

FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

CONTEXTO HISTÓRICO

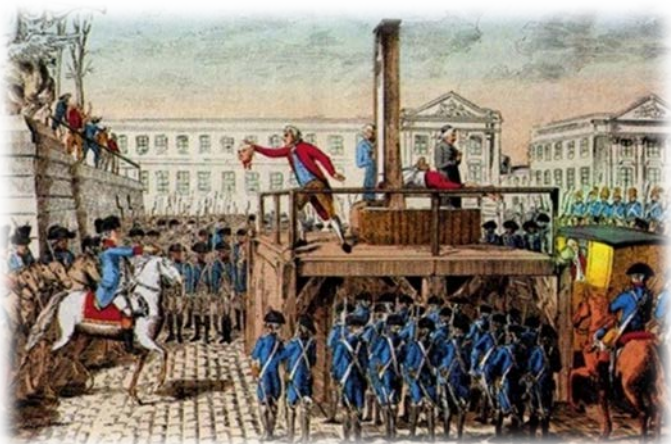
O pensamento filosófico contemporâneo se desenvolve sob o pano de fundo intelectual do otimismo da razão e a crença no progresso da humanidade, reforçados pelos dois maiores acontecimentos que moldaram o mundo ocidental.

A **Revolução Industrial**, não se restringiu à introdução de máquinas e aperfeiçoamento dos modos de produção. Também representou o triunfo da indústria, comandada pelo empresário capitalista que, pouco a pouco, concentrou a propriedade das máquinas, das ferramentas e das terras, transformando populações inteiras em trabalhadores despossuídos e recrudescendo o aumento da desigualdade social.



A **Revolução Francesa** também merece destaque porque trouxe reformas sociais. A França forneceu as ideias, o vocabulário do nacionalismo e os temas da política liberal para a maior parte do mundo.

As exigências da burguesia foram delineadas na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. O desejo primordial foi a formação de uma sociedade democrática e igualitária.



Entretanto, ao final da **Revolução Francesa**, os anseios de igualdade social viram-se frustrados, pois a burguesia conservava a hegemonia política e, por esse motivo, impunha os interesses de sua classe social.

A igualdade política ficou comprometida, pois os direitos de votar e ser votado ficaram, de fato, restritos à elite econômica.

Com o **Iluminismo** temos uma transformação que promoveu uma progressiva substituição das crenças pela indagação racional como explicação para os fenômenos naturais.

Como vimos, os iluministas acreditavam que o uso sistemático da razão levaria o ser humano à compreensão de todas as áreas do conhecimento e, por esse motivo, pregavam o uso da razão pura.

A razão seria a salvadora da humanidade, tirando o homem das trevas que estava mergulhado para uma nova era de progresso tecnológico que garantiria melhores condições de vida tanto material quanto espiritual.

1. JEREMY BENTHAM E O UTILITARISMO



Houve, a partir do século XVIII (continuando pelo século seguinte), uma busca para controlar, medir e prever os eventos, e principalmente, as ações das pessoas, e essa procura passava pela utilização de métodos empregados pelas ciências, ou seja, que eram considerados científicos e corretos na época.

Mas, existiria uma “fórmula” para se saber o que é certo ou errado? Haveria um modo de quantificar as ações humanas? Seria possível uma “ciência” da moral? Com o intuito de tentar responder tais questionamentos, Jeremy Bentham (1748-1832), filósofo inglês, escreveu uma vasta obra.

Bentham é tido como fundador da corrente **Utilitarista** – que diz que toda ação deve ser medida por sua utilidade – e é mais conhecido por estudiosos no campo do Direito e da Sociologia, devido aos seus escritos sobre um sistema penitenciário.

O autor considerava a legislação de sua época incompleta e apresentou uma proposta diferente para a legislação inglesa.

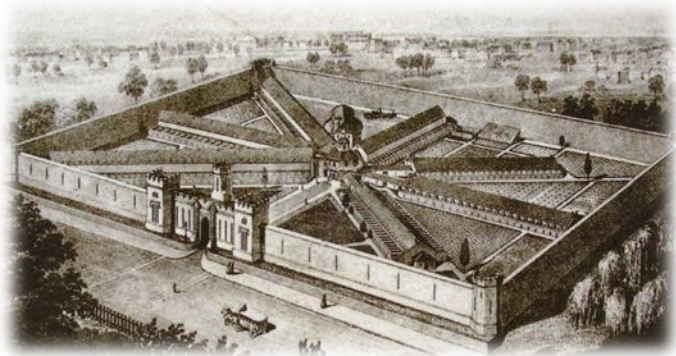
Isso ocorreu num período em que grandes acontecimentos tomaram o mundo, não só no campo filosófico, mas também no econômico. Eventos como a publicação da Declaração de Independência Americana, a publicação do livro *A Riqueza das Nações* de Adam Smith (1723-1790) em 1776, e a Revolução Francesa (1789).

Além das propostas de mudanças nos campos morais e legislativos, Bentham buscou trazer soluções e novas perspectivas para assuntos como educação e o sistema de presídios existentes.

Seus escritos sobre o projeto chamado **Panóptico**, que era um modelo de prisão que poderia servir também como escolas e hospitais, foi muito

estudado, difundido e absorvido pela arquitetura das instituições modernas.

De acordo com Bentham, esse modelo deveria ser construído em uma área grande e ter o formato circular, com várias células dispostas ao redor de uma grande torre de controle, onde os presos seriam observados e vigiados por guardas que não poderiam ser vistos.



A ideia era construir uma sociedade de indivíduos adestrados/controlados pela vigilância constante das instituições e dos próprios indivíduos. Todos devem “andar na linha” por causa do temor de ter o seu comportamento reprovado/censurado pelo olhar do outro.



No campo legislativo, Bentham publicou em 1789, justamente o ano da Revolução Francesa, sua obra *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Nessa obra, Bentham dá ênfase às suas ideias a respeito de política e governo, buscando apresentar um guia de como as ações morais e éticas deveriam ser tratadas e seguidas.

Ele acreditava que as ações humanas poderiam ser abordadas da mesma maneira que os fenômenos que eram objetos da química ou da física.

Para alcançar tal objetivo estabeleceu critérios para medir as forças que governavam as ações humanas, que segundo ele era o **prazer** e a **dor** e assim, desenvolveu um modo de mensurá-los incorporando-os numa “ciência da moral”.

O surgimento do utilitarismo

Durante esse período, as questões políticas e morais deveriam seguir as leis e métodos da ciência. Vimos que nessa época, a “Ordem Natural” descoberta

por Isaac Newton (1643-1727) serviria como base não só para o mundo físico, mas também para o mundo político e social.

Muitos pensadores, durante esse período, fizeram propostas para tratar os assuntos relacionados com a política, a moral e a ética de maneira mais quantitativa.

A utilização de métodos, de princípios e os conceitos advindos da física davam certa legitimidade aos estudos feitos em outras áreas atualmente conhecidas como ciências humanas ou sociais.

Os fenômenos sociais eram considerados passíveis de serem expressos por meio de leis. Durante o período compreendido entre o final do século XVII e o início do século XIX, houve uma maior valorização dos métodos experimentais nos estudos relacionados às ações humanas. Jeremy Bentham buscou à sua maneira, construir uma ciência da moral.

É importante salientar a relevância dada pelo autor aos sentimentos de prazer e dor. Tais sentimentos estão diretamente ligados às suas explicações de como conhecemos as coisas no mundo real, pois Bentham valoriza sobremaneira os sentidos.

Para o autor, só podemos considerar algo como real se pudermos percebê-lo através dos nossos cinco sentidos; caso não possamos perceber ou sentir essa coisa, ela deve ser considerada como uma entidade fictícia, ou seja, como não existente no mundo real, mas sim, no mundo do discurso.

Então, para Bentham, prazer e dor deveriam ser tratados como entidades reais, pois os conhecemos através dos nossos sentidos, e então somente o prazer e a dor deveriam ditar o que devemos ou não fazer.

No intuito de fornecer um guia de como os as pessoas/legisladores deveriam agir e baseando-se no Princípio da Utilidade (onde toda ação deve ser tomada visando a maior felicidade (prazer) para o maior número de pessoas), bem como em suas ideias de como o ser humano conhece algo no mundo real, Bentham construiu então, sua proposta de mensurar as ações humanas, o que foi chamado de “Cálculo da Felicidade”.

Ele afirma que o prazer e a dor deveriam ser “instrumentos” com os quais as pessoas/legisladores deveriam agir/trabalhar, e saber a força de cada um, ou seja, saber o seu peso e valor seria de inegável importância.

Ele defendia que, ao atribuir valores para os prazeres e dores, as pessoas/legisladores seriam capazes de agir de maneira mais justa e aplicar punições mais justas, incorrendo no menor erro possível.

Com esse cálculo, seria possível que as opções das pessoas (principalmente dos governantes) entre uma ação e outra estivessem baseadas, não em simpatia ou antipatia por determinado fim, mas sim em sua utilidade (causar a maior felicidade (prazer) para maior número de pessoas).

Sua proposta se mostra mais como um guia que nos orienta em uma dada situação, onde, se ao final houver um número positivo – a ação é boa e deve ser executada, se houver um número negativo, não devemos ir adiante.

Apesar das possíveis dificuldades no método de medir os prazeres e dores, a relevância da tentativa de Bentham está em sua busca por uma ferramenta que proporcionasse as pessoas uma linha mestre para pensar nas ações e como estas afetariam, tanto a vida do indivíduo, quanto a vida de toda uma comunidade.

QUESTÕES

01. (ENEM 2013) O edifício é circular. Os apartamentos dos prisioneiros ocupam a circunferência. Você pode chamá-los, se quiser, de celas. O apartamento do inspetor ocupa o centro; você pode chamá-lo, se quiser de alojamento do inspetor. A moral reformada; a saúde preservada; a indústria revigorada; a instrução difundida; os encargos públicos aliviados; a economia assentada, como deve ser, sobre uma rocha; o nó górdio da Lei sobre os Pobres não cortado, mas desfeito – tudo por uma simples ideia de arquitetura!

BENTHAM, J. O panóptico. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Essa é a proposta de um sistema conhecido como panóptico, um modelo que mostra o poder da disciplina nas sociedades contemporâneas, exercido preferencialmente por mecanismos

- religiosos, que se constituem como um olho divino controlador que tudo vê.
- ideológicos, que estabelecem limites pela alienação, impedindo a visão da dominação sofrida.
- repressivos, que perpetuam as relações de dominação entre os homens por meio da tortura física.
- sutis, que adestram os corpos no espaço-tempo por meio do olhar como instrumento de controle.
- consensuais, que pactuam acordos com base na compreensão dos benefícios gerais de se ter as próprias ações controladas.

2. O ROMANTISMO CONTRA A RAZÃO

A palavra “romântico” aparece pela primeira vez na Inglaterra pela metade do século XVII para designar o fabuloso, o fantástico, o irreal. Posteriormente, o termo “romantismo” passou a indicar o renascer do instinto e da emoção, sufocados pelo racionalismo prevalente do século XVIII.

O romantismo designa o movimento espiritual que, envolvendo não só a poesia e a filosofia, mas também as artes figurativas e a música, desenvolveu-se

na Europa entre o fim do século XVIII e a primeira metade do século XIX.

A partir da Inglaterra, o movimento se expandiu em toda a Europa, na França, na Itália, na Espanha, mas a manifestação paradigmática do romantismo foi em todo caso a que surgiu na passagem entre o século XVIII e o XIX na Alemanha.

Para os românticos, a natureza, subtraída inteiramente da concepção mecanicista-iluminista, entende-se como vida que cria eternamente, como grande organismo do todo afim ao organismo humano. A natureza é jogo móvel de forças que gera todos os fenômenos, compreendendo o homem e, portanto, esta força é a própria força do divino.

O romantismo foi caracterizado pela importância que em alguns sistemas filosóficos foi dada à intuição e à fantasia, em contraste com os sistemas baseados unicamente sobre a fria razão, entendida como único órgão da verdade. Nesse sentido, todo idealismo é uma filosofia romântica.

3. IDEALISMO ALEMÃO

A gênese do idealismo alemão tem Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e Friedrich Schelling (1775-1854) como seus principais fundadores e representantes. Mas é com Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) que alcança a sua maior expressão, sendo este, o grande filósofo de sua época e o de maior influência no pensamento posterior.

O idealismo alemão foi um movimento filosófico muito específico e fundamental pelo menos em parte para o desenvolvimento crítico do desenvolvimento da epistemologia, sobretudo, em referência ao movimento formulado por Kant.



A corrente idealista foi fundada pelo filósofo **Johann Gottlieb Fichte** (1726-1814), a partir da filosofia de Kant.

Como já vimos, Kant afirma que para existir conhecimento, é necessário a existência do sujeito, apenas ele pode conhecer todas as

formas de objeto.

O *eu* é princípio da consciência, ou seja, para Kant apenas o sujeito pode ser o centro do desenvolvimento do conhecimento. Em última instância o conhecimento só poderá ser organizado pelo sujeito.

Não existe conhecimento sem o sujeito que conhece. O objeto não consegue se manifestar, a não ser que a manifestação seja desenvolvida pelo sujeito.

Esse ato de predominância do sujeito em relação ao objeto é caracterizado como filosofia

idealista. A ideia fundamental do idealismo que o objeto é uma simples acomodação do objeto.

O objeto não tem consciência, sua manifestação é a apenas a revelação da sensibilidade da percepção humana.

O que fez Fichte, apenas usou o *eu* kantiano e transformou o mesmo, numa relação substancial com a consciência, num princípio criador da realidade. O espírito, com efeito, cria o que é real.

Nesse aspecto o mundo passa ser criação do espírito e não da matéria. A partir desse princípio elaborado, ele entende que a realidade é concebida pelo espírito, e, não por ela mesma. O que significa na prática, não existe realidade sem espírito.

Com efeito, o mundo evolui pelo espírito e não pela materialidade da realidade, com essa lógica ele funda a filosofia idealista, que significa para ele, a realidade objetiva é um mero produto do espírito humano.

Fichte sempre referiu as coisas do mundo prático, mas que é exterior ao próprio homem, como tudo aquilo que é determinado pelo não eu, mas criado pelo eu. Toda forma de criação só é possível pelo eu.



Outro pensador importante **Friedrich Schelling** (1775-1854), ele procurou formular como se dá no mundo prático a relação entre a existência do mundo real, ao que se referem suas formas materiais, a partir exatamente do eu, pois o mesmo dizia

claramente sem o sujeito a matéria não existe.

Ele discorda de Fichte em um ponto muito importante, ao que se refere à lógica abstrata, do mundo como puro não-eu, essa aceção não existe para Schelling, ou seja, a ideia de Fichte que a realidade exterior é produto da imaginação do eu.

Ele afirma a existência de um princípio único, a possibilidade da existência de Deus. Para ele todas as coisas que pertencem ao mundo da natureza, e, que manifestam por meio dela, existe indiferente do sujeito, não se pode negar a materialidade da natureza.

É na razão humana que se encontra a consciência capaz de entender essa realidade que é exterior a mesma, ou seja, o espírito. Mas para Schelling existe uma consciência que rege todas as coisas, essa ideia corresponde com o conceito da existência de Deus.

Uma inteligência ou espírito, que manifesta e concretiza o mundo real das coisas, ou seja, a realidade dos objetos. Com efeito, o espírito operacionaliza no mundo sensível na empiricidade do mundo e na sua manifestação.

Esse é o ponto de vista é herdado por Hegel, o maior idealista de todos os tempos. Ele chegou à

seguinte conclusão, o movimento é produto das ideias, suas contradições se desenvolvem pelo mecanismo abstrato da realidade, sendo que o mesmo é sempre solucionado pela lógica dos contrários. A história realiza-se pelo espírito, nos seus devidos saltos antagônicos.

A importância dessa análise é que o conhecimento se desenvolve pela subjetividade do espírito, a realidade não é entendida pelas contradições da própria realidade como formaliza a teoria do conhecimento derivada do materialismo histórico.

4. HEGEL E O SABER ABSOLUTO

O alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 183) foi um dos filósofos de maior envergadura da modernidade.

As suas principais obras foram:



- 1 - *Fenomenologia do espírito*, (1806)
- 2 - *A Ciência da Lógica* (1816);
- 3 - *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1818);
- 4 - *Princípios da filosofia do direito* (1821).

A *Fenomenologia do espírito*, marcando no plano pessoal, além de no filosófico, a ruptura definitiva com Schelling, inaugura a fase madura do pensamento hegeliano.

4.1 Os fundamentos do sistema

Os núcleos conceituais a que todo o sistema hegeliano pode ser referido, seguindo em concreto seu desenvolvimento até sua plena realização, são três:

- 1) a realidade enquanto tal é espírito infinito;
- 2) a estrutura é a própria vida do espírito e, portanto, também o procedimento com o qual se desenvolve o saber filosófico, é a dialética;
- 3) a peculiaridade desta dialética, bem diferente de todas as formas precedentes de dialética, é o elemento "especulativo".

Um ponto de vista fundamental do pensamento hegeliano é o de entender a verdade não como substância fixa e imutável, mas como sujeito, como espírito, isto é, como atividade, processo, automovimento.

Para Hegel o espírito se autogera, gerando ao mesmo tempo a própria determinação e superando-a completamente. O espírito é infinito porque se atua e se realiza sempre como infinito que põe e ao mesmo tempo supera o finito.

O espírito infinito hegeliano é como um círculo em que princípio e fim coincidem de modo dinâmico,

como um movimento em espiral em que o particular é sempre posto e sempre dinamicamente resolvido no universal.

O espírito infinito hegeliano é algo que se plasma a si mesmo de novo, mas em figuras sempre diversas.

O absoluto é uma igualdade que continuamente se diferencia para se reconstituir. Cada momento do real é momento necessário do absoluto, o qual se faz e se realiza justamente em cada um e em todos estes momentos. O real é, portanto, um processo que se autocria enquanto percorre seus momentos sucessivos, e em que o positivo é justamente o próprio movimento como progressivo auto-enriquecimento.

O movimento próprio do espírito é o refletir-se em si mesmo, uma reflexão circular em que Hegel distingue três momentos:

- 1) o ser-em-si;
- 2) o ser-outro ou ser-fora-de-si;
- 3) o retorno a si ou ser-em-si-e-por-si.

O movimento autoprodutivo do absoluto tem, portanto, um ritmo triádico, que se repete estruturalmente em todos os níveis do real e que no próprio absoluto dá lugar a três momentos originários e paradigmáticos:

- 1) a ideia em si, que é logos como racionalidade pura (objeto da lógica);
- 2) a natureza, que é a ideia fora de si, isto é, alienada (objeto da filosofia da natureza);
- 3) o espírito em geral, que é a ideia que, a partir da alienação, retorna a si e se torna em si e por si (objeto da filosofia do espírito).

Tudo é, portanto, desenvolvimento da ideia, que suporta e supera sua negação, e a famosa frase de Hegel "*tudo aquilo que é real é racional e tudo aquilo que é racional é real*" indica justamente que a realidade é o próprio desenvolver-se da ideia, e vice-versa.

Segundo Hegel, o único método em grau de garantir o conhecimento científico do absoluto, e de elevar assim a filosofia à ciência, é o método dialético, em virtude do qual a verdade pode finalmente receber a forma rigorosa do sistema da cientificidade; ele se remete aqui à dialética clássica, conferindo porém movimento e dinamicidade às essências e aos conceitos universais que, já descobertos pelos antigos, haviam, contudo, permanecido com eles em uma espécie de repouso rígido, quase solidificados. O coração da dialética torna-se assim o movimento, e precisamente o movimento circular ou em espiral, com ritmo triádico.

Os três momentos do movimento dialético são:

- 1) A **tese**, que constitui o momento abstrato ou intelectual; o intelecto e a faculdade que abstrai conceitos determinados e se detém nessa determinação própria do finito, considerando erroneamente que as separações e definições assim obtidas sejam definitivas.
- 2) A **antítese**, que constitui o momento dialético (em sentido estrito) ou negativamente racional;

o primeiro passo além dos limites do intelecto é realizado negativamente pela razão, removendo a rigidez dos produtos intelectivos e levando luz a série de contradições e de oposições que caracterizam o finito.

3) A **síntese**, que constitui o momento especulativo ou positivamente racional; aqui a razão capta a unidade das determinações contrapostas, ou seja, capta dentro de si o positivo emergente da síntese dos opostos e se mostra ela própria como totalidade concreta.

O momento "especulativo" é, portanto, a reafirmação do positivo que se realiza mediante a negação do negativo próprio das antíteses dialéticas e, portanto, é uma elevação do positivo das teses a um nível mais alto.

Para Hegel, com efeito, a negação especulativa não é uma aniquilação total, nem uma reserva definitiva, mas é propriamente uma conservação daquilo que é negado, e sua elevação a um nível superior é um seu "enverdadeiramento" e uma sua "positivização".

O especulativo é, portanto, o vértice ao qual chega a razão, a dimensão do absoluto. Por conseguinte, as proposições filosóficas devem ser proposições especulativas, que exprimem o movimento dialético com o qual sujeito e predicado trocam entre si as partes de modo a constituir uma identidade dinâmica.

Enquanto a proposição da velha lógica permanece fechada nos limites rígidos do intelecto, a proposição especulativa é estruturalmente dinâmica como a realidade que ela exprime e como o pensamento que a formula.

4.2 A fenomenologia do espírito

4.2.1 Significado e finalidade

4.2.1.1 O problema da passagem da consciência comum para a razão

Tudo o que destacamos, obviamente, implica que o homem, no momento em que filosofa, eleva-se bem acima da consciência comum, ou seja, mais precisamente, que sua consciência se eleva à altura da pura razão e que se coloca em perspectiva absoluta (ou seja, que adquire o ponto-de-vista-do absoluto).

E, "para construir o absoluto na consciência", é preciso negar e superar as finitudes da consciência, elevando desse modo o eu empírico a Eu transcendental, a razão e espírito.

Mas nada disso pode ocorrer abruptamente. Na verdade, Hegel condenou drasticamente o "problema do método" como fora posto desde Descartes até o próprio Kant, chegando até a expedir impiedosamente o atestado de óbito desse problema, declarando-o como pertencente "a uma cultura ultrapassada"; não pode haver "introdução" ao filosofar (como pretendia o

velho problema do método) que já não seja filosofar, nem introdução à ciência que já não seja ciência.

Hegel argumenta que pretender elaborar uma introdução à filosofia que preceda a filosofia seria como pretender querer aprender a nadar antes de entrar na água. Entretanto, Hegel está convencido de que a passagem da consciência comum para a consciência filosófica deve ocorrer de modo mediato e não de modo romanticamente imediato e, portanto, Hegel também admite que exista uma espécie de “introdução à filosofia”.

Ela, naturalmente, seria uma “introdução” ao filosofar, que é já ela própria um filosofar.

4.2.1.2 A passagem da consciência finita ao absoluto

Podemos até dizer que na *Fenomenologia*, entendida como caminho que leva ao absoluto, o homem está envolvido tanto quanto o próprio absoluto. Com efeito, no horizonte hegeliano, não existe o finito “separado” do infinito, o particular “afastado” do universal e, portanto, o homem não está afastado e separado do absoluto, mas é parte estrutural e determinante dele, porque o infinito hegeliano é o infinito-quase-faz-por-meio-do-finito, e o absoluto é “o ser que reentrou eternamente em si pelo ser outro”.

Trata-se, portanto, de uma “introdução” ou de uma propedêutica que constitui um momento, não só da vida humana, mas também da vida do absoluto: a “fenomenologia do espírito” é o caminho que leva a consciência finita ao absoluto infinito, que coincide com o caminho que o absoluto percorreu e percorre para alcançar a si mesmo (o reentrar em si pelo ser-outro).

Portanto, a *Fenomenologia* marca a passagem necessária e científica, como dissemos, e sua metodologia não pode deixar de ser a mais rigorosa metodologia científica, ou seja, a dialética.

4.2.1.3 A “fenomenologia” como história da consciência do indivíduo e história do espírito

Com base nessa premissa, torna-se fácil compreender o termo “fenomenologia” na acepção hegeliana. O termo deriva do grego *phainomenon*, que significa *manifestar-se* ou *aparecer* e, portanto, quer dizer ciência do aparecer e do manifestar-se. Esse aparecer (e, no sistema hegeliano, não poderia ser diferente) é o aparecer do próprio espírito em diferentes etapas, que, a partir da consciência empírica, pouco a pouco se eleva a níveis sempre mais altos.

A *fenomenologia*, portanto, é a ciência do espírito, que aparece na forma do ser determinado e do ser múltiplo e que, em uma série sucessiva de “figuras”, ou seja, de momentos dialeticamente relacionados entre si, alcança o saber absoluto.

Na “fenomenologia do espírito”, como se evidencia do que foi dito, existem dois planos que se interseccionam e se justapõem:

1) há o plano constituído pelo caminho percorrido pelo espírito para chegar a si mesmo ao longo de todos os acontecimentos da história do mundo que, para Hegel, é o caminho ao longo do qual o espírito se realizou e se conheceu;

2) mas há também o plano próprio do simples indivíduo empírico, que deve percorrer novamente aquele mesmo caminho e apropriar-se dele.

A história da consciência do indivíduo, portanto, outra coisa não pode ser senão o percorrer de novo a história do espírito. A introdução fenomenológica à filosofia é o percorrer novamente esse caminho.

Vejamos agora qual é o esquema desse itinerário do espírito-que-aparece e da consciência que o percorre de novo, e quais são algumas das “figuras essenciais do espírito já depostas”.

4.2.2 A trama e as figuras da fenomenologia

4.2.2.1 As etapas do itinerário fenomenológico

O espírito que se determina e aparece é a consciência no sentido lato do termo, que significa consciência de alguma coisa diversa (tanto interna como externa, e de qualquer gênero que seja). Consciência indica sempre relação determinada entre um “eu” e um “objeto”, relação sujeito-objeto. A oposição sujeito-objeto, portanto, é característica distintiva da consciência.

Ora, o itinerário da *Fenomenologia* consiste na mediação progressiva dessa oposição, até sua total superação.

Podemos, portanto, dizer também que o objetivo que Hegel persegue na *Fenomenologia* é a anulação da cisão entre consciência e objeto, com a demonstração de que o objeto nada mais é do que o “si” da consciência, isto é, autoconsciência: a autoconsciência que, de Kant em diante, se tornara o centro da filosofia, e que Hegel procura fundamentar cientificamente, dela extraíndo ao mesmo tempo as últimas consequências.

Resumidamente, o itinerário fenomenológico percorre as seguintes etapas:

- 1) Consciência (em sentido estrito);
- 2) Autoconsciência;
- 3) Razão;
- 4) Espírito;
- 5) Religião;
- 6) Saber absoluto.

A tese de Hegel é que toda consciência é autoconsciência; por sua vez, a autoconsciência se descobre como razão; por fim, a razão realiza-se

plenamente como espírito, que, através da religião, alcança seu ponto culminante no saber absoluto.

Cada uma dessas etapas é constituída por diferentes momentos ou “figuras”. Hegel apresenta cada um desses momentos ou cada uma dessas figuras de modo a mostrar que a sua determinação é inadequada e que, portanto, obriga a passar a seu oposto; este supera o negativo do anterior, mas, por sua vez, embora em nível mais elevado, também se mostra determinado e, portanto, inadequado, obrigando a passar além e assim por diante, segundo o ritmo da dialética, que bem conhecemos.

Hegel diz que a mola dessa dialética fenomenológica está na desigualdade ou no desnível entre a consciência ou o “eu” e seu objeto (que é o “negativo”), e na superação progressiva dessa desigualdade.

O momento culminante desse processo coincide com o momento no qual o espírito torna-se objeto para si mesmo.

Vejamos brevemente essas etapas da *Fenomenologia*.

4.2.2.2 A primeira etapa: a consciência (certeza sensível, percepção e intelecto)

A etapa inicial é constituída pela “consciência”, entendida acepção mais estrita, aquela que olha e conhece o mundo como algo diferente e independente de si. Ela se desdobra em três momentos sucessivos: a) da certeza sensível, b) da percepção, c) do intelecto.

Cada um destes leva dialeticamente ao outro.

a) No momento da **sensação**, o particular aparece como verdade, mas aparece muito mais como contraditório, a tal ponto que, para compreender o particular, é necessário passar para o geral.

b) No momento da **percepção**, o objeto parece ser a verdade; mas logo também ele é contraditório, porque se revela uno e muitos, ou seja, *um* objeto com *muitas* propriedades ao mesmo tempo.

c) No momento do **intelecto**, o objeto aparece como um “fenômeno”, produzido por forças e leis. Aqui, o sensível se resolve na força e na lei, que são precisamente obras do intelecto; dessa forma, a consciência consegue compreender que o objeto *depende* de alguma outra coisa, ou seja, do intelecto, e, portanto (de certo modo), de si mesma (o objeto se resolve no sujeito). Desse modo, a consciência torna-se autoconsciência (saber de si).

4.2.2.3 A segunda etapa: a autoconsciência (dialética do senhor-escravo, estoicismo-ceticismo e consciência infeliz)

A segunda etapa do itinerário fenomenológico é constituída pela “autoconsciência”, que, através dos

diversos momentos, aprende a saber o que ela é propriamente.

Inicialmente, a autoconsciência se manifesta como caracterizada pelo apetite e pelo desejo, ou seja, como tendência a se apropriar das coisas e fazer tudo depender de si, a “tolher a alteridade que se apresenta como vida independente”. Primeiro a autoconsciência exclui abstratamente de si toda alteridade, considerando o “outro” como não-essencial e negativo. Mas logo deve sair dessa posição porque se defronta com outras autoconsciências e, conseqüentemente, nasce de modo necessário “a luta pela vida ou pela morte”, por meio da qual e somente por meio da qual a autoconsciência se realiza.

Com efeito, segundo Hegel, toda autoconsciência tem necessidade estrutural da outra e a luta não deve ter como resultado a morte de uma das duas, mas a submissão de uma a outra.

a) Nasce assim a distinção entre “senhor” e “servo”, com a conseqüente “dialética”, que Hegel descreve em páginas que se tornaram famosas, para as quais principalmente os marxistas chamaram a atenção, e que estão efetivamente entre as mais profundas e belas da *Fenomenologia*.

O “senhor” arriscou seu ser físico na luta e, na vitória, tornou-se conseqüentemente senhor. O “servo” teve medo da morte e, na derrota, para salvar a vida física, aceitou a condição de escravidão e tornou-se como que uma “coisa” dependente do senhor.

O senhor usa o servo e o faz trabalhar para si, limitando-se a “desfrutar” das coisas que o servo faz para ele. Mas, nesse tipo de relação, desenvolve-se um movimento dialético que acaba por levar a inversão dos papéis. Com efeito, o senhor acaba por se tornar “dependente das coisas”, ao invés de independente, como era, porque desaprende de fazer tudo o que o servo faz, ao passo que o servo acaba por se tornar independente das coisas, fazendo-as.

Além disso, o senhor não pode se realizar plenamente como autoconsciência, porque o escravo, reduzido a coisa, não pode representar o polo dialético com o qual o senhor possa se confrontar adequadamente (já se notou com razão que ser somente senhor é muito menos do que ser pessoa autoconsciente); ao contrário, o escravo tem no senhor um polo dialético tal que lhe permite reconhecer nele a consciência, porque a consciência do senhor é a que comanda, enquanto o servo faz o que o senhor ordena.

Dessa forma, Hegel identifica perfeitamente o poder dialético que deriva do trabalho.

Diz ele: “Precisamente no trabalho, onde parecia ser ela um significado estranho”, a consciência servil encontra-se a si mesma e encaminha-se para encontrar seu significado próprio.

Mas a autoconsciência só alcança a plena consciência através das etapas sucessivas: b) do estoicismo, c) do ceticismo, d) da consciência infeliz.

b) O "**estoicismo**" representa a liberdade da consciência que, reconhecendo-se como pensamento, instala-se acima da senhoria e da escravidão, que, como sabemos, constituem para os estoicos meros "indiferentes". Mas, querendo libertar o homem de todos os impulsos e de todas as paixões, o estoicismo o isola da vida e, conseqüentemente, segundo Hegel, sua liberdade permanece abstrata, retrai-se para dentro de si e não supera a alteridade.

c) O estoicismo translada-se dialeticamente para o "**ceticismo**", que transforma o afastamento do mundo em atitude de negação do mundo. Mas, negando tudo o que a consciência tinha como certo, o ceticismo, por assim dizer, esvazia a autoconsciência, levando-a a autocontradição e cisão de si consigo mesma. Com efeito, a autoconsciência cética nega as próprias coisas que é obrigada a fazer e vice-versa: nega a validade da percepção e percebe; nega a validade do pensamento e pensa; nega os valores do agir moral e, no entanto, age segundo tais valores.

d) A característica da cisão, implícita na autocontradição do ceticismo, torna-se explícita na "**consciência infeliz**", que é a consciência de si como "duplicada" ou "desdobrada" e "no aspecto imutável e no aspecto mutável; o primeiro é considerado como coincidente com um Deus transcendente, e o segundo com o homem".

A consciência infeliz, segundo Hegel, é o traço que caracteriza principalmente o cristianismo medieval. Essa consciência tem apenas consciência fragmentada de si, porque procura seu objeto naquilo que é apenas um além inatingível: ela está instalada *neste* mundo, mas está toda voltada para o *outro* (inatingível) mundo.

Para a consciência infeliz, toda aproximação à divindade transcendente significa uma própria mortificação e um sentir a própria nulidade.

A superação do negativo próprio dessa cisão (isto é, segundo Hegel, o reconhecimento de que a transcendência na qual a consciência infeliz via a única e verdadeira realidade não está fora, mas sim dentro dela) leva a uma síntese superior, que se realiza no plano da "razão".

4.2.2.4 A terceira etapa: a razão

A "razão" nasce no momento em que a consciência adquire "a certeza de ser toda realidade". Essa a posição própria do idealismo.

As etapas fenomenológicas da razão (ou do espírito que se manifesta como razão) são as etapas dialéticas progressivas da aquisição dessa *certeza de ser toda coisa*, ou seja, da aquisição da *unidade de pensar e de ser*.

Essas etapas repetem, em nível mais elevado, como espiral que se eleva, em movimento que retorna sempre sobre si, segundo círculos cada vez mais amplos, os três momentos examinados anteriormente.

O nível mais elevado consiste justamente no fato de que agora, como razão, a consciência sabe ser unidade de pensamento e de ser e, nesse nível, as novas etapas consistem precisamente em verificar essa certeza. E assim temos as três etapas: A) da "razão que observa a natureza"; B) da "razão que age" e C) da "razão que adquire a consciência de ser espírito".

A) A "razão-que-observa-a-natureza" é constituída pela ciência da natureza, que se move desde o princípio no plano da consciência de que o mundo é penetrável pela razão, ou seja, é racional.

Portanto, para poder-encontrar-a-si-mesma-no-seu-outro, a razão deve superar o momento "de observação" e passar para o momento "ativo" ou "prático", ou seja, para a esfera moral.

B) A "razão-que-age" repete em nível mais elevado (isto é, no nível da certeza de ser toda coisa) o momento da autoconsciência. O itinerário da razão ativa consiste em começar a realizar-se, inicialmente, como indivíduo para, por fim, elevar-se ao universal, superando os limites da individualidade e alcançando a união espiritual superior dos indivíduos.

As etapas desse processo são indicadas por Hegel nas "figuras":

a) do homem que busca a felicidade no prazer e no gozo:

b) do homem que segue a lei do coração individual (como no sistema de Rousseau);

c) da virtude e do homem virtuoso. Mas de modo ainda abstrato (como ocorre, por exemplo, nos personagens que gostariam de reformar o mundo, mas que por sua qualidade abstrata entram em falência, como Dom Quixote e Robespierre).

C) Síntese dos dois momentos anteriores, a razão é dada pela autoconsciência que supera sua posição em relação aos outros e ao curso do mundo, encontrando neles seu próprio conteúdo. Esta fase também se realiza em três momentos sucessivos:

a) o representado pelo homem inteiramente voltado para as obras que realiza;

b) o da razão legisladora;

c) o da razão que examina ou critica leis.

Como momento conclusivo, nessa fase, a autoconsciência descobre que a substância ética nada mais é senão aquilo em que ela já está imersa: é o ethos da sociedade e do povo em que vive.

4.2.2.5 A quarta etapa: o espírito

A razão que se realiza em um povo livre e em suas instituições é a consciência que se reúne intimamente a sua própria "substância ética", e isso é doravante o espírito.

O espírito é o indivíduo que constitui um mundo tal como ele se realiza na vida de um povo livre. O espírito, portanto, é a unidade da autoconsciência "na

perfeita liberdade e independência" e, ao mesmo tempo, em sua oposição "mediata".

O espírito é "eu que é nós, nós que é eu".

Quem não tiver continuamente presente essa dimensão intersubjetiva e *social* do espírito não poderá compreender sequer uma palavra do que diz Hegel.

Consequentemente, é claro que, durante todo o curso do resto do itinerário fenomenológico, as "figuras" tornam-se "figuras de um mundo", etapas da história, que nos mostram o espírito "alienado no tempo", mas que, através dessa alienação, se realiza, se reencontra e, por fim, se autoconhece.

As etapas fenomenológicas do "espírito" são:

A) o espírito *em si* como eticidade (como se exprime de modo paradigmático no mundo greco-romano);

B) o espírito *que se alheia de si* (que se cinde nas contradições, como acontece, por exemplo, no Iluminismo e na Revolução Francesa que termina no terror);

C) o espírito *que readquire certeza de si*.

4.2.2.6 A quinta etapa: a religião

A *Fenomenologia* apresenta ainda uma etapa, ou seja, a "religião", através da qual chega-se ao saber absoluto. Já que deveremos falar sobre a concepção da religião mais adiante, na filosofia do espírito, limitamos aqui a alguns poucos acenos.

Na religião e em suas diferentes manifestações o espírito toma consciência de si mesmo, "mas somente do ponto de vista da consciência, que tem consciência da essência absoluta" e não ainda como autoconsciência absoluta do próprio absoluto, que será o ponto de vista do saber absoluto.

Pode-se também dizer que a religião é a autoconsciência do absoluto, mas ainda não perfeita, ou seja, na forma da representação e não do conceito.

A forma mais elevada de religião para Hegel é o cristianismo, e nos dogmas fundamentais do cristianismo ele vê os conceitos cardeais de sua filosofia: a encarnação, o reino do espírito e a trindade expressam o conceito de espírito que se aliena para se auto possuir e que, no seu ser-outro, mantém a igualdade de si consigo, operando a síntese suprema dos opostos.

4.2.2.7 A etapa conclusiva: o saber absoluto

A superação da forma de conhecimento "representativo" próprio da religião leva, por fim, ao puro conceito e ao saber absoluto, ou seja, ao sistema da ciência, que Hegel exporia na "Lógica", na "Filosofia da natureza" e na "Filosofia do espírito", como veremos.

4.3 A lógica

A Lógica começa e se desenvolve inteiramente no plano definitivamente ganho da Fenomenologia, isto é, no plano do saber absoluto, em que desapareceu toda diferença entre "certeza" (subjetividade) e "verdade" (objetividade). Ela não é, portanto, um puro "organon", no sentido em que o era a Lógica formal, mas é o **estudo da estrutura do Todo**, no sentido que a própria Lógica é o auto-estruturar-se do Todo.

A tese de fundo da Lógica hegeliana, que retoma em sentido especulativo a posição de Parmênides, é que "pensar" e "ser" coincidem. O pensamento, em seu processo, realiza a si mesmo e o próprio conteúdo, e esta realização dialética é ao mesmo tempo, de modo sempre mais elevado, um "pensar o ser" e o "ser do pensamento". A lógica coincide, portanto, com a ontologia (ou seja, com a metafísica).

Em seu complexo, portanto, a Lógica é o reino do pensamento puro, da verdade como ela é em si e por si sem véu, é a exposição de Deus como Ele é em sua eterna essência antes da criação do mundo e de todo espírito finito. O Deus exposto pela Lógica é, portanto, o elemento puro do pensamento (o *logos*) que, para se tornar espírito, deve primeiro alienar-se na natureza e depois superar essa alienação.

O *logos* da Lógica deve também ser concebido como desenvolvimento e processo dialético, e as diversas categorias por meio das quais pouco a pouco se desenvolve podem ser consideradas como definições sucessivas, sempre mais determinadas e mais ricas, do absoluto. A "ideia lógica" e a totalidade de suas determinações conceituais em seu desdobramento dialético. Ora, as três etapas fundamentais da Lógica são:

1) Na lógica do ser a dialética procede em sentido horizontal, mediante passagens que levam de um termo a outro que absorve em si o precedente; seu início (que é o início absoluto da Lógica) é constituído pela tríade da primeira categoria (a qualidade):

- a) ser;
- b) não-ser;
- c) tornar-se.

Em certo sentido, nesse início já está presente todo o sistema especulativo hegeliano, justamente porque todas as tríades sucessivas apenas exprimem o absoluto de modo pouco a pouco sempre mais rico e articulado.

2) Na lógica da essência temos o desenvolvimento em profundidade dos vários termos em seu "refletir-se" recíproco dirigido às raízes do ser. Aqui se dão as discussões sobre princípios de identidade e de não-contradição, que por Hegel são considerados como pontos de vista do intelecto abstrato e unilateral A verdadeira identidade, com

efeito, inclui as diferenças, e a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade.

3) Na lógica do conceito o pensamento se atua na dimensão da circularidade. Cada termo prossegue no outro até identificar-se dialeticamente com ele, e tudo é um autodesdobramento do sujeito, o qual é toda a realidade.

O conceito, em sentido próprio, é o Eu penso que se autocria e, autocriando-se, cria todas as determinações lógicas.

Mudam, por conseguinte, os significados de “juízo” e de “silogismo”, estreitamente ligados ao “conceito”.

O **juízo** coincide com a proposição especulativa que exprime a identidade dinâmica de sujeito e predicado, e indica o tornar-se-universal do singular; o **silogismo** representa depois a unidade dialética dos três momentos da universalidade, particularidade e singularidade, tríade que constitui a estrutura fundamental de toda coisa e de toda a realidade.

A ideia lógica resulta, finalmente, como o **conceito** que se auto-realiza plenamente e também a totalidade dos momentos desta realização.

4.4 A filosofia da natureza

A passagem da ideia para a natureza é o ponto teórico mais problemático da filosofia de Hegel, sujeito a diversas interpretações que surgem das próprias afirmações ambíguas do filósofo a esse respeito. Isso depende principalmente do fato de que Hegel tem dificuldade de dominar as diversas sugestões que confluem sobre esse ponto:

a) a processão dialética do neoplatonismo, que concebia o desenvolvimento da realidade em sentido triádico como manêcia, saída e retorno. Para ele, a natureza corresponde à “saída”;

b) o dogma da teologia cristã da criação;

c) os dogmas da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo;

d) a concepção tipicamente romântica do tornar-se-estranho do espírito a si mesmo com o objetivo de tomar consciência de si e se realizar completamente.

4.5 A filosofia do espírito

4.5.1 O espírito e seus três momentos

O espírito é a “ideia que volta a si de sua alteridade”. No espírito, sobretudo, torna-se manifesta aquela “circularidade” dialética sobre a qual Hegel chama seguidamente a atenção. Como momento dialeticamente conclusivo, ou seja, como resultado do processo (do autoproceto), o espírito é a mais elevada manifestação do absoluto.

O “espírito” hegeliano é, portanto, o correlativo filosófico daquilo que na religião é “Deus”. É o auto-realizar-se e o autoconhecer-se de Deus.

Voltando à tríade ideia-natureza-espírito, diremos que a ideia é o mero conceito de saber e, portanto, a “possibilidade lógica” do espírito; o espírito é a atualização ou a realização dessa possibilidade.

O espírito é a atualização e autoconhecimento vivos da ideia. Nesse sentido, o espírito não é último senão pelo nosso modo de nos exprimirmos, mas efetivamente é o primeiro, e, nessa ótica, ideia lógica e natureza devem ser vistas como momentos ideais do espírito não separados e não cindidos, mas como polos dialéticos dos quais o espírito é a síntese viva.

Também a filosofia do espírito (como toda parte e momento do sistema hegeliano) é estruturada de maneira triádica, sendo, portanto, dividida em três momentos:

1) um primeiro, em que o espírito está no caminho de sua própria auto-realização e autoconhecimento (espírito subjetivo);

2) um segundo, em que o espírito se autoconcretiza plenamente como liberdade (espírito objetivo);

3) um terceiro, em que o espírito se autoconhece plenamente e se sabe como princípio e como verdade de tudo, e é como Deus em sua plenitude de vida e de conhecimento (espírito absoluto).

4.5.2 O espírito subjetivo

A ideia que retorna a si, portanto, é a emersão do espírito, que inicialmente ainda se manifesta ligado a finitude. Hegel explica, do modo que agora já conhecemos bem, como a ideia infinita, que se faz espírito, ainda se encontra ligada ao finito no seu emergir da natureza. Não é o espírito que se manifesta no finito, mas, ao contrário, é a finitude que aparece dentro do espírito.

E por que isso acontece? Trata-se, diz Hegel, de uma “aparência que o espírito põe diante de si como barreira, para poder, através da superação dessa barreira, possuir e saber por si a liberdade como sua essência”.

As etapas do espírito subjetivo são:

1) a **antropologia**, que é o estudo da alma, considerada em sua fase inicial como o sono do espírito ou como o aristotélico “intelecto potencial”;

2) a **fenomenologia**, que retoma algumas temáticas da grande obra homônima e que, por meio da autoconsciência, leva da consciência à razão (a qual, como consciência de ser todas as coisas, é espírito, ainda que não desdobrado inteiramente);

3) a **psicologia**, que estuda o espírito teórico (que conhece os objetos como alteridades), o espírito prático (como atividade que modifica os objetos) e o

espírito livre, como síntese dos primeiros dois momentos.

4.5.3 O espírito objetivo

O espírito objetivo é o momento mais significativo e mais específico do hegelianismo, ou, pelo menos um dos mais característicos e interessantes.

O espírito objetivo é o que se realiza nas instituições da família, nos costumes e preceitos da sociedade e nas leis do Estado, é o ethos que alimenta a vida ético-política, é a história-que-se-faz.

O espírito objetivo é o momento da realização da liberdade na ordem intersubjetiva, que pouco a pouco se amplia em graus e em momentos dialéticos sucessivos, que Hegel indica:

- a) no "direito";
- b) na "moralidade" e
- c) na "eticidade".

A compreensão destes momentos nos fará compreender melhor o sentido do espírito objetivo hegeliano.

4.5.3.1 Os três momentos do espírito objetivo

a) Diz Hegel que, para não permanecer puramente abstrata, a vontade livre "deve dar-se uma existência", ou seja, concretizar-se.

E a matéria mais imediata em que isso ocorre é constituída pelas coisas e objetos externos. Desse modo, nascem o "**direito**" e aquilo que a ele está ligado.

b) Mas essa forma de existência imediata é inadequada para a liberdade, precisamente por ser imediata e exterior. Essa imediatividade e exterioridade, portanto, devem ser negadas e superadas, ou seja, mediatizadas e interiorizadas, e disso nasce a **moralidade**, o segundo momento do espírito objetivo.

Nessa esfera, as coisas exteriores são inseridas como indiferentes e o que conta é meu juízo moral, minha vontade, a forma de universalidade em que se inspirou a regra do agir. Essa é a esfera da vontade subjetiva, da qual é exemplo paradigmático a ética kantiana, que Hegel censura por ser unilateral, porque encerra o homem em seu "interior". Essa unilateralidade, portanto, deve ser retirada e superada mediante a realização externa e concreta da vontade.

c) Entramos assim no momento da **eticidade**, que é a síntese dos dois momentos anteriores, ou seja, o momento em que o querer do sujeito se realiza querendo fins concretos, operando desse modo a mediação entre o subjetivo e o objetivo. Mas, por sua vez, a eticidade se realiza dialeticamente nos três momentos: a) da "família"; b) da "sociedade" e c) do "Estado".

Os fins que a vontade livre quer na fase da eticidade, portanto, são os fins concretos postos pela realidade viva da família, indicados pela sociedade com

suas múltiplas exigências, queridos pelo Estado com suas leis.

Entre as muitas páginas interessantes de Hegel relativas aos três momentos da eticidade, recordamos particularmente as passagens sobre a família (que ele mostra ser algo bem mais elevado do que um "contrato", enquanto "síntese" ética, na qual o dado contratual é aquilo que a ele está ligado, como o sexo e o amor, encontram sua verificação em um ethos superior), e as passagens sobre a sociedade (nas quais Hegel identifica o organismo social como intermediário entre família e Estado de modo tão claro que a sua intuição, como alguns já notaram, pode ser considerada como o ponto cardeal da ciência social moderna).

Quanto ao Estado, porém, devemos ampliar o discurso, já que é através do Estado e da dialética instituída entre os Estados que se realiza a história, que, para Hegel, é verdadeira e própria teofania, ou seja, a manifestação-realização do espírito objetivo.

4.5.3.2 A natureza do Estado

Como síntese de direito e moralidade e como possibilidade de ser da família e da sociedade, o Estado é a própria ideia que se manifesta no mundo. Hegel diz até que ele é "o ingresso de Deus no mundo", um "Deus real". E isso é verdade até para o Estado mais defeituoso, porque, por maior que seja, o defeito nunca chega a ponto de eliminar o positivo de fundo e, portanto, nunca é capaz de invalidar o que foi dito.

Nessa concepção, o Estado não existe para o cidadão, mas o cidadão é que existe para o Estado. Em suma, o cidadão só existe enquanto membro do Estado. Esta era uma concepção grega, que é retomada por Hegel e levada às consequências extremas no contexto do seu idealismo.

4.5.3.3 A natureza da história e a filosofia da história

Se o Estado é a razão que faz o seu ingresso no mundo, a história, que nasce da dialética dos Estados, nada mais é que o desdobramento dessa mesma razão: "a história é o desdobramento do espírito no tempo, do mesmo modo que a natureza é o desdobramento da ideia no espaço".

A história é o "juízo" do mundo e a filosofia da história é o conhecimento e a revelação conceitual dessa racionalidade e desse juízo. A filosofia da história é a visão da história do ponto de vista da razão, contrariamente a visão tradicional, que era a visão própria do intelecto.

A história do mundo se desenvolve segundo um "plano racional" (que a religião reconhece com o nome de Providência), e a filosofia da história é a consequência científica desse plano. Por conseguinte, a filosofia da história torna-se "teodiceia", ou seja,

conhecimento da justiça divina e justificação daquilo que aparece como mal diante do poder absoluto da razão.

Segundo Hegel, aquilo que se apresenta como mal nada mais é que o momento negativo, que é a mola da dialética, de que falamos acima. Como crepúsculo das coisas particulares, a morte nada mais é do que o contínuo fazer-se do universal. A própria guerra é o momento da “antítese” que move a história, a qual, sem guerras, registraria somente páginas em branco.

Como se vê, o filósofo não se detém diante de nada. De resto, uma vez afirmado que “a história é o desdobrar-se da natureza de Deus em determinado elemento particular”, tudo segue como consequência. E é certamente na *Filosofia do direito* que se lê a célebre afirmação “*tudo o que é real, é racional; tudo o que é racional, é real*”.

Assim como na natureza, para quem afirma a identidade entre Deus e natureza, toda coisa é necessária e tem sentido absoluto, da mesma forma, para Hegel, para quem pensa Deus e história, tudo é necessário e todo acontecimento tem sentido absoluto.

4.5.3.4 A realização do espírito objetivo na história

Mas vejamos como, concretamente, o espírito objetivo se desdobra na história. Ele se particulariza como “espírito do povo”, como ele pouco a pouco se manifesta nos vários povos. Mas o espírito do povo é uma manifestação do “Espírito do mundo”.

Também são momentos particulares do espírito do mundo os “indivíduos cósmico-históricos”, os grandes heróis, capazes de captar aquilo cuja hora é chegada e levá-lo a termo. O que eles fazem não lhes vêm do interior, mas do espírito que, por meio deles, tece seus desígnios.

Com efeito, depois que o espírito serviu-se desses homens para seus objetivos, ele os abandona e então se tornam nada, como Napoleão, que, depois da derrota, sobreviveu somente para definhar na pequena ilha de Elba e para morrer na distante ilha Santa Helena.

E como se explicam as paixões mesquinhas que movem os homens e seus fins particulares? E como se justificam as acidentalidades de vários gêneros? Hegel responde que o particular se “esgota” e se exaure já na sua luta contra o outro particular, dado que o particular é sempre conflitivo. E assim ele se arruína, ruína da qual emerge imperturbavelmente o universal.

A razão universal faz as paixões irracionais e o particular agirem em seu benefício. Essa é a “astúcia da razão”.

A história do mundo passa através de etapas dialéticas que assinalam um incremento progressivo de racionalidade e de liberdade do mundo oriental ao mundo greco-romano, e deste ao mundo cristão-germânico.

Nesta última fase, o espírito parece ter-se realizado plenamente, conservando em suas profundezas o passado como memória, e concretizando no presente o conceito de si mesmo. Mas, se é assim, a história está destinada a se deter na fase cristã-germânica? A dialética histórica se detém em determinado momento?

É isso o que parece se dever concluir de tudo o que Hegel diz, contrariamente ao que os princípios da própria dialética teriam necessariamente exigido. Trata-se de grande aporia, que repercutiria inclusive na concepção de história de Marx.

4.5.4 O espírito absoluto

4.5.4.1 O “retorno a si mesma” da ideia

Depois de se realizar-se na história como liberdade, a ideia conclui seu “retorno a si” no autoconhecer-se absoluto. O espírito absoluto, portanto, é a ideia que se autoconhece de maneira absoluta. E esse autoconhecimento é o autoconhecimento de Deus, no qual, porém, o homem desempenha papel essencial. Ao mesmo tempo, Hegel abaixou Deus ao homem e elevou o homem a Deus.

4.5.4.2 As formas de auto saber-se do espírito: arte, religião e filosofia

Esse auto-saber-se do espírito não é uma intuição mística, e sim um processo dialético; por isso, é processo triádico, que se realiza: 1) na arte; 2) na religião; 3) na filosofia. Essas são, portanto, três formas por meio das quais conhecemos Deus e Deus se conhece.

Elas se realizam, respectivamente:

- 1) através da intuição sensível (estética);
- 2) através da representação da fé;
- 3) através do conceito puro.

Eis como Hegel caracteriza, de modo claro e preciso, estes três momentos dialéticos da filosofia do espírito.

1) “A forma da intuição pertence à arte, de modo que a arte é que apresenta a consciência à verdade sob forma sensível, que tem nessa sua aparência um sentido e um significado mais elevados, mais profundos”.

2) O âmbito seguinte, que ultrapassa o reino da arte, é o da religião. A religião tem como forma de sua consciência a representação, enquanto o absoluto é transferido da objetividade da arte para a interioridade do sujeito.

3) A terceira forma do espírito absoluto é, enfim, a filosofia. Com efeito, a religião na qual Deus é inicialmente objeto externo para a consciência se revela depois no elemento interior, impelindo e preenchendo a comunidade.

Hegel, portanto, conclui: “Desse modo, unificam-se na filosofia os dois lados da arte e da religião: a **objetividade** da arte, que aqui certamente perdeu a sensibilidade externa, mas encontrou compreensão na forma suprema do objetivo, na forma do pensamento, e a **subjetividade** da religião, que é purificada como subjetividade do pensamento”.

É justamente este o esquema que Hegel seguiu ao traçar a síntese das três manifestações grandiosas do espírito, arte-religião-filosofia.

4.5.4.3 As articulações dialéticas da arte, da religião e da filosofia

Por fim, devemos recordar que:

1) A arte também é entendida e reconstruída segundo etapas dialéticas:

- arte oriental;
- arte clássica;
- arte romântica.

2) Também na religião distinguem-se três momentos:

- religião oriental;
- religião grega;
- religião cristã.

3) A própria filosofia (que vem a coincidir com a história da filosofia) também é vista desdobrando-se nos três momentos:

- da antiguidade grega;
- da cristandade medieval;
- da modernidade germânica.

Em todos esses desdobramentos histórico-dialéticos, sobretudo duas coisas chamam a atenção: em primeiro lugar, a evolução pareceria cessar com a terceira fase, na qual tudo pareceria chegar a seu termo; em segundo lugar, a história da filosofia, de Tales a Hegel, apresenta-se como grandioso teorema, que se desdobra no tempo e no qual cada sistema constitui uma “passagem” necessária. E esse teorema parece encontrar sua própria conclusão precisamente na filosofia de Hegel.

Com efeito, na filosofia de Hegel – em certo sentido – é o próprio Deus que se autoconhece, e, conhecendo-se, atua todas as coisas.

Em suma, sob muitos aspectos a filosofia pareceria ter alcançado seu ápice no sistema de Hegel.

QUESTÕES

01. (UFU 2015) De acordo com a filosofia de Hegel, é INCORRETO afirmar que

- a dialética envolve um diálogo entre dois pensadores ou entre um pensador e o seu objeto de estudo.
- a dialética envolve três etapas: na primeira delas, um ou mais conceitos ou categorias são considerados fixos, definidos e distintos.
- a terceira etapa da dialética envolve uma nova categoria, superior, que abarca as anteriores e dissolve as contradições nelas envolvidas.

D) a dialética não é apenas uma característica de conceitos, mas se aplica também a coisas e processos reais.

02. (UFU 2014) Ao contrário das teorias contratualistas, a concepção hegeliana nega a anterioridade dos indivíduos, pois é o Estado que fundamenta a sociedade. Não é o indivíduo que escolhe o Estado, mas sim é por ele constituído. Ou seja, não existe o homem em estado de natureza, pois o homem é sempre um *indivíduo social*. O Estado sintetiza, numa realidade coletiva, a totalidade dos interesses contraditórios entre os indivíduos.

ARANHA, M. L. A. e MARTINS, M. H. P. *Filosofando*: introdução à filosofia. São Paulo: Ed. Moderna, 1993, p. 234.

De acordo com o texto, é correto afirmar que, para Hegel,

- a liberdade, em estado de natureza, é a mais perfeita para as pessoas.
- o Estado fundamenta a liberdade do soberano e não a dos indivíduos.
- a liberdade dos indivíduos está condicionada à existência do Estado.
- o Estado é resultado de um pacto estabelecido no estado de natureza.

03. (UFU 2013) A dialética de Hegel

- envolve duas etapas, formadas por opostos encontrados na natureza (dia-noite, claro-escuro, frio-calor).
- é incapaz de explicar o movimento e a mudança verificados tanto no mundo quanto no pensamento.
- é interna nas coisas objetivas, que só podem crescer e perecer em virtude de contradições presentes nelas.
- é um método (procedimento) a ser aplicado ao objeto de estudo do pesquisador.

04. (UFU 2012) 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 [...].

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1988.

Com base em seus conhecimentos e na leitura do texto acima, assinale a alternativa correta segundo a filosofia de Hegel.

- A essência do real é a contradição sem interrupção ou o choque permanente dos contrários.
- As contradições são momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários.
- O universo social é o dos conflitos e das guerras sem fim, não havendo, por isso, a possibilidade de uma vida ética.

D) Hegel combateu a concepção cristã da história ao destituí-la de qualquer finalidade benevolente.

05. (UFU 2009) A respeito do conceito de dialética, Hegel faz a seguinte afirmação:

“O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal.”

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2. ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 1998. p. 35.

Com base no pensamento de Hegel, assinale a alternativa correta.

A) O particular é irracional, por isso é a negação do universal, portanto, a História não é guiada pela Razão, mas se deixa conduzir pelo acaso cego dos acontecimentos que se sucedem sem nenhuma relação entre eles.

B) O universal é a somatória dos particulares, de modo que a História é tão só o acumulado ou o agregado das partes isoladas, e assim elas estão articuladas tal como engrenagens de uma grande máquina.

C) O particular da paixão é a ação dos indivíduos, sempre em oposição à finalidade da História, isto é, do universal da Razão que governa o mundo, mas esta depende da ação dos indivíduos, sem os quais ela não se manifesta.

D) O universal é a vontade divina que por intermédio da sua ação providente preserva os homens de todos os perigos, evitando que se desgastem com suas paixões, assim, o humano é preservado desde o seu surgimento na Terra.

06. O filósofo alemão Hegel (1770-1831) afirma que “É tarefa da filosofia conceber o que é, pois, aquilo que é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é, de todo modo, um filho de seu tempo; do mesmo modo que a filosofia é seu tempo apreendido em pensamentos”

(HEGEL, G. W. F. Excertos e parágrafos traduzidos. In: Antologia de Textos Filosóficos. MARÇAL, J. (org.). Curitiba: SEED-PR, 2009, p. 314).

A partir do trecho citado, assinale a(s) alternativa(s) correta(s).

01) A razão de algo é o conceito desse algo concebido filosoficamente pelo seu tempo.

02) Aquilo que é, a essência de algo, é para o filósofo um conceito racional.

04) O indivíduo, que é filho de seu tempo, do ponto de vista filosófico, pensa os seus problemas a partir de seu momento histórico.

08) Os conceitos filosóficos, por serem determinados historicamente, estão restritos ao seu tempo e à sua época, não sendo, pois, universais.

16) A reflexão filosófica está intimamente ligada ao seu momento histórico, visto que leva esse mundo ao plano do conceito.

07. Na fenomenologia do espírito, Hegel entendia a chamada sociedade civil como uma instância distinta da vida ética da família e do universo político dos Estados nacionais. A sociedade civil seria dessa forma, uma etapa intermediária entre o mundo puramente econômico da vida familiar e as instâncias legais, administrativas e políticas que assegurariam o funcionamento corrente do Estado Nacional. Assumindo o pressuposto de que Hegel distinguiu, de modo claro e abrangente, sociedade civil e Estado, é correto pensar que

A) só é possível compreender mais claramente a distinção entre Sociedade Civil e Estado, na época de Hegel, tendo em vista o advento de Estados revolucionários centralizados, cujo funcionamento era claramente distinto da vida de seus súditos.

B) já se entendia, mesmo na Grécia antiga, a vida econômica como claramente distinta da vida familiar, como já preconizava Aristóteles, o que impedia uma leitura mais clara das separações entre os aspectos econômicos e sociais.

C) muitos teóricos anteriores a Hegel, como os contratualistas, não conseguiram entender as distinções entre o econômico, o político e o social, justamente porque não defendiam, como Hegel, que a finalidade do Estado fosse apenas o de facilitar as relações comerciais.

D) não haveria distinção, para Hegel, entre o econômico e o político, mas sim entre o social e o econômico, tendo em vista que as esferas da vida familiar (essencialmente econômica) estariam amplamente conectadas com a sociedade civil, formando as bases da sociedade burguesa do século XIX.

08. (UNICENTRO 2010) Analise as assertivas e assinale a alternativa que aponta a(s) correta(s). Em seu livro *História da Filosofia*, Hegel (1770-1831) declara que a filosofia moderna pode ser considerada o nascimento da filosofia propriamente dita, porque nela, segundo Hegel, pela primeira vez, os filósofos afirmam que

I. a filosofia é independente e não se submete a nenhuma autoridade que não seja a própria razão como faculdade plena de conhecimento. Isto é, os modernos são os primeiros a demonstrar que o conhecimento verdadeiro só pode nascer do trabalho interior realizado pela razão, graças a seu próprio esforço. Só a razão conhece e somente ela pode julgar a si mesma.

II. a filosofia moderna realiza a primeira descoberta da subjetividade propriamente dita porque nela o primeiro ato do conhecimento, do qual dependerão todos os outros, é a *reflexão* e *consciência de si reflexiva*.

III. a filosofia moderna é a primeira a reconhecer que, sendo todos os seres humanos seres conscientes e racionais, todos têm igualmente o direito ao pensamento e a verdade. Segundo Hegel, essa

afirmação do direito ao pensamento, unida à ideia da recusa de toda censura sobre o pensamento e palavra, seria a realização filosófica do princípio da individualidade como subjetividade livre que se relaciona livremente com a verdade.

IV. a filosofia moderna está tão intimamente vinculada aos fundamentos da *práxis* humana que a ação não pode ser ignorada na determinação de seus critérios filosóficos. Para Hegel, os modernos foram os primeiros a entender que esta *prática*, no entanto, não deve ser considerada apenas no sentido restrito da conduta pessoal, mas na acepção mais abrangente de *experiência humana* em seus vários aspectos, desde histórico até o nível psicológico.

- Apenas I, III e IV.
- Apenas I, II e III.
- Apenas I.
- Apenas II, III e IV.
- Apenas IV.

09. (UEM 2008) A dialética idealista de G. W. F. Hegel criticou o inatismo, o empirismo e o criticismo kantiano. Hegel opõe-se à concepção de uma razão intemporal; na filosofia hegeliana, a racionalidade não é mais um modelo a ser aplicado, mas é o próprio tecido do real e do pensamento. Contra a concepção intemporal da razão, Hegel afirma que a razão é história, e isso é o que há nela de mais essencial.

Assinale o que for **correto**.

- Sendo a razão história, ela se torna, para Hegel, relativa, isto é, o que vale hoje não vale mais amanhã, nenhuma época pode, portanto, alcançar verdades universais.
 - O movimento dialético da razão se realiza, para Hegel, em três momentos, na apresentação de uma tese, enquanto afirmação, na constituição de uma antítese, como negação da tese, e na formação de uma síntese, como superação da antítese.
 - Para Hegel, a história não é a simples acumulação e justaposição de fatos e de acontecimentos no tempo, mas resulta de um processo cujo motor interno é a contradição dialética.
 - A concepção de história de Hegel e a concepção de história formulada por Marx no materialismo histórico são idênticas.
 - Hegel critica Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant por terem dado mais atenção à relação entre sujeito humano e natureza do que à relação entre sujeito humano e cultura ou história.
- 10. (UEM 2010)** Segundo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, a realidade é a manifestação do Espírito infinito ou Absoluto, que é necessariamente histórico, dialético e realizador da unidade entre pensamento e mundo.

Sobre a manifestação do Espírito na arte, segundo a Filosofia de Hegel, assinale o que for **correto**.

- A arte, para Hegel, é a manifestação sensível do Espírito, isto é, a primeira forma de expressão do Absoluto, sucedida pela religião e pela Filosofia.
- Entre as obras de arte, a poesia é a mais espiritual de todas, segundo Hegel, pois a matéria que utiliza é a linguagem.
- Para Hegel, a arte sempre renasceu e renascerá eternamente, pois seu conteúdo histórico deve ser atualizado ao longo do tempo.
- A arte sacra (música-coral, arquitetura gótica, esculturas e afrescos) é, segundo Hegel, uma forma de arte perfeita, pois a religião é a base do artista.
- De acordo com o processo de autoconsciência do Espírito, Hegel classifica a arte em três momentos ou formas: simbólica, clássica e romântica.

11. (UEM 2012) O filósofo alemão Hegel (1770-1831) afirma que “É tarefa da filosofia conceber o *que é*, pois, aquilo *que é* é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é, de todo modo, um *filho de seu tempo*; do mesmo modo que a filosofia é seu *tempo apreendido em pensamentos*”

(HEGEL, G. W. F. Excertos e parágrafos traduzidos. In: *Antologia de Textos Filosóficos*. MARÇAL, J. (org.). Curitiba: SEED-PR, 2009, p. 314).

A partir do trecho citado, assinale a(s) alternativa(s) **correta(s)**.

- A razão de algo é o conceito desse algo concebido filosoficamente pelo seu tempo.
- Aquilo *que é*, a essência de algo, é para o filósofo um conceito racional.
- O indivíduo, que é filho de seu tempo, do ponto de vista filosófico, pensa os seus problemas a partir de seu momento histórico.
- Os conceitos filosóficos, por serem determinados historicamente, estão restritos ao seu tempo e à sua época, não sendo, pois, universais.
- A reflexão filosófica está intimamente ligada ao seu momento histórico, visto que leva esse mundo ao plano do conceito.

12. (UEM 2013) “A filosofia de Hegel constitui, assim, exemplo de um grandioso e radical investimento especulativo, qualificado como Ideia de liberdade. Ao mesmo tempo em que tem a pretensão de analisar a liberdade segundo um modo conceitual (lógico-ontológico), quer, também, compreendê-la como uma forma histórica de sua manifestação. Ou, dito de outro modo, sem abandonar o seu caráter autorreferencial (subjetivo), o filósofo pretende efetivá-la na sua necessária forma institucional (objetiva). (...) Se a liberdade subjetiva não alcançar essa dimensão e se circunscrever no âmbito dos interesses e desejos particulares dos indivíduos nas suas relações privadas, o próprio princípio da liberdade se vê ameaçado.”

(MARÇAL, J. [org.] *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED-PR, 2009. p. 309).

Com base na citação anterior, assinale o que for **correto**.

- 01) O livre arbítrio constitui uma ameaça para a realização da liberdade.
- 02) A liberdade deve ser pensada em dois planos distintos: o primeiro, autorreferencial ou subjetivo, e o segundo, institucional ou objetivo.
- 04) A efetividade do Estado e das instituições sociais constitui um obstáculo para os desejos particulares dos indivíduos.
- 08) O exercício da liberdade é característico de um processo historicamente definido.
- 16) A liberdade é uma síntese da religião com o autoconhecimento.

13. (UEM 2015) “O princípio motor do conceito, enquanto ele não só dissolve as particularizações do universal, mas, também, enquanto os produz, eu chamo de dialética – dialética, portanto, não no sentido de que ela dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um objeto, uma proposição, dados ao sentimento, à consciência imediata em geral, e só tem a ver com a derivação do seu contrário –, uma modalidade negativa de dialética, tal como ela frequentemente aparece também em Platão. [...] A dialética superior do conceito não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, mas, sim, em produzir e apreender a partir dela o conteúdo e o resultado positivos, enquanto por essa via, unicamente, a dialética é desenvolvimento e progredir imanente”.

(HEGEL, F., *Fenomenologia do Espírito* in MARÇAL, J. *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED, 2009, p. 315).

A partir do texto citado, é correto afirmar:

- 01) A dialética platônica é negativa por não redundar em desenvolvimento e progredir imanente do conceito.
- 02) A dialética hegeliana não é confusão e nem dissolução de uma proposição.
- 04) As determinações de um objeto não são obstáculos ao conhecimento, mas um dado a partir do qual se apreendem os conteúdos positivos desse objeto.
- 08) Por ser oposição de teses, a dialética hegeliana não redundar em desenvolvimento do conceito.
- 16) Dialética é o princípio motor dos conceitos desenvolvimento e progredir imanente.

14. O modo como Hegel pensa a história da filosofia é considerado um marco porque

- a) submete as compilações realizadas por Diógenes Laércio, Simplício e Aristóteles ao confronto crítico com outros documentos historiográficos descobertos no século XIX, corrigindo-as e ampliando-as.

b) salienta a importância de se desconsiderar o cogito cartesiano como o marco do início da modernidade, pois aquele nada mais seria que um mero desdobramento de idéias já existentes na escolástica.

c) propõe pela primeira vez uma perspectiva que não é meramente histórica, mas filosófica, compreendendo a história da filosofia como uma questão central para a própria filosofia e não como um mero relato de suas doutrinas.

d) inaugura a tese da continuidade entre as antigas filosofias orientais e a filosofia grega, apresentando um levantamento das noções orientais que os gregos limitaram-se a transportar para o vocabulário ocidental.

e) refuta a perspectiva histórica hegemônica de Kant e do romantismo alemão, marcada por uma imagem idealizada da Grécia antiga, contrapondo-lhe a idéia de um dilaceramento antagônico subjacente à aparente harmonia.

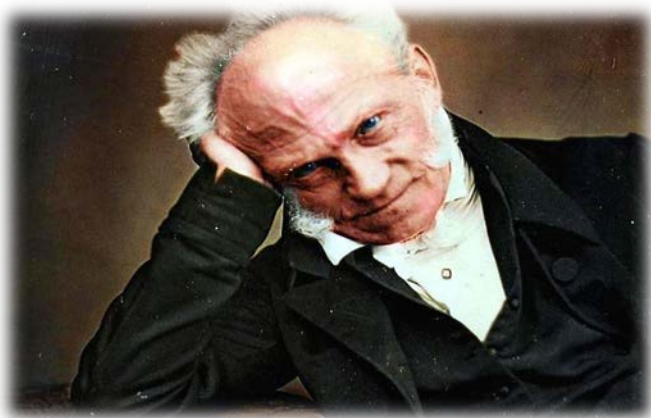
15. (UEM 2016) “Com Hegel, portanto, completa-se o movimento iniciado por Maquiavel, voltado para apreender o Estado tal como ele é, uma realidade histórica, inteiramente mundana, produzida pela ação dos homens. Nesse percurso foram definitivamente arquivadas as teorias da origem natural ou divina do poder político; afirmada a absoluta soberania e excelência do Estado; a especificidade da política diante da religião, da moral e de qualquer outra ideologia; reconhecida a modernidade e centralidade da questão da liberdade e, sobretudo – pois é esta a principal contribuição de Hegel –, resolvido o Estado num processo histórico, inteiramente imanente”.

BRANDÃO, G. M. “Hegel: o Estado como realização histórica da liberdade” in ARANHA, M. & MARTINS, M. *Filosofando*. São Paulo: Moderna, 2009, p. 316.

A partir do texto citado, assinale o que for **correto**.

- 01) O Estado passa a ser entendido ao final da modernidade, ou seja, com Hegel, como uma instituição construída pelos homens, de origem eminentemente humana.
- 02) O Estado não nasce naturalmente, ele é inserido na vida humana como uma realidade a-histórica.
- 04) Para Hegel o Estado é uma entidade originada a partir de um mandato divino.
- 08) Para os pensadores políticos modernos – de Maquiavel até Hegel – a questão sobre a natureza do Estado implica a negação da liberdade humana.
- 16) A noção de Estado é fruto de uma elaboração teórica que se completa com Hegel, conferindo centralidade ao processo histórico na fundamentação deste conceito.

5. ARTUR SCHOPENHAUER



Entre os adversários de Hegel, Schopenhauer foi provavelmente - se excetuarmos Kierkegaard - o mais apaixonadamente envolvido, a ponto de chegar a qualificar o próprio Hegel como um "acadêmico mercenário", e seu pensamento como uma "palhaçada filosófica".

É a filosofia submissa dos charlatães, para os quais o estipêndio e o ganho são as coisas mais importantes, Schopenhauer opôs a própria "verdade não remunerada", verdade que apresentou em sua obra maior, *O mundo como vontade e representação*, publicada em 1819 com 33 anos.

5.1 O mundo como representação

5.1.1 Uma verdade antiga

Escreve Schopenhauer no início de sua obra maior:

“O mundo é uma representação minha, eis uma verdade válida para todo ser vivo e pensante, ainda que só o homem possa alcançá-la por consciência abstrata e reflexa. Quando o homem adquire essa consciência, o espírito filosófico entrou nele. Então, sabe com clara certeza que não conhece o sol nem a terra, mas somente que tem um olho que vê o sol e uma mão que sente o contato de terra; sabe que o mundo circunstante só existe como representação, isto é, sempre e somente em relação com outro ser, com o ser que o percebe, com ele mesmo”.

Para Schopenhauer, nenhuma verdade é mais certa, mais absoluta e mais flagrante do que essa. Que o mundo seja uma representação nossa, segundo a qual nenhum de nós pode sair de si mesmo para ver as coisas como elas são, de que tudo aquilo de que temos conhecimento certo se encontra dentro da nossa consciência, é a “verdade” da filosofia moderna, de Descartes a Berkeley.

E é uma verdade antiga, como se pode constatar pela filosofia vedanta, segundo a qual a matéria não tem existência independente da percepção mental, e a existência e a perceptibilidade são termos conversíveis entre si.

5.1.2 Os componentes da representação: sujeito e objeto

O mundo é representação. E a representação tem duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis, que são o objeto e o sujeito.

O *sujeito* da representação é “o que tudo conhece, sem ser conhecido por ninguém [...]”. O sujeito, portanto, é o sustentáculo do mundo, a condição universal, sempre subentendida, de todo fenômeno e de todo objeto: com efeito, tudo o que existe só existe em função do sujeito”.

O *objeto* da representação, aquilo que é conhecido, é condicionado pelas formas *a priori* do espaço e do tempo, por meio das quais se tem a pluralidade, pois toda coisa existe *no* espaço e *no* tempo.

O sujeito, ao contrário, está fora do espaço e do tempo, é inteiro e individual em cada ser capaz de representação, razão pela qual “até um só desses seres, juntamente com o objeto, basta para constituir o mundo como representação, tão completo como milhões de seres existentes; ao contrário, o desvanecimento desse único sujeito levaria ao desvanecimento do mundo como representação”.

O sujeito e o objeto, portanto, são inseparáveis, também para o pensamento; cada uma das duas metades “não tem sentido nem existência senão por meio da outra e em função da outra, ou seja, cada uma existe com a outra e com ela se dissipa”.

5.1.3 Superação do materialismo e do realismo e revisão do idealismo

Segue-se daí que o materialismo está errado por negar o sujeito, reduzindo-o a matéria, e o idealismo - o de Fichte, por exemplo - está errado também porque nega o objeto, reduzindo-o ao sujeito. No entanto, o idealismo, depurado dos absurdos elaborados pelos “filósofos da Universidade” é irrefutável: o mundo é representação minha e “é preciso ser abandonado por todos os deuses para imaginar que o mundo intuitivo, posto fora de nós, tal como preenche o espaço em suas três dimensões, movendo-se no inexorável curso do tempo, regido a cada passo pela indeclinável lei da causalidade, existe fora de nós com absoluta realidade objetiva, sem qualquer concurso de nossa parte; e que, depois, por meio das sensações, entra em nosso cérebro, onde começaria a existir uma segunda vez, assim como existe fora de nós”.

Em suma, Schopenhauer é contrário tanto ao materialismo (que nega o sujeito, reduzindo-o à matéria), como ao realismo (segundo o qual a realidade externa se refletiria naquilo que está em nossa mente). O mundo como nos aparece em sua imediaticidade, e que é considerado como a realidade em si, na verdade é um conjunto de representações condicionadas pelas

formas *a priori* da consciência, que, para Schopenhauer, são o tempo, o espaço e a causalidade.

5.1.4 Espaço, tempo e causalidade

Como já mostrava Kant, espaço e tempo são formas *a priori* da representação: toda a nossa sensação e percepção de objetos é espacializada e temporalizada. É sobre essas sensações e percepções especializadas e temporalizadas que, depois, o intelecto entra em ação, ordenando-as em *cosmo* cognoscitivo mediante a categoria da causalidade.

Schopenhauer reduz as doze categorias kantianas unicamente à categoria da causalidade. É por meio da categoria da causalidade que os objetos determinados espacial e temporalmente, que acontecem aqui ou alhures, neste ou naquele momento, são postos um como determinante (ou causa) e outro como determinado (ou efeito), de modo que "toda a existência de todos os objetos, enquanto objetos, representações e nada mais, em tudo e por tudo encabeça aquela sua necessária e intercambiável relação".

O mundo, portanto, é uma representação minha, e a ação causal do objeto sobre os outros objetos é toda a realidade do objeto.

É compreensível, portanto, a importância que Schopenhauer atribui ao princípio da causalidade, cujas diversas formas determinam as categorias dos objetos cognoscíveis:

- 1) o princípio de razão suficiente do **devir** representa a causalidade entre os objetos naturais;
- 2) o princípio de razão suficiente do **conhecer** regula as relações entre os juízos, pelos quais a veracidade das premissas determina a das conclusões;
- 3) o princípio de razão suficiente do **ser** regula as relações entre as partes do tempo e do espaço e determina a concatenação dos entes aritméticos e geométricos;
- 4) o princípio de razão suficiente do **agir** regula as relações entre as ações e seus motivos.

Para Schopenhauer, são essas as quatro formas do princípio de causalidade, quatro formas de necessidade que estruturam rigidamente todo o mundo da representação: necessidade física, necessidade lógica, necessidade matemática, necessidade moral.

Esta última necessidade, pela qual o homem, como o animal, age necessariamente com base em motivos, exclui a liberdade da vontade: como fenômeno, o homem submete-se à lei dos outros fenômenos, ainda que, como veremos, não se reduza ao fenômeno, tendo a possibilidade, ligada a sua essência numênica, de reconhecer-se livre.

5.2 O mundo como vontade

5.2.1 O mundo como fenômeno é ilusão

O mundo, portanto, é urna representação minha ordenada pelas categorias do espaço, do tempo e da causalidade. O intelecto ordena e sistematiza, através da categoria da causalidade, os dados das intuições espaciotemporais, captando assim os nexos entre os objetos e as leis do seu comportamento.

Mas, ainda que sendo esse o modo como as coisas se passam, o intelecto não nos leva além do mundo sensível. Como representação, portanto, o mundo é fenômeno e, por isso, não é possível uma distinção real e clara entre o sonho e a vigília: o sonho tem somente menos continuidade e coerência do que a vigília.

Há estreito parentesco entre a vida e o sonho e, diz Schopenhauer, "nós não nos envergonhamos de proclamá-lo, tantos foram os grandes espíritos que o reconheceram e proclamaram".

Os Vedas (textos sagrados mais antigos em sânscrito) e os Puranas (uma antologia de textos sagrados indianos de caráter religioso e ético) chamam a consciência do mundo de "o véu de Maya"; Platão afirma que os homens vivem no sonho; Píndaro diz que "o homem é o sonho de uma sombra"; Sófocles compara os homens a simulacros e sombras leves; Shakespeare sentencia que "nós somos da mesma matéria de que são feitos os sonhos e nossa vida breve é circundada por sono"; e, para Calderón, "a vida é sonho".

Seguindo as pegadas desses pensadores e pela precisa razão de que "o mundo é uma representação minha", Schopenhauer escreve que "a vida e os sonhos são páginas do mesmo livro".

O mundo como representação não é a coisa em si, é fenômeno, "é um objeto para o sujeito". Mas Schopenhauer não fala, como Kant, do fenômeno como de representação que não diz respeito e não pode captar o númeno, isto é, a coisa em si. Para Schopenhauer, o fenômeno, aquilo de que fala a representação é ilusão e aparência, é aquilo que, na filosofia hindu, chama-se o "véu de Maya", que cobre a face das coisas.

Para Kant, em suma, o fenômeno é a única realidade cognoscível, mas, para Schopenhauer, o fenômeno é a ilusão que envolve a realidade das coisas em sua essência primigênia e autêntica.

5.2.2 O corpo como vontade tornada visível

Pois bem, na opinião de Schopenhauer pode-se alcançar essa essência da realidade, o númeno que, para Kant, permanece incognoscível.

Ele compara o caminho que leva à essência da realidade a uma espécie de passagem subterrânea que, traiçoeiramente, leva precisamente ao interior daquela fortaleza considerada inexpugnável por fora.

Com efeito, o homem é representação e fenômeno, mas não é apenas isso, uma vez que também

é sujeito que conhece. Além do mais, o homem também é "corpo".

Entretanto, o corpo é dado ao sujeito que conhece de dois modos inteiramente diversos: de um lado, como representação, e como objeto entre objetos, submetido as suas leis; por outro lado, "é dado como algo de imediatamente conhecido de cada um e que é designado pelo nome de vontade. Todo ato real de sua vontade, infalivelmente, é sempre e também movimento de seu corpo; o sujeito não pode querer efetivamente um ato sem constatar ao mesmo tempo que este aparece como movimento de seu corpo. O ato volitivo e a ação do corpo são uma só e mesma coisa, que nos é dada de dois modos essencialmente diversos: por um lado, imediatamente; por outro lado, como intuição pelo intelecto".

O corpo é, portanto, vontade tornada visível. Sem dúvida podemos olhar nosso corpo e falar dele como de qualquer outro objeto - e, nesse caso, ele é fenômeno. Mas é por meio de nosso corpo que sentimos que vivemos, experimentamos prazer e dor e percebemos o anseio de viver e o impulso de conservação. E é por meio do próprio corpo que cada um de nós sente que "a essência íntima do próprio fenômeno não é mais que sua vontade, que constitui o objeto imediato de sua própria consciência".

E essa vontade não se enquadra no modo de conhecimento em que sujeito e objeto se contrapõem um ao outro, "mas se nos apresenta por via imediata, na qual não se pode mais distinguir claramente entre sujeito e objeto".

5.2.3 A vontade como essência de nosso ser

A essência do nosso ser é, portanto, vontade; a imersão no profundo de nós mesmos faz com que descubramos que somos vontade. Mas, ao mesmo tempo, essa imersão rompe o "véu de Maya" e faz com que nos vejamos como partes daquela vontade única, daquele "cego e irresistível ímpeto" que permeia, se agita e se esquadrinha por todo o universo.

Em outras palavras, a consciência e o sentimento de nosso corpo como vontade levam-nos a reconhecer que toda a universalidade dos fenômenos, embora tão diversos em suas manifestações, tem uma só e idêntica essência: aquela que conhecemos mais diretamente, mais intimamente e melhor do que qualquer outra, aquela que, em fulgida manifestação, toma o nome de vontade.

É essa, portanto, a reflexão que torna possível ultrapassar o fenômeno e chegar a coisa em si. O fenômeno é representação e nada mais; "coisa em si é somente a vontade, que, a esse título, não é de modo nenhum representação; ao contrário, dela difere totalmente".

Os fenômenos, ligados ao princípio de identificação que é o espaço-tempo, são múltiplos, ao passo que a vontade é única.

E é cega, livre, sem objetivo e irracional. É a insaciabilidade e a eterna insatisfação que darão lugar a uma cadeia ascensional de seres nas forças da natureza, no reino vegetal, no reino animal e no reino humano, seres que, premidos por impulso cego e irresistível, lutam um contra o outro para se imporem e dominarem o real.

Essa dilaceração, essa luta sem trégua e sem fim, aguça-se na ação consciente do homem, subjugando e explorando a natureza, por um lado, e no cruel conflito entre os diversos egoísmos indomáveis, por outro.

Em poucas palavras, "a vontade é a substância íntima, o núcleo de toda coisa particular e do todo; é aquela que aparece na força natural cega e aquela que se manifesta na conduta racional do homem. A enorme diferença que separa os dois casos não diz respeito senão ao grau da manifestação; a essência do que se manifesta permanece absolutamente intacta".

5.3 Dor, libertação e redenção

5.3.1 A vida como dor e tédio

A essência do mundo é vontade insaciável. A vontade é conflito e dilaceração e, portanto, dor. E "a medida que o conhecimento torna-se mais distinto, e que a consciência se eleva, cresce também o tormento, que alcança no homem o grau mais alto, tanto mais elevado quanto mais inteligente é o homem; o homem de gênio é o que sofre mais".

A essência da natureza inconsciente é aspiração constante, sem objetivo e sem repouso. E, ao mesmo tempo, a essência do animal e do homem é querer e aspirar: sede inextinguível. E "o homem, sendo a objetivação mais perfeita da vontade de viver, é também o mais necessitado dos seres; nada mais é que vontade e necessidade, de modo que se poderia defini-lo até como concretude de necessidades".

A vida é necessidade e dor. Se a necessidade é satisfeita, então mergulhamos na saciedade e no tédio. Segue-se daí que a vida humana oscila, como pêndulo, entre a dor e o tédio. Dos sete dias da semana, seis são dor e necessidade, e o sétimo é tédio.

Schopenhauer sustenta que, no fundo, o homem é um animal selvagem e feroz. Conhecemos o homem somente naquele estado de mansidão e domesticidade chamado civilização, mas basta um pouco de anarquia para que nele se manifeste a verdadeira natureza humana: "O homem é o único animal que faz os outros sofrerem pelo único objetivo de fazer sofrer".

Substancialmente, o que é positivo, ou seja, real, é a dor; ao passo que o que é negativo, ou seja, ilusório, é a felicidade. E a dor e a tragédia não são somente a

essência da vida dos indivíduos, mas também a essência da história de toda a humanidade.

A vida é dor e a história é acaso cego. O progresso é uma ilusão. A história não é, como pretende Hegel, racionalidade e progresso; todo finalismo e qualquer otimismo são injustificáveis.

5.3.2 A libertação por meio da arte

O mundo como fenômeno é representação. Mas, em sua essência, é vontade cega e irrefreável, perenemente insatisfeita, dilacerando-se entre forças contrastantes. Todavia, quando o homem, aprofundando-se em seu próprio íntimo, consegue compreender isso, ou seja, que a realidade é vontade e que ele próprio é vontade, então está pronto para sua redenção, e esta só pode se dar "com o deixar de querer".

Em suma, na opinião de Schopenhauer, só podemos nos libertar da dor e do tédio e nos subtrair à cadeia infinita das necessidades mediante a **arte** e a **ascese**.

Com efeito, na experiência estética, o indivíduo separa-se das cadeias da vontade, afasta-se de seus desejos, anula suas necessidades, deixando de olhar os objetos em função de eles e poderem ser úteis ou nocivos. Na experiência estética, o homem se aniquila como vontade e se transforma em **puro olho do mundo**, mergulha no objeto e esquece-se de si mesmo e de sua dor.

E esse puro olho do mundo já não vê objetos que têm relações com outras coisas, não vê objetos úteis ou nocivos, mas percebe ideias, essências, modelos das coisas, fora do espaço, do tempo e da causalidade. A arte expressa e objetiva a essência das coisas. E, precisamente por isso, ajuda-nos a nos afastarmos da vontade. O gênio capta as ideias eternas e a contemplação estética mergulha nelas, anulando aquela vontade que, tendo optado pela vida e pelo tempo, é somente pecado e dor.

Em suma, na experiência estética não estamos mais conscientes de nós mesmos, mas somente dos objetos intuídos. A experiência estética é a anulação temporária da vontade e, portanto, da dor. Na intuição estética, o intelecto rompe sua servidão à vontade, deixando de ser o instrumento que procura os meios para satisfazê-la; torna-se puro olho que contempla.

A arte - que, da arquitetura (que expressa a ideia das forças naturais) a escultura, da pintura a poesia, chega à tragédia, a mais elevada forma de arte - objetiva a vontade.

E quem a contempla está, de certo modo, fora dela. Assim, "a tragédia expressa e objetiva a dor sem nome, o afã da humanidade, o triunfo da perfídia, o escarnecedor senhorio do acaso e o fatal precipício dos justos e inocentes"; e é desse modo que ela nos permite contemplar a natureza do mundo.

Entre as artes, a música não é aquela que expressa as ideias, isto é, os graus de objetivação da vontade, mas expressa a própria vontade. Por isso, ela é a arte mais universal e profunda: a música é capaz de narrar "a história mais secreta da vontade".

A arte, portanto, é libertadora. Entretanto, esses momentos felizes da contemplação estética, nos quais nos sentimos libertos da tirania furiosa da vontade, são instantes breves e raros. Conseqüentemente, a libertação da dor da vida e a redenção total do homem devem ocorrer por outro caminho. E este é o caminho da ascese.

5.3.3 Ascese e redenção

A ascese significa que a libertação do homem em relação ao alternar-se fatal da dor e do tédio só pode se realizar suprimindo em nós mesmos a raiz do mal, isto é, a vontade de viver. E o primeiro passo para tal supressão se verifica pela realização da justiça, ou seja, mediante o reconhecimento dos outros como iguais a nós mesmos.

Entretanto, a justiça golpeia o egoísmo, mas leva-me a considerar os outros como distintos de mim, como diferentes de mim.

E, por isso, não acaba com o princípio do individualismo que fundamenta meu egoísmo e me contrapõe aos outros. É preciso, portanto, ultrapassar a justiça e ter a coragem de eliminar toda distinção entre nossa individualidade e a dos outros, abrindo os olhos para o fato de que todos nós estamos envolvidos na mesma desventura.

Esse passo ulterior é a bondade, o amor desinteressado para com seres que carregam a mesma cruz e vivem nosso mesmo destino trágico. Bondade, portanto, que é compaixão, sentir a dor do outro por meio da compreensão de nossa própria dor: "Todo amor é compaixão".

E é precisamente a compaixão que Schopenhauer insere como fundamento da ética. Em todo caso, porém, também a piedade, isto é, o compadecer, ainda é padecer.

E o caminho para erradicar de modo decisivo a vontade de viver e, portanto, a dor, é o caminho da ascese, aquela ascese que faz Schopenhauer sentir-se próximo dos sábios hindus e dos santos ascetas do cristianismo.

A ascese é o horror que experimentamos pela essência de um mundo cheio de dor. E "o primeiro passo na ascese, ou na negação da vontade, é a castidade livre e perfeita". A castidade perfeita liberta da realização fundamental da vontade no seu impulso de geração. A pobreza voluntária e intencional, o conformismo e o sacrifício, também tendem para o mesmo objetivo, isto é, a anulação da vontade.

Enquanto fenômeno, o homem é um elo da cadeia causal do mundo fenomênico. Mas,

reconhecendo a vontade como coisa em si, esse conhecimento age sobre ele como aquietante do seu desejo. E é assim que o homem se torna livre, se redime e entra naquilo que os cristãos chamam de estado de graça. A ascese arranca o homem da vontade de vida, do vínculo com os objetos, e é assim que lhe permite aquietar-se. Quando a vontade se torna não-vontade, o homem está redimido.

QUESTÕES

1. O conceito representação na filosofia de Schopenhauer significa:

- a) a forma que o homem se espelha no mundo, vejo aquilo que quero ver, ouço aquilo que quero ouvir.
- b) a forma que o homem se relaciona com o mundo, utilizando-se de valores e moral.
- c) a forma que o homem é capaz de representar o mundo por intermédio de seus sentidos e intelecto.
- d) essência do mundo, solução para o enigma do universo.
- e) essência do mundo, a coisa em si que Kant tanto problematizava.

2. O conceito vontade para Schopenhauer significa:

- a) querer inconsciente de todos pela preservação do outro.
- b) querer consciente de todos pela sobrevivência.
- c) essência do mundo, amor, ódio e salvação.
- d) essência do mundo, a coisa em si kantiana, percebida imediatamente pela contemplação estética do mundo e dos objetos.
- e) essência do mundo, a coisa em si kantiana, percebida imediatamente por intermédio de meu próprio corpo.

3. De acordo com a filosofia de Schopenhauer, a vontade se manifesta no ser humano a partir:

- a) de seu querer consciente do mundo.
- b) de seu desejo de reprodução e seu instinto de sobrevivência.
- c) de sua consciência imanente de si mesmo e do mundo.
- d) da sua autopreservação, desvinculada da espécie.
- e) da sua autopreservação e a morte de todos os membros de sua espécie, pois a vontade se manifesta enquanto luta de todos contra todos.

4. Pensamentos que influenciaram Schopenhauer foram:

- a) Upanixades, Platão e Kant.
- b) Platão, Aristóteles e Cristianismo.
- c) Cristianismo, Ateísmo e Epicurismo.
- d) Descartes, David Hume e Hegel.
- e) Maquiavel, Marx e Freud.

5. O amor para Schopenhauer é:

- a) é central em sua filosofia, pois explica a vontade objetivada nos seres humanos.
- b) é central em sua filosofia, pois explica como representamos o mundo.
- c) é secundário em sua filosofia, pois o pensamento e razão são manifestações mais profundas de nosso ser.
- d) é secundário em sua filosofia, pois ocupa conotação sexual e depravada.
- e) é central em sua filosofia, pois é manifestação da representação do mundo pelos sentidos.

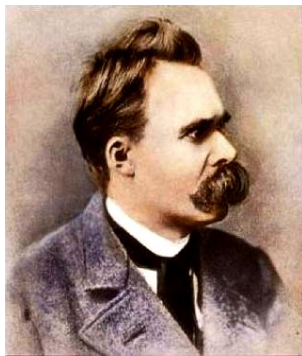
6. (ENEM 2016) Sentimos que toda satisfação de nossos desejos advinda do mundo assemelha-se à esmola que mantém hoje o mendigo vivo, porém prolonga amanhã a sua fome. A resignação, ao contrário, assemelha-se à fortuna herdada: livra o herdeiro para sempre de todas as preocupações.

SCHOPENHAUER, A. Aforismo para a sabedoria da vida. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

O trecho destaca uma ideia remanescente de uma tradição filosófica ocidental, segundo a qual a felicidade se mostra indissociavelmente ligada à

- a) consagração de relacionamentos afetivos.
- b) administração da independência interior.
- c) fugacidade do conhecimento empírico.
- d) liberdade de expressão religiosa.
- e) busca de prazeres efêmeros.

6. FRIEDRICH NIETZSCHE



Friedrich Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844. Estudou filologia clássica e leu *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, leitura destinada a deixar marca decisiva no pensamento de Nietzsche.

Com vinte e cinco anos apenas, Nietzsche foi chamado, em 1869, a ocupar a cátedra de filologia clássica na Universidade de Basileia. É desse período seu encontro com Richard Wagner.

Em 1872, saiu *O nascimento da tragédia*. Entre 1873 e 1876 Nietzsche escreveu as quatro *Considerações inatuais*. Nesse meio tempo, por motivos pessoais e por razões teóricas rompeu sua amizade com Wagner. O testemunho desse rompimento pode ser encontrado em *Humano, muito humano* (1878), onde o autor também toma distância da filosofia de Schopenhauer.

No ano seguinte, em 1879, por razões de saúde, mas também por motivos mais profundos (a filologia não era seu “destino”), Nietzsche demitiu-se do ensino e iniciou sua irrequieta peregrinação de pensão a pensão pela Suíça, a Itália e o sul da França.

Em 1881 publicou a *Aurora*, onde já tomam corpo as teses fundamentais de seu pensamento. A *Gaia ciência* é de 1882, nessa obra o filósofo prometeu novo destino para a humanidade.

Ainda em 1882, Nietzsche conhece Lou Salomé, jovem russa de vinte e quatro anos. Acreditando nela, queria desposá-la. Mas Lou Salomé o rejeitou e se uniu a Paul Rée, seu amigo e discípulo.

Em 1883, ele concebe *Assim falou Zaratustra*, sua obra prima. Em 1886, publicou *Além do bem e do mal*. A *Genealogia da moral* é de 1887. No ano seguinte, Nietzsche escreve: *O caso Wagner*, *O crepúsculo dos ídolos*, *O Anticristo*, *Ecce homo*. Do mesmo período é também o escrito *Nietzsche contra Wagner*.

Em Turim ele trabalha em sua última obra, a *Vontade de poder*, que, no entanto, não conseguiu concluir. Com efeito, em 3 de janeiro de 1889 cai vítima da loucura, lançando-se ao pescoço de um cavalo que o dono estava espancando diante de sua casa em Turim.

Morreu em Weimar, imerso nas trevas da loucura, em 25 de agosto de 1900, sem poder se dar conta do sucesso que estavam tendo os livros que mandara publicar à própria custa.

1. O “dionisíaco” e o “apolíneo”, e o problema Sócrates

Em Leipzig, conforme salientamos, Nietzsche leu *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer,

e ficou fascinado, a ponto de mais tarde o julgar como “um espelho, no qual vi o mundo, a vida e meu próprio espírito”.

A vida, pensa Nietzsche nas pegadas de Schopenhauer, é cruel e cega irracionalidade, dor e destruição. Só a arte pode oferecer ao indivíduo a força e a capacidade de enfrentar a dor da vida, dizendo sim à vida.

E em *O nascimento da tragédia*, que é de 1872, Nietzsche procura mostrar como a civilização grega pré-socrática explodiu em vigoroso sentido trágico, que é aceitação extasiada da vida, coragem diante do destino e exaltação dos valores vitais. A arte trágica é corajoso e sublime sim à vida.

Com isso Nietzsche subverte a imagem romântica da civilização grega. Entretanto, a Grécia de que fala Nietzsche não é a Grécia da escultura clássica e da filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, e sim a Grécia dos pré-socráticos (séc. VI a.C.), a Grécia da tragédia antiga, na qual o coro era a parte essencial, senão talvez tudo.

De fato, Nietzsche identifica o segredo desse mundo grego no espírito de Dionísio. Dionísio é a imagem da força instintiva e da saúde, é embriaguez criativa e paixão sensual, é o símbolo de uma humanidade em plena harmonia com a natureza.

Ao lado do dionisíaco, diz Nietzsche, o desenvolvimento da arte grega também está ligado ao apolíneo, que é visão de sonho e tentativa de expressar o sentido das coisas na medida e na moderação, explicitando-se em figuras equilibradas e límpidas.

O desenvolvimento da arte está ligado à dicotomia do apolíneo e do dionisíaco, do mesmo modo como a geração provém da dualidade dos sentidos, em contínuo conflito entre si e em reconciliação meramente periódica.



Nas duas divindades artísticas gregas, Apolo e Dioniso, baseiam-se a ideia de Nietzsche de que no mundo grego existia enorme contraste, enorme pela origem e pelo fim, entre a arte figurativa, a de Apolo, e

a arte não figurativa da música, que é especificamente a de Dioniso. Os dois instintos, tão diferentes entre si, caminham um ao lado do outro, no mais das vezes em aberta discórdia [...], até que, em virtude de um milagre metafísico da 'vontade' helênica, apresentam-se por fim acoplados um ao outro. E “nesse acoplamento final gera-se a obra de arte, tão dionisíaca quanto apolínea, que é a tragédia ática”.

Entretanto, quando, com Eurípedes, tenta-se eliminar da tragédia o elemento dionisíaco em favor dos elementos morais e intelectualistas, então a luminosidade clara em relação a vida se transforma em superficialidade silogística. Surge então Sócrates, com sua louca presunção de compreender e dominar a vida com a razão e, com isso, temos a verdadeira decadência.

Sócrates e Platão são “sintomas de decadência, os instrumentos da dissolução grega, os pseudogregos, os antigos”.

Sócrates - escreve Nietzsche - “foi um equívoco: toda a moral do aperfeiçoamento, inclusive a cristã, foi um equívoco [...]. A mais crua luz diurna, a racionalidade a qualquer custo, a vida clara, prudente, consciente e sem instintos, em contraste com os instintos, isso era apenas doença diferente - e de modo nenhum retorno a ‘virtude’, à ‘saúde’, à felicidade”. “Sócrates apenas esteve longamente doente”. Disse não à vida; abriu uma época de decadência que esmaga também a nós. Ele combateu e destruiu o fascínio dionisíaco que liga homem a homem e homem a natureza, e desvela o mistério do uno primigênio.

2. Os “fatos” são estúpidos e a “saturação da história” é um perigo

O *Nascimento da tragédia* foi escrito sob a influência das ideias de Schopenhauer, mas também sob a das ideias de Wagner. Com efeito, Nietzsche vislumbrava em Wagner o protótipo do "artista trágico" destinado a renovar a cultura contemporânea. E dedicou a Wagner o *Nascimento da tragédia*, assim escrevendo no fim da dedicatória: "Considero a arte como a tarefa suprema e como a atividade metafísica própria de nossa vida, segundo o pensamento do homem ao qual pretendo dedicar esta obra como a meu insigne precursor no campo de batalha".

Logo que saiu, embora defendida pelo próprio Wagner, a obra de Nietzsche foi violentamente atacada, em nome da seriedade da ciência filológica, pelo grande filólogo Ulrich von Wilamowitz-Mollendorff, o qual escreveu que "com o Nietzsche apóstolo e metafísico não pretendo ter nada a ver", e o acusou de "ignorância e escasso amor pela verdade".

Mas, entre 1873 e 1876, contra a exaltação da ciência e da história, Nietzsche escreve as *Considerações inatuais*. Aqui Nietzsche combate o que ele chama de saturação de história. Não que negue a importância da história, ele combate mais a **idolatria do fato**, por um

lado, e as **ilusões historicistas**, por outro, com as implicações políticas que elas comportam.

Antes de qualquer coisa, na opinião de Nietzsche, os fatos são sempre estúpidos, eles necessitam de intérprete. Por isso, só as teorias são inteligentes. Em segundo lugar, quem crê “no poder da história” torna-se “hesitante e inseguro, não podendo crer em si mesmo”. E, em terceiro lugar, não crendo em si mesmo, ele será dominado pelo existente, “seja ele um governo, uma opinião pública, ou ainda uma maioria numérica”.

Na realidade, “se todo sucesso contém em si uma necessidade racional, se todo acontecimento é a vitória do 'lógico' ou da 'ideia', que nos ajoelhe logo, então, e percorramos ajoelhados a escada dos sucessos”.

São três as atitudes que Nietzsche distingue diante da história.

a) Existe a *história monumental*, que é a história de quem procura no passado modelos e mestres em condições de satisfazer suas aspirações.

b) Existe a *história antiquaria*, que é a história de quem compreende o passado de sua própria cidade (as muralhas, as festas, os decretos municipais etc.) como fundamento da vida presente; a história antiquaria procura e conserva os valores constitutivos estáveis nos quais se radica a vida presente.

c) E, por fim, existe a *história crítica*, que é a história de quem olha para o passado com as intenções do juiz que condena e abate todos os elementos que constituem obstáculos para a realização de seus próprios valores. Esta última foi a atitude de Nietzsche diante da história.

E essa é a razão pela qual ele combate o excesso ou “saturação de história”, “Os instintos do povo são perturbados por esse excesso e o indivíduo, não menos que a totalidade, é impedido de amadurecer”.

3. O afastamento em relação a Schopenhauer e Wagner

Nesse meio tempo, porém, Nietzsche vinha amadurecendo seu afastamento de Schopenhauer e mais ainda de Wagner. Esse distanciamento é testemunhado por obras como *Humano, muito humano*, a *Aurora* e *Gaia ciência*. São dois os tipos de pessimismo:

a) o primeiro é o romântico, ou seja, "o pessimismo dos renunciantes, dos falidos e dos vencidos";

b) o outro é o de quem aceita a vida, embora reconhecendo sua dolorosa tragicidade.

Pois bem, em nome deste último pessimismo Nietzsche rejeita o primeiro, o de Schopenhauer, que por toda parte cheira a resignação e renúncia, e que é mais fuga da vida do que "vontade de tragicidade". Schopenhauer "nada mais é do que o herdeiro da interpretação cristã".

Por outro lado, o afastamento em relação a Wagner foi um acontecimento ainda mais significativo e doloroso para Nietzsche. Ele vira na arte de Wagner o instrumento da regeneração, mas logo teve de admitir que estava iludido. Em *O caso Wagner*, podemos ler: Wagner "lisonjeia todo instinto nülista (-budista) e o camufla com a música, brandindo toda cristandade, toda forma de expressão religiosa da *décadence*". Wagner é uma doença; "ele adocece tudo o que toca - *ele adoceceu a música*". Wagner é "um gênio histriônico", ele "*est une neurose*".

O afastamento de Nietzsche em relação a seus dois grandes mestres significou o afastamento e distanciamento crítico em relação ao romantismo, com seu falso pessimismo, resignação e a ascese quase cristã de Schopenhauer, com a retórica daquele "romantismo desesperado que murchou", que era Wagner. Significou distanciamento e crítica daquelas pseudojustificações e camuflagens metafísicas do homem e de sua história que são:

- 1) o idealismo (que cria um "antimundo");
- 2) o positivismo (cuja pretensão de enjaular solidamente a vasta realidade em suas pobres malhas teóricas é ridícula e absurda);
- 3) os redentorismos socialistas das massas ou através das massas;
- 4) e também o evolucionismo (aliás, "mais afirmado do que provado").

Desse modo. Nietzsche parece basear suas reflexões em raízes iluministas. E, com efeito, é o que acontece. A desconfiança em relação às metafísicas, a abertura a respeito das possíveis interpretações "infinitas" do mundo e da história e, portanto, a eliminação da atitude dogmática, o reconhecimento do limite e da finitude humana, e a crítica à religião são elementos que fazem Nietzsche dizer em *Humano, muito humano*: "Podemos levar novamente adiante a bandeira do Iluminismo".

4. O anúncio da "morte de Deus".

A crítica ao idealismo, ao evolucionismo, ao positivismo e ao romantismo não cessa. Essas teorias são coisas "humanas, muito humanas", que se apresentam como verdades eternas e absolutas que é preciso desmascarar.

Mas as coisas não ficam nisso, uma vez que Nietzsche, precisamente em nome do instinto dionisíaco, em nome daquele homem grego sadio do século VI a.C., que "ama a vida" e que é totalmente terreno, por um lado anuncia a "morte de Deus" e por outro realiza profundo ataque contra o cristianismo, cuja vitória sobre o mundo antigo e sobre a concepção grega do homem envenenou a humanidade. E, por outro lado ainda, vai às raízes da moral tradicional, examina sua genealogia, e descobre que ela é a moral

dos escravos, dos fracos e dos vencidos ressentidos contra tudo o que é nobre, belo e aristocrático.

Na *Gaia ciência*, o homem louco anuncia aos homens que Deus está morto: "O que houve com Deus? Eu vos direi. *Nós o matamos* - eu e vós. Nós somos os assassinos dele!" Pouco a pouco, por diversas razões, a civilização ocidental foi se afastando de Deus, foi assim que o matou. Mas, "matando" Deus, eliminam-se todos os valores que serviram de fundamento para nossa vida e, conseqüentemente, perde-se qualquer ponto de referência.

Por conseguinte, com Deus desapareceu também o homem *velho*, mas o homem novo ainda não apareceu. Diz o louco em *Gaia ciência*: "Venho cedo demais, ainda não é meu tempo. Esse acontecimento monstruoso ainda está em curso e não chegou aos ouvidos dos homens".

A morte de Deus é fato que não tem paralelos. É acontecimento que divide a história da humanidade. **Não é o nascimento de Cristo, e sim a morte de Deus, que divide a história da humanidade.**

E esse acontecimento, a morte de Deus, anuncia antes de qualquer coisa Zaratustra, que, depois, sobre as cinzas de Deus, erguerá a ideia do super-homem, do homem novo, impregnado do ideal dionisíaco que "ama a vida" e que, voltando as costas para as quimeras do "céu", voltará à "sanidade da terra".

5. O Anticristo, ou o cristianismo como "vício"

A morte de Deus é um evento cósmico, pelo qual os homens são responsáveis, e que os liberta das cadeias do sobrenatural que eles próprios haviam criado. Falando sobre os padres, Zaratustra afirma: "Tenho pena desses padres [...], para mim eles são prisioneiros e marcados. Aquele que eles chamam de redentor os carregou de grilhões de falsos valores e de palavras loucas! Ah, se alguém pudesse redimi-los de seu redentor!".

Esse, precisamente, é o objetivo que Nietzsche quer alcançar com o *Anticristo*, que é uma "*maldição do cristianismo*". Para ele, um animal, uma espécie ou um indivíduo é pervertido "quando perde seus instintos, quando escolhe e quando *prefere* o que lhe é nocivo".

Todavia, pergunta-se Nietzsche, o que fez o cristianismo senão defender tudo o que é *nocivo* ao homem? O cristianismo considerou pecado tudo o que é valor e prazer na terra. Ele "*tomou partido de tudo o que é fraco, abjeto e arruinado; fez um ideal da contradição contra os instintos de conservação da vida forte*".

O cristianismo é a religião da *compaixão*. "Mas a pessoa perde força quando tem compaixão [...]; a compaixão bloqueia maciçamente a lei do desenvolvimento, que é a lei da *seleção*". Nietzsche vislumbra no Deus cristão "a divindade dos doentes [...]; um Deus degenerado a ponto de *contradizer* a vida, ao invés de ser a transfiguração e o eterno sim dela [...].

Em Deus, está divinizado o nada, está consagrada a vontade do nada!".

Apesar de tudo isso, Nietzsche é cativado pela figura de Cristo ("Cristo é o homem mais nobre"; "o símbolo da cruz é o símbolo mais sublime que jamais existiu") e faz distinção entre Jesus e o cristianismo.

Cristo morreu para mostrar como se deve viver. Cristo foi um "espírito livre", mas com Cristo morreu o Evangelho: também o Evangelho ficou "suspense na cruz", ou melhor, transformou-se em Igreja, em cristianismo, isto é, em ódio e ressentimento contra tudo o que é nobre e aristocrático.

No *Novo Testamento* Nietzsche encontra apenas um personagem digno de ser elogiado, Pôncio Pilatos, em virtude de seu sarcasmo em relação a "verdade".

Mais tarde, na história de nossa civilização, a Renascença tentou a *transvalorização dos valores cristãos*, procurou levar à vitória os valores aristocráticos, os nobres instintos terrenos. Feito papa, César Borgia teria sido grande esperança para a humanidade. Mas o que aconteceu? Ocorreu que "um monge alemão, Lutero, veio a Roma. Trazendo dentro do peito todos os instintos de vingança de padre frustrado, esse monge, em Roma, indignou-se *contra* a Renascença [...]. Lutero viu a corrupção do papado, quando se podia tocar com a mão justamente o contrário, na cadeira papal não estava mais a antiga corrupção, o pecado original, o cristianismo! Que boa é a vida! Que bom o triunfo da vida! Que bom o grande sim a tudo o que é elevado, belo e temerário! [...] E Lutero restaurou novamente a Igreja [...] Ah, esses alemães, quanto nos custaram!".

São dessa natureza, portanto, as razões que levam Nietzsche a condenar o cristianismo: "A Igreja cristã não deixou nada intacto em sua perversão; ela fez de cada valor um desvalor, de cada verdade uma mentira, de toda honestidade uma abjeção da alma". O além é a negação de toda realidade e a cruz é uma conjuração "contra a saúde, a beleza, a constituição bem-sucedida, a valentia de espírito, a *bondade* da alma, *contra a própria vida*".

Assim, o que devemos esperar senão que este seja o último dia do cristianismo? E a partir de hoje? A partir de hoje, "*transvalorização de todos os valores*", responde Nietzsche.

6. A genealogia da moral

Juntamente com o cristianismo, aliás, condenando o cristianismo, Nietzsche também submete a moral à cerrada crítica. Essa é a "grande guerra" que Nietzsche trava em nome da "transformação dos valores que dominaram até hoje".

E essa revolta contra "o sentimento habitual dos valores" ele a explicita especialmente em dois livros: *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*.

Escreve Nietzsche: "Até hoje, não se teve sequer a mínima dúvida ou a menor hesitação em

estabelecer o 'bom' como superior, em valor, ao 'mau' [...]. Como? E se a verdade fosse o contrário? Como? E se no bem estivesse inserido também um sistema de retrocesso ou então um perigo, uma sedução, um veneno?"

Essa é a questão proposta pela *Genealogia da moral*. E é aí que Nietzsche começa a indagar os mecanismos psicológicos que iluminam a gênese dos valores: a compreensão da gênese psicológica dos valores, em si mesma, será suficiente para pôr em dúvida sua pretensa absolutez e indubitabilidade.

Antes de tudo, a moral é máquina construída para dominar os outros e, em segundo lugar, devemos logo distinguir entre a **moral aristocrática dos fortes** e a **moral dos escravos**. Estes são os fracos, os malsucedidos. E, como diz o provérbio, os que não podem dar maus exemplos dão bons conselhos. É assim que os constitutivamente fracos agem para subjugar os fortes.

E Nietzsche prossegue: "Enquanto toda moral aristocrática nasce da afirmação triunfal de si, a moral dos escravos opõe desde o começo um *não* aquilo que não pertence a ela mesma, aquilo que é diferente dela e constitui o seu não-eu - este é seu ato criador. Essa subversão [...], pertence propriamente ao ressentimento".

E o ressentimento contra a força, saúde e o amor à vida que torna dever e virtude e eleva à categoria de bons comportamentos o desinteresse, o sacrifício de si mesmo, a submissão. E essa moral dos escravos é legitimada por metafísicas que a sustentam com bases presumidamente "objetivas", sem que se perceba que tais metafísicas nada mais são do que "mundos superiores" inventados para poder "caluniar e sujar este mundo", que elas querem reduzir a mera aparência.

7. Nihilismo, eterno retorno e "amor fati"

O nihilismo, diz Nietzsche, é "a consequência necessária do cristianismo, da moral e do conceito de verdade da filosofia". Quando as ilusões perdem a máscara, então o que resta é nada: o abismo do nada.

"Como estado psicológico, o nihilismo torna-se necessário, em primeiro lugar, quando procuramos em todo acontecimento um 'sentido' que ele não tem, até que, por fim, começa a faltar coragem a quem procura". Aquele "sentido" podia ser a realização ou o fortalecimento de um valor moral (amor, harmonia de relações, felicidade etc.). Mas o que devemos constatar é que a desilusão quanto a esse pretense fim é "uma causa do nihilismo". Em segundo lugar, "postulou-se uma totalidade, uma sistematização e até uma organização em todo o acontecer e em sua base".

Entretanto, o que se viu é que esse universal, que o homem construiu para poder crer no seu próprio valor, não existe! No fundo, o que aconteceu? "Alcançou-se o sentimento da falta de valor quando se

compreendeu que não é lícito interpretar o caráter geral da existência nem com o conceito de 'fim', nem com o conceito de 'unidade', nem com o conceito de 'verdade'."

Caem assim "as mentiras de vários milênios" e o homem permanece sem os enganos das ilusões, mas permanece só. Não há valores absolutos; aliás, os valores são desvalores; não existe nenhuma estrutura racional e universal que possa sustentar o esforço do homem; não há nenhuma providência, nenhuma ordem cósmica.

Não há uma ordem, não há um sentido. Mas há uma necessidade: o mundo tem em si a necessidade da vontade. Desde a eternidade, o mundo é dominado pela vontade de aceitar a si próprio e de repetir-se.

É essa a doutrina do *eterno retorno* que Nietzsche retoma da Grécia e do Oriente. O mundo não procede de modo retilíneo em direção a um fim (como acredita o cristianismo), nem seu devir é progresso (como pretende o historicismo hegeliano e pós-hegeliano), mas "todas as coisas retornam eternamente e nós com elas; nós já existimos eternas vezes e todas as coisas conosco".

Toda dor e todo prazer, todo pensamento e todo suspiro, toda coisa indizivelmente pequena e grande retornarão: "Voltarão até essa teia de aranha e este raio de lua entre as árvores, até este idêntico momento e eu mesmo". O mundo que aceita a si próprio e que se repete, é esta a doutrina cosmológica de Nietzsche. E a ela Nietzsche vincula sua outra doutrina, a do **amor fati**: amar o necessário, aceitar este mundo e amá-lo.

8. O super-homem é o sentido da terra

O *amor fati* é aceitação do eterno retorno, é aceitação da vida. Mas não se deve ver nele a aceitação do homem. A mensagem fundamental de Zaratustra, com efeito, está em pregar o super-homem.

E o homem, o homem novo, que deve *criar* um novo sentido da terra, abandonar as velhas cadeias e cortar os antigos troncos. O homem deve inventar o homem novo, isto é, o super-homem, o homem que vai além do homem e que é o homem que ama a terra e cujos valores são a saúde, a

vontade forte, o amor, a embriaguez dionisíaca e um novo orgulho.

Diz Zaratustra: "Um novo orgulho ensinou-me o meu Eu, e eu o ensino aos homens: não deveis mais esconder a cabeça na areia das coisas celestes, mas

mantê-la livremente: uma cabeça terrena, que cria ela própria o sentido da terra".

O super-homem substitui os velhos deveres pela vontade própria. "O homem é uma corda estendida, estendida entre o bruto e o super-homem, uma corda estendida sobre um abismo". Ele deve procurar novos valores: "O mundo gira em torno dos inventores de novos valores".

Assim como para Protágoras, também para Nietzsche o homem deve ser a medida de todas as coisas, deve criar novos valores e pô-los em prática. O homem embrutecido tem a espinha curvada diante das ilusões cruéis do sobrenatural.

O super-homem "ama a vida" e "cria o sentido da terra", e é fiel a isso.

Aí está sua *vontade de poder*.

QUESTÕES

01. (UEM 2015) "Nem aos mais cuidadosos dentre eles [os metafísicos] ocorreu duvidar aqui, no limiar, onde mais era necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios de *omnibus dubitandum* [de tudo duvidar]. [...] Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida. É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente em serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais a essas coisas ruins e aparentemente opostas. Talvez! – Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos 'talvez'? Para isso será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso 'talvez' a todo custo. – E, falando com toda a seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem."

(NIETZSCHE, F. Além do bem e do mal. In MARCONDES, D. Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2ª. ed. rev. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 145-146).

A partir da citação acima, assinale o que for correto.

- 01) "Além do bem e do mal" representa a suspeita de que o valor da verdade não se opõe ao valor da mentira.
- 02) Os positivistas são, para Nietzsche, uma nova classe de filósofos, que surgirá depois da teologia empirista.
- 04) O exercício da dúvida, entre muitos filósofos que diziam duvidar de tudo, era apenas o primeiro passo para fundamentar a certeza.



08) A filosofia é perigosa, razão pela qual F. Nietzsche e Giordano Bruno foram queimados na fogueira.

16) A aparência, mesmo oposta logicamente ao conceito de verdade, é necessária para a manutenção da vida.

02. Como Nietzsche indica na *Genealogia da Moral*, ainda que os sentimentos de "dever" e de "obrigação pessoal" tenham se originado nas mais antigas relações entre os indivíduos, as relações entre comprador e vendedor, eles foram concentrados e monopolizados no dever e na obrigação a Deus. Desde então, quanto mais se exponencia a ideia de Deus, tanto maior será, proporcionalmente, o sentimento de dever e de obrigação em relação a ele. (...)

Sendo assim, pode-se prever que o triunfo completo e definitivo do ateísmo libertaria a humanidade de todo sentimento de obrigação em relação à sua origem. Desde então, é por um único e mesmo movimento que se obtém o eclipse do "tu deves" e a emancipação do "eu quero" (...).

Carlos A. R. de Moura

A partir do texto supracitado, é correto afirmar que o ateísmo de Nietzsche

- é apenas um corolário de sua análise da moral, não desempenhando nenhum papel central em sua filosofia.
- visa apenas a desconstruir a ideia de dever, sem realmente preocupar-se com a crítica à ideia de Deus.
- antecipa o marxismo, uma vez que, nele, a gênese do dever moral é situada nas relações entre comprador e vendedor.
- não implica uma mudança completa da moral, pois fica intacto o estatuto positivo para o dever.
- desempenha um papel estruturante em sua filosofia, uma vez que ele é um requisito para a emancipação da vontade.

03. A originalidade de Friedrich Nietzsche (1844-1900) reside, sobretudo, em sua crítica aos valores morais. Para ele, o apego do homem aos valores morais pode ser justificado pela forte influência que a antiga tradição judaico-cristã exerce sobre o pensamento humano. Sendo assim, a estratégia que ele emprega para denunciar os pressupostos da tradição clássica e exigir seu abandono compreende:

I. Empregar um método de análise filológico que revela a origem dos significados dos termos morais e se afastar das interpretações metafísico-religiosas acerca dessas noções.

II. Denunciar a cultura do niilismo que assola a sociedade moderna e que se transforma em forma negadora da existência humana.

III. Combater todos os valores contrários à vida e que negam a natureza humana.

IV. Abandonar as antigas concepções culturais de natureza metafísica e, conseqüentemente, a ideia de verdade presente nessas concepções.

Assinale a alternativa correta

- Todas as afirmações são corretas.
- Apenas I e III são corretas.
- Apenas II e IV são corretas.
- Apenas III e IV são corretas.
- Apenas I e IV são corretas.

04. (UFU 2010) Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) opõe à moral tradicional, herdeira do pensamento socrático-platônico e da religião judaica-cristã, a transvaloração de todos os valores.

Conforme Aranha e Arruda (2000): “Ao fazer a crítica da moral tradicional, Nietzsche preconiza a ‘transvaloração de todos os valores’. Denuncia a falsa moral, ‘decadente’, ‘de rebanho’, ‘de escravos’, cujos valores seriam a bondade, a humildade, a piedade e o amor ao próximo”. Desta forma, opõe a moral do escravo à moral do senhor, a nova moral.

(ARANHA, M. L. de A. e MARTINS, M. H. P. **Filosofando: introdução à filosofia**. São Paulo: Moderna, 2000, p. 286.)

Assinale a alternativa que contenha a descrição da “moral do senhor” para Nietzsche.

- É caracterizada pelo ódio aos instintos; negação da alegria.
- É negativa, baseada na negação dos instintos vitais.
- É transcendental; seus valores estão no além-mundo.
- É positiva, baseada no sim à vida.

05. (UFU 2014) Assinale a alternativa que indica a “moral do senhor”, de acordo com Nietzsche.

- Os princípios metafísicos e morais dos diálogos de Platão.
- A força, a criatividade, a saúde e o amor à vida.
- Os princípios éticos e morais, que se encontram na Bíblia.
- O ódio e o ressentimento dos fracos contra os mais fortes.

06. (UNICENTRO 2010) O fragmento de texto, logo abaixo, é de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Analise-o, tendo como referência seus conhecimentos sobre o tema, e julgue as assertivas que o seguem, apontando a(s) correta(s).

“Todo filosofar moderno está política e policialmente limitado à aparência erudita, por governos, igrejas, academias, costumes, modas, covardias dos homens: ele permanece no suspiro: ‘mas se...’ ou no reconhecimento: ‘era uma vez...’ A filosofia não tem direitos; por isso, o

homem moderno, se pelo menos fosse corajoso e consciencioso, teria de repudiá-la e bani-la. Mas a ela poderia restar uma réplica e dizer: ‘Povo miserável! É culpa minha se em vosso meio vagueio como uma cigana pelos campos e tenho de me esconder e disfarçar, como se eu fosse a pecadora e vós, meus juízes? Vede minha irmã, a arte! Ela está como eu: caímos entre bárbaros e não sabemos mais nos salvar.’”

(NIETZSCHE, F. *A Filosofia na época trágica dos gregos*. – aforismo 3. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 32 (Col. Os Pensadores).

I. Nietzsche critica a filosofia de sua época, afirmando que ela afastou-se da vida, refugiando-se num universo de abstração e deduções lógicas, criando falsos dualismos, como o de corpo e alma, mundo e Deus, mundo aparente e mundo verdadeiro.

II. Em Sócrates, Nietzsche encontra o ideal de humanismo que irá definir sua filosofia como “estética de si”. O par conceitual, dionisíaco (Dionísio é o Deus da embriaguez da música e do caos) e apolíneo (Apolo é o Deus da luz, da forma, da harmonia e da ordem), mostra a herança socrática. Da luta e do equilíbrio final desses dois elementos opostos, surge o pensamento nietzschiano como saber da vida e da morte, como expressão do enigma da existência.

III. Kant e sua moral são alvos do “filosofar com o martelo” nietzschiano: o “imperativo categórico”, isto é, a lei universal que deve guiar as ações humanas, é para Nietzsche uma ficção que provém do domínio da razão sobre os instintos humanos, sendo a lei de um homem descarnado e cristianizado.

IV. A *vontade de potência* é um conceito-chave na obra de Nietzsche. Indica-nos as relações de força que se desenrolam em todo acontecer, assinalando seu método histórico. Assim, Nietzsche pensa o tempo de acordo com uma concepção própria, um tempo não-linear, que se desenvolve em ciclos que se repetem – é o pensamento do *eterno retorno*, outro conceito-chave de sua obra.

- A) Apenas IV.
- B) Apenas II e III.
- C) Apenas II, III e IV.
- D) Apenas I, II e IV.
- E) Apenas I, III e IV.

07. (UNICENTRO 2015) Se observei corretamente, em geral “a não liberdade de arbítrio” é vista como problema por dois lados inteiramente opostos, mas sempre de maneira profundamente pessoal: uns não querem por preço algum abandonar sua “responsabilidade”, a fé em si, o direito pessoal ao seu mérito (os tipos vaidosos estão desse lado); os outros, pelo contrário, não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar. Estes últimos, quando escrevem livros, costumam agora tomar a defesa dos criminosos.

(NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Aforismo 21. p.26.)

Considerando essa passagem, assinale a alternativa correta.

- a) O texto defende que o ser humano é determinado por causas materiais.
- b) O texto defende que o ser humano possui o livre-arbítrio.
- c) O texto defende que os criminosos, na medida em que possuem o livre arbítrio, são culpados.
- d) A passagem explicita a superioridade científica das teses que defendem o livre-arbítrio em relação àquelas que defendem o determinismo.
- e) As teses que defendem o livre-arbítrio ou o determinismo têm origem na relação que o ser humano mantém consigo mesmo.

08. (UNICENTRO 2015) Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos – falam de “inspiração”), quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”.

(NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Aforismo 3. p.10.)

Com base nessa passagem, considere as afirmativas a seguir.

- I. O pensamento místico é superior ao pensamento racional.
- II. A razão é a superação de qualquer interesse particular.
- III. A razão procura justificar posteriormente um pré-conceito inicial.
- IV. A dimensão instintiva do ser humano permeia sua atividade racional.

Assinale a alternativa correta.

- a) Somente as afirmativas I e II são corretas.
- b) Somente as afirmativas I e IV são corretas.
- c) Somente as afirmativas III e IV são corretas.
- d) Somente as afirmativas I, II e III são corretas.
- e) Somente as afirmativas II, III e IV são corretas.

09. (UNICENTRO 2015) A velha Atenas caminhava para o fim. Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso. Ninguém mais era senhor de si, os instintos se voltavam uns contra os outros. Quando há a

necessidade de fazer da razão um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como salvadora, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais – isso era obrigatório, seu último recurso. O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente.

(Adaptado de: NIETZSCHE, F. Crepúsculo dos Ídolos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.21.)

Sobre esse diagnóstico, considere as afirmativas a seguir.

I. A plena racionalidade é uma exigência para que a ação seja justa.

II. A supressão dos instintos leva a uma vida verdadeiramente livre.

III. A racionalidade a qualquer custo é remédio possível para aqueles que não são mais senhores de si.

IV. A escravidão frente às forças presentes no próprio homem é um sintoma de decadência.

Assinale a alternativa correta.

- Somente as afirmativas I e II são corretas.
- Somente as afirmativas I e IV são corretas.
- Somente as afirmativas III e IV são corretas.
- Somente as afirmativas I, II e III são corretas.
- Somente as afirmativas II, III e IV são corretas.

10. (UNICENTRO 2015) Cada vez mais quer me parecer que o filósofo, sendo por necessidade um homem do amanhã e do depois de amanhã, sempre se achou e teve de se achar em contradição com seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje. Até agora todos esses extraordinários promovedores do homem, a que se denominam filósofos, e que raramente se viram a si mesmos como amigos da sabedoria, antes como desagradáveis tolos e perigosos pontos de interrogação – encontraram sua tarefa, sua dura, indesejada, inescapável tarefa, mas afinal a grandeza de sua tarefa, em ser a má consciência de seu tempo.

(NIETZSCHE, F. Além do Bem e do Mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.106.)

Sobre essa descrição da Filosofia, considere as afirmativas a seguir.

I. A atenção em relação à origem dos conceitos e ideais vigentes faz parte da atividade filosófica.

II. A Filosofia tem como uma de suas características a atividade crítica.

III. A Filosofia tem como tarefa o fornecimento de conceitos e análises para a melhoria da sociedade.

IV. A Filosofia estuda a essência humana, logo algo que sempre existiu, e não o homem de hoje.

Assinale a alternativa correta.

- Somente as afirmativas I e II são corretas.
- Somente as afirmativas I e IV são corretas.
- Somente as afirmativas III e IV são corretas.
- Somente as afirmativas I, II e III são corretas.
- Somente as afirmativas II, III e IV são corretas.

11. (UEM 2008) Friedrich Nietzsche critica o pensamento socrático-platônico e a tradição da religião judaico-cristã por terem desenvolvido uma razão e uma moral que subjugarão as forças instintivas e vitais do ser humano, a ponto de domesticar a vontade de potência do homem e de transformá-lo em um ser fraco e doentio. Assinale o que for **correto**.

01) Ao criticar a moral tradicional racionalista, considerada hipócrita e decadente, Nietzsche propõe uma moral não-repressiva, que permite o livre curso dos instintos, de modo que o homem forte possa, ao mesmo tempo, acompanhar e superar o movimento contraditório e antagônico da vida.

02) Para Nietzsche, o super-homem deveria ter a missão de criar uma raça capaz de dominar a humanidade, sendo, por isso, necessário aniquilar os mais fracos.

04) Nietzsche concorda com o marxismo, quando esse afirma que a história da humanidade é a história das lutas de classes, e considera que o socialismo é a única forma de organização social aceitável.

08) Nietzsche identifica dois grandes tipos de moral, isto é, a moral aristocrática de senhores e a moral plebeia de escravos. A moral de escravos é caracterizada pelo ressentimento, pela inveja e pelo sentimento de vingança; é uma moral que nega os valores vitais e nutre a impotência.

16) Os valores que constituem a moral aristocrática de senhores são, para Nietzsche, eternos e invioláveis. Devem orientar a humanidade com uma força dogmática, de modo que o homem não se perca.

12. (UEM 2010) A Filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900) é marcada por uma nova relação entre o racional e o irracional, na medida em que o irracional adquire validade por corresponder à necessidade de um movimento de afirmação da vida. Com base nessa afirmação, assinale o que for **correto**.

01) Para Nietzsche, o Iluminismo não libertou os homens de seus prejuízos, mas reforçou ainda mais seus mitos, como a crença na razão e no conhecimento científico.

02) O recurso metodológico proposto por Nietzsche é a genealogia, isto é, movimento teórico que recorre à gênese de um discurso, conceito ou prática, apontando suas arbitrariedades e interesses.

04) Para Nietzsche, o conhecimento é fruto de um lento processo de acumulação e comprovação empírica, cuja finalidade é salvar os fenômenos.

08) Contra a moral dos aristocratas e nobres, Nietzsche defende os fracos, isto é, a moral dos escravos.

16) A “vontade de potência” é a afirmação do nacional-socialismo alemão, expresso na doutrina do super-homem e no antissemitismo nietzscheano.

13. (ENEM 2015) A filosofia grega parece começar com uma ideia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição anuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: *Tudo é um.*

NIETZSCHE, F. Crítica moderna. In: **Os pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

O que, de acordo com Nietzsche, caracteriza o surgimento da filosofia entre os gregos?

- O impulso para transformar, mediante justificativas, os elementos sensíveis em verdades racionais.
- O desejo de explicar, usando metáforas, a origem dos seres e das coisas.
- A necessidade de buscar, de forma racional, a causa primeira das coisas existentes.
- A ambição de expor, de maneira metódica, as diferenças entre as coisas.
- A tentativa de justificar, a partir de elementos empíricos, o que existe no real.

14. (ENEM 2016) Vi os homens sumirem-se numa grande tristeza. Os melhores cansaram-se das suas obras. Proclamou-se uma doutrina e com ela circulou uma crença: tudo é oco, tudo é igual, tudo passou! O nosso trabalho foi inútil; o nosso vinho tornou-se veneno; o mau olhado amareleceu-nos os campos e os corações. Secamos de todo, e se caísse fogo em cima de nós, as nossas cinzas voariam em pó. Sim; cansamos o próprio fogo. Todas as fontes secaram para nós, e o mar retirou-se. Todos os solos se querem abrir, mas os abismos não nos querem tragar!

NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

O texto exprime uma construção alegórica, que traduz um entendimento da doutrina niilista, uma vez que

- reforça a liberdade do cidadão.
- desvela os valores do cotidiano.
- exorta as relações de produção.
- destaca a decadência da cultura.
- amplifica o sentimento de ansiedade.

GABARITO

QUESTÃO BENTHAM

- d

QUESTÕES HEGEL

- a
- c
- c
- b
- c
- 01/02/04/16
- a
- b
- 2/4/16
- 1/2/16
- 1/2/4/16
- 2/8
- 1/2/4/16
- c
- 1/16

QUESTÕES SCHOPENHAUER

- 1/4/16
- e
- b
- a
- a
- b

QUESTÕES NIETZSCHE

- c
- e
- a
- d
- b
- e
- e
- c
- c
- a
- 1/8
- 1/2
- c
- d