$, the following conditions hold:*

- (i) $x \leq 1$ and $0 \leq x$
- (ii) $x \vee 0 = x$ and $x \wedge 1 = x$ [Identity]
- (iii) $x \vee 1 = 1$ and $x \wedge 0 = 0$.

Indeed, all the three conditions of a poset with zero and unity are equivalent. The reader could choose to pick only one of them and derive the others with the help of $\leq$ -definition and Proposition 2.

Definition 10 Let $(B, \leq, \vee, \wedge, 0, 1)$ be a lattice with 0 and 1. If $x \in B$, then an element $\sim x \in B$ is the complement of x in B if:

- (i) $x \wedge \sim x = 0$
- (ii) $x \vee \sim x = 1$.

A distributive lattice with complement characterizes a Boolean algebra.

Definition 11 An abstract algebra $(B, \vee, \wedge, \sim, 0, 1)$ is a Boolean algebra if, and only if, $(B, \vee, \wedge)$ is a distributive lattice with the unity element 1 and zero element 0, and each element in B is complemented.

The definition above can be found in Rasiowa (1974, p. 112). For simplicity, and without compromising understanding, we will evoke Boolean algebra only by “Boolean algebra B ” and omit $(B, \vee, \wedge, \sim, 0, 1)$. When we indicate that $x \in B$, we are saying that “ x is as element belonging to the domain B of the Boolean algebra”.

Proposition 12 In any Boolean algebra, for $x, y, 0, 1 \in B$:

- (i) $\sim 0 = 1$
- (ii) $\sim 1 = 0$
- (iii) $\sim \sim x = x$
- (iv) $\sim (x \wedge y) = (\sim x \vee \sim y)$
- (v) $\sim (x \vee y) = (\sim x \wedge \sim y)$
- (vi) $x \leq y$ if, and only if, $\sim y \leq \sim x$
- (vii) $x \wedge (\sim x \vee y) = x \wedge y$
- (viii) $x \vee (\sim x \wedge y) = x \vee y$
- (ix) $\sim x \vee y = 1$ if, and only if, $x \vee y = y$.

Proof: The results for Boolean algebras are many. The proof for these validities and others can be found in Rasiowa (1974) and Rasiowa and Sikorski (1968).

3 Filters and ultrafilters

For the case of filters and ultrafilters, we use and indicate Dunn and Hardegree (2001) and also Halmos and Givant (1998).

Definition 13 Let B be a Boolean algebra and $\mathcal{F} \subseteq B$. We say that $\mathcal{F}$ is a filter of B when it satisfies the following properties:

- (F₁) $\mathcal{F} \neq \emptyset$
- (F₂) if $a \in \mathcal{F}$ and $b \in \mathcal{F}$, then $a \wedge b \in \mathcal{F}$
- (F'₃) if $a \in \mathcal{F}$ and $a \leq b$, then $b \in \mathcal{F}$
- (F''₃) if $a \in \mathcal{F}$ and $b \in B$, then $a \vee b \in \mathcal{F}$.

A special attention to the items (F'₃) and (F''₃) from the Definition 13 of filter. We could define a filter — in a Boolean algebra — only by the items (F₁) — (F'₃), or in other case (F''₃) in place of (F'₃), considering that (F'₃) and (F''₃) are equivalents. But we keep this definition to provide some intuition for the axiomatic system $L(\mathcal{U})$ and the algebraic model $\mathcal{U}$ that are going to be presented later.

Proposition 14 The assertions of the items (F'₃) and (F''₃) from the definition of filter are equivalent.

Proof: (F'₃) $\Rightarrow$ (F''₃): Let us take $a \in \mathcal{F}$ and $b \in B$. As $\mathcal{F} \subseteq B$, so $a \in B$. But, since B is a Boolean algebra, by the Proposition 6 (ii) we have that $a \leq a \vee b$. Then, by (F'₃), $a \vee b \in \mathcal{F}$.

(F''₃) $\Rightarrow$ (F'₃): Suppose that $a \in \mathcal{F}$ and $b \in B$. If $a \leq b$, then $a \vee b = b$. By (F''₃) $a \vee b \in \mathcal{F}$ and so $b \in \mathcal{F}$. ■

Proposition 15 If $\mathcal{F}$ is a filter, then $1 \in \mathcal{F}$.

Proof: Let $1 \in B$ and an arbitrary element x such that $x \in \mathcal{F}$, since $\mathcal{F} \neq \emptyset$. From (F'_3) , so $x \vee 1 \in \mathcal{F}$. But, as $x \vee 1 = 1$, then $1 \in \mathcal{F}$. ■

Definition 16 Let $\mathcal{F} \subseteq B$ be a filter. The filter $\mathcal{F}$ is a proper filter if $\mathcal{F} \neq B$.

Proposition 17 A filter $\mathcal{F}$ is a proper filter if, and only if, $0 \notin \mathcal{F}$.

Proof: $[\Rightarrow]$ By the contrapositive, suppose that $0 \in \mathcal{F}$. By (F'_3) , considering that $0 \leq b$, for every $b \in B$, then $B = \mathcal{F}$, and so $\mathcal{F}$ is not a proper filter.

$[\Leftarrow]$ If $0 \notin \mathcal{F}$ and $0 \in B$, then there is an element which is not in $\mathcal{F}$, but it belongs to B and so $\mathcal{F} \neq B$, that is, $\mathcal{F}$ is a proper filter. ■

Definition 18 A filter $\mathcal{F} \subseteq B$ is maximal if $\mathcal{F}$ is a proper filter and for all filters $G \subseteq B$, if $\mathcal{F} \subseteq G$, then $G = \mathcal{F}$ or $G = B$.

Definition 19 An ultrafilter $\mathcal{U}$ in a Boolean algebra B is a filter in B for which considering each $a \in B$, or $a \in \mathcal{U}$, or $\sim a \in \mathcal{U}$, but not both.

Proposition 20 If B is a Boolean algebra and $\mathcal{F} \subseteq B$, then the following assertions are equivalents:

(i) $\mathcal{F}$ is maximal

(ii) $\mathcal{F}$ is an ultrafilter.

Proof: A proof of this proposition can be found in (Rasiowa and Sikorski, 1968, p. 79). ■

Our developments will need some notion of ultrafilter in a set of sets, more precisely, we will work with an ultrafilter $\mathcal{U}$ of $\mathcal{P}(W)$, with W a set of elements which are named worlds or states. So, the following example may be useful for understanding.

Example 21 Let W be a non-empty set of worlds or states, such that $W = \{w_1, w_2, w_3\}$. So $\mathcal{P}(W) = \{\emptyset, \{w_1\}, \{w_2\}, \{w_3\}, \{w_1, w_2\}, \{w_1, w_3\}, \{w_2, w_3\}, \{w_1, w_2, w_3\}\}$.

Now, suppose an ultrafilter $\mathcal{U} \subseteq \mathcal{P}(W)$. In the algebraic environment, the element zero is not in the ultrafilter, but the unity element is in. In the set environment, the element zero will be the empty set $\emptyset$ and the unity element the set W . So, if $\mathcal{U} \subseteq \mathcal{P}(W)$ is an ultrafilter, then $\emptyset \notin \mathcal{U}$, but $W \in \mathcal{U}$.

The following set $\{\{w_1\}, \{w_1, w_2\}, \{w_1, w_3\}, \{w_1, w_2, w_3\}\}$ is an ultrafilter of $\mathcal{P}(W)$. The unity is in the set, the set is closed under the intersection, i. e. for any X and Y in the set, the $X \cap Y$ is in the set, and for any X in this set such that $X \subseteq Y$, then Y is in the set too. Of course, this set is proper, since it is not equal $\mathcal{P}(W)$. And finally, for any $X \in \mathcal{P}(W)$, if it is in this ultrafilter, then its complement $W \setminus X$ is not, and vice-versa.

The idea is that this filter is one of the greatest filters of $\mathcal{P}(W)$, in the sense that for any other element that we try to add to the ultrafilter, it collapses. For example, if we try to add $\{w_2\}$ to the ultrafilter presented above, then the ultrafilter will fail to satisfy some necessary requirements that define it as an ultrafilter:

$$\{w_1\} \in \mathcal{U} \text{ and } \{w_2\} \in \mathcal{U}, \text{ but } \{w_1\} \cap \{w_2\} = \emptyset \notin \mathcal{U}$$

$\{w_1\}$ would be in the ultrafilter and $\{w_2\}$ too, but the intersection would not, and this ultrafilter would no longer be closed under the intersection. Something similar would happen if we tried to add another element as $\emptyset$, $\{w_3\}$ or $\{w_2, w_3\}$.

The ultrafilter presented above can be seen as a filter $\{w_1\}^\rightarrow$, which is named as the principal filter generated by $\{w_1\}$, a filter such that all its members include $\{w_1\}$.

Indeed, the definition of filter $x^\rightarrow = \{y \in B : x \leq y\}$ seems to be a good way to “construct” an ultrafilter in the set environment. Considering the Boolean algebra of power set, the recipe only needs two ingredients: the definition of $x^\rightarrow$ and a unitary set to generate the principal filter. Since the definition forces all filter members to have some element in common, then any intersection between two members will not result in the empty set and the resulting intersection will always

belong to the filter; in this case it satisfies the condition F_2 of the definition of filter and the condition of proper filter. Besides, by definition, condition F_3 of filter is guaranteed. At this point, we have a proper filter. And, finally, the definition of the filter $x^\rightarrow$ forces the non-belonging of any complement of its members.

That said, the reader is invited to note that $\{w_2\}^\rightarrow$ and $\{w_3\}^\rightarrow$, of the example above, are also ultrafilters.

4 The logic of ultrafilters

The deterministic epistemic logic, which can be found in Feitosa and Moreira (2017), formalizes the notion of Definition 19 in a propositional and modal context, with the help of ultrafilters into its algebraic model.

The system that will be presented right below — denoted by $L(\mathcal{U})$ — is a version, but equivalent, of the original system.

4.1 The deductive part

The logic $L(\mathcal{U})$ is built over a propositional language with the set of symbols $\{\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \nabla, p_1, p_2, p_3, \dots\}$. And considering $\{\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \nabla\}$ the signature of $L(\mathcal{U})$ and $\{p_1, p_2, p_3, \dots\}$ the set $Var(L(\mathcal{U}))$ of propositional variables, then we have the following set of formulas $For(L(\mathcal{U}))$:

- (i) if $i \in \mathbb{N}$ and $p_i \in Var(L(\mathcal{U}))$, then $p_i \in For(L(\mathcal{U}))$;
- (ii) if $\phi \in For(L(\mathcal{U}))$, then $\neg\phi, \nabla\phi \in For(L(\mathcal{U}))$;
- (iii) if $\phi, \psi \in For(L(\mathcal{U}))$, then $\phi \wedge \psi, \phi \vee \psi, \phi \rightarrow \psi \in For(L(\mathcal{U}))$.

Of course, since this system extends CPL, it admits the usual abbreviations:

$$\begin{aligned}\phi \vee \psi &:= (\phi \vee \psi) \wedge \neg(\phi \wedge \psi) \\ \phi \leftrightarrow \psi &:= (\phi \rightarrow \psi) \wedge (\psi \rightarrow \phi)\end{aligned}$$

$\top := \phi \rightarrow \phi$ or $\top := \phi \vee \neg\phi$
 $\perp := \neg(\phi \rightarrow \phi)$ or $\perp := \phi \wedge \neg\phi$.

Thus, the new connectives and constants are formulas too.

The deductive system for the presented language of $L(\mathcal{U})$ is constituted by the following set of axioms and deduction rules.

Axioms:

[CPL] ϕ , if ϕ is a tautology
 [Ax1] $\nabla\top$
 [Ax2] $(\nabla\phi \wedge \nabla\psi) \rightarrow \nabla(\phi \wedge \psi)$
 [Ax3] $\nabla\phi \preceq \nabla\neg\phi$.

Deduction Rules:

[MP] $\vdash \phi \rightarrow \psi, \vdash \phi / \vdash \psi$
 [RM] $\vdash \phi \rightarrow \psi / \vdash \nabla\phi \rightarrow \nabla\psi$.

The notion of deduction in $L(\mathcal{U})$ is the usual for propositional logics.

If $\Gamma \cup \{\phi\}$ is a set of formulas, then Γ deduces ϕ , what is denoted by $\Gamma \vdash \phi$, if there is a finite sequence of formulas $\phi_1, \dots, \phi_n$ such that $\phi_n = \phi$ and, for every ϕ_i , $1 \leq i \leq n$:

- (i) ϕ_i is an axiom or
- (ii) $\phi_i \in \Gamma$ (is a premise) or
- (iii) ϕ_i is obtained from previous formulas of the sequence by some of the deduction rules.

As usual, we write $\vdash \phi$ to indicate that ϕ is a theorem of $L(\mathcal{U})$.

We can think that the formulas marked with the symbol ∇ are in an ultrafilter in the set of formulas. It follows naturally a correspondence between the axioms and rules of deduction and the condition of the Definition 13 of filter, as well as the condition of Proposition 15, and the condition of the Definition 19 of ultrafilter.

Below are some logical results for $L(\mathcal{U})$.

Proposition 22 All the following formulas are theorems in $L(\mathcal{U})$:

- (i) $\vdash \nabla (\phi \wedge \psi) \rightarrow \nabla \phi$
- (ii) $\vdash \nabla (\phi \wedge \psi) \rightarrow (\nabla \phi \wedge \nabla \psi)$
- (iii) $\vdash \nabla \phi \rightarrow \nabla (\phi \vee \psi)$
- (iv) $\vdash (\nabla \phi \vee \nabla \psi) \rightarrow \nabla (\phi \vee \psi)$
- (v) $\vdash \neg \nabla \phi \rightarrow \nabla \neg \phi$
- (vi) $\vdash \nabla \neg \phi \rightarrow \neg \nabla \phi$
- (vii) $\vdash \nabla \neg \phi \leftrightarrow \neg \nabla \phi$
- (viii) $\vdash \neg \nabla \perp$
- (ix) $\vdash \phi \Rightarrow \vdash \nabla \phi$.

Proof: A proof can be found in Feitosa and Moreira (2017, p. 67-68). ■

4.2 The algebraic model

In this part, we present the algebraic structure that corresponds to the ultrafilters.

Definition 23 An algebraic structure of ultrafilters is an algebra $\mathcal{U} = (B, \leq, \sim, \wedge, \vee, \nabla, 0, 1)$ such that $(B, \leq, \sim, \wedge, \vee, 0, 1)$ is a Boolean algebra and ∇ is a unary operator over B for which if $x, y \in B$, then:

- (U₁) $\nabla 1 = 1$
- (U₂) $\nabla x \wedge \nabla y \leq \nabla (x \wedge y)$
- (U₃) $\nabla x \leq \nabla (x \vee y)$
- (U₄) $\nabla x \vee \nabla (\sim x) = 1$.

Considering $x \vee y$, as in the logical case, like $(x \vee y) \wedge \sim (x \wedge y)$.

Proposition 24 In any ultrafilter algebra $\mathcal{U}$:

- (i) $x \leq y \Rightarrow \nabla x \leq \nabla y$
- (ii) $\nabla 0 = 0$
- (iii) $\nabla x \vee \nabla y \leq \nabla (x \vee y)$
- (iv) $\nabla (x \wedge y) \leq (\nabla x \wedge \nabla y)$

$$(v) \nabla x \wedge \nabla y \leq \nabla x \leq \nabla (x \vee y)$$

$$(vi) \nabla \sim x = \sim \nabla x.$$

Proof: A proof can be found in Feitosa and Moreira (2017), as well as some other results on ultrafilter algebras. ■

Proposition 25 Each algebra $\mathcal{U}$ determines an ultrafilter over B .

Proof: For this, we just need to consider a set X such that, for $y \in B$: $y \in X$ if, and only if, $\nabla y = 1$.

Following (U_1) , $\nabla 1 = 1$, then $1 \in X$. In this case, X is not empty.

If we consider $x, y \in X$, then $\nabla x = 1 = \nabla y$. So $\nabla x \wedge \nabla y = 1$ and, by (U_2) , $\nabla (x \wedge y) = 1$. Thus, we conclude that, if $x, y \in X$, then $x \wedge y \in X$.

If we consider $x \in X$, then $\nabla x = 1$. So, following (U_3) , we have that $\nabla (x \vee y) = 1$. Thus, we conclude that, if $x \in X$, then $x \vee y \in X$.

With these properties, we can infer that X is, at least, a filter.

Now, since $\nabla 0 = 0$ in Proposition 24, thus $0 \notin X$ and X is a proper filter.

Considering (U_3) , we have that $(\nabla x \vee \nabla \sim x) \wedge \sim (\nabla x \wedge \nabla \sim x) = 1$. In this case, - if $x \in X$, then:

$$(1 \vee \nabla \sim x) \wedge \sim (1 \wedge \nabla \sim x) = 1$$

$$1 \wedge \sim \nabla \sim x = 1$$

$$\sim \nabla \sim x = 1$$

$$\nabla \sim x = 0$$

and $\sim x \notin X$.

- if $\sim x \in X$, then:

$$(\nabla x \vee 1) \wedge \sim (\nabla x \wedge 1) = 1$$

$$1 \wedge \sim \nabla x = 1$$

$$\sim \nabla x = 1$$

$$\nabla x = 0$$

and $x \notin X$.

Finally, we can conclude that X is an ultrafilter. ■

Proposition 26 Each ultrafilter on B determines an algebra $\mathcal{U}$.

Proof: Again, considering a set X such that, for $y \in B$: $y \in X$ if, and only if, $\nabla y = 1$. But now, knowing that $X \subseteq B$ is an ultrafilter.

Since X is an ultrafilter, then $1 \in X$ and $\nabla 1 = 1$.

For any $x, y \in X$, we have that $x \wedge y \in X$. In this case, $\nabla x = \nabla y = \nabla(x \wedge y) = 1$ and thus $\nabla x \wedge \nabla y \leq \nabla(x \wedge y)$.

For any $x \in X$ and $y \in B$, we have that $x \vee y \in X$. Thus, $\nabla x = \nabla(x \vee y) = 1$ and so $\nabla x \leq \nabla(x \vee y)$.

At last, since or $x \in X$ or $\sim x \in X$, then: (i) $\nabla x = 1$ and $\nabla x \leq \nabla(\sim x) = (1 \vee \nabla \sim x) \wedge \sim(1 \wedge \nabla \sim x) = 1 \wedge \sim \nabla \sim x = \sim \nabla \sim x = \nabla \sim \sim x = \nabla x = 1$; (ii) $\nabla \sim x = 1$ and $\nabla x \leq \nabla(\sim x) = (\nabla x \vee 1) \wedge \sim(\nabla x \wedge 1) = 1 \wedge \sim \nabla x = \sim \nabla x = \nabla \sim x = 1$. ■

The class of algebras $\mathcal{U}$ is defined to be an appropriate model for $L(\mathcal{U})$.

Definition 27 A restrict valuation is a function $v^\wedge : \text{Var}(L(\mathcal{U})) \rightarrow \mathcal{U}$, that maps each variable of the language of $L(\mathcal{U})$ in an element of $\mathcal{U}$.

Definition 28 A valuation is a function $v : \text{For}(L(\mathcal{U})) \rightarrow \mathcal{U}$, that extends natural and uniquely $v^\wedge$ as follows:

- (i) $v(p) = v^\wedge(p)$
- (ii) $v(\neg\phi) = \sim v(\phi)$
- (iii) $v(\phi \wedge \psi) = v(\phi) \wedge v(\psi)$
- (iv) $v(\phi \vee \psi) = v(\phi) \vee v(\psi)$
- (v) $v(\nabla\phi) = \nabla v(\phi)$.

As usual, the operator symbols on the left side represent logical operators and those on the right side represent algebraic operators.

Definition 29 A valuation $v : \text{For}(L(\mathcal{U})) \rightarrow \mathcal{U}$ is a model for a set $\Gamma \subseteq \text{For}(L(\mathcal{U}))$, if for each formula $\phi \in \Gamma$, $v(\phi) = 1$.

In particular, a valuation $v : \text{For}(\mathbf{L}(\mathcal{U})) \rightarrow \mathcal{U}$ is a model for a formula $\phi \in \text{For}(\mathbf{L}(\mathcal{U}))$ when $v(\phi) = 1$.

Definition 30 A formula $\phi \in \text{For}(\mathbf{L}(\mathcal{U}))$ is valid in an algebra $\mathcal{U}$ if each valuation $v : \text{For}(\mathbf{L}(\mathcal{U})) \rightarrow \mathcal{U}$ is a model for ϕ .

Definition 31 A formula ϕ is valid, what is denoted by $\models \phi$, if it is valid in every algebra $\mathcal{U}$.

The algebraic consequence is denoted by $\Gamma \models \phi$ and it must be understood that every algebraic model of Γ is also an algebraic model of ϕ .

4.3 The adequacy

The deductive consequence and the algebraic consequence are equivalent (Feitosa and Moreira, 2017).

Theorem 32 [Strong Adequacy] For $\Gamma \cup \{\phi\} \subseteq \text{For}(\mathbf{L}(\mathcal{U}))$: $\Gamma \vdash \phi \Leftrightarrow \Gamma \models \phi$.

Therefore, these two consequence relations are equivalent because they preserve the same set of consequences for the same set of premises.

In the next steps, we will define a relational model for $\mathbf{L}(\mathcal{U})$.

5 A new model for $\mathbf{L}(\mathcal{U})$

We evoke the new model as a relational model because it is composed of a triple: a non-empty set of states, a relation and a valuation function. But not a Kripke style semantics (or standard model), since the relation is not between two possible worlds or states.

Definition 33 A frame for $\mathbf{L}(\mathcal{U})$ is a structure $\mathfrak{F} = \langle W, \mathcal{U} \rangle$ in which W is a non-empty set of possible worlds or states, and $\mathcal{U}$ is an ultrafilter on $\mathcal{P}(W)$.

Definition 34 A restrict valuation $v^\wedge$ on W is a function from the set of atomic formulas of $L(\mathcal{U})$ into $\mathcal{P}(W)$.

This way, each restrict valuation applies each propositional variable $p \in \text{Var}(L(\mathcal{U}))$ into a set of worlds or states, the ones in which the variable is true or has been satisfied.

Definition 35 The valuation $v^\wedge$ can be extended to a Boolean valuation v on the set of Boolean formulas with values in $\mathcal{P}(W)$ by:

(i) $v(p) = v^\wedge(p)$, for $p \in \text{Var}(L(\mathcal{U}))$

(ii) $v(\neg\phi) = [v(\phi)]^c$

(iii) $v(\phi \wedge \psi) = v(\phi) \cap v(\psi)$

(iv) $v(\phi \vee \psi) = v(\phi) \cup v(\psi)$

(v) $v(\phi \rightarrow \psi) = [v(\phi)]^c \cup v(\psi)$.

$\mathcal{P}(W)$ is a Boolean algebra of sets and $v(\phi) \subseteq W$. As v is a Boolean valuation, then if $\top$ and $\perp$ represent respectively any valid and invalid formula, then $v(\top) = W$ and $v(\perp) = \emptyset$.

For the interpretation of $\nabla\phi$ we will define a relation R among states of W and the ultrafilter $\mathcal{U}$ such that $R \subseteq \mathcal{P}(W) \times \mathcal{P}(\mathcal{P}(W))$.

Definition 36 A model for $L(\mathcal{U})$ is a pair $\mathfrak{M} = \langle \mathfrak{F}, v \rangle$ or a triple $\mathfrak{M} = \langle W, \mathcal{U}, v \rangle$ such that $\mathfrak{F} = \langle W, \mathcal{U} \rangle$ is a frame for $L(\mathcal{U})$ and v is a Boolean valuation on W .

We are interested in a relational model in a such way that, since it should be a new model for the logic of ultrafilter, our attempt is to bind the relation R to the ultrafilter $\mathcal{U}$.

In this case, we can adopt the usual $\langle W, R, v \rangle$ denotation for the model and $\langle W, R \rangle$ for the frame, since the relation R is going to be defined as, for an arbitrary $\phi \in \text{For}(L(\mathcal{U}))$:

$$v(\phi) R \mathcal{U} \text{ if, and only if, } v(\phi) \in \mathcal{U}.$$

We denote that a model $\mathfrak{M}$ in a world x satisfies a formula ψ , or that ψ is true in the world x of $\mathfrak{M}$, by $(\mathfrak{M}, x) \models \psi$.

If for every state $x \in W$ we have that $(\mathfrak{M}, x) \models \psi$, then we just write $\mathfrak{M} \models \psi$.

Definition 37 *The satisfaction of ψ is inductively defined by:*

(i) *if ψ is a propositional variable p , then $(\mathfrak{M}, x) \models \psi \Leftrightarrow x \in v^{\wedge}(p)$*

(ii) *if $\psi \equiv \neg\phi$:*

$$(\mathfrak{M}, x) \models \psi \text{ if, and only if, } (\mathfrak{M}, x) \not\models \phi$$

(iii) *if $\psi \equiv \phi \wedge \sigma$:*

$$(\mathfrak{M}, x) \models \psi \text{ if, and only if, } (\mathfrak{M}, x) \models \phi \text{ and } (\mathfrak{M}, x) \models \sigma$$

(iv) *if $\psi \equiv \phi \vee \sigma$:*

$$(\mathfrak{M}, x) \models \psi \text{ if, and only if, } (\mathfrak{M}, x) \models \phi \text{ or } (\mathfrak{M}, x) \models \sigma$$

(v) *if $\psi \equiv \phi \vee \sigma$:*

$$(\mathfrak{M}, x) \models \psi \text{ if, and only if, } (\mathfrak{M}, x) \models \phi \text{ or } (\mathfrak{M}, x) \models \sigma, \text{ but not both}$$

(vi) *if $\psi \equiv \phi \rightarrow \sigma$:*

$$(\mathfrak{M}, x) \models \psi \text{ if, and only if, } (\mathfrak{M}, x) \not\models \phi \text{ or } (\mathfrak{M}, x) \models \sigma$$

or equivalently

$$(\mathfrak{M}, x) \models \psi \text{ if, and only if, if } (\mathfrak{M}, x) \models \phi, \text{ then } (\mathfrak{M}, x) \models \sigma.$$

(vii) *if $\psi \equiv \nabla\phi$:*

$$(\mathfrak{M}, x) \models \psi \text{ if, and only if, } \{y \in W : (\mathfrak{M}, y) \models \phi\} \text{ belongs to the ultrafilter } \mathcal{U}$$

or equivalently

$(\mathfrak{M}, x) \models \psi$ if, and only if, $v(\phi) R \mathcal{U}$.

In the literature, for example in Chellas (1980), we meet the definition of the truth set of an any formula ϕ as:

$$\models \phi \models = \{x \in W : (\mathfrak{M}, x) \models \phi\}.$$

The truth set of a formula ϕ is a set that contains all the elements (worlds or states) that satisfy the formula ϕ .

In our approach, the valuation v takes Boolean formulas into a set of worlds or states in which the formula ϕ is true or satisfied. So, we have that our valuation v corresponds, in other words, with the truth set of a formula ϕ , and then $v(\phi) = \models \phi \models$.

Definition 38 A formula ϕ is valid in the model $\mathfrak{M} = \langle W, \mathcal{U}, v \rangle$ if it is true in every world $x \in W$.

Definition 39 The formula ϕ is valid if it is true in every model $\mathfrak{M}$.

We denote that ϕ is valid by $\models \phi$. In this case, it is not important to consider even a particular model $\mathfrak{M}$.

If Γ is a set of formulas and $\mathfrak{M}$ a model, then we write $\mathfrak{M} \models \Gamma$ if, and only if, $\mathfrak{M} \models \phi$, for every $\phi \in \Gamma$.

Proposition 40 $\models \phi \rightarrow \psi$ if, and only if, $v(\phi) \subseteq v(\psi)$.

Proof: This result follows mainly from Boolean properties, which we saw in Section 2.

[$\Rightarrow$]: If $\models \phi \rightarrow \psi$, then $v(\phi \rightarrow \psi) = W$. But $v(\phi \rightarrow \psi) = [v(\phi)]^c \cup v(\psi)$. Thus, $[v(\phi)]^c \cup v(\psi) = W$. Since $[v(\phi)]^c \cup v(\psi) = W$ implies that $v(\phi) \cup v(\psi) = v(\psi)$, and we conclude that $v(\phi) \subseteq v(\psi)$.

[$\Leftarrow$]: Suppose that $v(\phi) \subseteq v(\psi)$. If $v(\phi) \subseteq v(\psi)$, then $v(\phi) \cup v(\psi) = v(\psi)$. Since $v(\phi) \cup v(\psi) = v(\psi)$ implies that $[v(\phi)]^c \cup v(\psi) = W$, we conclude that $v(\phi \rightarrow \psi) = W$. Thus $\models \phi \rightarrow \psi$. ■

Now we can prove the Soundness Theorem, which means that every theorem of $L(\mathcal{U})$ is valid in any model $\mathfrak{M}$.

Theorem 41 *If $\vdash \phi$, then $\Vdash \phi$.*

Proof: *By induction on theorems. Let $\mathfrak{M} = \langle W, \mathcal{U}, v \rangle$ be the new relational model introduced for $L(\mathcal{U})$ and x a state of W .*

If ϕ is an axiom, then ϕ is a tautology (classical theorem) or ϕ is a modal axiom.

If ϕ is a tautology, the proof is as usual because every tautology is true in every state of any model, and thus in the model $\mathfrak{M}$.

If ϕ is one of the modal axioms, then we must show that $\mathfrak{M} \Vdash \phi$.

[Ax1] $\nabla \top$:

By definition, $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla \top \Leftrightarrow v(\top) \in \mathcal{U}$. As we know that $v(\top) = W$ and W belong to any ultrafilter of $\mathcal{P}(W)$, then $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla \top$.

[Ax2] $(\nabla \phi \wedge \nabla \psi) \rightarrow \nabla(\phi \wedge \psi)$:

If $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla \phi \wedge \nabla \psi$, then $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla \phi$ and $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla \psi$.

Thus, $v(\phi), v(\psi) \in \mathcal{U}$ and as $\mathcal{U}$ is an ultrafilter and $v(\phi), v(\psi) \in \mathcal{U}$, then $v(\phi) \cap v(\psi) \in \mathcal{U}$. Besides that $v(\phi) \cap v(\psi) = v(\phi \wedge \psi)$ and so $v(\phi \wedge \psi) \in \mathcal{U}$.

Finally, since $v(\phi \wedge \psi) \in \mathcal{U}$, thus $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla(\phi \wedge \psi)$.

[Ax3] $\nabla \phi \vee \nabla \neg \phi$:

Since $\mathcal{U}$ is an ultrafilter, then $v(\phi) \in \mathcal{U}$ or $v(\neg \phi) = [v(\phi)]^c \in \mathcal{U}$. Besides, it is not the case that $v(\phi) \in \mathcal{U}$ and $v(\neg \phi) \in \mathcal{U}$, because $\emptyset \notin \mathcal{U}$. So $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla \phi \vee \nabla \neg \phi$.

Inductive step:

If ϕ was obtained by MP, the proof is immediate, since modus ponens is validity-preserving.

[RM] $\vdash \phi \rightarrow \psi / \vdash \nabla \phi \rightarrow \nabla \psi$:

If $\vdash \phi \rightarrow \psi$, then, by the IH, $\phi \rightarrow \psi$ is valid and so $v(\phi) \subseteq v(\psi)$, by the previous proposition. If $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla \phi$, then $v(\phi) \in \mathcal{U}$. Since $v(\phi) \in \mathcal{U}$, $\mathcal{U}$ is an ultrafilter, and $v(\phi) \subseteq v(\psi)$, then $v(\psi) \in \mathcal{U}$. By definition, $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla \psi$ and the rule [RM] preserves validity. ■

Corollary 42 If $\Gamma \vdash \phi$, then $\Gamma \Vdash \phi$.

Proof: Proof by induction on the length of the deduction $\Gamma \vdash \phi$. Suppose that $\mathfrak{M}$ is some model such that $\mathfrak{M} \Vdash \Gamma$.

If $n = 1$, then ϕ is an axiom (theorem) or belongs to Γ . If it is an axiom, the result is given by preceding theorem. If ϕ belongs to Γ , then naturally $\Gamma \Vdash \phi$.

Now, let $n > 1$, and suppose that ϕ is obtained by some of the deduction rules. The result then follows like in the previous theorem. ■

5.1 The equivalence between the algebraic model and new relational model

Now we need to show that the model $\mathfrak{M}$ introduced, considering the consequence relation, is equivalent to the algebraic model of $L(\mathcal{U})$.

In a very direct approach we will show that: $\Gamma \Vdash \phi \Rightarrow \Gamma \models \phi$, and then we obtain the equivalence for the three consequence relations cited in the paper.

But this step will be shorter. Considering Proposition 26, we know that, for each ultrafilter, we can determine an algebra of ultrafilter. So, we can extend the valuation v of $\mathfrak{M}$ for an unary operation over $\mathcal{P}(W)$.

Definition 43 Given a relational model $\mathfrak{M} = \langle W, \mathcal{U}, v \rangle$ for $L(\mathcal{U})$, we define an extension of v for the set $For(L(\mathcal{U}))$ by:

$$v(\phi) \in \mathcal{U} \text{ if, and only if, } v(\nabla\phi) = \nabla v(\phi) = W.$$

This way, with the ultrafilter $\mathcal{U}$ in $\mathcal{P}(W)$, we can define the operator ∇ .

Theorem 44 For a model $\mathfrak{M} = \langle W, \mathcal{U}, v \rangle$, the algebra $(\mathcal{P}(W), \subseteq, ^c, \cap, \cup, \nabla, \emptyset, W)$ is an algebra of ultrafilters.

Proof: It is a direct consequence of Proposition 26. ■

Corollary 45 *If $\Gamma \Vdash \phi$, then $\Gamma \models \phi$.*

Proof: *The algebra of ultrafilters are strongly adequate models for the logic $L(\mathcal{U})$.* ■

6 Some other results and discussions

Since the logic of ultrafilters is a modal system, would be desirable to compare this system with respect to the hierarchy of the modal systems, as well as verify if it is a case of a normal system.

In Chellas (1980) and Blackburn, Rijke and Venema (2001), all normal modal systems have the duality/inter-definition between two modal operators, for example:

$$\Box\phi = \neg\Diamond\neg\phi \text{ or } \Diamond\phi = \neg\Box\neg\phi,$$

but, as a curiosity, if we try to add this kind of inter-definition in $L(\mathcal{U})$, the dual operator of ∇ would collapse with ∇ itself, since in $L(\mathcal{U})$ the equivalence $\nabla\neg\phi \leftrightarrow \neg\nabla\phi$ hold (cf. Proposition 22 (vii)).

Theorem 46 *Let Σ be a system of modal logic containing the inter-definition between two modal operators. Then:*

- (i) Σ is normal iff contains **K** and is closed under **RN**;
- (ii) Σ is normal iff contains **N** and is closed under **RR**;
- (iii) Σ is normal iff contains **N** and **C** and is closed under **RM**;
- (iv) Σ is normal iff contains **N**, **C**, and **M** and is closed under **RE**.

Proof: *This theorem, as well as the proof, can be found in Chellas (1980, p. 115).* ■

Proposition 47 $(\mathbf{K}) \vdash \nabla(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (\nabla\phi \rightarrow \nabla\psi)$.

Proof:

- | | |
|---|-----------|
| 1. $\vdash ((\phi \rightarrow \psi) \wedge \phi) \rightarrow \psi$ | CPL |
| 2. $\vdash \nabla((\phi \rightarrow \psi) \wedge \phi) \rightarrow \nabla\psi$ | RM in (1) |
| 3. $\vdash (\nabla\phi \wedge \nabla\psi) \rightarrow \nabla(\phi \wedge \psi)$ | Ax2 |

4. $\vdash (\nabla (\phi \rightarrow \psi) \wedge \nabla \phi) \rightarrow \nabla ((\phi \rightarrow \psi) \wedge \phi)$ Substitution in (3)
5. $\vdash (\nabla (\phi \rightarrow \psi) \wedge \nabla \phi) \rightarrow \nabla \psi$ CPL in (2) and (4)
6. $\vdash ((\phi \wedge \psi) \rightarrow \gamma) \rightarrow (\phi \rightarrow (\psi \rightarrow \gamma))$ CPL
7. $\vdash ((\nabla (\phi \rightarrow \psi) \wedge \nabla \phi) \rightarrow \nabla \psi) \rightarrow (\nabla (\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (\nabla \phi \rightarrow \nabla \psi))$ Substitution in (6)
8. $\vdash \nabla (\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (\nabla \phi \rightarrow \nabla \psi)$ CPL in (5) and (7)

■

For Chellas (1980), a modal system can be called a normal system if it has the **K** schema (i. e. $\Box(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow (\Box\phi \rightarrow \Box\psi)$), the rule of necessitation ($\vdash \phi \Rightarrow \vdash \Box\phi$) and the inter-definition between $\Box$ and $\Diamond$. In $L(\mathcal{U})$ the schema **K** holds, as we can see in the proposition above, and we have the rule of necessitation (Proposition 22, item (ix)), but we do not have another operator than ∇ , what could lead us to believe in the possibility that $L(\mathcal{U})$ does not fit into the categorization of a normal modal system.

On the other hand, we cannot say that this system does not carry the inter-definition between two modalities, because $L(\mathcal{U})$ can handle the inter-definition, the only thing (and not usual) is that the dual operator of ∇ would be the ∇ itself. So, we are considering that $L(\mathcal{U})$ can be seen at least as a normal modal system. Besides that, if we consider the definition of normal system given by Carnielli and Pizzi (2008, p. 35), the system does not even need the inclusion of a dual modal operator.

Since $L(\mathcal{U})$ is a normal modal system, then it is possible to construct its Kripke style semantics, although our new model for $L(\mathcal{U})$ cannot be seen as a usual Kripke model/standard model as we were expecting to develop in Freitas, Feitosa and Silvestrini (2024).

Using the new semantical approach for $L(\mathcal{U})$, as we obtained the equivalence between axiomatic system and the new model $\mathfrak{M}$, we can verify the validity or non-validity of some other most usual modal schemas, like:

(T) $\nabla\phi \rightarrow \phi$ and the converse (T') $\phi \rightarrow \nabla\phi$;

And the converse of schema (4) $\nabla\nabla\phi \rightarrow \nabla\phi$, the schema:

$$(4') \nabla\phi \rightarrow \nabla\nabla\phi.$$

Because in the language of $L(\mathcal{U})$ there is no other modal connective than ∇ , we can only investigate the modal schemas that have the occurrence of the modal connective without its dual.

Proposition 48 *Let $\mathfrak{M}$ be the new model for $L(\mathcal{U})$ and $\Vdash$ the consequence relation of $\mathfrak{M}$. Then:*

- (i) *The schema T is not valid in $\mathfrak{M}$, i. e. $\nVdash \nabla\phi \rightarrow \phi$;*
- (ii) *The schema T' is not valid in $\mathfrak{M}$, i. e. $\nVdash \phi \rightarrow \nabla\phi$;*
- (iii) *The schema 4' is valid in $\mathfrak{M}$, i. e. $\Vdash \nabla\phi \rightarrow \nabla\nabla\phi$.*

Proof: (i) : Suppose that $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla\phi$, then $v(\phi) \in \mathcal{U}$. But from this, we cannot infer that $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \phi$.

As a counterexample, just take $v(\phi) = \{w_1, w_3\} \in \mathcal{U}$ of Example 21. If it is the case, then we could infer that $(\mathfrak{M}, w_2) \Vdash \nabla\phi$, but we cannot have that $(\mathfrak{M}, w_2) \Vdash \phi$, since $w_2 \notin v(\phi)$.

(ii): By the Proposition 40, we just need to verify that $v(\phi) \subseteq v(\nabla\phi)$ is not the case.

There are two possibilities: $v(\phi) \in \mathcal{U}$ or $v(\phi) \notin \mathcal{U}$.

If $v(\phi) \in \mathcal{U}$, then $v(\nabla\phi) = \blacktriangledown v(\phi) = W$ and, since $v(\phi) \subseteq W$, then $\Vdash \phi \rightarrow \nabla\phi$.

But, if $v(\phi) \notin \mathcal{U}$, then $v(\nabla\phi) \neq W$ and $v(\phi) \subseteq v(\nabla\phi)$ is not guaranteed.

(iii): Suppose that $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla\phi$, then $v(\phi) \in \mathcal{U}$. In this case, $v(\nabla\phi) = \blacktriangledown v(\phi) = W$. But, if $v(\nabla\phi) = W$, then $v(\nabla\nabla\phi) \in \mathcal{U}$.

Since $v(\nabla\phi) \in \mathcal{U}$, it follows that $v(\nabla\nabla\phi) = \blacktriangledown v(\nabla\phi) = W$. Thus, $v(\nabla\nabla\phi) \in \mathcal{U}$ and $(\mathfrak{M}, x) \Vdash \nabla\nabla\phi$. ■

If we take a look in Dunn and Hardegree (2001), we will see that the alethic modal operator $\Box$ is always binded to the constant $\top$ (or, in the algebraic versions, to the unity 1) and to the conjunction (or the *inf* lattice operation), while $\Diamond$ is often found binded with the constant $\perp$ (zero 0 of the algebra) and to the disjunction (*sup* of lattice). So, in the case of ∇ , since it is binded with $\top$ and $\wedge$ (easily verified by the presence of [Ax1] and [Ax2] in the axiomatic system) and with the above result (the validity of $\mathbf{4'}$, a $\Box$ -version schema), then it is plausible infer that ∇ behaves more like a $\Box$ modal operator than like $\Diamond$.

7 Final considerations

In Freitas, Feitosa and Silvestrini (2024), we were planning to develop a Kripke semantics for the logic of ultrafilter. But, since the relation of our model does not behavior like the usual relations in standard models — e. g. R does not relate two possible worlds, but rather sets of possible worlds and sets of sets of worlds — it made us raise the doubt if we were constructing a Kripke semantics indeed. And then, we concluded that we were, in fact, dealing with a non-standard model, which we called a relational model.

Another way to infer that our model is not a Kripke-style semantics is considering Blackburn, Rijke and Venema (2001, p. 128-129). For these authors, if $\mathbf{T}$ schema is not valid, then the relation R of the standard frame should not be reflexive. In fact, our relation R is not reflexive, since it is defined in the following way, for $R \subseteq \mathcal{P}(W) \times \mathcal{P}(\mathcal{P}(W))$:

$$v(\phi) R \mathcal{U} \text{ if, and only if, } v(\phi) \in \mathcal{U}.$$

But a problem arises if we are considering ∇ as a modal operator $\Box$, since the validity of $\mathbf{4'}$ implies in R being transitive, what do not happen to our relation in the model $\mathfrak{M}$.

In addition to reaching Soundness and Completeness results for the new model, we also verified the validity of some usual modal schemas and, although $L(\mathcal{U})$ has only one modal operator (without some dual), we concluded that the modal operator ∇ of $L(\mathcal{U})$ seems to behave like $\Box$ alethic operator. Lastly, with the results of Section 6, it is plausible to infer that $L(\mathcal{U})$ is at least a **K4** system in the modal hierarchy.

For a future work, one possibility is to investigate a Kripke semantics for $L(\mathcal{U})$ as well as investigate an interaction between the logic of ultrafilter and logic of maximal ideals of Silvestrini, Freitas and Feitosa (2024), since these are two dual concepts.

Acknowledgements

This work has been sponsored by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES): process number 88887.959299/2024-00.

References

- BIRKHOFF, G. *Lattice theory*. New York: American Mathematical Society, 1948.
- BLACKBURN, P.; RIJKE, M.; VENEMA, Y. *Modal logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BREWKA, G. Default Reasoning. In: SEEL, N. M. (eds.). *Encyclopedia of the Sciences of Learning*. Boston: Springer, 2012. p. 915-917.
- CARNIELLI, W. A.; PIZZI, C. *Modalities and multimodalities*. Dordrecht: Springer, 2008.
- CHELLAS, B. *Modal Logic: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- DUNN, J. M.; HARDEGREE, G. M. *Algebraic methods in philosophical logic*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- FEITOSA, H. A.; MOREIRA, A. P. R. Ultrafiltros e uma interpretação determinística para o operador de conhecimento K. In: ALVES, M. A.; GRACIO, M. C. C.; MARTÍNEZ-AVILA, D. (org.). *Informação, conhecimento e modelos*. Marília: Oficina Universitária, 2017. p. 57-78.
- FREITAS, R. A.; FEITOSA, H. A.; SILVESTRINI, L. H. C. Uma semântica de Kripke para a Lógica dos Ultrafiltros. In: *XX Encontro da ANPOF, 2024, Recife. Caderno de resumos do XX Encontro ANPOF*. Toledo: Quero Saber, 2024. v. 2. p. 1692-1692.
- HALMOS, P. R.; GIVANT, S. *Logic as algebra*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- PACUIT, E. *Neighborhood Semantics for Modal Logic*. New York: Springer, 2017.
- RASIOWA, H. *An algebraic approach to non-classical logics*. Amsterdam: North-Holland, 1974.
- RASIOWA, H.; SIKORSKI, R. *The mathematics of metamathematics*. 2. ed. Warszawa: PWN – Polish Scientific Publishers, 1968.
- REITER, R. A logic for default reasoning. *Artificial Intelligence*, v. 13, p. 81-132, 1980.
- SETTE, A. M.; CARNIELLI, W. A.; VELOSO, P. A. S. An alternative view of default reasoning and its logic. In: HAEUSLER, E. H.; PEREIRA, L. C. (eds.). *Pratica: Proofs, Types and Categories*. Rio de Janeiro: PUC, 1999. p. 127-158.
- SILVESTRINI, L. H. C.; FREITAS, R. A.; FEITOSA, H. A. Ideais maximais em um contexto lógico. In: *XX Encontro da ANPOF, 2024, Recife. Caderno de resumos do XX Encontro ANPOF*. Toledo: Quero Saber, 2024. v. 2. p. 1675-1675.

A matéria e o problema do mal em Plotino¹

Vinícius Lima Santos Coimbra²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.195.04>

1 Introdução

Plotino foi um filósofo neoplatônico que nasceu em 204/5 e morreu em 270 E.C. De acordo com seu biógrafo e discípulo Porfírio, Plotino foi discípulo de Amônio Sacas e fundou sua escola em Roma, que se centrava na experiência de união com o divino, o uno (*hén*). Sua escola era aberta a todos, incluindo mulheres, e promovia discussões sobre as questões centrais do pensamento antigo, especialmente o pensamento de Platão e Aristóteles. Plotino é considerado uma das figuras fundamentais do neoplatonismo. Da sua metafísica, nos interessa fazer uma análise sobre a origem e natureza da matéria, do mal e sua relação com a alma (*psyché*). A filosofia plotiniana fundamenta-se na distinção platônica entre os dois níveis de uma mesma realidade, o mundo inteligível e mundo sensível, na medida em que a unidade e a simplicidade estão presentes em cada um. A título de curiosidade, no artigo “*Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir de Platão de Marcelo Marques*”, Bernardo Lins Brandão integra a leitura de Marques

¹ Trata-se do fruto da pesquisa realizada durante o PIBIC 2022/2023 sob orientação do professor Dr. Cícero Cunha Bezerra (UFS) no marco de Iniciação Científica. De maneira que é um fragmento ainda em fase de maturação. Agradeço ao CNPQ pela bolsa concedida.

² Graduando de Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe.

E-mail: coimbra.vinicius13@gmail.com

sobre Platão com a metafísica de Plotino. Para Brandão, apesar de Plotino deixar margens para a interpretação de um certo dualismo e idealismo (En I, 6, 1, 10; V, 9, 1, 10-12, 15-17), a distinção entre os mundos sensível e inteligível não deve ser entendida como uma separação radical, mas como aspectos inter-relacionados de uma mesma realidade (V, 2, 2, 24-29). Desse modo, o pensador neoplatônico não deve ser visto como um dualista estrito, mas sim como um filósofo que concebe a realidade como um todo uno e múltiplo.

2 O uno em Plotino e sua relação com a matéria e a alteridade

O entendimento da metafísica plotiniana exige, portanto, a compreensão do uno como princípio supremo, simples e autosuficiente. O termo ‘uno’ é usado conscientemente para diferenciá-lo do que é múltiplo, mas Plotino alerta que nenhum nome pode descrevê-lo adequadamente, sendo chamado de uno por necessidade de nomeação, pois transcende nossa compreensão. O uno não contém nada, mas todas as coisas estão contidas nele; está presente em tudo, embora não seja nada específico. Está situado além do ser, do pensamento e da vida, porque é superior a todos esses conceitos. José Baracat (2020) discute a relação entre transcendência e imanência em Plotino, destacando que o uno é absolutamente transcendente, sendo simples, autossuficiente e além de qualquer determinação ou compreensão. Contudo, esse mesmo uno é também imanente, pois está presente em todas as coisas, não como parte delas, mas como o princípio que as contém e sustenta. A imanência do uno se dá principalmente através de sua potência, que permeia a multiplicidade sem se esgotar nela, mantendo sua identidade e transcendência intactas. Assim, o uno é simultaneamente presente e ausente em todas as coisas, sendo fonte de toda a realidade sem se limitar por ela.

A superabundância do uno gera, por “transbordamento”, as hi-póstases sucessivas: o intelecto (*nous*) e a alma (*phyché*) que surgem, hierarquicamente, pelos movimentos de *processão* (*próodos*) e retorno (*epistrophé*). Por meio desses movimentos todas as coisas estão entrelaçadas e participam do uno-bem. Vale notar, que é importante distinguir a processão plotiniana de conceitos semelhantes. A emanação plotiniana não deve ser entendida como uma derivação material; é uma derivação imaterial, na qual não há emissão da substância original nem desgaste de energia, diferindo de qualquer noção de emanação física (Baracat, 2020). Por isso, optamos por utilizar o termo ‘processão’ em vez de ‘emanação’ para descrever esse conceito.

A partir do uno, antes do surgimento do intelecto, surge a alteridade³ ou ‘o outro’. Entre os inteligíveis, a alteridade é o princípio da matéria do inteligível. O movimento ou alteridade trás em si uma necessidade de autodeterminação que implica, no seu retorno ao que é primeiro e, nesse processo, origina-se o intelecto ou o ser. É dentro do próprio intelecto que surge o mundo inteligível, capaz de gerar as formas. Quanto a presença da alteridade nos inteligíveis, o nosso filósofo esclarece:

Pois também lá existe sempre a alteridade, que produz a matéria: pois ela é o princípio da matéria e também o primeiro movimento; por isso, este também era chamado alteridade, porque nasceram juntos movimento e alteridade; e tanto o movimento quanto a alteridade que procedem do primeiro são algo indefinido, dele necessitando para

³ É importante destacar, como mencionado por Igal, que na filosofia de Plotino existem várias formas de alteridade. Não devemos confundir a alteridade que se refere à diferença em relação ao uno com outros tipos de alteridade, como a existente entre os inteligíveis, como os cinco gêneros do Ser. Nesse contexto, a alteridade é um movimento de afastamento em relação ao bem, sendo o primeiro produto a partir dele (Baracat, 2006, p. 406). A originalidade de Plotino acerca da matéria envolve a importância da alteridade em sua metafísica. A matéria é considerada como algo diferente porque a alteridade implica uma diferença que define a própria matéria. No entanto, Plotino também esclarece que a matéria não é exatamente a alteridade, mas está conectada à parte oposta dos seres inteligíveis.

definirem-se; e se definem quando se voltam para ele; antes, porém, a matéria, isto é, o outro, é algo indefinido e ainda não bom, mas desalumiado dele (En. II, 4, 5).

A matéria do inteligível é representada pela *diáda* indefinida que é a alteridade. A relação entre o uno e a *diáda* é fundamental para compreender a origem de todas as coisas (Bezerra, 2006, p. 30-31). Porque a *diáda*, em seu nível mais elevado, é a matéria do inteligível, e em seu nível mais baixo, é a matéria do sensível.

O filósofo distingue, por conseguinte, dois tipos de matéria: a matéria do inteligível, que pertence ao nível das formas perfeitas e imutáveis, que é o receptáculo para as formas do intelecto. Esta matéria é sempre viva, incorruptível e imutável. A matéria do sensível, ao contrário, está sujeita ao vir a ser e à corrupção presentes no nível sensível; é o receptáculo de imagens ilusórias e fantasmagóricas, uma espécie de cópia da matéria existente no inteligível. Analogamente, podemos comparar a relação entre a forma e a matéria à maneira como a luz do Sol se reflete na Lua. A Lua não possui luz própria, mas aparenta brilho devido à luz solar. No entanto, a fonte real da luminosidade é o Sol. Plotino também utiliza a metáfora do objeto refletido no espelho para ilustrar esse conceito (En. III, 6, 13, 34-58; III, 6, 7, 3-21).

A matéria funciona como um receptáculo para imagens ilusórias, figuras fantasmas, não para realidades, já que os seres sensíveis não representam o ser verdadeiro do mundo inteligível. A origem do mal está nas fases anteriores do processo de geração. Nesse contexto, a matéria não se enquadra em nenhuma das hipóstases, não sendo nem corpo nem vida (En. II, 4, 8, 2; 9, 4). Quanto a isso Plotino elucidava:

A matéria dos seres que devem adquirir sempre ora uma forma, ora outra, mas a dos perpétuos é sempre a mesma com a mesma forma. Provavelmente, a daqui é inversa. Aqui, com efeito, ela é todas sucessivamente e uma só de cada vez; por isso não permanece nenhuma, porque uma expulsa a outra: por isso nunca é a mesma. Mas, lá, ela é

todas de uma vez: por isso não tem em que se transformar, pois já tem todas as coisas (En, II, 4, 3, 8-12).

A definição da matéria, no entanto, é desafiadora e permanece inconclusa, pois, paradoxalmente, ela é imaterial, indeterminada e não constitui um princípio autônomo; sua existência depende de princípios anteriores (En. II, 9, 3). Embora a indeterminação estivesse presente nos seres gerados anteriormente, ela estava presente em uma forma relativa à sua própria perfeição. Já o que é gerado após a alma é completamente indeterminado. Ao atingir a perfeição, essa indeterminação se transforma em corpo ao receber a forma adequada à sua capacidade, tornando-se um receptáculo daquele que o gerou e nutriu. A indeterminação na matéria implica que não podemos chamá-la de ‘outro’, mas sim de ‘outros’, como Plotino esclarece (En. I, 4, 13) ao utilizar o plural para indicar que a matéria não possui uma única determinação, qualidade ou possibilidade definida (Baracat, 2006, p 420).

Observa-se que, enquanto nos níveis superiores existe uma indeterminação parcial, a matéria é caracterizada por uma indeterminação total (En. III, 4, 1). De acordo com O’Brien (1999, p. 60-69) as Enéadas descrevem a matéria como “não-ser” e “privação”, o que a torna um substrato sempre inacabado. Ao contrário de Aristóteles, para quem a privação desaparece ao adquirir forma, Plotino sustenta que a matéria permanece essencialmente não-ser, mesmo quando revestida por uma forma. Isso a configura como algo paradoxal: embora ela participe do ser, é definida principalmente pela ausência de essência, sempre imperfeita.

3 O mal como consequência do enfraquecimento da processão

No que se trata da matéria do sensível, ela é moldada e gerada pela alma irracional em razão do enfraquecimento de seu impulso

criativo. Representando o último estágio dos movimentos de *processão*⁴; a matéria é o ponto em que o que é gerado não possui mais forças para retornar ao uno. Além disso, ela é o próprio mal porque é ausência completa do bem, desprovida de vida e corpo (En. II, 4, 8, 2; 9, 4). Plotino questiona o seguinte:

Então, ela nada engendra? Engendra algo completamente distinto dela: porque não há mais vida depois dela, o engendrado é sem vida. E por quê? Ora, porque, como todo o engendrado anterior a esse era sem forma, mas era informado porque se voltava para seu progenitor, como que dele se nutrindo, assim também aqui o engendrado não deve mais ser uma forma de alma — pois já não vive —, mas indeterminação absoluta (En. III 4, 1).

À medida que a alma irracional se afasta de sua natureza mais elevada e se aproxima da matéria, ela mergulha na escuridão e perde a clareza do intelecto. Essa alma torna-se indefinida e carente ao entrar em contato com o que é indeterminado e caótico, sua deficiência é a causa do mal que obscurece a alma e a desvia do retorno ao uno cuja fraqueza perpetua seu estado de privação e distanciamento do bem. Para Plotino:

[...] A alma que é perfeita e se inclina para o intelecto é sempre pura, desvia-se da matéria e não vê nem se achega de tudo aquilo que é indeterminado, imensurado e mau; pura, portanto, permanece completamente determinada pelo intelecto. Por outro lado, a alma que não permaneceu assim, mas avançou para fora de si por não ser perfeita, por não ser primária, cheia de indefinição por causa de sua carência, na medida em que carece, como uma imagem daquela alma, vê a escuridão e tem já matéria, olhando para o que não vê, como dizemos que se vê também a escuridão (En. I, 8, 4, 23-29).

⁴ A geração da matéria, ao contrário do intelecto pelo uno ou da alma pelo intelecto, não se encaixa na teoria da processão. Enquanto o intelecto e a alma se voltam para suas fontes, a matéria, como “não-ser” e “indeterminação absoluta,” não retorna à sua origem (O’Brien, 1999, p. 67-68).

É importante observar que matéria e forma são inseparáveis; é o intelecto que as divide para fins de apreensão. A matéria é um receptáculo de formas, um sujeito indestrutível que constantemente recebe uma nova forma enquanto perde a anterior. Se a matéria não assumisse forma alguma, seria como um espaço vazio, desprovido de qualquer característica definida. A forma é a expressão visível e específica da matéria, aquilo que determina suas dimensões, tamanho e essência específica de acordo com sua própria natureza. Como o próprio filósofo indica: “mas e aquilo que de maneira alguma alcança a forma, como? Abstraindo totalmente a forma, dizemos que aquilo em que as formas não estão presentes é a matéria, após termos também nós recebido a amorfia em nós mesmos ao abstrairmos toda forma, se havemos de avistar a matéria” (En. I, 8, 9)

4 A negatividade da matéria contraposta à plenitude do ser e a questão do vício da alma

A matéria, quando comparada à plenitude do ser é negativa, pois não possui qualidades próprias nem existência positiva em si mesma; ela se equipara ao não-ser e à privação⁵, tanto em substância quanto em termos lógicos e conceituais. As características negativas da matéria não são acidentais, mas fazem parte da sua natureza que é má.

Agora, alguém poderia chegar a uma noção dele como um tipo de imensurabilidade diante da medida, ilimitado diante do limite, informe diante do formifactivo, sempre deficiente diante do autosuficiente, sempre indeterminado, de modo algum estável, onipassível,

⁵ A privação, no contexto filosófico, refere-se à ausência ou falta de uma qualidade que poderia ou deveria estar presente em um determinado substrato. Em aristotélica, a privação é um tipo de não-ser que, no processo de mudança, é substituída pela forma. No entanto, em Plotino, a privação é como expressão da matéria, persiste mesmo quando a forma é adquirida, nunca sendo totalmente eliminada. A matéria permanece sempre incompleta e carente de definição, com natureza ilusória da transformação e a presença contínua do não-ser (O'Brien, 1999, p. 65-66).

insaciável, absoluta escassez: esses traços não são acidentais nele, mas são como que sua essência, e qualquer parte dele que vires, também ela será tudo isso; e todas as coisas que dele participem e se lhe assemelhem se tornam más, embora não sejam exatamente más (En. I, 8, 3, 11-17).

Apesar das características negativas da matéria, o mal é indispensável para a formação do corpo é essencial para a estruturação da realidade. A matéria não é um mero nome vazio, mas um substrato essencial, mesmo que invisível e sem magnitude. Diz Plotino:

E pode-se entender a necessidade do mal também assim: uma vez que o bem não existe sozinho, é necessário que, na efluência originada a partir dele, ou se alguém preferir estes termos, na eterna defluência e afastamento, o último, depois do qual não mais poderia originar-se coisa alguma, este é o mal. Necessariamente, o posterior ao primeiro existe, assim como o último: isso é a matéria, que nada mais possui dele. E essa é a necessidade do mal (En. I, 8, 7, 15-20).

No tratado, *“Sobre o que são e de onde têm os males”*, Plotino observa que o conhecimento das coisas ocorre por semelhança e expõe a dificuldade em conceber o mal, já que só é possível imaginar sua ausência total de bem. As coisas boas são formas e precedem às más, que são privações das formas do bem. Assim, o mal se opõe ao bem: um é o princípio primeiro, enquanto o outro é o oposto e derradeiro.

É importante destacar que, assim como existe um “bem em si”, há também um “mal em si”. Desse modo, enquanto o bem é uma substância positiva, plena e definida, o mal é o oposto disso. Esse “mal em si” é a matéria, que não possui qualidade positiva própria e é vista como a fonte de todos os vícios e imperfeições.

Mas o que será contrário à essência universal e, genericamente, aos seres primários? À essência, a não essência, e à natureza do bem, a que é natureza e princípio do mal: pois ambas são princípios, uma dos males, outra dos bens; e todas as características existentes em cada uma das naturezas são contrárias a cada uma das existentes na outra: de

modo que as totalidades serão contrárias e mais contrárias que as outras (En. I, 8, 6, 27-32).

Plotino apresenta o bem e o mal, embora destituído de ser, como princípios fundamentais opostos: um é o princípio dos bens, e o outro, dos males. Todas as características da natureza do bem são contrárias às do mal, e assim, as totalidades dessas duas naturezas são absolutamente opostas. A essência de uma é contrária à “não-essência” da outra. O nosso filósofo justifica que o universo é composto por uma combinação de contrários, e a matéria é um elemento essencial na sua estruturação:

Todavia, então, como é necessário que, se há o bem, haja também o mal? Será assim porque é preciso existir a matéria no universo? Porque este universo é composto por necessidade de contrários; na verdade, ele nem mesmo existiria, caso não existisse a matéria. Pois a natureza “deste cosmos é uma mistura de intelecto e necessidade”, e todas as coisas que provêm de deus para ele são bens e os males, por sua vez, provêm da “natureza primitiva”, referindo-se ele à matéria (En. I, 8, 7, 1-7).

O mal primordial é o “mal em si”, um estado indefinido que não possui nada de bom em si mesmo, uma vez que carece completamente do bem (En. I, 8, 3). Com efeito, aquilo que carece apenas um pouco do bem não é necessariamente mal, pois ainda pode ser perfeito dentro de sua natureza. Porém, quando essa carência é absoluta, como é o caso da matéria, ela representa o verdadeiro mal:

Por isso, é necessário que o mal seja concebido não como este mal, como a injustiça ou algum outro vício, mas como aquilo que ainda não é nenhum destes que são modalidades de formas dele formadas por adições por exemplo, a malvadez na alma e, por sua vez, suas formas especificadas, seja pela matéria em que estão, seja pelas partes da alma, seja porque uma é como que uma visão e outra uma impulsão ou uma afecção (En. I, 8, 5, 12-16).

Já o mal secundário é o que resulta da aproximação ou associação com o mal primordial. O vício, por exemplo, que inclui a ignorância e a imensurabilidade na alma, é um mal secundário, pois é uma consequência da influência da matéria sobre a alma. Analogamente, a escuridão é má primariamente, enquanto o escurecido é mau secundariamente, da mesma forma que a imensurabilidade é o mal em si, e o que participa dela é mal secundário (En. I, 8, 8). Plotino investiga a relação entre corpo e alma e identifica os corpos ligados à matéria como um tipo de “mal secundário”, como o filósofo escreve:

A natureza dos corpos, no quanto participa da matéria, seria um mal não primário: pois eles possuem uma forma não verdadeira, estão desprovidos de vida, destroem-se uns aos outros, o movimento deles originado é desordenado, são obstáculo para a alma em sua atividade própria e esquivam-se da essência fluindo sempre, são um mal secundário [...] (En. I, 8, 4, 1-5).

A alma, por sua vez, não é má em sua essência. No entanto, uma parte dela, especialmente a irracional, está sujeita ao mal. Essa parte manifesta-se por meio de imensurabilidade, excesso, falhas e vícios, que afetam a alma involuntariamente, levando-a a opiniões falsas e comportamentos indesejáveis. A origem do mal na alma, em síntese, está na sua conexão com a matéria. A parte inferior da alma não existe separada da matéria, pois está “amalgamada” a ela. Tais afecções distorcem a percepção do que é verdadeiramente bom ou mau:

[...] é a forma irracional da alma que recebe o mal, a imensurabilidade, o excesso e a falha, dos quais provêm não só a licenciosidade e a covardia, mas também os demais vícios da alma, afecções involuntárias que produzem opiniões falsas e o parecer que os males e os bens são aquilo que foge ou se busca (En. I, 8, 4, 7-11).

Enfim, a alma possui vida por sua própria razão formativa; dessa forma, não tem de si mesma a privação do bem. É boniforme, portanto, porque possui algo bom, um traço do intelecto, e não é algo mal por si mesma: portanto, ela não é o **mal primário**, e o mal primário

não está nela como um acidente, porque dela não se ausenta todo o bem (En. I, 8, 11, 13-17).

A presença do mal em nós, segundo Plotino, deve-se à nossa condição ontológica de seres finitos e à nossa conexão com a matéria, que nos torna carentes. O vício na alma, por exemplo, não é inevitável; temos a capacidade de superá-lo por meio da parte racional da alma, que contempla o intelecto. Assim, podemos nos libertar dos males da alma, embora nem todos consigam alcançar essa libertação, pois é necessário controlar os desejos que surgem da nossa condição material e limitada, agindo de forma justa e sábia no mundo em que vivemos.

5 Considerações finais

A título de conclusão diríamos que a matéria e o mal estão intrinsecamente ligados na estrutura da realidade. A matéria, enquanto ausência completa de bem, é necessariamente indeterminada, amorfa e destituída de qualidades positivas, sendo por isso considerada o “mal em si”. Contudo, esse mal não é uma entidade substancial; é, antes, é um subproduto necessário da processão das hipóstases, culminando na matéria do sensível como o ponto mais distante e escuro da realidade. O mal em Plotino não se configura como um problema teológico ou moral no sentido tradicional, é uma consequência ontológica da própria estrutura do real. A matéria não poderia ser eliminada sem que se eliminasse também o próprio processo de processão e retorno. Assim, o mal, na filosofia plotiniana, não é algo a ser superado ou aniquilado, mas uma condição necessária da existência material e sensível. O uno, sendo absolutamente bom, permanece incontaminado pelo mal, que surge somente em níveis inferiores da realidade.

Referências

- BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006.
- BRANDÃO, B.L. *Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão de Marcelo Marques*, *Classica*, v. 31, n. 1, p. 229-235, 2018.
- CARBONARA, Cleto. *La Filosofia de Plotino*. Napoli: libreria Scientifica Editrice, 1954.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, Pierre. *Plotino, o la simplicidad de la mirada*. Alpha Decay Ediciones, 2004.
- JÚNIOR, José Carlos Baracat. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. 2006. Tese de Doutorado. [sn].
- JÚNIOR, José Carlos Baracat. *Imanência, apesar da transcendência em Plotino* In: BARACAT JR., and SILVA, M. A. O., eds. *A Escrita grega no Império Romano: recepção e transmissão* [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020, p. 233-250.
- MAIA JUNIOR, J. A. *Plotino: Enéada IV*. João Pessoa: Ideia Editora, 2022.
- NASCIMENTO, Tadeu Júnior de Lima. *Quando todos nós somos um: a alteridade na filosofia de plotino e sua possível implicação ética*. Dissertação de mestrado, UFPB: 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/11734>.
- O'BRIEN, Denis. *La Matière chez Plotin: son origine, sa nature*. *Phronesis*, vol. 44, no 1, 1999, p. 45-71.
- NARBONNE, J-M. *Plotin et les gnostiques à propos de la génération de la matière (33 [III 9], 12 et 51 [I 8], 14), «Quaestio», 7 (2007), 123-163*.
- PLOTINO. *Enéadas*, trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1992.
- PHILLIPS, J. *Plotinus on the Generation of Matter in: The International Journal of the Platonic Tradition* 3 (2009) 103-137. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/233683232_Plotinus_on_the_Generation_of_Matter.
- REALE, Giovanni. *Plotino e o Neoplatonismo*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014.

O enigma do tempo em Santo Agostinho: uma leitura a partir de Paul Ricoeur

Juliana das Neves Correa Marques¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.195.05>

1 Introdução

A questão do tempo está sempre presente em nosso cotidiano, sendo um tema frequente em nossas conversas diárias. No entanto, a existência do tempo e a forma como ele é constituído são obstáculos para nossa compreensão do mundo e de nós mesmos. A preocupação com o tempo precede a filosofia, já sendo uma questão presente na mitologia, que antecedeu o pensamento filosófico.

O tempo representa um problema filosófico complexo e enigmático, que intrigava os filósofos gregos desde os primórdios do pensamento ocidental, de Homero a Aristóteles, e particularmente os pensadores do período helenístico, que especularam diversas noções sobre o tempo. Aristóteles, após escrever seus tratados da *Física*², foi o primeiro a oferecer uma resposta metódica ao tema, adotando uma

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (Bolsista CAPES). E-mail: juliana.marques@edu.ufes.br

² Em *Física*, Aristóteles oferece uma concepção importante sobre o tempo ao relacioná-lo com o movimento dos astros, afirmando que não há tempo sem mudança e não há mudança sem tempo. Ele argumenta que, embora o tempo não seja equivalente ao movimento, a percepção de um implica a do outro. Assim, o tempo está necessariamente vinculado ao movimento, e percebemos o tempo em conjunto com o movimento. Ver em: Aristóteles, 1995.

abordagem objetivista, evocando um tempo objetivo, associado ao tempo da natureza ou do mundo, ao tempo cosmológico ou físico.

Contudo, foi Santo Agostinho, no *Livro XI* de sua obra *Confissões*, que provocou uma mudança radical na abordagem filosófica da questão do tempo. Sua contribuição foi singular e inovadora ao adotar uma perspectiva subjetivista, defendendo um conceito de tempo associado à consciência, ao espírito, ao tempo psicológico ou fenomenológico, e ao tempo vivido. Agostinho postulou que o tempo é medido na alma e destacou duas características fundamentais: a *Intentio*, que se refere à forma pela qual percebemos o tempo em nossa psique; e a *Distentio animi*, que descreve a capacidade da alma de se distender.

Em sua reflexão sobre o tempo, Agostinho explorou minuciosamente o argumento cético sobre as partes do tempo, questionando tanto a existência do tempo quanto a sua possibilidade de medida. Para ele, se o passado não existe mais, o futuro ainda não existe e o presente não possui duração, como é possível afirmar que o tempo existe ou determinar como ele pode ser medido? A visão ceticista, que levanta dúvidas sobre o ser e o não-ser do tempo, assim como sua possibilidade de medição, entra em permanente confronto com a linguagem do dia a dia.

Essa linguagem, ao tratar do tempo por meio da narração de eventos passados ou da previsão de acontecimentos futuros (como ocorre na adivinhação), entra em confronto com o argumento cético, revelando um enigma profundo e aparentemente sem solução sobre a essência do tempo.

Paul Ricoeur, renomado filósofo francês do período pós-Segunda Guerra Mundial, analisou as concepções de tempo em Agostinho e observou que, sempre que o hiponense pensa sobre o tempo, ele inevitavelmente recorre à narrativa para tentar explicar sua visão sobre o tema.

Ricoeur, em sua obra *Tempo e Narrativa*, destaca a importância crucial da narrativa na descrição do tempo em Agostinho e sustenta a

tese de que o tempo adquire significado humano somente quando é narrado. Para Ricoeur, o tempo só tem peso e extensão na narrativa e não há como reconhecer o tempo de outra forma; o tempo aparece porque o narramos.

2 A questão do tempo para Ricoeur

Em *Tempo e Narrativa*, Paul Ricoeur propõe uma relação profunda entre a narrativa e a temporalidade. Especificamente, a temporalidade é o elemento central de sua teoria narrativa nos três volumes de sua obra. A tese de Ricoeur afirma que o tempo só se torna humano quando é narrado. Para sustentar seu argumento, o filósofo francês fundamenta-se na reflexão de Agostinho sobre o tempo no *Livro XI* das *Confissões* e na análise de a *Poética* de Aristóteles. Nas palavras de Ricoeur,

O mundo exibido por qualquer obra narrativa é sempre um mundo temporal. Ou, como será frequentemente repetido nessa obra: o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo: em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal [...]. (Ricoeur, 1994, p. 15).

No primeiro capítulo do volume I, Ricoeur apresenta a principal antítese que orientará sua reflexão: *intentio* e *distentio animi*, duas características da alma humana analisadas por Agostinho, que o filósofo francês mais tarde relacionará com *muthos* e *peripetéia* em Aristóteles. No entanto, este estudo não se deterá na análise de Ricoeur sobre a *Poética*, pois o objetivo é focar na compreensão da relação entre tempo e narrativa, com base na interpretação de Ricoeur sobre o Livro XI das *Confissões*.

Ricoeur começa sua análise sobre o tempo em Agostinho a partir dos capítulos 14, 17, explorando a questão central: “O que é, afinal,

o tempo?"³. Para o filósofo francês, a investigação do tempo está integrada a uma meditação sobre as relações entre eternidade e tempo, um tema que surge no primeiro versículo do Gênesis: "*In principio fecit Deus...*".

Ricoeur destaca que a relação entre tempo e eternidade não pode ser negligenciada, pois separar a análise do tempo dessa meditação seria uma forma de distorcer o texto. Por essa razão, ele planeja reintroduzir a análise sobre a eternidade em uma fase posterior de reflexão, com o objetivo de aprofundar a experiência do tempo.

Segundo Ricoeur (1994, p. 20), a abordagem de Agostinho é profundamente aporética: "a análise agostiniana do tempo oferece um caráter altamente interrogativo e mesmo aporético, que nenhuma das teorias antigas do tempo, de Platão a Plotino, leva a tal grau de acuidade". Para o pensador francês, essa é a característica que torna a abordagem da questão da existência do tempo mais produtiva. Por estar presa a aporias, Ricoeur entende que a ideia central da tese agostiniana sobre a temporalidade é a questão da realidade do tempo na alma (mente).

Nesse contexto, Ricoeur defende que Agostinho enfrenta duas aporias principais: uma delas é a questão ontológica, que indaga se o tempo possui existência ou não⁴; a outra é a dificuldade na medida do tempo, pois como é possível medir algo que não possui existência? Ricoeur sugere que as tentativas de Agostinho para resolver esses problemas resultam em uma "ruminação inconclusiva", que pode ser esclarecida e até mesmo superada por meio da narrativa, através de uma "solução poética" (Ricoeur, 1994, p. 21).

³ *quid est enim tempus?* (XI, 14, 17)

⁴ Agostinho inicia a seção da parte principal do *Livro XI de Confissões* fazendo uma interação entre um lado negativo e um lado positivo sobre o ser e não-ser do tempo (14, 17-22, 28). O lado negativo tende para o não ser do tempo, pois afirma que o tempo não tem permanência. O lado positivo se sustenta no uso cotidiano da linguagem que força a admitir que, de uma maneira que não se sabe explicar, "O tempo é".

Assim, segundo Ricoeur, dentro da reflexão de Agostinho, encontramos duas abordagens distintas: o argumento cético, que tende a negar a existência do tempo, e a confiança fundamentada no uso cotidiano da linguagem, que nos leva a afirmar que, de alguma forma ainda não completamente compreendida, o tempo é. Para o filósofo francês (1994, p. 22), o argumento cético sustenta a negação do ser do tempo “[...] o tempo não tem ser, posto que o futuro ainda não é, que o passado não é mais e que o presente não permanece”.

No entanto, ninguém questiona a existência do tempo, pois mesmo sem uma definição precisa, ele está presente em nossa linguagem cotidiana (1994, p. 22): “[...] E contudo falamos do tempo como tendo ser: dizemos que as coisas por vir serão, que as coisas passadas foram e que as coisas presentes passam”, assim, afirma Ricoeur (*ibidem*), “[...] é notável que seja o uso da linguagem que sustente, por provisão, a resistência à tese do não ser. Falamos do tempo e falamos dele de maneira sensata, o que sustenta qualquer asserção sobre o ser do tempo”.

Desta forma, todos nós entendemos o que é o tempo, pois nossa linguagem está repleta de expressões que evidenciam sua existência além de nossa percepção sensorial e ação. Assim, continuamente falamos e ouvimos sobre o tempo “como tendo ser” e é isso que leva Ricoeur a afirmar que é o uso da linguagem que momentaneamente sustenta a resistência à tese do não-ser do tempo.

Contudo, embora falemos do tempo de forma sensata e positiva (será, foi, é), a dificuldade em explicar o *como* desse uso surge da própria certeza sobre ele, pois a linguagem está ela mesma colocada em questão pela distância entre o *que* e o *como*. O *que* se refere à certeza de que o tempo existe e pode ser descrito. Já o *como* aborda o mecanismo de compreensão dessa experiência, algo que escapa à explicação completa. Assim, essa distância entre o *que* e o *como* gera um questionamento sobre a própria capacidade da linguagem de dar explicação de realidades complexas como o tempo.

Isso é evidente em Agostinho quando o autor de *Confissões* faz o seguinte desabafo: “Se ninguém mo perguntar, eu sei o que é, mas, se tentar explicar a alguém que mo pergunte, eu já não sei” (XI, 14, 17). Essa declaração de Agostinho evidencia a limitação da linguagem na definição do tempo, já que nela está a dificuldade em explicar o modo de existência das três formas temporais: o passado, o presente e o futuro, que, aparentemente, não têm ser. Conforme Ricoeur,

[...] o paradoxo ontológico opõe não só a linguagem ao argumento cético, mas a linguagem a si mesma: como conciliar a positividade dos verbos “ter passado”, “sobrevir”, “ser” e a negatividade dos advérbios “já não”, “ainda não”, “não... sempre”? Portanto, a pergunta fica circunscrita: como pode o tempo ser, se o passado já não é, se o futuro ainda não é e se o presente não é sempre? (Ricoeur, 1994, p. 23).

Deste modo, Ricoeur afirma que o paradoxo do ser e do não-ser do tempo leva a outro paradoxo: o da medida do tempo.

3 A medida do tempo

De acordo com Martinho Tomé de Almeida Soares (2013), o tempo está vinculado à passagem; portanto, não haveria tempo passado se nada passasse, nem haveria tempo futuro se nada acontecesse, e não haveria tempo presente se nada existisse presentemente. No entanto, como o passado não existe mais e o futuro ainda não existe, como podem o passado e o futuro existir? Se o presente não fluir para o passado e permanecer para sempre, não seria mais o presente, mas a eternidade.

Assim, se para existir ele deve passar, ou seja, deixar de existir, não podemos dizer que ele realmente existe, pois, embora a linguagem cotidiana nos force a admitir que, de alguma maneira inexplicável, o tempo existe, pode-se concluir que a tendência para a não existência é o fundamento da existência do tempo. Dessa forma, se o passado já não

existe, o presente não permanece e o futuro ainda não é, como podemos medir o que não é?

Ricoeur argumenta que a linguagem serve como um guia relativamente seguro para desvendar a questão da medição do tempo, pois atesta que medimos os tempos sem saber explicar como medimos o que não é. Os sujeitos, em conversas cotidianas, referem-se ao passado e ao futuro como tempos longos ou curtos, sugerindo que, de certa forma, observamos e medimos a duração.

Para Agostinho, é somente do passado e do futuro que se diz serem “longos” ou “breves” e, inicialmente, o hiponense parece ignorar essa certeza de que medimos o passado e o futuro. Contudo, posteriormente, Hipona recupera essa certeza ao colocar o passado e o futuro no presente, por meio da memória e da expectativa. Assim, ele transfere para a memória e para a expectativa a ideia de um longo passado e um longo futuro.

No entanto, para Ricoeur (1994), essa certeza da linguagem, da experiência e da ação só será recuperada após ser perdida e profundamente transformada. Nesse contexto, uma característica marcante da busca agostiniana é que a resposta final é frequentemente antecipada de várias formas, as quais devem inicialmente sucumbir à crítica para que seu verdadeiro sentido possa emergir.

Dessa forma, Agostinho, em vez de focar no passado e no futuro, inicialmente direciona sua atenção ao presente, contrastando-o com o passado e o futuro. Após diversas reflexões em busca de uma extensão para as três formas tradicionais do tempo, ele conclui que nenhum tempo possui extensão ou intervalo mensurável; nenhum deles realmente existe, o que compromete a existência dessas três formas do tempo.

No entanto, Hipona reconhece que a experiência, articulada pela linguagem e esclarecida pela inteligência, mostra que percebemos (*sentimus*), medimos (*metimur*) e comparamos (*comparamus*) os intervalos de tempo. Desse modo, Agostinho começa a perceber que o que

medimos não são as três formas tradicionais do tempo, mas os tempos que estão passando: “Quando, pois, o tempo está a passar, pode sentir-se e medir-se, quando, porém, tiver passado, não pode, porque não existe”⁵ (XI, 16, 21). Por isso, ele provisoriamente substitui a noção de presente pela de passagem. Para Noeli Dutra Rossatto,

[...] a resposta à questão da medida do tempo só pode ser uma: medimos a imagem-impressão que permanece no espírito durante a passagem das coisas. É importante notar que não medimos as coisas propriamente ditas, mas as impressões por elas deixadas. E estas impressões deixadas na alma são medidas em um tempo presente: meço a impressão enquanto ela está presente (Rossatto, 2010, p. 215).

Contudo, conforme Ricoeur, Agostinho não segue adiante com a ideia de passagem. Em vez disso, ele retorna à conclusão do argumento cético de que o presente não possui extensão. Assim, a solução que substitui a noção de presente pela de passagem ou transição acaba sucumbindo às críticas. Posteriormente, essa abordagem ressurgue como *distentio* dentro da dialética do tríplice presente.

Ao final de sua tese, Agostinho conclui que o que realmente medimos é o futuro, entendido como expectativa (ou espera), e o passado, compreendido como memória. No entanto, para chegar a essa conclusão, ele precisa reconsiderar a ideia de que o passado e o futuro possuem ser, uma afirmação que havia sido rejeitada anteriormente.

Segundo Ricoeur (1994, p. 26) “[...] Narramos as coisas que consideramos verdadeiras e predizemos acontecimentos que ocorrem tal como os havíamos antecipado”. Dessa forma, só conseguimos legitimar que o passado e o futuro sejam de alguma forma, por meio da linguagem, da experiência e da ação quando narramos ou predizemos

⁵ Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest. (XI, 16, 21).

algo que consideramos verdadeiro. Assim, “[...] predizer é prever e narrar é ‘discernir pelo espírito’ (*cernere*)” (*ibidem*).

De acordo com Ricoeur (1994), neste ponto do pensamento agostiniano, o hiponense deixa de se referir ao futuro e ao passado de forma substantiva e começa a falar de “coisas futuras e passadas”. Essa mudança implica que os termos futuro e passado passam a ter um valor adjetival, sendo referidos como *futura* e *praeterita*.

Dessa forma, essas qualidades temporais podem existir no presente, sem que as coisas a que nos referimos quando as narramos ou predizemos ainda existam ou já tenham existido. Portanto, o passado e o futuro não são mais considerados como entidades independentes, mas como qualidades temporais do presente.

Para Ricoeur (1994, p. 27), isso ocorre porque através da linguagem, podemos narrar o que aconteceu no passado e predizer, por meio da expectativa, o que pode acontecer no futuro; pois, como já dito anteriormente, “predizer é prever as coisas”, enquanto narrar é refletir sobre elas.

Segundo o filósofo francês, a previsão é mais complexa: é por meio de uma espera presente que as coisas futuras se tornam presentes a nós, como algo que está por vir. Essa espera cria uma pré-percepção (*presentia*) que nos permite anunciar e antecipar (*praenuntio*) eventos, sendo a espera análoga à memória.

Ricoeur entende que Agostinho busca resolver os paradoxos do tempo através da linguagem e da experiência, o que contribui para a compreensão de sua solução narrativa que retorna como um círculo hermenêutico. Agostinho agora fala sobre a antecipação de eventos futuros por meio da expectativa e da previsão, e sobre a descrição dos acontecimentos passados a partir da narrativa.

Nesse momento, Ricoeur investiga o “como?” e o local onde as coisas futuras e passadas existem enquanto narradas e preditas, pois onde quer que estejam, elas são presentes. Ao descobrir esse espaço, a

narração e a previsão ganham sentido, pois narração implica memória e previsão supõe espera.

De acordo com José Maria da Silva Rosa (2003, p. 17), Ricoeur sustenta que Agostinho busca situar na alma as qualidades temporais, já que lembrar significa ter uma imagem, uma impressão na alma, resultante das coisas e acontecimentos passados. Assim, prever seria ter uma pré-percepção que possibilita anunciar antes (*praenuntio*), referir uma imagem que já existe de forma antecipada, precedendo um evento que ainda não ocorreu. Nas palavras de Ricoeur:

A previsão é explicada de um modo um pouco mais complexo: é graças a uma espera presente que as coisas futuras estão presentes a nós como porvir. Temos delas uma “pré-percepção” (*praesensio*) que nos permite “anunciá-las antecipadamente” (*praenuntio*). A espera é assim análoga à memória. Consiste numa imagem que já existe no sentido de que precede o evento que ainda não é (*nondum*); mas essa imagem não é uma impressão deixada pelas coisas passadas, mas um “sinal” e uma “causa” das coisas futuras que assim são antecipadas, pré-percebidas, anunciadas, preditas, programadas antecipadamente [...] (Ricoeur, 1994, p. 27).

Portanto, ao defender a presença do tempo na alma, Agostinho rejeita a ideia das três formas tradicionais de tempo: o passado, o presente e o futuro. Para o hiponense, o que existe é o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes, o presente das coisas futuras, ou seja, o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Aqui o primeiro problema, o da questão do ser ou não ser do tempo, parece ter sido resolvido.

4 O tempo na alma

De acordo com Ricoeur, para abordar a questão do tempo na alma, é essencial, primeiro, argumentar contra a concepção de que medirmos o tempo pelo espaço, pela regularidade dos movimentos dos

astros, buscando assim encontrar o tempo exclusivamente na alma. Nesse sentido, para justificar a rejeição dessa hipótese, Agostinho argumenta que a medida do tempo não se dá a partir do movimento dos corpos celestes.

Agostinho sustenta que, se aceitarmos a ideia de que o tempo dos astros é a medida do tempo, então teríamos que admitir que o mesmo poderia ser dito de qualquer outro corpo: “Ouvi dizer a um certo homem douto que o tempo não é senão os movimentos do sol, da lua e das estrelas, e eu não concordei. Porque não serão antes os tempos os movimentos de todos os corpos?”⁶ (23, 29). Assim, a *distentio animi* seria o conceito que substituiria a *extensio* cosmológica, sugerindo que o tempo, por sua vez, seria medido na própria alma. Segundo Ricoeur do ser ou não ser do tempo, parece ter sido resolvido.

Para Rosa (2003), se a medida do tempo não depende do movimento cosmológico e, para medir o tempo ou discutir sobre sua duração, nos situamos sempre dentro do próprio tempo, isso implica que, ao comparar períodos longos e curtos, precisamos de um termo fixo de comparação. Esse termo não pode ser um movimento corporal ou qualquer outro intervalo de tempo, maior ou menor, pois isso deslocaria a questão.

Assim, esse termo fixo parece só poder ser a alma; portanto, o tempo seria uma *distentio animi*, ou distensão da alma. Neste momento, o problema do ser ou não ser do tempo é resolvido pela tríplice modalidade de um presente, e a partir da *distentio animi*, resolve-se o problema da medida do tempo ao recusar os modelos cosmológicos. O próximo passo é ligar a *intentio*, que reúne as três formas do presente, com a *distentio*, através da qual medimos o tempo, pois é na interseção dessas duas dimensões que os paradoxos do tempo serão resolvidos.

⁶ audiui a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui. cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? (23,29).

Assim, após uma sequência de exemplos que gradualmente tornam a questão mais complexa, culminando em um enigma em que a necessidade de medição se torna inevitável, é o terceiro exemplo — a recitação do verso *Deus criador omnium* (Deus criador de tudo), retirado do hino de Santo Ambrósio, composto por oito sílabas alternadas, sendo quatro breves e quatro longas — consegue alcançar uma perfeita interseção entre *intentio* e *distentio*. Segundo Ricoeur, essa recitação introduz um elemento de comparação e efetua uma efetiva ligação entre a teoria da distensão da alma e a do tríplice presente.

Neste contexto, a complexidade vai além da mera continuidade sonora demonstrada pela alternância entre sílabas breves e longas dentro de um único verso. A retenção e aplicação da sílaba breve sobre a longa apresentam um desafio: como aplicar uma breve que já passou sobre uma longa que ainda não chegou?

Esse paradoxo é solucionado pela persistência da breve na memória, que deixa um vestígio, e pela antecipação da longa, por meio da expectativa, que deixa sinais na alma. Isso permite a comparação e a aplicação adequada. Portanto, a medida não reside nas sílabas em si, mas nas impressões deixadas na alma, independentes do movimento exterior. A alternância entre quatro sílabas breves e quatro longas introduz um elemento de comparação que viabiliza a medida: a breve é retida na memória e aplicada sobre a longa da expectativa.

De acordo com Rossatto (2010), o ato de recitar constitui uma ação em si mesma, na qual Hipona integra um movimento que se dilata da atenção para a expectativa e a memória. Isso torna impossível considerar essas três dimensões temporais de forma isolada. Nesse sentido, o exemplo não se trata de navegar por vestígios dispersos na memória, que se prolonga, ou na expectativa, que se abrevia. Em vez disso, remete a uma ação do espírito caracterizada por um movimento simultâneo de tensão e distensão. Assim, ao tratar da recitação do verso *Deus creator omnium*, onde ocorre a distensão do espírito, Ricoeur faz uma pergunta e ele mesmo responde:

Em que consiste então a distensão? No próprio contraste entre três tensões. Se os parágrafos 26, 33-30, 40 são os tesouros do livro XI, o parágrafo 28, 38, sozinho, é a joia desse tesouro. O exemplo do canto, que engloba o do som que dura e cessa e o das sílabas longas e breves, é aqui mais que uma aplicação concreta: marca o ponto de articulação da teoria da *distentio* com a do tríplice presente (Ricoeur, 1994., p. 39).

Assim, o paradoxo é resolvido ao relacionar a distensão às três dimensões do presente: a atenção do presente, a expectativa do futuro e a memória do passado. Para Ricoeur (1994), a distensão acontece quando nos dispomos a realizar uma ação, como recitar um hino. Nesse contexto, as sílabas que ainda serão entoadas estão na expectativa, as que estamos pronunciando estão na atenção, e as já pronunciadas estão registradas na memória do passado.

De acordo com Soares (2013), Agostinho soluciona o paradoxo ontológico do tempo por meio da experiência do triplo presente. Nesse sentido, o tempo se dá na *distentio animi*, com cada um de seus momentos fundamentais associados a uma faculdade da alma. Embora não possamos definir o tempo, vivenciamos diariamente a experiência psicológica da expectativa, da atenção e da gravação. Assim, a medição do tempo é do domínio da intencionalidade do espírito: acedemos o presente do passado pela recordação, o presente do presente pela atenção e o presente do futuro pela expectativa.

5 Considerações finais

Após solucionar o paradoxo ontológico e o da medida do tempo, por meio da *intentio* e *distentio*, Agostinho propõe seu “audacioso” paradoxo: a noção do tríplice presente. Para ele, mesmo sem extensão, o presente encontra-se na alma, que se alonga, possibilitando a comparação entre diferentes intervalos de tempo. A alma realiza um movimento que contínuo transita do futuro ao passado, passando pelo

presente. Essa vivência do presente é marcada pela redução do futuro e pelo aumento do passado.

Ricoeur (1994, p. 39) propõe que, para Agostinho, a atenção transforma-se em intenção conforme a passagem pelo presente se torne uma transição ativa: a intenção presente transforma o futuro em passado. “A teoria do tríplice presente, reformulada em termos de tríplice intenção, faz jorrar a *distentio* a partir da *intentio* eclodida”. Trata-se de uma dialética em que a espera é reduzida e a memória ampliada, com memória, atenção e expectativa interagindo. Logo, a *distentio* é marcada pela não coincidência entre essas modalidades da ação: a memória, a atenção e a expectativa, que quanto mais o espírito se faz intenção, mais ele sofre a distensão.

Nesse ponto da reflexão de Agostinho, Ricoeur critica o chamado salto agostiniano, apontando uma dificuldade na relação entre o tempo psicológico e o tempo cronológico. Em sua análise em *Tempo e Narrativa III*, Ricoeur conclui que Agostinho busca fundamentar o princípio da extensão e da medida do tempo exclusivamente na distensão do espírito. Para Ricoeur, essa abordagem representa uma fuga do problema, conduzindo a especulações sobre o tempo que resulta em uma “ruminação inconclusiva”.

Segundo Ricoeur, Agostinho desvincula o tempo de qualquer movimento externo, subordinando a temporalidade cosmológica ao princípio e à medida da *distentio animi*, tratando o tempo como uma criação da consciência, independente de uma realidade objetiva externa. Para Ricoeur, esta abordagem não oferece uma solução definitiva para o problema do tempo. Como observa Bento Silva Santos (2001, p. 18), “talvez Agostinho tenha feito uma distinção entre o tempo das coisas, ou seja, o tempo objetivo, de um lado, e o tempo subjetivo, de outro lado. Agostinho terá analisado, fundamentalmente, a *perceptio temporis*, mas não o próprio tempo”.

Para Ricoeur (1994, p. 21), a narrativa é a única maneira de evitar que a reflexão sobre o tempo se transforme em uma “ruminação

inconclusiva". Para ele, a solução para os dilemas relacionados ao tempo encontra-se na recitação do hino *Deus Creator Omnium*, de Santo Ambrósio, pois isso desloca a questão do campo teórico-especulativo para o âmbito da narração. Nesse sentido, a temporalidade não pode ser expressa diretamente por meio do discurso fenomenológico, exigindo, em vez disso, uma mediação do discurso indireto da narrativa, conforme exposto na hipótese central de *Tempo e Narrativa III*.

Assim, em *Tempo e Narrativa III*, Ricoeur entende que a fenomenologia precisa ser reinterpretada a partir da hermenêutica, utilizando a narrativa como interativa. Assim, a narrativa se torna uma espécie de "guardião do tempo", ou seja, o meio pelo qual o tempo pode ser compreendido, interpretado e comunicado.

Deste modo, Ricoeur amplia a solução apresentada por Agostinho ao propor que a narrativa não apenas resolve as aporias do tempo, mas também serve como um paradigma interpretativo para toda a gama de ações humanas, desde experiências individuais, como uma biografia, até histórias coletivas que envolvem a humanidade como um todo. Portanto, uma narrativa não é apenas uma forma de contar histórias, mas um meio pelo qual a alma humana organiza e dá sentido à sua experiência do tempo e da existência.

Ricoeur adapta a dialética entre tempo e verbo de Agostinho em sua teoria de tempo e narrativa, estruturando-a na tríplice mimese. Esse esquema compreende a figuração do tempo na narrativa (Mimese I) pela criação, sua configuração por meio da narração (Mimese II) e sua refiguração através da leitura (Mimese III). Esse processo, como um movimento espiral, não se encerra em um ciclo fechado, mas possibilita novas interpretações a cada interação, aprofundando continuamente a relação entre tempo e narrativa.

Referências

- AGOSTINHO. Confissões. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 1ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AGOSTINHO, Santo. Confissões de Agostinho: Edição Bilingue. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. 783 p.
- RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa. Tomo I. Tradução de Constança Marcondes Cesar. 1ª Edição. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. Tomo II, Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. Tomo III. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- ROSA, José M. da S. Da Identidade Narrativa: P. Ricoeur, leitor do livro XI de *Confissões* de Santo Agostinho. Covilhã: Artigos Lusofofia. Universidade da Beira Interior, 2009. 55 p. Disponível em: >www.lusosofia.net< Acesso em: 05 fev. 2023
- ROSSATTO, Noeli Dutra. Narrativas do tempo: Agostinho e Joaquim de Fiore. *Mirabilia*, [s.l.], p. 212-225, jun-dez, 2010.
- SOARES, Martinho Tomé de Almeida. Tempo, Mythos e Praxis: O diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles. Edição Fundação Eng. António de Almeida. Portugal. SerSilito Porto, 2013.

As experiências de quase morte no debate científico contemporâneo

Marcos Augusto de Castro Peres¹ & Tiffany Matos de Jesus²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.195.06>

1 Introdução

A expressão “experiência de quase morte”, ou “EQM”, foi criada pelo psiquiatra norte-americano Raymond Moody (1975), em seu livro *Life after life*, publicado em meados da década de 1970. Na época, o livro foi considerado um *best seller* no mercado editorial e o termo rapidamente se tornou conhecido, não só no meio científico, mas também fora dele, especialmente nos círculos espiritualistas. Moody (1975) descobriu que, nestas experiências, pessoas que se encontravam clinicamente mortas relatavam, após a ressuscitação cardiopulmonar, memórias deste período em que o cérebro permanecia inativo (EEG = zero). Nas décadas seguintes, diversos novos estudos sobre EQM foram realizados por pesquisadores da área de saúde, principalmente em psiquiatria, psicologia, neurociência e cardiologia, com destaque para Greyson (2020), van Lommel (2020), Parnia (2013), dentre outros.

Nos relatos obtidos pelos pesquisadores, muitos pacientes ex-EQM afirmam ter entrado em contato com outras dimensões da

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas (DFCH), da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). E-mail: macperes@uesc.br

² Discente do curso de Licenciatura em Ciências Sociais na UESC. Bolsista do Programa de Iniciação Científica (PROIC). E-mail: tmjesus.cso@uesc.br

existência, ou seja, com uma realidade não material, e vivenciado sensações e visões que consideram “mais reais do que a própria realidade” (Amâncio, 2021). Muitos pacientes relatam ainda transformações permanentes em suas atitudes, personalidades, condutas e crenças. São narradas, inclusive, a cura de doenças e a aquisição de novas habilidades, como dons artísticos e uma maior percepção da realidade (Netto, 2020; Amâncio, 2021; Van Lommel, 2020). Alguns especialistas compreendem essa experiência como espiritual, incluindo-a no rol das experiências místicas, espirituais e religiosas (Emer). Uma neurociência pós-materialista está se desenvolvendo (Beauregard; O’Leary, 2010).

Os avanços científicos no campo da medicina verificados nas últimas décadas trouxeram a possibilidade de ressuscitação cardiopulmonar em casos de parada cardíaca. Isso explicaria a maior incidência de EQM na sociedade contemporânea, bem como a atenção mais direta da comunidade científica para com este fenômeno. As EQMs reascenderam o debate sobre a possibilidade de vida após a morte no nosso imaginário sociocultural, alimentando expectativas acerca da existência de uma realidade não física ou espiritual, que transcenda a material. Porém, destaque-se que as EQMs ainda não provam de forma conclusiva a existência de uma vida após a morte. Elas apenas revelam aspectos ainda desconhecidos da mente humana (Moody, 2020).

A partir da década de 1990 o termo EQM ganhou maior popularidade no meio científico, abrindo espaço para o desenvolvimento de pesquisas sobre o assunto. As técnicas de neuroimagem e de registro neuronal demonstram que há pontos controversos na ocorrência das EQMs. Durante a parada cardíaca o cérebro permanece inativo e o paciente entra em estado de morte clínica, sendo teoricamente incapaz de produzir memórias neste período. No entanto, o registro das EQMs são memórias e a neurociência tradicional (materialista) ainda não tem respostas para este fato (Netto, 2020).

Ademais, há relatos de visualização do próprio corpo e do ambiente da sala de cirurgias durante a EQM, além de registros de

situações ocorridas longe do corpo do paciente. Muitos destes relatos, conhecidos como experiências fora do corpo (EFC), tiveram as informações posteriormente confirmadas e tidas como verdadeiras, seja pelas equipes médica e de enfermagem ou por outros sujeitos envolvidos na situação. Em consequência disso, a EQM se tornou um enigma a ser solucionado e um desafio para a ciência na atualidade. Além disso, casos de EQM têm gerado discussões filosóficas, sobretudo na filosofia da mente, ao sugerir que a mente ou consciência não dependeriam totalmente do cérebro para funcionar (Haesler; Beauregard, 2013).

Em síntese, procuramos neste artigo traçar um panorama geral dos estudos científicos sobre as experiências de quase morte (EQMs) produzidos na contemporaneidade. Apesar de ser um tema estudado predominantemente pelas ciências da saúde, as EQMs têm gerado também debates em outras áreas do conhecimento, como a filosofia e as ciências humanas e sociais, devido à sua singularidade e complexidade, que demanda uma abordagem multifacetada e interdisciplinar (Netto, 2020).

Alguns estudos científicos recentes sugerem como explicação para as EQMs e EFCs as teorias da mente não local e do campo consciencial transcendente-unificado (Haesler; Beauregard, 2013; Fenwick, 2013). Contudo, destaque-se que essas teorias não são aceitas pela neurociência tradicional, materialista e hegemônica.

Paradoxalmente, apesar de todo progresso tecnológico e científico já alcançado no séc. XXI, só vemos aumentar o vazio existencial, as doenças mentais e os fundamentalismos religiosos e políticos. Não seria isso um sinal do esquecimento, na (pós-)modernidade, do espírito como parte integrante do nosso ser? Max Weber já havia alertado sobre os riscos do desencantamento do mundo que acompanhava o processo de racionalização da sociedade moderna (Pierucci, 2013).

2 A ciência pós-materialista e as experiências de quase morte

O “Manifesto para uma ciência pós-materialista”, elaborado e assinado por mais de 300 pesquisadores, propõe a incorporação do componente espiritual do ser humano nas ciências, sem renúncia ao método científico. Ocorrido no estado do Arizona (EUA) no ano de 2014, o evento teve como propósito analisar o impacto da ideologia materialista na ciência e o surgimento de um paradigma pós-materialista para a ciência, a espiritualidade e a sociedade. O sistema de crenças conhecido como materialismo científico considera que a mente não é nada mais do que a atividade física do cérebro e que os nossos pensamentos não podem ter algum efeito sobre nossos corpos e cérebro.³

O método materialista teve muito êxito não só para ampliar a nossa compreensão da natureza, mas também para conseguir mais controle e liberdade através dos avanços na tecnologia. No entanto, o domínio quase absoluto do materialismo no mundo acadêmico restringiu seriamente as ciências e comprometeu o desenvolvimento do estudo científico da mente e da espiritualidade. A fé nesta ideologia, como uma estrutura exclusiva da realidade, obrigou os cientistas a negligenciarem a dimensão subjetiva da experiência humana. Isto conduziu a uma compreensão severamente distorcida e empobrecida de nós mesmos e do nosso lugar na natureza (*idem*).

A atividade mental consciente pode ser experienciada na morte clínica durante uma parada cardíaca, como é o caso das EQMs. Alguns destes doentes que vivenciaram EQMs relataram percepções verídicas fora do corpo (isto é, percepções coincidem com a realidade), que ocorreram durante uma parada cardíaca. As pessoas que passaram por uma EQM também relataram experiências espirituais profundas durante o evento, o que é algo surpreendente já que a atividade elétrica do

³ <https://www.revistafenix.pt/manifesto-para-uma-ciencia-pos-materialista/>.

cérebro cessa em poucos segundos após uma parada cardíaca (morte clínica) (*idem*).

Além disso, experiências laboratoriais controladas têm documentado que médiuns dotados (pessoas que supostamente podem se comunicar com as mentes de pessoas já falecidas) chegam a obter informações muito precisas sobre tais pessoas e seus familiares. Isso corrobora ainda mais com a tese de que a mente/consciência pode existir separada do cérebro e que ela não se extingue com a morte do corpo físico (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023).

Assim, segundo o paradigma pós-materialista, a mente representa um aspecto da realidade tão primordial como o mundo físico. A mente é fundamental no universo e não pode reduzir-se à matéria. Ela pode influenciar o mundo físico e operar de maneira não local, ou seja, ela não está confinada a pontos específicos no espaço, como corpos e cérebros, e nem a pontos específicos no tempo, como o presente. As EQMs sugerem que o cérebro atua como um transmissor da atividade mental. A mente, por sua vez, pode trabalhar através do cérebro mas não está confinada a ele. As EQMs sugerem ainda a sobrevivência da consciência após a morte corporal e a existência de outros níveis de realidade não físicos (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023).

3 Experiências de quase morte e mente não local

A neurociência pós-materialista propõe uma explicação para as EQMs a partir do conceito de “mente não local”. Fenwick (2013, p. 203) salienta que:

Não há, até agora, nenhuma explicação reducionista que possa dar conta satisfatoriamente de algumas dessas categorias: o encontro com parentes falecidos, a aparente capacidade visual em cegos durante a EQM, a aparente aquisição de dons psíquicos e espirituais após a EQM, relato de cura ocorrida durante uma EQM e experiências verídicas durante a ressuscitação pós-parada cardíaca. Embora uma

mente não local pudesse explicar muitas das características das EQM, a não localidade ainda não é aceita pela corrente predominante da neurociência. Somente aquelas teorias baseadas num entendimento mais amplo da mente poderiam explicar totalmente a experiência subjetiva dos que vivenciaram uma EQM.

A teoria da não localidade, também conhecida como visão remota, tem sustentação na nova física quântica, em estudos como os de Targ (2014) e Penrose (2023), e também na psicobiologia e na nova filosofia da mente, verificadas, por exemplo, em Sheldrake (2023), Schwartz (2020) e Radin (2008). Em síntese, tais abordagens defendem o caráter universal e transpessoal da consciência, em que todas as mentes individuais estão interconectadas através de um campo transcendente unificado (também conhecido como “Consciência Una”).

Para Fenwick (2013, p. 207), as teorias do campo consciencial transcendente são promissoras na tentativa de explicar as EQMs:

Nossas percepções cognitivas são limitadas. Nas experiências transcendentes uma mudança no mecanismo de filtragem do cérebro permite que o campo mental seja estendido para o transcendente. O maior benefício dessas teorias é que elas são não locais. A mente transcendente é universal e a mente individual pode acessá-la. Muitos dos aspectos discrepantes das EQM se enquadram facilmente nesse modelo.

Na filosofia da mente, a tese convencional materialista sustenta que a mente e a consciência são um produto do cérebro e dependem dele para funcionar (Churchland, 2004). Contudo, Schwartz (2020) acredita que uma visão exclusivamente materialista da consciência — ou seja, a noção de que a consciência é produzida pelo cérebro e é aniquilada com a morte física — não pode explicar as experiências ricas e variadas que envolvem o cérebro e o corpo moribundos e que uma ciência pós-materialista é necessária para compreender devidamente a relação mente/cérebro.

Neste sentido, van Lommel (2020) aponta que inúmeros resultados de pesquisas científicas e médicas indicam a existência de um

aspecto não local da consciência, que não é totalmente dependente do cérebro, não se limita ao espaço-tempo e não deixa de existir com a morte física. Este último aspecto, apesar de controverso, encontra respaldo em estudos com médiuns que, supostamente, conseguem se comunicar com pessoas já falecidas (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023).

Roger Penrose (2023), um físico e matemático britânico ganhador do Prêmio Nobel de Física em 2020, defende em seu livro “A mente nova do imperador” a teoria da “consciência mente-cérebro”. Para ele, o ser humano tem uma componente “mente-cérebro quântica”, responsável pela criatividade e pelo processamento não local da informação, e uma componente “mente-cérebro clássica”, responsável pelas experiências do dia-a-dia.

Desta forma, as EQMs, as EFCs e, conseqüentemente, o fenômeno da mente não local, seriam processadas pela componente “mente-cérebro quântica”. Esta dimensão “quântica” da consciência, portanto, não estaria reduzida ao cérebro, mas integrada a um campo consciencial transcendente e unificado, que é sutil, universal e se estende para além da realidade material.

4 As experiências de quase morte e a transcendência do materialismo

A morte, além de ser uma etapa natural do ciclo da vida, também é um tema de grande significado e complexidade para os seres humanos. Ela desperta uma série de emoções e questionamentos, e cada cultura e religião desenvolve uma abordagem diferente acerca dela. Entretanto, mesmo com a inevitabilidade da finitude humana, provavelmente decorrente de uma herança materialista, a sociedade moderna tende a desconsiderar todos os aspectos espirituais que

permeiam o fenômeno da morte, compreendendo-a como um processo inteiramente biológico (Tart, 2012).

Contudo, a espiritualidade acompanha a humanidade desde os primórdios da nossa evolução. O ser humano buscou ao longo da história significados para explicar os fenômenos espirituais à sua volta, avançando para o desenvolvimento de uma compreensão transcendental do mundo. Posteriormente, na Modernidade, com a expansão do cientificismo e do materialismo, ocorreu uma desvalorização das outras visões de mundo, como a religiosa/espiritual, limitando todos os fenômenos observáveis a explicações estritamente concretas e materiais (Tart, 2012).

Se, pelo viés científico, tudo o que existe pode ser compreendido através do razão cartesiana, os fenômenos transpessoais surgem para questionar esta concepção. Em sua obra “O fim do materialismo”, Charles Tart (2012) disserta a respeito das evidências científicas observáveis em fenômenos paranormais, questionando, assim, a perspectiva materialista da realidade. O autor demonstra como questões espirituais podem ser compreendidas a partir da unificação entre espiritualidade e ciência.

As EQMs podem ser interpretadas como evidências da capacidade humana de transcender o mundo físico e a realidade material. Este fenômeno é analisado por muitos pesquisadores a partir de evidências empíricas, tendo como base principal os relatos descritos por pessoas que alegam ter vivenciado experiências extraordinárias em momentos catastróficos de suas vidas, quando chegaram à morte clínica e foram ressuscitadas. O que mais chama a atenção dos estudiosos é a riqueza de detalhes dos relatos e a similaridade entre eles, mesmo sendo descritos por pessoas de diferentes partes do mundo (Amâncio, 2021).

O psiquiatra Geoge Engel (1977) formulou o modelo biopsicosocial para a saúde, enfatizando a importância de sua aplicação na medicina para a construção de um novo paradigma. Essa abordagem

reconhece que os indivíduos são influenciados por fatores biológicos, como a genética e o sistema nervoso, fatores psicológicos, como as emoções e pensamentos, e fatores socioculturais, como valores e crenças. Essas três dimensões influenciariam e afetariam o comportamento e a experiência humana, reconhecendo a importância de se considerar a totalidade do ser humano e seus múltiplos aspectos para uma compreensão mais abrangente e precisa de suas experiências.

Engel (1977) defendeu, portanto, a importância de uma abordagem holística na medicina, acreditando que a biomedicina tradicional era limitada ao considerar apenas as características físicas da doença. A inclusão dos aspectos psicológicos e sociais seria fundamental para compreender amplamente a relação saúde/doença.

Da mesma forma, a concepção de morte também deveria assumir uma perspectiva holística, permitindo que a noção de espiritualidade fosse considerada como uma característica inerente ao ser humano. Senão, como explicar as similaridades entre os casos de EQM? Mesmo vivenciadas por crianças ou idosos, céticos ou religiosos ou em diferentes regiões e culturas, as EQMs mantêm suas semelhanças e peculiaridades em certos aspectos, independente do que diferencia os indivíduos. Com isso, elas atestam o caráter singular das EMERs.

5 As similaridades entre as experiências de quase morte

A partir de evidências obtidas nas pesquisas sobre EQM, nota-se a existência de características similares na grande maioria dos relatos, que geralmente descrevem uma sensação de paz e tranquilidade. Os indivíduos que vivenciam uma EQM relatam sentir-se livres de dor, medo e preocupações. Outras semelhanças se dão na presença de uma luz brilhante, descrita como radiante, acolhedora e reconfortante (Tart, 2012).

Muitos pacientes ex-EQM também afirmam sentir durante a experiência a sensação de certeza de que há uma vida além da morte

física. Alguns descrevem que foram recebidos por seres espirituais, parentes falecidos ou foram conduzidos por um túnel em direção a uma outra realidade ou dimensão (Amâncio, 2013).

É importante ressaltar que, por mais que essas alegações sejam verbalizadas com muita frequência nos relatos, nem todas as pessoas que passam por uma EQM citam esses elementos, e que as experiências podem variar significativamente de uma pessoa para outra. Além disso, essas experiências são subjetivas e podem ser interpretadas de diferentes maneiras, dependendo das características individuais. Mas não se pode negar a existência de um núcleo comum entre elas (Shushman, 2009).

Netto (2020), em seu artigo intitulado “Narrando a própria morte: os relatos de experiências de quase-morte como narrativas de sentido”, analisa relatos de indivíduos que tiveram EQM. Nessas descrições, ficam evidentes algumas características comuns presentes em tais experiências, bem como a sua riqueza de detalhes. Segue abaixo a transcrição de um relato de uma paciente ex-EQM presente em seu artigo:

Tudo aconteceu quando eu tive que fazer uma cirurgia no coração. Na época fiz uns exames e tive que fazer uma angioplastia. A cirurgia aparentemente correu bem, porém, quando saí da sala de cirurgia tive uma parada cardíaca. E foi justamente durante a parada que eu despertei. Não meu corpo, mas meu eu, Carmem. Eu Carmem em alma. [...] inicialmente eu achei que estava sonhando, porque acordei de repente, no susto. Acordei e vi meu corpo ao lado, deitado na maca. E vi os médicos fazendo os tais procedimentos, ouvi os aparelhos apitando e vi uma enfermeira [...] pensei logo que tinha desencarnado [risos]. Mas na hora que pensei isso, me veio uma sensação de paz. Rapaz, eu fui invadida por aquela sensação que era impossível eu acreditar que iria morrer. [...] Foi quando eu vi entrar na sala um homem e uma mulher, os dois vestidos de branco. Quando os vi, fui invadida por uma paz, por uma sensação de calma e de ternura. Eles então chegaram perto de mim. A mulher olhou para mim, sorriu e me disse: “Filha minha, vamos dar um passeio, você ficará bem”. [...] E então ela encostou a mão direita na minha testa e nós fomos instantaneamente

transportados para uma grande sala. [...] hoje sou uma mãe melhor, uma esposa melhor também. Aprendi uma coisa que eu custava em aceitar, é preciso escutar mais os outros. [Informante: Carmem, 53 anos, casada, jornalista, ano da EQM: 2011] (Netto, 2020, p. 8).

Entre o que podemos chamar de características gerais nos casos de EQM com parada cardíaca está a EFC com a visualização do próprio corpo durante o período de morte clínica, em que o cérebro está inoperante. O ambiente ao redor do corpo na sala de cirurgia também costuma ser descrito, em relatos que reúnem detalhes verídicos sobre a equipe médica e/ou de enfermagem que estava presente no momento. Podemos observar aspectos similares no relato do Sr. Laufmann transcrito a seguir:

Eu estava ali no meio do quarto e vi claramente meu corpo morto deitado na cama. Comecei a sair do quarto, encontrei um dos médicos e fiquei surpreso que ele não disse nada para mim, mas como ele não fez nenhum esforço para me impedir, saí para a rua onde encontrei um conhecido meu, o Sr. Milton Blose, mas meu braço o atravessou... Era impossível para mim atrair a sua atenção... Eu vi que ele atravessou a rua e olhou para a vitrine de uma loja onde uma 'roda gigante' em miniatura estava em exposição. (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023, p. 53).

Segundo Moreira-Almeida; Costa; Coelho (2023, p. 54), “após o ocorrido, o Sr. Blose deixou uma carta confirmando que o relato do Sr. Laufmann sobre o que ocorrera naquele momento era verídico”. Outro caso interessante de EQM foi publicado na conhecida revista de ciências médicas *The Lancet* e envolve um paciente que havia chegado ao hospital em parada cardíaca, sem circulação sanguínea e com as pupilas oculares sem reação à luz. Uma enfermeira que estava presente relatou o ocorrido:

Após a admissão, ele [o paciente] recebeu respiração artificial sem intubação, equanto massagem cardíaca e desfibrilação também eram realizadas. Quando nós fomos intubá-lo, percebemos que ele usava

dentaduras. Eu removi essas dentaduras superiores e as coloquei no ‘carrinho de emergência’. Enquanto isso, continuamos extensa RCP (ressuscitação cardiopulmonar). [...] Só depois de mais de uma semana eu reencontrei o paciente... No momento em que ele me viu, ele disse: ‘Ah, aquela enfermeira sabe onde está a minha dentadura’. Fiquei muito surpresa. Então ele explicou: ‘Sim, você estava lá quando eu fui levado para o hospital e você tirou as minhas dentaduras e as colocou naquele carrinho, que tinha todos esses frascos e tinha uma gaveta deslizante embaixo e lá você colocou meus dentes’. Quando eu fiz mais perguntas, parecia que o homem tinha se visto deitado na cama, tinha percebido de cima como enfermeiros e médicos realizaram a RCP. Ele também foi capaz de descrever corretamente e em detalhes a pequena sala em que foi reanimado, bem como a aparência das pessoas lá presentes como eu. (Moreira-Almeida; Costa; Coelho, 2023, p. 54).

Inúmeros relatos de casos semelhantes a estes existem nos livros, teses e artigos científicos que analisam EQMs. Isso demonstra a universalidade dessas experiências que, apesar de variarem nos aspectos subjetivos e socioculturais, mantêm características comuns. A convergência entre as características das EQMs também pode ser observada nos estudos antropológicos de Gregory Shushan (2009; 2018) acerca das similaridades entre o fenômeno de quase morte e casos análogos encontrados em antigas civilizações e entre povos indígenas xamânicos.

6 As experiências de quase morte nos estudos de religião comparada

Em seu livro *Conceptions of the afterlife in early civilizations*, Shushan (2009) utiliza o método da religião comparada para analisar as EQMs com base em registros históricos e arqueológicos de crenças na vida após a morte existentes na Antiguidade, particularmente entre as civilizações egípcia, mesopotâmica, chinesa, indiana e mesoamericana.

Na sua defesa da religião comparada e da busca pelo universalismo dentro das religiões, Shushan destaca três pontos: 1) Existe uma notável consistência entre culturas e épocas largamente desconectadas no que diz respeito à crença na vida após a morte; 2) Os elementos centrais destas crenças religiosas são em grande parte semelhantes aos elementos centrais da EQM; 3) Estas crenças consistentes na vida após a morte contrastam com os mitos de criação amplamente divergentes de diferentes religiões.

Em seguida, ele defende a independência das culturas antigas incluídas em seu estudo, a saber: 1) Egito Antigo (Reinos Antigos e Médios) antes da invasão hicsa; 2) Mesopotâmia antes da invasão estrangeira pelos cassitas; 3) China antes do Budismo; 4) Índia Védica antes de Buda; 5) Mesoamérica antes da conquista espanhola. Nesta seleção, o Zoroastrismo é excluído devido à sua relação com a religião pré-hindu; O Judaísmo é excluído devido à sua relação com a antiga religião cananéia (Shushan, 2009).

O autor então defende a universalidade da EQM desde os tempos antigos até o presente. Ele observa a variação cultural dos relatos de EQM, mas defende a ideia de que existe um núcleo comum nas EQM entre culturas e épocas. O autor então examina os relatos da vida após a morte em cada uma das cinco civilizações incluídas na amostra e analisa suas semelhanças universais, bem como suas diferenças em relação à EQM. Ele conclui que as diferenças entre as experiências de vida após a morte em textos antigos e os relatos de EQM são predominantemente no nível simbólico e específico da cultura, mas que a própria EQM parece ser uma coleção de fenômenos universais experimentados subjetivamente (Shushan, 2009).

Como referência para o estudo comparativo, Shushan lista nove elementos-chave das EQMs que formam a base para as concepções de vida após a morte nas civilizações por ele analisadas. São eles: 1) Experiência fora do corpo (EFC); 2) Encontros com cadáveres; 3) Escuridão/túnel; 4) Parentes/ancestrais falecidos; 5) Presença ou ser de luz; 6)

Avaliação ou julgamento de conduta/revisão de vida; 7) Barreiras/obstáculos; 8) Divinização/unidade/iluminação; e 9) Outros reinos/ponto de origem (Shushan, 2009).

O autor, por fim, sugere que as experiências místicas, religiosas e espirituais (EMERs) são a base originária da religião e que os textos antigos das cinco civilizações independentes discutidas no estudo e a EQM compartilham todos os aspectos centrais da experiência religiosa de William James, o famoso pesquisador de religião e espiritualidade, que escreveu o livro “Variedades da experiência religiosa”. Shushan conclui afirmando que a EQM e os textos não apenas compartilham uma consistência fenomenológica, mas também um significado metafísico comum, que apontam para uma “única realidade” experiencial, que pode indicar uma única realidade transcendental (Shushan, 2009).

Já no livro *Near-Death Experience in Indigenous Religions*, Shushan (2018) estuda as relações entre experiências de quase morte, xamanismo e crenças sobre a vida após a morte encontradas em sociedades indígenas tradicionais da África, América do Norte e Oceania. Baseando-se em relatos históricos dos primeiros encontros com exploradores, missionários e etnólogos, Shushan conclui: 1) que ideias sobre a vida após a morte geralmente se originam em EQMs; 2) que a cultura desempenha um papel importante na forma como as pessoas vivenciam e interpretam as EQMs; e 3) que não podemos explicar pelas vias convencionais as semelhanças interculturais existentes entre as crenças na vida após a morte.

Embora as EQMs sejam universais, Shushan (2018) mostra que a forma como são realmente vivenciadas e interpretadas varia de acordo com a região e a cultura. Como revelam os documentos históricos, na América do Norte tais experiências eram valorizadas e foram feitas tentativas de replicá-las por meio de rituais xamânicos. Na África, contudo, as EQMs foram em grande parte consideradas acontecimentos excepcionais, que geravam temor e eram geralmente associados à possessão ou feitiçaria. Na Oceania, a Micronésia correspondia

mais ao modelo africano, enquanto a Austrália tinha um foco maior no xamanismo e na jornada após a morte. A Polinésia e a Melanésia mostraram uma aceitação quase casual do fenômeno, como pode ser observado em vários mitos, lendas e relatos históricos.

Em síntese, este estudo de Shushan (2018) analisa o continuum de semelhanças e diferenças entre EQMs, xamanismo e crenças na vida após a morte em diversas culturas e povos de regiões geograficamente distantes uma da outra. Desta forma, vemos que o método comparativo adotado por Shushan (2018) contribui para um entendimento transcultural sobre as origens das crenças sobre a vida após a morte presentes em inúmeras religiões e práticas espirituais ao redor do mundo.

7 As experiências de quase morte como um fenômeno sociológico

Num artigo recente, Raymond Moody (2020, p. 34) observa que a questão das EQMs perpassa não só pela área da saúde, mas também pelas ciências humanas: “Este fascínio contínuo com experiências de quase morte tem implicações profundas para a sociologia da medicina. [...] Este é um ótimo exemplo de como o progresso da medicina pode afetar a sociedade das formas mais abrangentes e imprevistas”.

Na sociedade contemporânea observamos o acelerado desenvolvimento tecnológico e científico, com a produção de tecnologias digitais, inteligência artificial, biotecnologia, nanotecnologia e engenharia genética. Este fenômeno intenso de “aceleração” da vida social afeta indiretamente as pessoas, suas concepções de mundo, suas relações sociais e a sua busca de sentido existencial (Han, 2017).

Neste cenário, lembra Han (2017), a rotina mecânica do trabalho produtivo tecnológico e a busca por uma produtividade cada vez maior gera um esgotamento que não é não só físico ou mental, mas principalmente existencial. A sensação de vazio acompanha o nosso

sucesso pessoal, profissional, tecnológico e científico. A busca pela perfeição se verifica em todos os aspectos da vida humana — o corpo perfeito é exibido como trunfo nas redes sociais —, e até mesmo o banimento da doença, da velhice e da morte pretende ser conquistado pela biotecnologia (Tziminadis, 2021).

No entanto, tudo isso não resolve a crise espiritual/existencial presente na sociedade contemporânea. Vivemos no que Byung-Chul Han (2017) chamou de a “sociedade do cansaço”. Não paramos mais para contemplar e admirar as coisas belas e sublimes, nem mesmo para respirar com profundidade e olhar para dentro de si. E esse tipo de conexão com a essência da vida é fundamental para o nosso bem-estar. Ela é o cultivo da espiritualidade.⁴

Talvez seja por isso que a procura por religiões plurais e diversas, ao invés das seculares, tem sido uma característica marcante nessa época pós-moderna (Berger, 2017). Da mesma forma, isso também poderia justificar o atual “fascínio” pelas EQMs, tal como observou Moody (2020), uma vez que elas representam uma experiência espiritual autêntica e singular, fora do âmbito religioso.

O aumento crescente dos casos de EQM nos dias de hoje se deve ao rápido avanço das ciências médicas. Este fenômeno reascende a discussão sobre vida após a morte e a existência de uma dimensão espiritual no ser humano. Por isso, a fenomenologia das EQMs pode significar um contato autêntico e direto com algo transcendente, proporcionando aos indivíduos um novo sentido em suas vidas.

Moody (2020, p. 34) salienta que “inevitavelmente, relatos de experiências de quase-morte fomentaram o debate [contemporâneo]

⁴ Destaque-se que: “Em 1988 a Organização Mundial de Saúde (OMS) incluiu a dimensão espiritual no conceito multidimensional de saúde, remetendo a questões como significado e sentido da vida, e não se limitando a qualquer tipo específico de crença ou prática religiosa. Para ela, a espiritualidade é o conjunto de todas as emoções e convicções de natureza não material, com a suposição de que há mais no viver do que pode ser percebido ou plenamente compreendido” (Oliveira; Junges, 2012, p. 469-470).

sobre a possibilidade da vida após a morte”. De forma análoga, a pesquisa de Silva (2023, p. 146-147) também constatou que:

As EQMs parecem desafiar a compreensão da mortalidade e, ainda, da crença em vida após a morte, que é uma questão pessoal e subjetiva e as opiniões podem ser bastante divergentes entre indivíduos e culturas. Foi possível perceber nos relatos e na análise quantitativa que a maioria dos participantes, após a experiência, aumentaram sua crença na vida após a morte.

A crença na vida após a morte não é aceita por certas denominações religiosas, como, por exemplo, os cristãos protestantes e os neopentecostais. Muitos destes fiéis que vivenciaram uma EQM passaram a questionar suas crenças e os dogmas religiosos vigentes, terminando por se desfiliar da religião ou buscar outra ordem religiosa mais compatível com a realidade vislumbrada durante a experiência, como o Espiritismo, por exemplo. O relato de uma entrevistada por Silva (2023) ilustra bem essa trajetória:

Minha formação evangélica não me permitia pensar em nada que explicasse [a EQM]. Após deixar a Assembleia de Deus, conheci a Igreja Batista e gostei, mas no ano 2000 eu conheci meu esposo, muito católico, e passei a frequentar a Igreja Católica, mas percebi que faltava algo [...] até que vi um filme, comecei a pesquisar e vi vários relatos e decidi estudar as modificações de [Allan] Kardec [codificador do Espiritismo]. Deus é perfeito, tudo acontece no seu tempo. Demorei para entender tudo, só agora é que estou de fato estudando e buscando mais explicações (Silva, 2023, p. 129-130).

É interessante observar como a EQM pode gerar uma crise religiosa e existencial naqueles que a vivenciaram. O estudo de Sutherland (1990), realizado na Austrália com uma amostra de 50 participantes, constatou que após a EQM houveram mudanças significativas na filiação religiosa, sendo que 84% passaram a se declarar “sem religião” (comparado a 46% antes da EQM) e o maior índice de desfiliação foi verificado entre os protestantes, totalizando 40%. No Brasil, vale

ressaltar que o não acolhimento dos ex-EQM por parte da comunidade religiosa a qual pertenciam foi apontado por Silva (2023) como um dos principais motivadores da desfiliação. Infelizmente, ao compartilharem suas experiências, muitos sofrem as restrições impostas pelo condicionamento religioso. Neste sentido, Silva (2023, p. 152) alerta que:

A discussão [sobre o compartilhamento da EQM] é importante para considerar a abordagem da espiritualidade por profissionais de saúde e seus pacientes e reforçar a relevância da integração dessa experiência individual e o quanto é fundamental o acolhimento pela equipe de cuidado e pelo ambiente social geral.

Note-se que, neste caso, o compartilhamento da EQM pelos pacientes gerou impactos na comunidade ao entorno, causando reações como rejeição e intolerância religiosa, tomada de consciência sobre a necessidade de melhor preparo da equipe de atendimento médico-hospitalar ao paciente no pós-EQM, bem como no seu acolhimento pelos grupos familiares, religiosos, terapêuticos e na sociedade como um todo (Silva, 2023).

O caráter excepcional de um fenômeno como as EQMs desperta fascínio, temor e curiosidade num coletivo histórico e culturalmente condicionado a uma vida cotidiana monótona e exaustiva, consumida pela rotina da luta diária pela sobrevivência e pela preservação dos laços sociais. As EQMs, então, podem ser compreendidas como um rito de passagem para a aquisição de um nível de consciência mais profundo e amplo da realidade, tal qual a “iniciação espiritual” ocorrida nas antigas civilizações (Shushan, 2009). Por isso, há uma vida “antes” e “após” a EQM (Netto, 2020).

8 Considerações finais

Ao longo do texto, vimos que a EQM se tornou um tema de interesse científico nas cinco últimas décadas no Ocidente, especialmente

após os avanços tecnológicos das ciências médicas, que permitiram a ressuscitação cardiopulmonar após parada cardíaca. Como fenômeno historicamente restrito à esfera místico-religiosa, presente nos processos de iniciação das antigas religiões, as EQMs atualmente despertam a curiosidade e a atenção de pesquisadores de diversas áreas, como a neurociência, a psiquiatria, a psicologia, a cardiologia, a física, a filosofia, a antropologia e a sociologia.

Ainda há muito a se avançar, principalmente nos aspectos mais controversos relacionados às EQMs, como o fenômeno da mente não local, a cura e/ou transformação permanente dos pacientes no pós-EQM, a aquisição de habilidades não aprendidas anteriormente e as informações verídicas transmitidas durante a EQM supostamente por pessoas já falecidas. São desafios que se colocam às ciências da saúde, sobretudo à neurociência e às ciências cognitivas, a quem cabe desvendar os mistérios da mente.

A aquisição do status de objeto de estudo científico possibilitou às EQMs serem analisadas com a seriedade e o rigor que merecem, apesar dos preconceitos persistentes no mundo acadêmico, devido, em grande parte, ao paradigma materialista, ainda hegemônico neste meio. Contudo, vemos que as próprias EQMs têm mostrado a obsolescência deste paradigma e a necessidade de desenvolvimento de uma nova epistemologia para o conhecimento científico, menos reducionista, mais integral e holística, e que considere a espiritualidade como parte integrante do ser humano.

Somos seres biopsicossociais, mas também espirituais. Parece que o “quase morrer” é um estado alterado de consciência que nos permite entrar em contato com o nosso mundo interno. E, para alguns, isso representa um (re)encontro com a própria espiritualidade original. A nossa essência mais profunda necessita da conexão com o belo, o sublime e o transcendente presentes na vida e na natureza.

Será que somos, de fato, somente o nosso corpo? Antigas tradições filosóficas e espirituais do Oriente, como o Advaita-Vedanta e o

Zen Budismo, afirmam que não somos o nosso corpo e nem a nossa mente, mas a consciência profunda que a tudo observa. Assim, não seria o nosso mundo interior tão real quanto o exterior? É preciso superar a perspectiva etnocêntrica e ocidental que ainda permeia a nossa ciência.

Søren Kierkegaard dizia que a vida é um mistério a ser vivido e não um problema a ser resolvido. As EQMs são um convite para repensarmos nossas cómodas “certezas” sobre a realidade. Elas nos mostram que somos mais profundos e complexos do que geralmente pensamos. Parar, olhar para dentro de si mesmo, contemplar a existência e se conectar com alguma forma de espiritualidade são necessidades humanas básicas. E constituem práticas fundamentais para a nossa saúde e bem-estar. Ignorar isso é perpetuar o vazio existencial que vivenciamos na sociedade contemporânea, marcada pelo individualismo, pela superficialidade, pela competição acirrada, pela produtividade exacerbada, pela exploração de si e pela busca neurótica de uma perfeição inatingível. Não sem motivo, o cansaço se tornou um dos principais problemas da atualidade.

Referências

- AMÂNCIO, Edson. *Experiências de quase-morte (EQMs): ciência, mente e cérebro*. São Paulo: Summus, 2021.
- BEAUREGARD, M. & O’LEARY, D. *O cérebro espiritual: uma explicação neurocientífica para a existência da alma*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2010.
- BERGER, Peter. *Múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.
- CHURCHLAND, Paul. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. São Paulo: UNESP, 2004.
- ENGEL, George. “The need for a new medical model: a challenge for biomedicine”. *Science Review*, 1977; 196(4286):129-36.

- FENWICK, Peter. “As experiências de quase-morte (EQM) podem contribuir para o debate sobre a consciência?”. *Revista de Psiquiatria Clínica*, USP, vol. 40, n. 5, 2013. Disponível: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/vmDVR8shBL-gjZFQqcwyB4Wv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: dez. 2024.
- GREYSON, Bruce. “Uma Visão Geral das Experiências de Quase Morte”, in HAGAN III, J. (org.). *A Ciência das Experiências de Quase-Morte*. Curitiba/PR: Danúbio, 2020.
- HAESLER, N. & BEAUREGARD, M. “Experiências de quase morte em parada cardíaca: implicações para o conceito de mente não local”. *Revista de Psiquiatria Clínica*, USP, São Paulo, vol. 40, n. 5, 2013. Disponível: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/X4qkcGZS4N8DwthdQBPhBHg/>. Acesso em: dez. 2024.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.
- MOODY, Raymond. “As experiências de quase-morte: um ensaio em medicina e filosofia”. In: HAGAN III, J. (org.). *A ciência das experiências de quase-morte*. Curitiba: Danúbio, 2020.
- MOODY, Raymond. *Life After Life*. New York: Bantam Press, 1975.
- MOREIRA-ALMEIDA, A.; COSTA, M.; COELHO, H. *Ciência da vida após a morte*. Belo Horizonte/MG: Editora Ampla/Springer Press, 2023.
- NETTO, Arlindo. “Narrando a própria morte: os relatos de experiências de quase-morte como narrativas de sentido”. *Revista Sociedade e Cultura*, Goiânia/GO, 23, 1-29, 2020. Disponível: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/54620>. Acesso em: dez. 2024.
- OLIVEIRA, M. R. & JUNGES, J. R. “Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos”. *Estudos de Psicologia*, 17(3), set./dez. de 2012. Disponível: <https://www.scielo.br/j/epsic/a/w3hnsrp3wzVcRPL3DkCzXKr/>. Acesso em: dez. 2024.
- PARNIA, Sam. *Erasing death: the science that is rewriting the boundaries between life and death*. EUA: Harper Collins, 2013.
- PENROSE, Roger. *A mente nova do imperador: sobre computadores, mentes e as leis da física*. São Paulo: EDUNESP, 2023.
- PIERUCCI, Antnio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- RADIN, Dean. *Mentes interligadas: evidências científicas da telepatia, da clarividência e de outros fenômenos psíquicos*. São Paulo: Aleph, 2008.

- SCHWARTZ, Stephan. *Is Consciousness Primary?* Academy for the Advancement of Postmaterlist Sciences, USA, 2020.
- SHELDRAKE, Rupert. *A sensação de estar sendo observado*. Extrema/MG: Atman, 2023.
- SHUSHAN, Gregory. *Conceptions of the afterlife in early civilizations: universalism, constructivism and near-death experience*. Bloomsbury Publishing PLC, 2009.
- SHUSHAN, Gregory. *Near-death experience in indigenous religions*. Oxford University Press, 2018.
- SILVA, Monalisa. *Perfil e impacto das experiências de quase morte no Brasil*. Tese (Doutorado), Pós-Graduação em Saúde, Faculdade de Medicina da UFJF, 2023.
- SUTHERLAND, Cherie. (1990). "Changes in Religious Beliefs, Attitudes, and Practices Following Near-Death Experiences: an australian study". *Journal of Near-Death Studies*, 9 (1), 21-31, 1990. Disponível: https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc799043/m2/1/high_res_d/vol9-no1-21. Acesso em: dez. 2024.
- TARG, Russell. *A realidade da percepção extrassensorial: a comprovação científica, por um físico, de nossas capacidades paranormais*. São Paulo: Cultrix, 2014.
- TART, Charles. *O fim do materialismo: como as evidências científicas dos fenômenos paranormais estão unindo ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 2012.
- TZIMINADIS, João. "A domesticação técnica da morte: anti-aging como projeto existencial". *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, n. 21, vol. 1, jan./abril de 2021. Disponível: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/ZNNk5rfcvD7Wdgx7Syc6xqh/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: dez. 2024.
- VAN LOMMEL, Pim. (2020). "A pesquisa prospectiva holandesa sobre experiências de quase-morte durante paradas cardíacas" in HAGAN III, J. (org.). *A Ciência das Experiências de Quase-Morte*. Curitiba/PR: Danúbio.

Gabriel Marcel e a Metafísica da Esperança

Karla Janayna Mendes Cruz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.195.07>

1 Introdução

Como afirma Marcel, o homem é em sua completude um ser de existência encarnada, de tal modo ele não se encontra isento de alegrias e tão pouco de sofrimento, sendo assim sua existência é dada entre angústias. Gabriel Honoré Marcel (1889-1973), traz em seus escritos a construção de uma filosofia concreta, realizada na vida do sujeito encarnado, um homem que não só está jogado no mundo, mas que participa dele, sente na pele todos os sentimentos dados na existência, sejam eles dores ou amores. A presente pesquisa é resultado de uma investigação acerca da temática do mistério ontológico do homem contemporâneo, apontado na escrita do filósofo francês tendo como base principal a obra originalmente publicada no ano de 1949² na França, *Aproximação ao mistério do Ser: Posições e aproximações concretas ao mistério ontológico* (1955).

A referida pesquisa tem como intuito investigar e refletir sobre a filosofia fenomenológica de Gabriel Marcel, detendo-se especialmente na abordagem da obra *Aproximação ao mistério do Ser: Posições e aproximações concretas ao mistério ontológico* (1955) perpassando por seu personagem chave o *homem contemporâneo* e o dilema que ele enfrenta

¹ Graduada em Filosofia pela UERN. E-mail: karlalettras2014@gmail.com

² *Position et Approches concrets du Mystère ontologique* de 1949.

acerca de sua vida. Posteriormente segue-se a caracterização e distinção do *mistério* e *problema*, e, ao final, será demonstrado a compreensão do conceito de *desorbitação*, conceito este que resguarda em sua terminologia própria uma vinculação com a história da filosofia. De fato, o filósofo francês com o conceito de *desorbitação* entra no rol dos filósofos que pensaram o niilismo ou o desespero como caracterização do problema do homem contemporâneo. Finalizaremos, pois, apontando a posição de Gabriel Marcel com sua metafísica da esperança para uma saída do desespero para o homem contemporâneo.

O intuito desta pesquisa é realizar uma aproximação reflexiva da fenomenologia marceliana, mais especificamente das discussões que cercam o homem em *desorbitação*, partindo desde o reconhecimento de seu estado até a saída do mesmo. Marcel desenvolveu várias obras para tratar dessa discussão, de tal modo serão investigados nesta pesquisa os principais conceitos responsáveis por dar forma e sentido na construção de seu pensamento, sendo eles: *desorbitação*, *mistério* ontológico, *desespero*, *esperança*, as relações intersubjetivas e transcendência.

A filosofia é caracterizada por sua atemporalidade, visto que ela não limita a uma determinada época, dessa forma a relevância deste trabalho se dá na importância da retomada da discussão desse tema, mesmo que ele já tenha sido discutido tantas outras vezes e que virá a ser ainda mais futuramente. Marcel não é único a pensar e desenvolver uma filosofia concreta, mas traz em seu pensamento uma proposta reversa ao tradicional Niilismo, apontando assim a metafísica da esperança como saída do desespero e, portanto, a recuperação da consciência da existência do seu ser. O filósofo também deixa de legado sua influência no desenvolvimento das filosofias de Paul Ricoeur, Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Lévinas entre outros grandes nomes da mesma geração.

2 O homem contemporâneo e o seu mundo partido

Por causa de suas ressalvas enquanto a rotulação de filósofo existencialista cristão, Gabriel Marcel (1955) se autointitula neosocrático. Isto dar-se pelo fato de seu modo de pensar a filosofia a partir de perguntas e não só de respostas, assim como fazia o filósofo antigo Sócrates. Marcel trabalhou em diversas de suas obras a discussão sobre o sentido da vida, ou melhor, o sentido do *ser*, o mistério ontológico. Nesta perspectiva Carvalho (2019, p. 90) dirá: “Sua filosofia é ‘uma filosofia da existência’, pois introduz temas existenciais; porém não é um ‘existencialismo’, porque não pretende abarcar, sistematicamente, a estrutura da existência humana”. Marcel usa para estudo e construção da sua filosofia a experiência humana, os problemas reais e cotidianos que proporciona aos seus leitores uma identificação e reconhecimento com os dramas vivenciados por seus personagens. Um dos exemplos da sua filosofia fenomenológica é a obra *Aproximação ao mistério do Ser: Posição e aproximações concretas ao mistério ontológico* (1955), na qual nos detemos em todo o corpo discursivo deste capítulo, analisando-a e compreendendo-a de forma hermenêutica.

Para se ter uma melhor compreensão dos problemas tratados pelo filósofo é necessária uma breve recapitulação histórica da vida e do contexto ao qual Marcel desenvolve a sua filosofia. O pensador francês viveu em um período histórico entre as duas Guerras Mundiais, ele trabalhou como voluntário na Primeira Guerra Mundial, prestando serviços a Cruz Vermelha. Sua função era a de noticiar aos familiares dos soldados em guerra como eles se encontravam, dentre feridos, mortos e desaparecidos. “Esta atividade lhe proporcionou um contato direto com o sofrimento humano concreto e pessoal, que levou a uma definitiva rejeição do idealismo e da via da abstração” (Carvalho, 2019, p. 71). Desse modo sua experiência na guerra foi o início da reconstrução de sua filosofia, Marcel trabalhava então para se afastar da filosofia

idealista e se construía paulatinamente em caminhos realistas, ou como ele falava, caminhos concretos.

Esta filosofia idealista é o idealismo alemão que tem como base as filosofias de Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O idealismo é então baseado e realizado no campo das ideias. Desta maneira, todos os problemas são pensados e solucionados no campo ideal, no pensamento e na lógica. Sendo assim, sua idealização e aplicação dada de modo abstrato, sem a concretude da realidade humana, vivida e encarnada como Marcel usará para construir a sua filosofia. Azevedo diz (2018, p. 54).: “A existência é o ponto de partida e o ponto de referência do pensamento de Gabriel Marcel. Em oposição ao idealismo metafísico (objetivante e abstrato), o homem se caracteriza como um ser existente, real e concreto, inserido no mundo.”. O próprio Marcel afirma sua formação tradicional e inserida na filosofia idealista, recebendo grande influência do seu professor Léon Brunschvicg.

Em reação contra uma filosofia de tipo idealista, kantiana ou cartesiana, a filosofia da existência se traduziu em primeiro lugar para nós pela preponderância de um tema muito diverso, o tema da encarnação. Nos primeiros escritos de Gabriel Marcel [...] esse tema se apresentava de maneira relevante, o que nos impressionou a todos. Habitualmente na filosofia, o corpo, meu corpo, se considerava como um objeto, [...] como um objeto exterior. Eu sou espírito e frente a mim está o corpo que é, pois, um objeto. O que Gabriel Marcel sustentava era precisamente que o corpo não era isso em absoluto e postulou que, se considero cuidadosamente meu corpo, não posso comportar-me como se se tratasse simplesmente de um objeto. Desde certo ponto de vista, ele é eu mesmo, ‘eu sou meu corpo’, dizia ele (Merleau-Ponty, 2000, p. 254 *apud* Peretti; Azevedo; Fernandes, 2016, p. 176, nota 1).

É a partir de sua experiência na Primeira Guerra Mundial que Marcel passa a ter uma nova perspectiva de vida, e, conseqüentemente, viria a ter uma grande influência no novo desenvolvimento de sua filosofia, levando o filósofo a renegar suas origens e partir para um novo caminho filosófico. O pensador francês se depara com uma realidade

aterrorizante e real, onde os seres humanos estavam diariamente de frente com a vida e a morte, em seu contexto específico da guerra muito mais morte que a vida.

Marcel encarou no convívio com os familiares dos combatentes de guerra, cada dor dada em consequência de uma má notícia e até mesmo na falta dela. Isso fez com que ele chegasse ao questionamento da incompatibilidade da filosofia idealista com a realidade concreta do mundo, com a realidade cotidiana dos homens inseridos no mundo. Esse foi o seu ponto de largada para a construção da sua filosofia concreta, pois para ele somente pela filosofia concreta era possível alcançar as experiências dadas na existência humana.

Voltando-nos para a filosofia própria de Marcel, em especial para a discussão de seu texto *Aproximação ao mistério do Ser: Posições e aproximações concretas ao mistério ontológico* (1955), antes de apresentar qualquer definição, Marcel coloca como eixo central e norteador de sua argumentação, a personificação da figura do Homem Contemporâneo, um homem que está perdido e desconfigurado com o seu sentido da vida. Em todo o seu texto o filósofo faz uso de exemplos para um melhor entendimento dos leitores. Desse modo é feita a idealização desse homem problemático que nos ajudará em caráter experiencial a compreender o seu cenário argumentativo.

[...] primeiro, gostaria de apresentar um tipo de abordagem global e intuitiva de um homem que falta o sentido ontológico, o sentido de ser, ou melhor, que ele perdeu a consciência de possuí-lo. Em geral, é assim que o homem moderno é, e se a demanda ontológica ainda o enfraquece, ele o faz como uma erupção escura (Marcel, 1955, p. 11, tradução nossa).

Diante de toda a conjuntura da sociedade contemporânea, o autor apresenta uma preocupação especial com o tecnicismo que toma uma grande proporção na construção da sociedade e essa, por sua vez, interfere diretamente na vida humana. Marcel não condena as técnicas, desde que elas estejam em suas devidas funcionalidades, a

funcionalidade do fazer, mas o que acontece é além, as técnicas aqui são confundidas com o *ser*, elas passam a interferir diretamente na vida do homem: “É no âmbito desta relação do homem com seu meio que o técnico se vê investido do poder e da capacidade de triunfar sobre seus próprios limites.” (Silva, 2014, p. 69). Com a técnica o homem pode criar, designar, trazer facilidade para vários aspectos de sua vida, seja ela pessoal, ou profissional, mas em contrapartida a própria técnica tornou o homem condicionado a ela, reduzindo a sua função.

Entregue ao tecnicismo, o homem contemporâneo se encontra de modo desprogramado de si mesmo, como podemos ver na citação acima, que lhe falta o sentido ontológico, mas, Marcel nos evidencia a responsabilidade de tal causa, a culpa da redução do homem e de seu aprisionamento não é da técnica em si, e sim da má utilidade que o próprio homem faz. A técnica não tem consciência do domínio do homem, tão pouco de seu ser, o homem ao usar a técnica, utiliza-a como forma de prisão própria. Silva (2014, p. 69) diz: “É através da relação entre o poder e o domínio que o homem se sente tentado a anular-se e a reduzir-se a um mero potencial de trabalho”. O homem está, então, com o sentido de seu ser adormecido e que involuntariamente perdeu a consciência de possui-lo, falta reconhecimento de si mesmo e isso o coloca em um sentimento de angústia. O ser não é algo externo ao homem, é próprio dele, habita nele, mas diante da configuração apresentada, o ser e o homem estão em desconexão e segundo Marcel isso se dará pelo aprisionamento na ideia de função.

O filósofo francês caracteriza então essa perda de sentido do ser, como, *desorbitação* da ideia de função. Desse modo o homem está passando por uma mecanização da sua própria vida. Tudo o que faz e para o quê vive está relacionado a uma funcionalidade, o homem não mais tem poder sobre suas vontades. Ele não mais vive em meio a função, ele tornou-se a própria função e diante disso o sentido da vida passa a ser inexistente. As funções a que fazemos menção são as simples tarefas

presentes no cotidiano da vida humana, sendo elas, dormir, acordar, trabalhar, estudar, passear, entre outras.

Essas tarefas deveriam possuir em nossa vida um papel coadjuvante, onde elas são realizadas em benefício de nossa vida. Mas, na realidade aqui apresentada por Marcel, as funções, ou melhor, nossas atividades cotidianas tomam conta da vida do homem, elas não são tratadas mais como tarefas em prol da vida, são postas então no papel de protagonistas. Elas, então, vêm sempre em primeiro plano, e o homem, o homem enquanto *ser*, dominador de sua vida, passa a ser dominado pelas próprias funções. Vejamos então:

Parece-me que a era contemporânea é caracterizada pelo que pode ser chamado, sem dúvidas, a ideia exorbitante de função; eu tomo aqui a palavra função em seu significado inteiramente geral, aquele que compreende ambas as funções vitais e as funções sociais (Marcel, 1955, p. 11, tradução nossa).

Vale salientar a forma segundo a qual Marcel coloca o sentido/significado de função como um modo geral, ou seja, em seu sentido estrito da palavra. Aqui o autor deixa claro que o homem contemporâneo está completamente envolvido na ideia de função. Dessa forma, entende-se que a vida do homem está reduzida a uma maneira de execução obrigatória. Cada passo e ação a ser tomada é dada pelo cumprimento de uma funcionalidade, fazendo então o homem se perder em sua própria existência. Mas, precisamos compreender também que quando se utiliza o termo “função”, não é de todo modo dado unicamente ao fazer algo, mas, ao modo que o homem se porta diante desse fazer, e principalmente como o homem coloca a sua vida e existência à mercê desse fazer algo, ou melhor, da funcionalidade. Quando o homem se põe preso na ideia de função ele se reduz e inibe-se assim o seu modo próprio de existir, perdendo assim a sua autenticidade e, sobretudo, o que lhe faz ser quem ele verdadeiramente é.

O pensador francês se questiona acerca do que se passa no interior e no exterior de um homem perdido nas funcionalidades. Marcel exemplifica esta questão a partir do funcionário do metrô. Este passa o dia abrindo e fechando as portas, ou mesmo o que recebe as passagens. Marcel diz que tudo o que lhe acontece em seu interior e ao mesmo tempo fora dele está determinadamente ligado na sua construção funcional. Dessa maneira, a função de cidadão, do consumidor, do produtor, do trabalhador, do familiar, entre outros, estão interligados em uma grande gama de funções, mas não estão apenas emaranhados com o seu cotidiano social e sim com as suas necessidades vitais.

Sendo assim, as funções vitais, essas que são naturalmente e biologicamente pertencentes ao homem, também estão perdidas nessa mecanização ao qual Marcel se refere. Neste cenário que o homem contemporâneo está instaurado, elas não são mais funções naturais perante a necessidade biológica do ser humano, elas são um exercício obrigatório. Alimentar-se, dormir, descansar, adoecer e se curar, são ações milimetricamente realizadas. Marcel (1955, p. 15) explica: “[...] o indivíduo passa, como um relógio, por verificações periódicas. A clínica aparece aqui como uma casa de controle e como uma oficina de reparações”. O autor compara, então, o ato de adoecer e procurar um hospital com um relógio, e, assim, como tal a necessidade de um acompanhamento periódico para a realização de reparos.

Esta aposta marceliana se traduz na recusa de um modo de viver em que o ‘ter’ prevalece sobre o ‘ser’, uma existência em que a aparência prevalece sobre a realidade, uma cultura que instaura o excesso de racionalidade e objetividade. É significativo observar que a reflexão [...] consiste em articular estes dois aspectos da existência para contrastar os dilemas vividos na sociedade europeia marcada pelas guerras e pelo comportamento possessivo e destrutivo do ser humano. Essa análise da existência que tematiza a situação concreta e aponta para a dimensão do mistério presente na vida constitui a força motriz do pensamento marceliano (Peretti; Azevedo; Fernandes, 2016, p. 178).

Em resumo, toda essa apresentação e caracterização dada pelo filósofo francês para o homem contemporâneo é representado diante do dilema entre o “*ter*” e o “*ser*”. Aqui, o homem que está preso à ideia de função aproxima-se cada vez mais da vida baseada no “*ter*”, e que consequentemente o leva para o distanciamento do sentido do *ser*. Quando inserido no âmbito do “*ter*”, todas as coisas e as pessoas são objetificadas e postas como uma necessidade de apropriação. O tempo surge como troféu para aquele que acredita não só possuir, mas, ter à sua disposição para manipulação, e, consequentemente, usufruir para realização própria.

Ao se prender na busca incessante por sempre “*ter*” e querer mais, o homem vai se perdendo de si mesmo. O possuir está sempre à frente do quem sou, o desejo do acúmulo de bens ou de funções surgem sempre baseado na falsa necessidade. Esses atos se justificam como: é preciso trabalhar dobrado para ganhar ainda mais. O desejo de gastos exorbitantes para ludibriar a desnecessidade do acúmulo material e assim sucessivamente, levando o homem para a absolvição do “*ter*” e, portanto, sua degradação no mesmo. Mas, a pergunta do porquê o homem se degrada no âmbito do “*ter*”, sem dúvidas não só pode, como irá surgir. Desse modo, pode-se responder que o âmbito do “*ter*”, é insaciável. Na busca de uma nova satisfação o homem está sempre insatisfeito, o ser é sucumbido nos montantes da materialidade, ou, como citamos no início deste capítulo, no entrelaçado da ideia de função.

Enquanto permanecemos no horizonte do puro ter, encontramos-nos na esfera do problema, do externo, das coisas, ao passo que, no interior, encontramos um vazio, que quer ser preenchido. Permito-me chamá-lo, vazio do ser. Pelo agravante da degradação, o próprio corpo deixa de ser o encarnado, e passa a ser posse ou instrumento (Becker, 2007, p. 57).

Como veremos mais à frente, o problema de modo algum pertence à discussão do ser, pois tudo que se relaciona ao domínio do problemático é o que está fora do homem, não pertence a ele, não compõe

sua existência. O problemático está, portanto, diante do homem. Quando ele tenta preencher o seu vazio interior com tudo aquilo que não lhe pertence e é exterior à sua essência ele falha incessantemente, pois aquilo que ele busca como saída de seu vazio, não lhe é próprio. Com a insistência em permanecer no âmbito do “*ter*”, o homem acaba por assim dizer se tornando posse e prisão de si mesmo e, consequentemente, levando sua vida e existência a mera instrumentalização.

Para Gabriel Marcel essa é a configuração do homem contemporâneo, um homem completamente perdido na regência de sua vida, reduzido a ideia de função e técnica. Este homem se encontra preso no desconhecimento do sentido de viver, no sentido da sua própria vida, essa funcionalidade passa a ser o seu combustível móvel e toda essa desordem lhe acomete ao sentimento de vazio, de incompletude, que dará origem ao fenômeno que Marcel chamará *desorbitação*. Este novo conceito será base para a construção da próxima seção.

2.1 *Desorbitação*: um fenômeno niilista a ser compreendido

Desorbitação designa o estado no qual o homem se encontra. Literalmente, *desorbitação* significa “fora de órbita, fora do eixo”. Desorbitar é a caracterização própria da perda do conhecimento do ser e causa no homem o sentimento de puro vazio e assim o colocá imerso em desespero. Para explicar esse fenômeno, Marcel traz como exemplo as realidades do idoso e de pessoas que caminham sem sentido do que fazer em um domingo de descanso.

Não é necessário insistir na impressão de uma tristeza sufocante que emerge de um mundo centrado na função. Vou me limitar a mencionar aqui a dolorosa imagem do aposentado e também a imagem inteiramente relacionado aos domingos da cidade em que os caminhantes dão apenas a sensação de estar aposentado da vida. Em um mundo desse tipo, tolerância com que beneficia o aposentado tem algo de risível e sinistro (Marcel, 1955, p. 15).

Carregado de figuras de linguagens, Marcel apresenta uma analogia entre o idoso aposentado e o homem trabalhador, pois ambos se encontram perdidos de sentido em seus domingos. O aposentado é aqui um estado de intensificação do homem trabalhador, pois o estado de *desorbitação* lhe é mais tragicamente visível, tendo em vista a sua ociosidade diante da vida, possibilitando sentir ainda mais forte o oco que lhe assombra na tentativa de ver um sentido na sua existência.

O homem trabalhador é tão desorbitado quanto o aposentado. Mas, a lógica da *desorbitação* faz com que o homem se afaste cada vez mais da possibilidade de ver e questionar sobre sua realidade existencial, já que quanto mais envolvido nas funções está, mais ele se sente útil, ativo e importante. Na verdade, o modo pelo qual conduz sua vida é para o seu ser um modo decadente e desesperado. Sendo assim, tanto o idoso aposentado quanto o homem trabalhador ainda na condição de atividade são em algum momento um só, separados pela temporariedade. O idoso aposentado já foi outrora um homem ativo e trabalhador, assim como o homem trabalhador será em breve um idoso aposentado.

Para compreender essa analogia imaginemos então os dois casos repletos de tarefas, ou para a filosofia marceliana, de “funções”. Os dois indivíduos têm a vida como um grande ciclo de funções, dando voltas e mais voltas, com pequenos intervalos para descansos e reparos. Intervalos essenciais para a continuidade ininterrupta do movimento cíclico. Mas, em algum momento ou a partir de algum condicionante o homem se vê não forçado a parar este movimento vicioso, mas sim, a questionar sua automatização na qual se encontra, e questionar ainda mais o que está a lhe causar a falta de sentido de sua vida.

Dessa forma o homem rompe o seu antigo estado mecânico e circular, mergulhando na imensidão do desespero. Ele se encontra em uma realidade totalmente diferente do que estava acostumado. Desespera-se, então, cada vez que não encontra resposta ou sentindo sobre o que vai fazer e sobre até mesmo quem ele realmente é. Desespera-se,

pois, por se sentir perdido na própria vida que construiu e que viveu falsamente até então.

Desse modo, Marcel nos apresenta o envolvimento do homem em suas atividades cotidianas e o modo pelo qual esse homem se prende a sua própria vida. Mas, mesmo que apreendido de modo vicioso à vida, ele está desconectado com o sentido dela mesma, ou seja, não se encontra ligado com o sentido da vida, da sua vida. Como nos dirá Silva (2019, p. 83) está desprendido de sua capacidade reflexiva sobre a vida: “Entenda-se por perda da capacidade reflexiva, o processo de abstração da consciência que o homem precisa ter sobre si mesmo, suas relações intersubjetivas e sua realidade em geral”. De forma mais clara, compreendemos então o que Marcel chama de *desorbitação*, quer dizer, esse movimento de perda da capacidade de refletir sobre si, sobre a sua plenitude enquanto ser.

A vida em um mundo centrado na ideia de função está exposta ao desespero, porque na realidade este mundo é vazio, porque soa oco; se ele resiste ao desespero, é unicamente na medida em que atuam, no seio desta existência e em seu favor, certos poderes secretos que a vida não está em poder de pensar, nem de reconhecer. Porém esta profunda cegueira tende inevitavelmente a reduzir a ação possível dessas potências e a privá-las, no fim das contas, de seu ponto de apoio (Marcel, 1955, p. 16-17).

Como visto na citação acima, o filósofo discute sobre o sentimento de vazio como decorrência da funcionalidade da vida. Desse modo, para ele esse mecanismo funcional, ou seja, esse mundo contemporâneo apresentado que subsiste mecanicamente nas realizações de funções é responsável pelo acometimento do homem na redução do seu *ser*, fazendo com que o mesmo se desprenda da reflexibilidade de si, do seu *eu*. Silva (2014, p. 69) afirma: “Por meio da técnica o homem esboça uma reação de controle e domínio sobre sua realidade.”. Entendamos a técnica colocada por Silva como “funções”. Quando o homem está, ou melhor, coloca-se preso à ideia de função, da realização da

função, isto é para Marcel um modo falseado de estar no controle e domínio de tudo o que acontece em sua vida. O filósofo francês se envereda na funcionalidade, justamente buscando cada vez mais o controle sobre tudo o que está ao seu redor, mas, é justamente aí que o homem se perde. O homem não passa mais a controlar a técnica ou no caso das funções, ele sai do papel de controlador, para controlado.

O homem é historicamente conhecido por suas ambições. Quantas guerras foram travadas em busca de poderes e dominações? Quanto a humanidade não perdeu e ganhou em consequência das ações movidas pelo homem pela necessidade de posse, não só pelo fato de possuir, mas de demonstrar o seu poder a partir de determinadas posses? O homem, ao qual Marcel se refere, é igualmente levado pelo desejo de poder e controle. O desejo de dominação de sua própria realidade, mas o que ele talvez não contasse, seria com o fato de que, quanto mais ele trilha esse caminho, mas ele se perde de si mesmo. O homem põe o seu *ser* em redução e assim o coloca em esquecimento. O que podemos chamar de um esquecimento de si mesmo, pois como dito anteriormente, o homem perde a capacidade de refletir sobre si, não quem ele acha que é (homem enquanto função), mas refletir sobre quem realmente ele é, o seu ser em autenticidade e verdade.

Como nos aponta Carvalho (2019), o homem da atualidade está sempre em questionamento sobre si, mas, a pergunta “Quem sou eu?” não é nenhuma novidade, pois ela se estende por séculos da existência humana. Ressalta-se, entretanto, a forma e a peculiaridade que deve se ter na pergunta anteriormente citada. Nenhuma resposta é encontrada quando não se sabe o que se está perguntando, quando o homem não se conhece mais, está desfigurado, desenraizado, está irreconhecível diante de seus próprios olhos. A questão “Quem sou eu?” deve ser resignificada perante a realidade particular do indivíduo que a utiliza. E como diz Carvalho (2019, p. 65) “[...] esta pergunta renasce, em cada homem, que enfrenta essa perda de sua casa (*chez lui*)” e para que ele obtenha uma resposta significativa, a pergunta deve ser capaz de

refletir a imagem de si mesmo, naturalmente familiar e reconhecida por quem a pergunta.

Diante desse cenário que o próprio homem contemporâneo se coloca, ele passa a viver a experiência do vazio/oco, porque é justamente isso que é, vazio, pois as relações entre o homem e o outro e igualmente sua relação com o mundo são formadas sem fundamento e sem solidez, as relações subsistem apenas por meio de interesse próprio. Em sua vida não existe verdade, ou amor, tão pouco reciprocidade. Existe apenas egoísmo, egocentrismo e principalmente solidão.

É por meio desse sentimento que o homem cai em desespero, quando ele tenta olhar para si e para o mundo e nada reconhece, nada faz sentido para ele. Ao olhar para si e questionar sobre “quem sou eu?” ou “o que quero?” ou ainda sobre “o que estou fazendo da minha vida?”, o homem se vê incapaz de responder, pois ele mesmo não sabe, ele não sabe quem é ou o que está a fazer de sua vida, qual o real sentido de tudo aquilo que ele construiu até então. Como afirma Marcel (1955), o homem está aqui em seu estado de *desorbitação* da vida, e nesse estado ele se expõe ao desespero do vazio existencial.

Mas se o homem está preso à ideia de função e consequentemente em um estado fora de sua órbita de vida, como ele volta a olhar para si? Ou melhor, o que faz isso acontecer? Marcel (1955) fala de poderes secretos, poderes esses que emergem do fundo existencial do homem. São poderes que brotam dele mesmo e que o desperta de seu transe, fazendo com que entre em desespero quando olha para si mesmo.

Esses poderes secretos é o que Marcel chamará de exigência de transcendência do ser. Sendo assim, os poderes secretos são então os gritos do ser para o homem na busca de se revelar, revelar quem ele é verdadeiramente e essencialmente, e quando o homem enfrenta o seu desespero e escuta o seu ser ele não só o encara, mas se encaminha para a superação do fenômeno niilista que está como fonte dominadora de seu ser.

O homem agonizante, para poder superar sua morte, deve ser valente e enfrentar o seu próprio envelhecimento interior, porém ao voltar-se para sua intimidade, buscando encontrar essa força, que lhe ajude a superar a agonia, descobre que é um ser problemático para si mesmo, um ser que é uma pergunta por si mesmo (Carvalho, 2019, p. 70-71).

O homem é o único responsável por ele mesmo e consequentemente por suas ações. Ele se põe em *desorbitação* e somente ele poderá superar esse estado de vida falida. Desse mesmo modo, somente o homem pode lançar a pergunta sobre si mesmo e igualmente respondê-la. No entanto, já sabemos que ele não poderá obter resposta de si mesmo caso rejeite a escuta da exigência de transcendência do *ser*. Sendo assim, o único meio possível de saída desse estado e da obtenção das respostas desejadas é superando o que lhe prende nesse estado.

Marcel aponta o niilismo como decadência do homem pois ele rejeita a aceitabilidade da fragmentação do ser, tão pouco a aceitabilidade da conformidade sobre a permanência na agonia. Quando o homem aceita permanecer em lento e prolongado estado de agonia e desespero ele se põe em envelhecimento e decadência, ação essa dada não só carnal, mas espiritualmente. Vale salientar que Marcel não rejeita a importância real do desespero no homem, o que ele rejeita é que o homem permaneça nesse estado, seja ele inerte ao que acontece em sua vida, seja em sofrimento prolongado.

Gabriel Marcel apresenta a teorização da esperança contrapondo-se à desesperança do sentido da vida proclamada pelos existencialismos radicais de Heidegger e Sartre, com suas concepções do trágico e absurdo de nossa existência. A clara intenção de Gabriel Marcel é desenvolver uma ontologia da esperança frente a essas ontologias da angústia e do desespero. A filosofia aberta ao mistério e à busca do sentido faz da consciência do vazio do ser, da tentação ao desespero, a fonte mesma da sua busca filosófica (Carvalho, 2019, p. 22).

O desespero deve, portanto, ser um salto do homem para a esperança e consequentemente a superação do estado niilista, não apenas

deixando de lado, mas abandonando por completo o pessimismo, a desesperança e a conformidade. Sendo assim, entendemos que o homem deve usar o desespero em favor próprio, não entendendo como interesse egoísta, mas como uso de crescimento e libertação. O homem quando alcança a liberdade do seu ser, se dá igualmente na relação de alteridade para com o outro e o mundo.

Marcel não constrói sua filosofia apenas descrevendo ou fazendo o diagnóstico da situação do homem contemporâneo. Esse fato pode ser constatado em todo filósofo contemporâneo como por exemplo: Kierkegaard, Heidegger, Sartre e tantos outros, assim como os escritores de literatura, sobretudo, do século XIX ao XXI, estes tratam do problema justo porque ele existe, é real e concreto no homem contemporâneo. E, frente ao desespero, tematizado pelos filósofos, Marcel aponta seu próprio conceito a ser chamado de fenômeno da *desorbitalação*, que, por intermédio dele, o filósofo francês contrapõe e propõe a partir da esperança, uma metafísica da esperança, que possibilitará a saída do estado de *desorbitalação*, para o alcance e retomada da consciência de si mesmo.

A filosofia marceliana ganha consistência e rostos através de outros nomes e, sobretudo, de personagens. A maioria dos personagens dostoievskianos são um bom exemplo deste fenômeno que captura a verdade de nós, homens contemporâneos. A originalidade de Marcel, além de capturar este fenômeno no que designou de *desorbitalação*, encontra-se situado no modo como encaminha uma tentativa de solução ou de abertura para a libertação do homem pela via do acesso ontológico ao mistério do ser. A filosofia marceliana se destaca, pois, pela *retomada da perda do sentido do ser* no homem contemporâneo.

2.2 As vias de acesso ao mistério ontológico

Para a construção dessa seção, é preciso iniciá-la a partir da relação entre *mistério* e *problema*, já que, Marcel não apenas evidencia tal dilema, mas dá importância a essa dialética ao dedicar algumas

passagens de seus escritos, ao fazer sempre a distinção entre os termos, ao enfatizar o pertencimento de cada um no que diz respeito ao conhecimento e ao atribuir então a filosofia o plano do mistério e não o do problema. Desse modo, é preciso compreender nessa situação o sentido, a ação e a maneira filosófica empregada por Marcel nos conceitos de *mistério* e *problema*.

Problema e *mistério* não são sinônimos nem de longe poderiam ser. Na filosofia marceliana, deparamo-nos já de imediato com a colocação de cada um com seu ambiente e modo de conhecimento. Dessa forma, Marcel aponta a filosofia ao campo do mistério e a ciência ao campo do problema. Mas então por que essa distinção é feita? É o que podemos ver em seguida com a discussão particular de cada conceito.

O problema, por conseguinte, é o que está ‘Perante mim’, objetivável, passível de ser decomposto logicamente. Ora, esse é o movimento operado particularmente pela ciência: ela se institui, por excelência, como um campo peculiar de problemas. O mistério, por outro lado, sugere o que está *em mim*, quer dizer, corresponde ao que me faz estar implicado com ele e nele (Azevêdo, 2018, p. 67, grifo do autor).

Primeiramente tentaremos compreender então do que se trata o “problema”. Tudo o que se caracteriza e que se encontra no plano do problemático é passível de verificação através de questões, dados, fórmulas, alcançando dessa maneira, um fim do problema posto. Lança-se uma questão, ou melhor, um problema e é então dado métodos para solucionar o mesmo. Desse modo, o que tem caráter problemático está diante do sujeito, ele não pertence ao mesmo, é possível ter acesso às informações e apropriar-se de determinados conhecimentos, mas o conhecimento adquirido não afetará assim o sujeito em si mesmo. Por esse motivo, o problema só pode ser atribuído à ciência. Ele é a sua composição primária, a saber, de meios e modos investigativos que visam um fim.

“Mistério”, por sua vez, deve ser compreendido em completa oposição ao que mencionamos anteriormente sobre “problema”. Tudo

o que compõe o âmbito do mistério, não pode ser decifrado, tão pouco solucionado. Ele não se finda em si mesmo, sempre que investigado, mais questões surgem e quanto mais investigado, mas o sujeito é inserido no processo de autoconhecimento e inquietação sobre o seu próprio ser. Sendo assim, o plano do mistério não está diante do sujeito, ele pertence ao mesmo, ele se faz um só. A investigação sobre o mistério não utiliza dos meios do campo problemático, não se pode ver o mistério por meio de questões, tão pouco é possível o alcançar através delas. A investigação do mistério é um processo metafísico que se dá de modo íntimo do *ser* para com ele mesmo. O mistério é para Marcel a transcendência na oposição dada entre o objeto e o sujeito.

Sendo assim, o campo do mistério não só é atribuído à filosofia, como apenas ele pode se fazer presente na discussão da existência humana. Não se pode atribuir à existência qualquer metodologia científica na busca por entendê-la e/ou decifrá-la, não é possível extrair da existência um dado objetivo que explique metodologicamente a sua natureza. O mistério do ser só pode então ser questionado por quem está dentro e envolvido com ele, ou seja, o próprio ser que se volta para si e questiona acerca de sua existência. Marcel não só colocará o *ser* no âmbito do mistério, mas o nomeará de *mistério do ser*. Será essa discussão que constituirá o ponto central da filosofia marceliana.

O problema ou a ciência quando analisa o homem, vê-lo sob a óptica de objeto, um corpo a ser decifrado, uma matéria; um corpo composto de órgãos, ossos, pele e carne, que o problemático pode dissecá-lo e descobrir causas e efeitos de doenças corpóreas dentre outros milhões de investigações e respostas possíveis. Mas ela é ineficaz ao tentar investigar o homem enquanto ser e existência.

O *ser*, portanto, não é objetivável, não está diante de nossos olhos, não é algo a quem podemos atribuir predicativos; o *ser* somos nós. Sendo assim, no mistério do *ser* é superado o entendimento do homem enquanto carne e objeto, como diz Silva (2014, p. 211): o mistério “[...] me implica e compromete por meio da busca de uma apreensão

de si; é um modo de apreensão que não se conforma, nem se reduz a uma dimensão puramente externa, funcional e racional". O mistério então nada mais é que algo a quem o *eu* está inteiramente ligado, que mesmo fazendo parte do *eu*, não pode ser de tal modo apreendido. O mistério é o único capaz de unir o *em-mim* e o *diante de mim*, tornando o *ser* no mistério inesgotável.

No mistério, o Ser se une à existência, sai da postura de mero espectador para assumir a atitude de ator e protagonista do próprio existir. Estimulado pelo mistério, ele supera o alheamento da dúvida, à medida que se coloca como sujeito aprendente e passa a se comprometer consigo e com o desvelar do mundo que o cerca (Silva, 2014, p. 212).

Quando se diz que "*ser* se une a existência" é, portanto, a idealização do ser encarnado. *Ser* e corpo não são, porém, distintos, eles são um só, uma única composição. O corpo não é material, tão pouco objeto; o corpo é a afirmação da presença do homem no mundo. Ele não é uma matéria jogada, é um *ser* de presença e existência. Então, esse ser, que é ser em presença e encarnação não pode se revelar em existência se não por meio da experiência, do acometimento de realidades e construção de si mesmo.

O corpo é, na filosofia marceliana, a afirmação de um *eu* presente. Quando consciente de si, o homem que afirma sua existência por meio do "Eu existo" se afirma diante da impressão dele para com o mundo. "Eu existo", enquanto ser e corpo e não como *ser* e objeto, ou matéria; *eu* existe enquanto ser encarnado. Portanto o corpo é não só a forma de estar no mundo, mas igualmente pertencer a ele. É impossível pensar o ser de outro modo que não seja o *ser encarnado*, pois não é possível pensar em um corpo separado do *ser*. Quando o homem pensa sobre si, não pode pensar a partir de um afastamento de seu corpo, o *eu-corpo*, são um só e indissociáveis.

A consciência existencial encontra-se ligada ao Ser encarnado. Minha relação com meu corpo é que possibilita minha presença no mundo.

Um modo de ser-presença, que situa o homem numa dimensão físico-corpórea e lhe assegura um lugar no tempo e no espaço: o ser-em-situação. Tratar o corpo apenas numa perspectiva objetiva é exilá-lo, aprisioná-lo e subestimá-lo histórica, temporal e existencialmente. É reduzi-lo à condição de objeto pensado, é tomá-lo abstratamente, como se, a rigor, não pudesse se tornar unidade vital, realidade viva e experiencial (Silva, 2014, p. 136).

O *ser* é concreto e encarnado dado pela existência enquanto corpo. O encarnado é aquele que vive a experiência do *Co-esse*, um *ser* de comunhão que através de sua corporeidade não só afirma sua existência no mundo, *eu existo*, mas, afirma sua existência dada com o mundo e com o outro, *eu existo no mundo com outros*, *outros* tão existentes quanto *eu*. O *ser* se manifesta como *ser em situação*, que possibilita através de seu corpo limitar o campo do existente e do inexistente. Sendo que só é possível para o *ser-corpo* afirmar a existência do outro e das coisas no mundo a partir da troca de relações de um para com o outro. O *eu*, afirma a existência do *outro* e do mundo por intermédio da experiência: “Marcel busca conferir ao dado da Encarnação a experiência de um fato indubitável, de um processo de reconhecimento de si mesmo, de um aprofundar-se em si.” (Peretti; Azevedo; Fernandes, 2016, p. 180).

Dessa forma, quando o homem passa pelo processo de autorreconhecimento, de aprofundamento em si mesmo, ele assume a postura de *ser encarnado*, ele passa ao estado de *ser* em presença. “A ‘impossibilidade’ de investigar a natureza do que ‘é’ metafisicamente primeiro’ deriva dessa necessidade apetecível embebida na mais concreta experiência” (Silva, 2014, p. 166). A encarnação é para Marcel um processo que não pode ser posto como objeto de dúvida; a encarnação não é objetivada e não aceita redução, ela é para a filosofia marceliana o princípio originário da filosofia concreta. A encarnação é solidificada nas experiências concretas e torna-se inabalável diante das tentativas de abstração.

Visto que o *ser* não pode de modo algum está associado ao problema, uma vez que cairia em completa degeneração, em razão disto é que se atribui ao *ser* o âmbito do mistério, que liberta o *ser* de toda a possibilidade de problematização. Indeterminável, o *ser* só é alcançável por intermédio das aproximações. É o que afirma Silva (2018, p. 199) “[...] o *ser* se desvela como um horizonte de experiência cujo acesso não é apropriativo, mas aproximativo”. Nesse sentido é importante reafirmar a impossibilidade de alcançar o *ser* por meio da apropriação, ou da posse, sendo possível o seu alcance apenas pelo meio das aproximações concretas ao mistério ontológico (Marcel, 1955).

Então, como se daria essas aproximações acerca do *ser*? Para Marcel não pode ser de outro modo que não seja pela participação, via concreta, que se dá por meio da fidelidade, da esperança e do amor. O homem que se encontra na realidade centrada na ideia de função, é, como já falamos outras vezes, um *ser* perdido de si mesmo, e distante do mundo que o rodeia.

O homem está em modo fragilizado, tanto em existência, quanto em suas relações para com o outro. É inexistente em sua vida os atos de amor e de fidelidade que o torna um *ser* completamente desesperançado. Para que o homem possa sair desse estado no qual se encontra, além de se reconhecer como *ser* existente, *ser* de presença, é necessário efetivar sua existência diante da participação no mundo: *eu existo como ser encarnado e sou ser manifesto no mundo*. Com a efetivação do *ser* em presença e participação, o homem alcançará sua transcendência.

Uma das vias apontadas para a efetivação da participação é por meio da fidelidade dada perante as relações com o *outro*, pois o *ser* de participação é dado na abertura para as relações intersubjetivas; fechado a elas não só se despersonaliza o *ser*, como impossibilita qualquer modo de participação deste no mundo. É necessário inicialmente a abertura do *eu* para a experiência com o mundo: “A fidelidade consiste num *ser-com*, em engajar-se consigo e com o outro, incondicio-

nalmente” (Silva, 2014, p. 273). A fidelidade se dará no reconhecimento não só da presença do *eu*, mas igualmente na presença do *outro*.

Ao passo que é afirmada a existência do *outro*, o *eu* se encaminha para a união de si mesmo. Dessa forma o ato de fidelidade não é dado apenas para com o *outro*, mas ela é o ato para si mesmo, onde não só se revela, mas, que se constitui como o *ser* que é por verdade. Outra via apresentada é o amor: O amor é um dos atos mais puros e autênticos que se pode ver na relação entre o *eu* e o *outro*, o amor é dado, com efeito, por meio da entrega. O *eu*, então, se abre verdadeiramente para o *outro* amado.

Por fim, a esperança, que não é só uma das vias de acesso ao mistério ontológico, mas que é também a base necessária para a participação de todas as outras: “Diante dos infortúnios da experiência humana, a esperança proporciona ao homem a renovação das energias criadoras e fomentadoras de outras possibilidades” (Silva, 2014, p. 284). A esperança é o caminho aberto às possibilidades da vida e do alcance de uma vida inteiramente autêntica no seu modo próprio de ser.

3 Considerações finais

A filosofia desenvolvida por Marcel é baseada na experiência humana. Após sua vivência com a Primeira Guerra Mundial, o filósofo francês renuncia à filosofia idealista que faz parte de sua formação acadêmica tradicional e parte para a construção de uma filosofia embasada por caminhos concretos. Marcel entende, então, que a existência humana e suas experiências só podem ser alcançadas por meio de uma filosofia igualmente real e concreta como a existência humana.

Para dar corpo e rosto à sua filosofia, Marcel traz a personificação do homem contemporâneo. Um homem claramente perdido de seu sentido existencial, vivendo em um mundo igualmente quebrado como ele. Vivendo uma vida simplesmente jogada no mundo, o homem vive alheio a si mesmo e em modo automático. O sentido existencial não

está só adormecido no homem, mas ele perdeu a consciência de possuí-lo. Essa situação na qual o homem se encontra é chamada por Marcel de *desorbitação* da ideia de função. A *desorbitação* da ideia de função é a identificação da perda do conhecimento do seu ser acarretando o processo de mecanização da vida por intermédio da funcionalidade. O homem envolvido na ideia de função não se reconhece como tal, para ele esse modo de ser falseado é na verdade o que o faz sentir ativo e importante, quando na verdade é o oposto do que acontece.

Esse modo de viver pela e para a materialidade e o falseamento da necessidade do *ter*, sucumbe o homem enquanto *ser* a um imenso vazio e desespero sufocante. O *ser*, não é algo diante do homem, ele é o próprio homem e mesmo que soterrado pela vida inautêntica na qual está inserido, o *ser* grita em forma de socorro para si mesmo, e é nesse momento que o homem se depara com o vazio que o assola, desespera-se por não saber quem ele é, ou o que está a fazer de sua vida. O desespero é para a filosofia concreta marceliana um fenômeno necessário. É na experiência do desespero que o homem começa a se ver como um ser existente. O desespero é, portanto, o trampolim de ligação com a esperança; não se pode viver a esperança sem antes passar pelo sentimento do desespero.

O dilema entre mistério e problema é essencial para elucidar não só o significado de cada um desses termos, mas atribuí-los a seus devidos lugares e, conseqüentemente, o lugar deles na filosofia de Marcel. Dessa forma, “problema” é tudo o que está diante do homem, não faz parte de sua composição e pode lhe ser atribuído a objetificação e a verificação. Sendo assim, o problemático é unicamente pertencente à ciência. Já o “mistério” é o que está no homem e não diante dele, mas está nele em composição. A existência e a filosofia só podem de tal forma ser acessadas e atribuídas ao mistério. Marcel, não só confere o mistério ao ser como nomeia-o como “mistério do ser”, sendo essa a discussão central de sua filosofia.

Tendo em vista que o ser não é atribuído ao campo problemático, negando assim qualquer forma de objetificação e redução, é afirmado que o mistério do ser é dado na superação do homem enquanto objeto. O corpo que a ciência tenta reduzir como matéria é para o homem a sua afirmação enquanto presença no mundo, consciente de si o homem se afirma por meio do *Eu existo*. O homem existe enquanto *ser* e corpo, sendo, portanto, um *ser* encarnado. Sabendo que o mistério do ser não pode ser problematizado, o modo dado por Marcel para acessar o mistério é pela forma de aproximações possíveis pela participação concreta. Participação essa que se manifesta pela fidelidade, o amor e a esperança.

Referências

- AZEVEDO, J. A. O mistério da Encarnação em Gabriel Marcel. Argumentos: Revista de Filosofia (Online), v. 04, p. 106-113, 2010. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/18978/29697>. Acesso: 20 mar. 2022.
- AZEVEDO, J. A. A exigência de transcendência como preambulum fidei na filosofia do mistério de Gabriel Marcel/ José André de Azevedo; Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.
- BECKER, Julci Stefano. Gabriel Marcel e a formação na perspectiva do ser/ Julci Stefano Becker; Dissertação (mestrado) – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí, 2007.
- CARVALHO, Genival Oliveira. A filosofia de Gabriel Marcel: Esperança no Tu Absoluto como Fonte Suprema de Consciência e Sentido da Vida. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. Disponível em: <https://www.editorafi.org/643gabrielmarcel>. Acesso em: 10 out. 2021.
- MARCEL, Gabriel. Aproximación al misterio del Ser: Posiciones y aproximaciones concretas al mistério ntológico. Traducción y prólogo de Luis Villoro. México: Universidad Nacional Autonoma de México, 1955.
- PERETTI, C.; AZEVEDO, J. A.; FERNANDES, M. L. (2016). Da existência ao ser: intersubjetividade em Gabriel Marcel. In: Memorandum, vol. 31, p.

175-192, 2016. Disponível em: www.fafich.ufmg.br/memorandum/a31/pe-rettiazevedofernanandes01. Acesso em: 20 jan. 2022.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. Entre o “ser” e o “ter”: a *hiperfenomenologia* de Gabriel Marcel. *In: Origens e caminhos da fenomenologia / organizador, Carlos Diógenes Côrtes Tourinho* – Rio de Janeiro: Booklink, p. 162-178, ano 2014.

SILVA, Ezir George. O filósofo em tempos sombrios: participação e aproximações concretas do sentido ontológico. *In: Trilhas Filosóficas: Dossiê em comemoração aos 130 anos do nascimento de Gabriel Marcel*, v. 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 85-103, ano 2020. Disponível em: <http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF/issue/view/101>. Acesso em: 25 mar. 2022.

Aniquilação: a crítica de Maria Zambrano ao pensamento ocidental

Ana Paula Mendes de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.195.08>

1 Introdução: contexto e objetivo da obra de Maria Zambrano

Toda a política parte necessariamente — embora não o saiba — de uma suposta concepção do homem; de uma ideia que este tem de si, da sua situação perante o mundo. Opinião que não é preciso que se manifeste em fórmulas. [...] encontra-se sempre ligada na sua essência espiritual a uma proposição de sentido absoluto, a um dogma, que lhe oferece direção e meta. (Zambrano, M. 2000, p. 98.) *Zambrano, M. Horizonte del Liberalismo, 1930, p. 59.*

Maria Zambrano (1904-1991) foi uma filósofa espanhola de farta produção e engajamento intelectual e político², a qual se gesta durante o período de crise social e política, tanto na Espanha quanto na

¹ Dotouranda em filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: anamendes007@yahoo.com.br

² Fundación María Zambrano, 2022. Disponível em: <https://www.fundacionmariazambrano.org/biografia>, acesso em: 08/04/22. Biografía de María Zambrano, algunos de los hitos más importantes en la vida de la filósofa veleña: permeado por gobiernos autoritarios (Miguel Primo de Rivera, 1923-1931); a instauração e derrocada da Segunda República (1931-1933), a guerra civil (1936-1939); a consolidação da ditadura de Francisco Franco (1939-1975) e o exílio de 45 anos, marcado pela itinerância e produção escrita, passando por diversos países da América e Europa.

Europa³. Desse modo, a obra de Zambrano (influenciada pela geração de 1898 e 1914) está situada entre dois problemas: de um lado, a questão da Espanha (sua identidade cultural e seu pensamento filosófico); por outro, a crise política e a crise da razão europeia⁴. Esses problemas a conduzem a investigar os princípios ontológicos e epistemológicos que fomentam a crise generalizada. Dessa maneira, o pensamento de Maria Zambrano está situado no movimento contemporâneo de ruptura com o pensamento de tradição racionalista, esse brevemente caracterizado pela *“centralidade da razão, a valorização do conhecimento, a ênfase na problemática do método e da fundamentação da ciência, o recurso à lógica”* (Marcondes, 2010, p. 256).

A crítica⁵ vê esses elementos como insuficientes para explicar a totalidade da experiência humana e sua relação com o real, acusando-a de cair, em última análise, no solipsismo e no cientificismo. Desse modo, o pensamento de Maria Zambrano está em consonância com isso, principalmente pelo resgate e reunião de aspectos da vida humana — como a religião, misticismo e a poesia⁶ — que foram colocados à margem ou abordados inadequadamente pela filosofia e ciência. Nesse sentido, Zambrano contribuiu para ruptura com a tradição (seja de ordem racionalista ou empirista), assim como abre um horizonte de pesquisa em torno a novas formas⁷ de fazer filosofia (e de comunicá-

³ Abellán, 1989, p. 229-258

⁴ Zambrano, M. A Agonia da Europa, 2012, 55-60. A filósofa analisa os pilares do pensamento ocidental: a filosofia grega e o cristianismo, eventos como a condenação da poesia e absorção dos atributos divinos no indivíduo.

⁵ Marcondes, 2010, p. 256.

⁶ Larubia-Prado, 1997, p. 199-216.

⁷ Iber, 2016; p. 9-15: além dos pós-idealismo kantiano e do romantismo, tem-se o método da genealogia nietzschiana, o método fenomenológico (Husserl), a análise da linguagem (do primeiro Wittgenstein, de Russell, do segundo Wittgenstein); método transcendental-filosófico (Kant e Fichte); o método dialético (Hegel e Marx) e o método do negativismo filosófico (Marx, Benjamin, Adorno, Kierkegaard e Sartre).

la), que também é próprio da filosofia contemporânea (Marcondes, 2010, p. 250).⁸

Dito isso, os e as pesquisadores consideram a obra zambraniana ora como fenomenologia heterodoxa ou assistemática, ou ainda como uma antropologia existencial⁹. Essas interpretações consideram que seu pensamento está organizado em torno de duas questões centrais: (1) uma de dimensão ética, que consiste na preocupação antropológica sobre o processo que nos constitui enquanto pessoa, isto é, uma teoria sobre a subjetividade (Kallgren, 2019, p. 1-23) (2) outra de dimensão política, ou seja, a preocupação sobre o modelo de convivência social adequado capaz de oferecer as condições para o desenvolvimento ético da *persona*¹⁰. Entretanto, identifica-se que ambas

estão interseccionadas ou fundamentadas, por meio de (3) uma crítica histórica, metafísica e epistemológica, (como as concepções de ser, razão e tempo, Blesá, 2009), a fim de revelar o que fomenta a crise generalizada do século XX, que tem guerras civis e mundiais e ascensão do autoritarismo e totalitarismo.

2 Metodologia/fenomenologia: O Homem e o Divino, a história da piedade

Para compreender o que a levou a aniquilação/desintegração no século XX, Zambrano tem como fio condutor de sua análise a origem e desenvolvimento da consciência humana, a partir do exame da dimensão religiosa (tendo como pilares a filosofia e cultura grega e o

⁸ Rodriguez, 2018. Zambrano 's poetic reason in the light of Frankfurtian Critical Theory. History of European Ideas, 44(5-6), 1-12: "Ao integrar essa expressão poética. Adorno pretende acessar e transmitir conceitos que de outra forma estariam além do alcance do discurso filosófico, sociológico ou estético tradicional. Isso é uma reminiscência do que Zambrano faz com seu uso idiossincrático da linguagem em seu raciocínio poético".

⁹ Pachón Soto, 2019, p. 386-403.

¹⁰ Zambrano, 2004, p. 60.

cristianismo): a partir da dialética entre o humano e o divino, ela expõe como tal relação determina as diferentes concepções ontológicas e lógicas, como também, os diferentes projetos antropológicos que fundam concepções políticas e éticas (Blesá, 2022).

A filósofa expõe como em cada etapa de “nascimento e mortes do divino” (profanação do sagrado ou deificação humana e sacralização), evidenciam, o ímpeto humano de busca de um espaço vital, o qual revela-se através dos diferentes modos em que humano trata ou concebe a realidade, a fim de consolidar sua independência em relação aos próprios deuses e o real. Assim, a cada morte e atualização dos deuses (as quais a filosofia tem um papel essencial nisso) corresponde a uma etapa da independência da consciência humana, pelas quais ocorre absorção das virtudes e atributos do divino (a virtude da criação e atividade)¹¹, estabelecendo uma correspondência entre ser e razão, pela qual se torna ele mesmo livre e tirano ao mesmo tempo. Veremos como isso influencia a sociedade, a ética e a política.

3 Consequências: falseamentos e crenças dogmáticas

3.1 Nível ontológico, psicológico e epistemológico

Portanto, em seu diagnóstico, a crise europeia começa com a busca de um espaço vital e finda em uma absolutização da razão e do indivíduo. Esse itinerário promove processo de falseamento da realidade ao concebê-la primariamente, enquanto unidade, identidade, imutabilidade, eternidade (nível ontológico) e anulando ou tornando secundário o aspecto da matéria, do tempo e/ou devir e da heterogeneidade. Esse falseamento está imbricado ao falseamento do ser humano em si (nível epistemológico e psicológico), ao conceber o humano com ênfase no aspecto lógico-matemático da razão, cindindo-o da sua dimensão pática ou sensível (como a sensibilidade do corpo e as

¹¹ Zambrano, *A Agonia da Europa*, p. 18, 201.

emoções e o imaginário) e sua dimensão onírica (imaginário e/ou inconsciente). Por conseguinte, resulta uma cisão entre humano e o real e o ser humano em si. Isto posto, (Zambrano, 2015, p. 677-700; 688), o núcleo da cisão cultural consiste na auto-fundamentação da razão ao ter por eixo o afastamento da “percepção dos sentidos” (*aisthesis*). Sendo assim, delimitando o real apenas ao que cabe nas categoriais racionais, forjando duas crenças dogmáticas: a crença na inalterabilidade do mundo e a crença na infalibilidade da razão, que por sua vez, gera a crença que aqueles que a exercem, são sempre éticos e morais.

3.1 Nível ético, político social

Portanto, esses falseamentos e essas crenças de inalterabilidade do mundo e de infalibilidade da razão, fomentam uma estrutura sacrificial da/na sociedade, que consiste na conjunção de um ídolo e de uma vítima, o que resulta na aniquilação, isto é, na desintegração social, política e psicológica (Zambrano, 1930, p. 107-108) (independentemente da ideologia).

Como pode-se ver, há um jogo entre essas duas posições: o ídolo é um indivíduo ou um grupo que está em uma condição sobre-humana, a medida em que o endeusamento excede suas capacidades humanas (absorção do atributos divino), como por exemplo a crença na infalibilidade de sua razão e moralidade; enquanto que a vítima está em uma condição sub-humana, a medida é descrita por ofertar uma entrega absoluta de si, portando, anulação ou subjugação de suas capacidades humanas, como por exemplo, lhe atribui racionalidade inferior. Assim, cada qual a sua maneira, anula sua condição de pessoa humana, a primeira tenta abstrair todos seus limites se torna uma atividade absoluta e irrestrita; enquanto a segunda se reduz ou é reduzida a um estado de passividade absoluta. Assim, cada qual a sua maneira gera um sacrifício de ambos, ao sacrificar sua dimensão humana (dimensão pática), Zambrano, 1996, p. 56-58). Zambrano alerta que tal dinâmica social nos fazem regredir a um estado de pré-história ou intra-

história (como sucedeu na Europa com as guerras, sob ideologias totalitárias) de quando o homem devora o homem (Zambrano, 1996, p. 92).¹²

E todo endeusamento requer uma vítima e uma cumplicidade. Ninguém pode a sós endeusar-se, ou ninguém se contenta em endeusar-se a sós. É um processo essencialmente altruísta, faz falta o outro ou os outros: um indivíduo, um semelhante, em certos amores; um povo inteiro, quando se trata da história. Quem se endeusa precisa ver-se e sentir-se como um Deus para o outro, no outro. E como a espécie de Deus que lhe serve de padrão — inconscientemente corresponde a épocas religiosas muito primitivas pedem, como eles vítimas, pois somente levantando-se sobre uma vítima ou um montão de vítimas o que não é um Deus pode fazer-se a ilusão de sê-lo. (Zambrano, 1956 p. 91)

Segundo Zambrano em *Persona y Democracia: uma história sacrificial*, isso ocorre porque o conceito ou função de indivíduo (galgada na razão lógico matemática) não abrange a todos, mesmo nas democracias: muitos e muitas não são reconhecidos e tratados como indivíduos/sujeito, mas enquanto apenas um objeto (um meio para uma finalidade), por parte dos poucos que agenciam a política e a história, ou seja, é a redução do povo à massa (Zambrano, 1996, p. 189), que a filósofa vê como um sacrifício, para/por este “Estado” que se comporta como uma divindade (Zambrano, 1996, p. 105-117) que exige o sacrifício.

Referências

ABELLÁN, J.L. *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Tomo V (III). Espasa-Calpe: 1989.

¹² Devora-o porque o que se endeusa o faz às custas de outro ou de outros, que se lhe oferecem como vítima. Ou lhe ajudam em tácita cumplicidade para fazê-las. Sejam sua vítima ou seu instrumento, em todo caso se submetem a ser coisa sua.

- ALMEIDA, A. M. *Revolução e Guerra civil na Espanha*. 1981.
- AMORÓS, C. *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal*, Anthropos, 1991.
- BLAZA, Isabel, *Mujeres de Zambrano: desterradas, errantes, hechiceras*, aurora / n.º 13/ 2012
- BLUNDO, Gabriele Canto «Chère madame. María Zambrano según ella misma». Aurora: papeles del Seminario María Zambrano, [en línea], 2004, Núm. 6.
- CABALLERO, Beatriz R. *María Zambrano: A Life of Poetic Reason and Political Commitment*. Cardiff: University of Wales Press: 2017.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Editora Escuta: 2002.
- GARCÍA, J.J. *Persona y Contexto sócio-histórico em María Zambrano*. Servicios de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- GASSET, O. *En torno a Galileo*, Escapa-Calpe, 1965. p. 11-22.
- GUZMAN, Carmen Revilla, *Amistades Intelectuales: las mujeres em la obra de María Zambrano*, Brocar, 35, 2011.
- IBER, C. *Introdução a Filosofia Moderna e Contemporânea: orientações sobre seus métodos*. Edipucrs; 2016.
- JOHNSON, Roberta. El concepto de “persona” de María Zambrano y su pensamiento sobre la mujer. *Aurora* n.º 13, 2012.
- KAMAJI, Greta Rivara; Al principio era el delirio... Reflexiones en torno a lo sagrado y lo divino en la filosofía de María Zambrano; in *Signos filosóficos*, núm. 9, enero-julio, 2003.
- MAILLARD, Chantal. *La Creación por la metáfora: introducción a la razón poética*. Anthropos; 1992.
- NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Hedra: 2008.
- PERELLÓ, Javier, G. *Nuevo Derecho*, Vol. 6, Nº 8, janeiro-junio de 2011. p. 175-192.
- RELA, Nara. *María Zambrano: O Sagrado E Sua Transformação Em Divino Pela Filosofia*. Simplíssimo: 2015.
- SALERÓN, María, Angélica, María Zambrano e a Superación de la Modernidad. Jonathan Christy Baldazo-Delgadillo, La razón poética y la centralidad del cuerpo en María Zambrano, La Colmena 94 abr./jun. 2017.

- TRUEBA, Virginia. Figuras femeninas de la razón poética (el pensamiento de María Zambrano desde una perspectiva de género), em Sociocriticism 2013 – Vol. XXVIII, 1 y 2.
- ZAMBRANO, M. *Hacia un Saber Sobre el Alma*; Alianza Editorial, 2000.
- ZAMBRANO, M. *Horizonte del Liberalismo*. Obra Completas I (1930-1939); Galaxia Gutenberg, 2015.
- ZAMBRANO, M. *Pensamiento y Poesía en la vida española*. Obra Completas I (1930-1939); Galaxia Gutenberg, 2015;
- ZAMBRANO, M. *Filosofía y poesía*. Obra Completas I (1930-1939). Galaxia Gutenberg: 2015
- ZAMBRANO, M. *Hombre y El Divino*. FCE: 1973.
- ZAMBRANO, M. *Senderos*. Anthropos: 1986.
- ZAMBRANO, M. *Persona y Democracia: la historia sacrificial*. Ediciones Siruela: 1996
- ZAMBRANO, M. *Notas del Método*. Mondadori: 1989.
- ZAMBRANO, M. *Filosofía y poesía*. Obra Completas I (1930-1939). Galaxia Gutenberg: 2015.
- ZAMBRANO, M. *El sueño creador*. Titivillus: 1986.
- ZAMBRANO, M. *A Agonia da Europa*. Nova Vega: 2012
- ZAMBRANO, M. *La Tumba de Antígona*. Anthropos: 1996.
- ZAMBRANO, M. *Filosofía y Educación* (manuscritos). Ágora: 2007.
- ZAMBRANO, M. *La confesión género literario e método*. Siruela: 1995.
- ZAMBRANO, M. *Los sueños y el tiempo*. Siruela: 1992.
- ZAMBRANO, M. Por qué se escribe, *Revista de Occidente*, tomo XLIV, 1934.
- ZAMBRANO, M. *Séneca*. Siruela: 2002.
- ZAMBRANO, M. Un descenso a los infiernos. *Cuadernos de Estética*. 1995. aurora/documentos / 2012;
- ZAMBRANO, M. *Claro del bosque*. Biblioteca de Bolsillo: 1986.
- ZAMBRANO, M. *La España de Galdós*. Titivillus: 2011.
- ZAMBRANO, M. *Las Palabras del Regreso*. compilação e introdução de Mercedes Gómez Blesá, Cátedra: 2009.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

O presente volume da *XX Coleção ANPOF* reúne oito artigos que se distribuem entre três áreas fundamentais da filosofia contemporânea: **Teoria Crítica, Lógica e Metafísica**. Apesar de suas especificidades, os textos aqui apresentados convergem em torno de uma mesma preocupação: repensar conceitos estruturantes do pensamento filosófico frente às tensões do presente, seja no campo das práticas sociais, seja no domínio da racionalidade formal, seja ainda nos horizontes ontológicos que marcam nossa compreensão do ser, do tempo e da experiência..

