

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS MATEMÁTICAS E DA NATUREZA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS E DAS
TÉCNICAS E EPISTEMOLOGIA

DANYELE BARROS BOMFIM

**O HOMEM COMO CONDIÇÃO DE
POSSIBILIDADE METAFÍSICA: POR UMA
FILOSOFIA DO SUJETO E OBJEITO**

RIO DE JANEIRO

2024

DANYELE BARROS BOMFIM

**O HOMEM COMO CONDIÇÃO DE
POSSIBILIDADE METAFÍSICA:
POR UMA FILOSOFIA DO
SUJEITO E OBJEITO**

Volume Único

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia (HCTE) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora.

Orientador: Prof. Dr. José Carlo Oliveira

RIO DE JANEIRO

2024

Danyelee Barros Bomfim

**O HOMEM COMO CONDIÇÃO DE
POSSIBILIDADE METAFÍSICA: POR UMA
FILOSOFIA DO SUJEITO E OBJEITO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
História das Ciências e das Técnicas e
Epistemologia (HCTE) da Universidade Federal do
Rio de Janeiro, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutora.

Prof. Dr. José Carlos Oliveira, HCTE - UFRJ

Profa Kátia Correia Gorini - HCTE/UFRJ

Profa Marta Simões Peres – HCTE/UFRJ

Prof. Dr. Renato Nunes Bittencourt, FACC – UFRJ

Prof. José Mauro Kocher – CEFET/RJ

RIO DE JANEIRO
2024

CIP - Catalogação na Publicação

B198h Barros Bomfim, Danyele
O HOMEM COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE
METAFÍSICA: POR UMA FILOSOFIA DO SUJEITO E OBJEITO /
Danyele Barros Bomfim. -- Rio de Janeiro, 2024.
176 f.

Orientador: José Carlos de Oliveira.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Decania do Centro de Ciências
Matemáticas e da Natureza, Programa de Pós-Graduação
em História das Ciências e das Técnicas e
Epistemologia, 2024.

1. Sujeito. 2. Objeto. 3. Homem. 4. Mundo. 5.
Natureza. I. de Oliveira, José Carlos, orient. II.
Título.

DEDICATÓRIA

Ao Universo, por me conceder a oportunidade de ter uma consciência que busca fazer parte dele, da melhor forma possível. Como diria Carl Gustav Jung, não de forma “perfeita” mas, certamente, de forma “inteira”, carregando luz e sombra, consciente que, além da vontade, está uma força motriz: a natureza.

À minha mãe que, diante de tantas dificuldades na vida, realizou um esforço sobrenatural para oferecer a mim uma educação e formação escolar de qualidade. Gratidão, mãe. À tia Ana e tio Arthur que – cada um ao seu modo – sempre estiveram presentes na minha formação espiritual. Gratidão.

Como concebo Deus com o Universo, gratidão a toda essa luz que faz desta passagem na Terra um misto de alegria e dor, no exercício de uma existência misteriosa e infinitamente incompreensível. Taí a graça.

AGRADECIMENTOS

Aos meus professores de todas as faculdades cursadas, meu muitíssimo obrigado por cada 50 minutos de aula em que pude desfrutar de tamanho conhecimento e sabedoria. In Memoriam: ao prof. Emmanuel Carneiro Leão, meu orientador na graduação em Filosofia; ao prof. Aquiles Guimarães, que me apresentou a chave desta tese, a saber, o livro “O problema fundamental do conhecimento”, de Francisco Pontes de Miranda; ao prof. Roberto Machado, que fazia a gente se enfileirar (e quase se estapear...rsrsrs) pelos corredores do Instituto de Filosofia da UFRJ para ter a honra de ouvir e admirar sua potência e acuidade intelectuais.

À minha orientadora de mestrado, profa. Dra. Paula Mousinho Martins, que contribuiu com seus questionamentos cruciais para que eu pudesse desenvolver com êxito alguns pilares desta tese. Gratidão por permanecer aqui e agora.

Ao meu professor e orientador Dr. José Carlos de Oliveira: descemos ao Ades, contudo retornamos juntos com o balde e a água. O poço se tornou mero coadjuvante.

À CAPES/CNPq, por fomentar e financiar este estudo e pesquisa.

“A ciência em todos os seus setores é hoje uma questão técnica e prática de adquirir e transmitir conhecimentos. Dela, como ciência, não poderá partir nunca um despertar do espírito. É de espírito que ela própria necessita” (HEIDEGGER, 1987, p. 74).

PREFÁCIO

MORIN NA VEIA-CRUCIS

Ler Morin não foi um presente. É GRATIDÃO desenrolada (e desenfreada) em karmas e darmas. “Karmas” porque haja “pagamento” por tamanha elucidação – quem o lê fica devendo, e vai pagar em vidas a luz acesa e compartilhada. Luz paga que não se apaga. Com amor se afaga. “Darmas” porque tê-lo no caminho só pode ser merecimento. Axé!

O pensamento de Morin ultrapassa sua própria existência numa transcendência tão única que até os deuses, habitantes do mitológico e do imaginário tão bem defendidos por ele, se debatem entre espadas, lanças, arcos e flechas, só para vê-lo passar. Entre livros, vivos, selos e coisas, palavras se esforçam para surpreender seu mestre num conjunto único que se liquefaz em argumentos, frases e contextos, tecendo com magia e unicidade um universo em si. Do micro ao macrocosmo, do “eu” ao “nós”, enquanto fagulha de poeira inicial - uterina - , Morin vai retalhando e entregando à nossa reflexão a Pré-história, a História, a Geografia, o romance, a literatura, o cinema, a psicologia, e a filosofia, o homo sapiens e o homo démens, humanizando a hominização e reforçando a ideia de que a animalidade é tão essencial quanto a nossa humanidade. Sem a angústia, sem a morte, sem o medo, a dor - ou seja, sem o que há de mais visceral em nós –, não poderíamos compreender a condição humana e, para isso, recorreremos às artes, para que estas, numa tomada estética de ressurreição de nossa natureza, nos devolva o brilho divino e originário de nossa reintegração com o todo.

Para além da dicotomia natureza/cultura, Morin nos convida ao mergulho do entendimento da cultura em seu sentido mais geral, amplo, enquanto um processo de atravessamento atemporal de uma história que, singularmente, temporiza-se nos costumes, tradições, legados, rupturas e desordens tão

estruturantes do Universo quanto a serenidade dos antigos oráculos. E nesse contexto reafirma a necessidade de, no que se propõe a reforma do pensar, sedimentar a tessitura do processo do educar, através de um ensino que promova a convergência das ciências naturais, das ciências humanas, da cultura das humanidades e da Filosofia para a condição humana. Vindos de uma mesma “natosfera”, não faria sentido algum nos acharmos únicos, e tão somente sós no Cosmos, se nem mesmo consciência cívica de nossa coletividade adentramos assiduamente no esforço de desenvolver. Num contexto planetário, o ser humano deve ser sentido e pesquisado na natureza viva e física, mas emergente e distinto pela consciência, cultura e pensamento. A cabeça “bem-feita” traspassa o esvaziamento que um ensino de disciplinas relacionadas – porém não transdimensionadas, ou melhor, verdadeiramente dimensionadas -, produz no adolescente. “Transformar o que gera as fronteiras entre as disciplinas, por meio do desenvolvimento da aptidão para contextualizar e globalizar os saberes, torna-se um imperativo da educação” (MORIN, 1998). A cabeça “bem-feita” passa, necessariamente, pelo estímulo e alimento da curiosidade, por vezes aniquilada nos tempos de formação dos alunos. O pensamento ecologizante é, por sua natureza, planetário, e depende do desenvolvimento de aptidões gerais, bem como de competências particulares. Novamente nos deparamos com a reflexão entre todo e parte, raiz de um pensamento limitado pelo privilégio da informação sobre o conhecimento, e da conseqüente atrofia da sapiência. Numa circunscrição cívica, revela-se a escassez do senso de responsabilidade e de solidariedade, nossa real natureza e condição humanas.

Aqui, por certo, nos encontramos num texto chato, descritivo, que deve aborrecer até os mais céticos acerca do aborrecimento. Ninguém melhor para falar de Morin do que ele mesmo, observando-se como observador de sua própria observação, com toda sua humanidade animal. Talvez, em suas palavras, o visceral nos coma vivos; talvez só desfrute de uns pedacinhos de carne; talvez de uns ossos. Mas o certo mesmo é errar no exercício do

desmembramento de nossas certezas: pôr em cheque nossas dúvidas; encostá-las na parede até que o grito ensurdecedor num quarto sombrio nos arremesse no enquadramento torto de uma estética pintada pelo horror de se perceber humano. E isso dói. Pode até enlouquecer, todavia ainda assim é vivo, vívido, humano. É a condição humana, nossa brilhante sombra, nossa sombria luz. Enquanto arte pulsando na artéria, a vida se esconde e se desvela. Que o pêndulo do amor às vezes vai até a dor (Antônio Cícero) nós já sabíamos. Sabíamos não: tínhamos ciência (démens). Filhos das águas, da Terra e do Sol, somos mesmo um feto da diáspora cósmica, algumas migalhas da existência solar, uma ínfima brotação da existência terrestre. Ah! E... Por favor. O último que sair apague a luz. O espetáculo já vai começar.

RESUMO

BOMFIM, Danyele Barros. **O Homem como Condição de Possibilidade Metafísica: Por uma Filosofia do Sujeito e Objeto**. Rio de Janeiro, 2024. Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) – Centro de Ciências da Matemática e da Natureza, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A questão sobre o “sujeito” e o “objeto” permeou toda a filosofia, sendo elaborada e reelaborada ao longo de sua história. Se antes não existia o conceito de sujeito, ao menos existia a ideia de um ser que buscava conhecer o que está lançado “por baixo” do que a realidade aparentemente nos apresenta. E isso vamos encontrar ainda na ideia de “substância” presente na obra de Aristóteles. Por isso considero extremamente relevante tal questão, não simplesmente a existência de um “sujeito” e um “objeto” mas, mais importante ainda, o desejo de saber, essa busca pelo conhecimento de si mesmo e da realidade em que estamos “mergulhados”. O homem que se posiciona no mundo, de modo a tornar a natureza da realidade um “objeto” para si, é um homem que já em sua postura fundamental, isto é, já em seu “pontapé” inicial se coloca desarmoniosamente – com relação à natureza – no ato de conhecer. É como se, além da relação horizontal existente até então entre este “sujeito” e “objeto”, existisse também uma outra relação, desta vez vertical, através da qual o homem olha a natureza “de cima”, como se pairasse sobre ela. Ora, esta mesma natureza que concede ao homem as já explicitadas faculdades e intuições, agora é também vista “de cima”, como se a natureza humana não fosse constituída da mesma substância da qual é feita a natureza em questão, a saber, a natureza da realidade. Para tanto, faz-se relevante um posicionamento paratópico, a ocupação de um “espaço ideal” do “entre-lugar”, para deixar emergir, rizomaticamente, um novo sentido da relação “sujeito-objeto”.

Palavras-chave: natureza, sujeito, objeto, entre-lugar.

ABSTRACT

BOMFIM, Danyele Barros. **O Homem como Condição de Possibilidade Metafísica: Por uma Filosofia do Sujeito e Objeto**. Rio de Janeiro, 2024. Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) – Centro de Ciências da Matemática e da Natureza, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

The point about the "subject" and "object" permeated the whole philosophy, being drafted and reworked throughout its history. If it didn't exist before the concept of the subject, at least there was the idea of a being who sought to know what's released "under" than reality apparently presents. And we'll still find the idea of "substance" present in the work of Aristotle (REALE, 2001, p. 41). So consider this extremely important issue, not just the existence of a "subject" and "object" but, more importantly, the desire to know, this quest for knowledge of self and the reality in which we are "dipped". The man who stands in the world, in order to make the nature of reality an "object" a man who is already in its critical stance, that is already in your initial "kick" arises inharmoniously - regarding nature - the act of knowing. It is as if, beyond the horizontal relationship then existing between the "subject" and "object" also existed another relationship, this time vertically, through which man looks to nature "above", as if hovering over her. Now, the same nature that gives a man the already explicit colleges and intuitions, is now also seen "from above", as if human nature were not made of the same substance which is made of the nature in question (in the REALE 2001, p. 42), namely, the nature of reality. Therefore, it is relevant to one paratopic positioning, the occupation of an "ideal space" of "in-between place", to let emerge rizomatically, a newsense of the relation "subject-object".

Keywords: nature, subject, object, place in-between

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	16
2. HIPÓTESE.....	19
3. CAPÍTULO 1 - GÊNERO E HISTÓRIA.....	20
3.1 SOBRE A EPISTEMOLOGIA E A ONTOLOGIA.....	22
3.2 A HISTÓRIA DA FILOSOFIA.....	26
3.3 SOBRE CRIAÇÃO, INVENÇÃO E CONCEITOS	29
4. CAPÍTULO 2 - SOBRE A ORIGEM DO CONHECIMENTO.....	31
5. CAPÍTULO 3 - SUPERAÇÃO DA SUBJETIVIDADE E A PARATOPIA.....	37
5.1 O CAMPO DA SUBJETIVIDADE CONSTRUÍDA.....	41
5.2 O “NÃO-LUGAR” NO SEU “DEVIDO” LUGAR.....	45
6. CAPÍTULO 4 - O OLHAR DO FILÓSOFO.....	48
6.1 ONDE O “EU” VÊ A CONSCIÊNCIA.....	51
6.2 A BASE PSICOFÍSICA DA EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTE	56
7. CAPÍTULO 5 - SOBRE METAFÍSICA E A CONSCIÊNCIA ENQUANTO FENÔMENO.....	58
8. CAPÍTULO 6 - DA PISTIS À AUTOCONFIANÇA.....	68
9. CAPÍTULO 7 - SOBRE O PROCESSO QUÂNTICO DA CONSCIÊNCIA.....	71

10. CAPÍTULO 8 - QUE HOMEM É ESSE? QUE NATUREZA É ESSA?.....	84
10.1 A CONTRIBUIÇÃO INDISPENSÁVEL DE SPINOZA.....	89
10.2 O MEROS GEOMÉTRICO.....	93
11. CAPÍTULO 9 - A IDEIA ARISTOTÉLICA DE SUBSTÂNCIA E OS JETOS PONTEZEANOS.....	95
12. CAPÍTULO 10 - SOBRE A RELATIVIDADE DO CONHECIMENTO E A EDUCAÇÃO.....	103
13. CAPÍTULO 11 - SELF/SI-MESMO, COMPLEXOS/NÓDULOS ENERGÉTICOS.....	111
13.1 CIRCULANTES? DISSOLVEM OU NÃO DISSOLVEM? SPIN PARA CIMA OU PARA BAIXO?.....	114
13.2 PLANETAS EM TORNO DO SOL/ESTRUTURA DO SISTEMA SOLAR.....	116
14. CAPÍTULO 12 - O NÍVEL NEUROBIOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA.....	117
15. CAPÍTULO 13 - SOBRE SABERES APROPRIADOS E POSSÍVEIS.....	120
15.1 CALCULANDO AS AFECÇÕES/VETORES.....	124
16. CAPÍTULO 14 - FUNÇÃO TRANSCENDENTE E O EGO COMO COMPLEXO INDISSOLÚVEL.....	125
16.1 O COMPLEXO DO EU.....	130
17. CAPÍTULO 15 - SOBRE O MÉTODO CIENTÍFICO: RESGATANDO “TENTATIVA E ERRO”.....	135

18. CAPÍTULO 16 - IMPLICAÇÕES, IMPACTOS E DESDOBRAMENTOS DA ESTRUTURA SUJEITO E OBJEITO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO.....	140
18.1 SOBRE A QUESTÃO DA REALIDADE SOCIAL: JUSTIÇA.....	150
CONCLUSÃO.....	153
REFERÊNCIAS.....	161
APÊNDICE	167
ANEXO I -	168
ANEXO II -	169
ANEXO III -	170
ANEXO IV -	171
ANEXO V -	172
ANEXO VI -	173
ANEXO VII -	174
ANEXO VIII -	175
CURRÍCULO LATTES	176

1. INTRODUÇÃO

A relação entre o homem e o divino permeia há muito os campos da filosofia, teologia e, porque não dizer, também da religião. Desde que o homem é homem, isto é, desde que o homem passou a questionar e a refletir acerca de sua própria condição de existência, pode-se aferir que tal inquietação está inserida na história do pensamento filosófico, atribuindo a muitos pensadores as mais instigantes “respostas” a estas profundas dúvidas.

Certamente nenhum deles, como nenhum teólogo ou religioso, conseguiu enfim afirmar sobre a natureza humana e sua relação com o divino, que aqui por diversas vezes eu vou associar (tal denominação) a outros nomes que costumam dar a entender um significado parecido.

Na história da filosofia, ou melhor, na história de todo o pensamento filosófico até hoje encontramos muitas observações e inclinações para a tão afirmada razão, como se a mesma fosse o “instrumento intelectual” que auxiliasse o homem em sua compreensão acerca de si e da realidade. Temos obras tais como a de Edmund Husserl, denominada “A Filosofia como Ciência do Rigor” (1969), e mesmo Kant, com sua tão famosa “Crítica da Razão Pura” (2006). Eis, ao menos, dois exemplos que tratam da questão da razão (presente) no pensamento filosófico. Daí, conseguimos perceber a relevância que esta tem para a filosofia, não só em sua história, mas principalmente nos tempos de agora (em função da nossa época estar debruçada numa racionalidade exacerbada - muitas vezes utilizada como um mecanismo de defesa –, em detrimento de outros modos possíveis de tratar as questões humanas).

Como objeto de pesquisa e estudo a construção da estrutura “sujeito-objeto”, levando em consideração as condições filosófico-especulativas que fundamentaram o surgimento dos referidos conceitos e, conseqüentemente, a relevância da construção dos mesmos para o entendimento do que vem a ser essa relação. Observa-se aqui, então, que a questão a ser trabalhada é a composição da relação “sujeito-objeto” a partir de uma investigação filosófica sobre a formulação dos referidos conceitos, sua junção na

relação e, posteriormente, o sentido da relação em si, isto é, a relevância da supressão da relação “sujeito-objeto” para o desenvolvimento do pensamento filosófico e a construção do conhecimento científico, isto é, sua pertinência no que diz respeito aos possíveis impactos teóricos e implicações no campo filosófico e científico tendo como ponto de partida uma reflexão acerca do modo como se dá o conhecimento. Segue-se, então, que uma possível aplicabilidade - isto é, uma verificação da relevância prática desta perspectiva - é a questão da sustentabilidade desta relação, de onde podemos admirar ou aperfeiçoar nossa relação com a natureza para vivermos de modo imanente, afirmando o fenômeno ímpar que é a nossa existência - como condição de possibilidade - bem como transcendente, admitindo esta existência também num sentido vertical, onde a metafísica parece circunscrever com maestria a nossa perpendicularidade.

“Afirmação da imanência” é, para mim, aceitar a consciência que se apresenta tal como ela é, bem como seu processo “natural”, sem a presença do desejo, da vontade, do controle do eu - ou mesmo do processo de geração do conhecimento -, através da subjetividade. Outra possível aplicabilidade é a questão da sustentabilidade desta relação no entendimento acerca dos gêneros, para vivermos de modo econômico e equitativo, sustentando a si e ao mundo num mesmo projeto de vida, com igualdade, respeito e autonomia dos gêneros, entre os gêneros, para os gêneros.

A importância desta tese está fundamentada na necessidade contemporânea de se pensar possíveis construções de novas estruturas de pensamento para que seja possível a existência, mútua e simultânea, do ser humano com a natureza. A partir de uma análise filosófico-especulativa que apresente sentidos e motivos para o surgimento dos conceitos “sujeito” e “objeto”, torna-se possível desconstruir tais conceitos e mostrar que atualmente ambos não comportam mais uma relação sustentável para a teoria do conhecimento. Ou melhor, para o conhecimento em si. Tais conceitos alicerçam o homem no estabelecimento de uma relação hierárquica com a natureza, onde ele sempre será o “sujeito” do conhecimento e a natureza sempre seu “objeto”, no qual se debruçará para dela extrair - de modo a explorá-la em supressão de seus recursos e, inclusive, interpretando-a para seu egoico usufruto - a compreensão da realidade. O pensamento neste texto apresentado, segue uma lógica arqueológica, no sentido de se erguer a partir da literatura, seguindo para a filosofia e desembocando na ciência. A escolha dessa organização textual deve-se à influência de Michel Foucault (1969), que elabora uma

episteme digna de ser referência em todo o campo de estudo acerca da teoria do conhecimento. Vale também a observação de que, caso apareça a palavra “homem”, esta será como uma representação meramente genérica do ser humano, Humanidade, etc. Nada tem a ver com o “gênero” masculino.

2. HIPÓTESE

A hipótese que sustenta a presente tese é de que o processo de desenvolvimento da consciência assemelha-se à dinâmica da mecânica quântica. Se houver a disposição humilde, da compreensão de que, mesmo não podendo se posicionar em nenhum lugar de “certeza” (no mundo microcômico, nível atômico, aceitar as infinitas probabilidades de ser, existir e vir a ser), a sugestão aqui apresentada é de que o indivíduo da espécie humana tenha em mente, como condição de possibilidade metafísica [“afirmar a imanência para ‘alcançar’ a transcendência” (SPINOZA, 1979, p.67)], a averiguação de sua natureza última – isto é, a sua composição física originária – como essencialmente inseparável da realidade, do mundo físico em que habita. Para tanto, faz-se necessário que o ser humano se perceba como um “sujeito” que, ao olhar para o “objeto”, adquira consciência da não-separação, de que, da mesma matéria que é feita a natureza que o cerca, é feita o seu próprio espírito. Portanto, não faz sentido o indivíduo se colocar “acima” do que ele observa. Assim, não há possibilidade real do conhecimento.

3. GÊNERO E HISTÓRIA

Uma das primeiras tentativas de mapear de maneira consistente a conceituação de gênero é da historiadora norte-americana Joan W. Scott, em um texto que já se tornou referência neste campo de estudos. No artigo “Gender: a useful category of historical analysis”, a autora procura entender as definições de gênero elaboradas até então. Mostra como, historicamente, o conceito surgiu ligado às feministas norte-americanas, que procuravam rejeitar o determinismo biológico presente no uso de termos como “sexo” e “diferença sexual” e ressaltar o aspecto social da diferença baseada na distinção sexual (SCOTT, 1986, p. 1054). Gênero era proposto como conceito-chave no aparato conceitual da disciplina histórica, pois, conforme a “história das mulheres” ganhava importância na elaboração de uma nova história, era imediatamente desqualificada pelos historiadores não-feministas – por um lado, pelo reconhecimento de que haveria sim uma história das mulheres, mas esta constituiria um campo separado de estudos, que caberia apenas às feministas desenvolver; por outro lado, pela desqualificação pura e simples, uma vez que, segundo tais historiadores, o estudo do papel das mulheres em nada afetaria a compreensão histórica já existente de grandes fenômenos como a política, a economia, as revoluções etc.

Gênero, portanto, passou a ser utilizado em substituição quase automática ao termo mulheres, na tentativa de romper essa separação nos estudos históricos, e mostrar que a história das mulheres teria algo a acrescentar à história geral. Também o conceito de gênero sugeria uma neutralidade científica, que procurava apagar das discussões acadêmicas o elemento fortemente político presente na inclusão das mulheres como sujeitos históricos relevantes.

Estas definições do termo, contudo, serviriam apenas a um uso descritivo do conceito; a sinonímia empregada entre gênero e mulheres e a substituição de um termo pelo outro não teriam sido capazes de tornar a história feminista relevante para a disciplina como um todo, tendo sido criados vários departamentos de “estudos de gênero” isolados da prática histórica em geral. Da mesma maneira, este uso descritivo, ainda que tenha se mostrado fecundo para diversos estudos específicos, não conseguiu responder

a questões teóricas mais amplas. O exame da teoria de gênero, no entender de Scott (idem), seria crucial para a possibilidade de utilização do termo na pesquisa histórica.

As três grandes correntes teóricas até então empregadas pelos historiadores feministas – teoria do patriarcado, teoria marxista e teoria psicanalítica – não conseguiram apresentar o conceito de gênero como uma categoria analítica relevante para a História, pois acabavam, em última instância, constituindo a oposição binária dos sexos como um universal, ou seja, ahistórico. Para Scott (idem) seria preciso uma desconstrução dos termos da diferença sexual, o que só poderia ser realizado pela História, mas apenas sob a condição de conseguir construir e adequar um quadro teórico ao material histórico analisado, submetendo à crítica permanente a oposição sexual binária, de maneira a deslocar sua construção hierárquica.

Scott (idem) apresenta, então, a sua definição do conceito de gênero, composta de duas afirmações: “gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e gênero é uma maneira primordial (*primary way*) de significar relações de poder” (SCOTT, 1986, p. 1067), tais quais como a que se confere no problema fundamental do conhecimento, que é a sobreposição do sujeito em relação ao objeto, isto é, a hegemonia do sujeito diante do objeto, constituindo uma relação de poder daquele para com este, na medida em que os “atributos” da substância - aqueles que legitimam o sujeito pelo status de “único ser capaz de pensar sobre si e a realidade” - encontram-se historicamente “acoplados àquele que detém a consciência”, a saber, o próprio sujeito.

3.1 SOBRE A EPISTEMOLOGIA E A ONTOLOGIA

Aristóteles foi um dos filósofos que primeiro tentou organizar esse conjunto de experiências que podem nos levar a fazer indagações. Para ele a realidade podia ser entendida em partes. A primeira parte podemos relacionar com a compreensão do mundo, ou seja, a *physis*, a física do mundo ou da natureza. Depois, ele se voltou para os homens e como estes pensam sobre o mundo. Em outras palavras, ele abordou a *metaphysika*, metafísica.

Ta: aqueles; meta: após, depois; ta *physika*: aqueles da física. Assim, a expressão ta meta ta *physika* significa literalmente: aqueles [escritos] que estão [catalogados] após os [escritos] da física. Ora, tais escritos haviam recebido uma designação por parte do próprio Aristóteles, quando este definira o assunto de que tratavam: são os escritos da Filosofia Primeira, cujo tema é o estudo do “ser enquanto ser”. Desse modo, o que Aristóteles chamou de Filosofia Primeira passou a ser designado como metafísica. (CHAUÍ, 2000, p. 266)

Na Metafísica (REALE, 2002), Aristóteles afirma que a Filosofia Primeira estuda os primeiros princípios e as causas primeiras de todas as coisas e investiga “o Ser enquanto Ser”. Ao definir a ontologia ou metafísica como estudo do “Ser enquanto Ser”, Aristóteles está dizendo que a Filosofia Primeira estuda as essências sem diferenciar essências físicas, matemáticas, astronômicas, humanas, técnicas, etc., pois cabe às diferentes ciências estudá-las enquanto diferentes entre si.

Observa-se, assim, que Aristóteles – como Platão –, também afirma que a Natureza ou o mundo físico ou humano imitam a perfeição do imutável; porém, diferentemente de Platão, para Aristóteles essa imitação não é uma cópia deformada, uma imagem ou sombra do Ser verdadeiro, mas o modo de existir ou de ser das coisas naturais e humanas.

A mudança ou o devir são a maneira pela qual a natureza, ao seu modo, se aperfeiçoa e busca imitar a perfeição do imutável divino. O ser divino chama-se Primeiro Motor porque é o princípio que move toda a realidade, e chama-se Primeiro Motor Imóvel

porque não se move e não é movido por nenhum outro ente, pois mover significa mudar, sofrer alterações qualitativas e quantitativas, nascer é perecer, e o ser divino, perfeito, não muda nunca.

À essência, entendida sob essa perspectiva universal, Aristóteles (in REALE, 2002) dá o nome de *substância*: o substrato ou o suporte permanente de qualidades ou atributos necessários de um ser. A metafísica estuda a substância em geral. *Substância* ou *sujeito*, em Aristóteles, é o substrato ou o suporte onde se realizam a matéria-potência, a forma-ato, onde estão os atributos essenciais e acidentais, sobre o qual agem as quatro causas (material, formal, eficiente e final) e que obedece aos três princípios lógico-ontológicos (identidade, não-contradição e terceiro excluído); em suma, é o Ser. Aristóteles usa o conceito de substância em dois sentidos: num primeiro sentido, substância é o sujeito individual (Sócrates, esta mesa, esta flor, Maria, Pedro, este cão, etc.); num segundo sentido, a substância é o gênero ou a espécie a que o sujeito individual pertence (homem, grego; animal, bípede; vegetal, erva; mineral, ferro; etc.).

No primeiro sentido, a substância é um ser individual existente; no segundo é o conjunto das características gerais que os sujeitos de um gênero e de uma espécie possuem. Aristóteles (idem) fala em “*substância primeira*” para referir-se aos seres ou sujeitos individuais realmente existentes, com sua essência e seus acidentes (por exemplo, Sócrates); e em “*substância segunda*” para referir-se aos sujeitos universais, isto é, gêneros e espécies que não existem em si e por si mesmos, mas só existem encarnados nos indivíduos, podendo, porém, ser conhecidos pelo pensamento.

O gênero é um universal formado por um conjunto de propriedades da matéria e da forma que caracterizam o que há de comum nos seres de uma mesma espécie. A espécie também é um universal formado por um conjunto de propriedades da matéria e da forma que caracterizam o que há de comum nos indivíduos semelhantes. Assim, o gênero é formado por um conjunto de espécies semelhantes e as espécies, por um conjunto de indivíduos semelhantes. Os indivíduos ou substâncias primeiras são seres realmente existentes; os gêneros e as espécies ou substâncias segundas são universalidades que o pensamento conhece através dos indivíduos.

Com esse conjunto de conceitos forma-se o quadro da ontologia ou metafísica aristotélica como explicação geral, universal e necessária do Ser, isto é, da realidade. Esse quadro conceitual será herdado pelos filósofos posteriores, que problematizarão alguns de seus aspectos, estabelecerão novos conceitos, suprimirão alguns outros, desenvolvendo o que conhecemos como metafísica ocidental.

A metafísica aristotélica inaugura, portanto, o estudo da estrutura geral de todos os seres ou as condições universais e necessárias que fazem com que exista um ser e que possa ser conhecido pelo pensamento. Afirma que a realidade no seu todo é inteligível ou conhecível e apresenta-se como conhecimento teórico da realidade sob todos os seus aspectos gerais ou universais, devendo preceder as investigações que cada ciência realiza sobre um tipo determinado de ser.

A metafísica foi a designação que alguns estudiosos da Filosofia, como Andrônico de Rodes (130-60 a.C), utilizaram para os manuscritos desenvolvidos após a física, principalmente, para aquilo que Aristóteles denominou de Primeira Filosofia (ou, como aqui escrevo comumente, “filosofia primeira”, conforme consta na própria obra “Metafísica” (2002). Mas, há outra versão para esta história, pois o termo metafísica também pode ser entendido como aquilo que está “além da física”, além da matéria ou, como aqui defendo (pois assim também penso), “profundamente física”, a realidade última da matéria. Ainda mais, porque nestas obras ele discutiu o “ser enquanto ser” e o “ente enquanto ente”, ou melhor, como um ente que é Ser, o homem, pode subordinar os demais entes, coisas, do mundo. Isto só pode ocorrer porque ele tem alguma coisa de diferente, uma delas é a capacidade de indagar. É o indagar que orienta as reflexões em Metafísica.

Séculos depois de Aristóteles, a Metafísica estava consolidada como um campo de debates sobre a existência humana. Tanto, que a Filosofia se orientou pelos debates metafísicos e os escritos existenciais de pensadores como, Tomás de Aquino (1225-1274), que influenciou tanto a Filosofia como a religião Católica (AQUINO, 1995).

No século XVII repensaram o campo de estudos da Metafísica. Talvez pela preocupante proximidade entre a Filosofia e a Religião Católica. Foi aí que o filósofo

alemão Jacobus Thomasius (1622-1684) considerou que a palavra correta para designar os estudos da metafísica ou Filosofia Primeira seria a palavra ontologia.

A palavra ontologia é composta de duas outras: onto e logia. Onto deriva-se de dois substantivos gregos, ta onta (os bens e as coisas realmente possuídas por alguém) e ta eonta (as coisas realmente existentes). Essas duas palavras, por sua vez, derivam-se do verbo ser, que, em grego, se diz einai. O particípio presente desse verbo se diz on (sendo, ente) e ontos (sendo, entes). Dessa maneira, as palavras onta e eonta (as coisas) e on (ente) levaram a um substantivo: to on, que significa o Ser. O Ser é o que é realmente e se opõe ao que parece ser, à aparência. Assim, ontologia significa: estudo ou conhecimento do Ser, dos entes ou das coisas tais como são em si mesmas, real e verdadeiramente. (CHAUÍ, 2000, p. 266)

Percebemos que esta definição de Ontologia não difere muito da concepção clássica de Metafísica, ou seja, como o estudo do ser das coisas, as essências, aquilo que há de íntimo, perene e verdadeiro nos entes.

Não podemos cravar que esta nova denominação para a Metafísica foi devido à necessidade de delimitação de campos de estudos ou às diferenças políticas e ideológicas dos filósofos. Todavia, nesta época era evidente as críticas aos estudos metafísicos, principalmente, por parte dos denominados Empiristas. Em suma, uma vez esclarecida a distinção entre Epistemologia e Ontologia, ao longo da presente tese farei colocações nas quais a ideia de ser (do ser) está em conformidade com a explanação agora elaborada: trata-se, aqui, de teoria do conhecimento, filosofia da ciência, portanto, epistemologia. A ideia acerca do ser subjaz à metafísica aristotélica, luminosamente destrinchada por Pontes de Miranda (1972), ao nos apresentar o “sub”, o “ob”, os jetos e suas derivações.

3.2 A HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Bom, acredito que essa explanação inicial nos dá uma visão geral de como a questão dos diversos modelos de pensamento presentes na história da filosofia possui uma série de perspectivas que poderíamos explorar por muitas e muitas páginas. Aqui, no entanto, permaneçamos no que cabe como breve apresentação desta reflexão acerca da tão conhecida relação “sujeito-objeto”.

Esse “apanhado geral” tem sua razão de ser na necessidade de contextualizar o presente texto no campo das discussões atuais da filosofia. É que ele, por sua natureza mesma, parece ser levado a diversas ramificações, possibilidades de aprofundamento das questões que por vezes suscita. Também o passado influencia a filosofia que hoje se faz, assim como o presente pode ensejar novas apropriações interpretativas do passado. É nessa acolhida histórica acerca do desenvolvimento do pensamento filosófico que pretendo me entreter, isto é, situar o presente trabalho.

Segundo Benjamim (1985), tudo o que aconteceu é passível de resgate para a história (e não seria diferente com a Filosofia), porém isto somente é possível a partir de uma rendição da humanidade, rendição esta que permitirá à mesma uma apropriação por inteiro de seu passado. Tal rendição somente poderá ocorrer no juízo final (para muitos entendido como a revolução socialista ou mesmo a volta do Messias), quando a humanidade redimida terá acesso ao passado, sendo capaz de citá-lo em cada acontecimento, descrevendo-o como ocorreu em cada momento. Ainda de acordo com Benjamim (1985, p. 223), o passado traz um índice secreto que o impele à redenção, como se existisse um “encontro marcado” entre as gerações precedentes e a nossa.

Portanto, o filósofo segue com a sua função¹ de resgatar o passado através de uma fragmentariedade, pois só assim torna-se possível ao homem compreender sua própria história. Pode-se dizer também que Benjamin percebe – como atitude inconformista contra a modernidade – que a linearidade da história deveria irromper seu *continuum* e pelos fragmentos desse tempo “entrecostado”, o passado seria salvo. O tempo impregnado de “agoras” acabaria com o tempo petrificado do historicismo, bem

¹ Deleuze (1969) afirma que cada área do conhecimento tem sua função na história; a do filósofo seria, em última instância, criar conceitos.

como as ruínas deste passado “contariam” a história dos vencidos. Esse novo tempo construiria um presente de “agoras” salvando o passado e criando no homem o desejo de, pelos fragmentos, remontar sua história dentro de uma totalidade não homogênea. E, catando os pedacinhos – numa espécie de filosofia sustentável –, reciclando o material bibliográfico e construindo esse texto dissertativo como uma proposta de projeto de vida econômico e equitativo para “homem-mundo”, é que eu sigo.

Na verdade, todo aquele que pretende, de algum modo, recontar a história – independente da natureza do seu discurso, a saber: filosófico, historicista, literário, científico, artístico, etc. –, trabalha somente com lampejos, centelhas ou “flashes” da história, porque não tem como resgatar a história como verdade, a história completa, sem deixar nada pra trás. Isto significa que a história, de fato, como verdade ou acontecimento, nunca poderá ser resgatada em sua inteireza ou totalidade, haja vista a limitação humana de retornar a tudo aquilo que foi vivido enquanto humanidade, enquanto processo histórico. Sendo assim, não há possibilidade de conhecer a história como um todo – isto é, enquanto verdade – porque não há meios de voltar no tempo, não é permitido ao homem voltar na história e descrever os acontecimentos conforme ocorridos.

Justamente por esse motivo que Benjamin “dá” ao pensador este papel de resgate da história – diferentemente do historiador, que por meio de historiografias oficiais tende a evocar o passado, fazendo despertar recordações dominadas por uma temporalidade ordenada e linear e alinhando, desse modo, os acontecimentos de uma forma particular. Assim, Benjamin (1985) compreende que a história oficial – bem como a construção de um pensamento – não é mais que ficção: é, enfim, uma montagem seletiva de acontecimentos passados num encadeamento linear (ou rizomático) significante.

“A história da filosofia desconhece a linha reta. Seu tempo não é aquele das sucessões lineares, em que a passagem de um sistema filosófico a outro aparece como um progresso inexorável. O tempo da filosofia é aquele em que o presente não é outra coisa que não uma versão mais contraída do passado. Presente como campo de forças no qual vários passados entram em confronto e relação. Isso talvez explique a plasticidade que faz com que certos autores clássicos ganhem atualidade inesperada em vários momentos da história” (SAFATLE, 2007).

Conhecemos dois grandes momentos de recuperação do espinosismo. O primeiro ocorreu no idealismo e romantismo alemães, onde o monismo do filósofo holandês aparecia como uma via possível para a constituição de uma crítica às dicotomias produzidas pelo entendimento kantiano. O segundo ocorreu no pensamento francês contemporâneo (em especial por meio de nomes como Deleuze e Althusser). Nesse caso, a recuperação de um espinosismo mediado muitas vezes por Nietzsche aparecia, sobretudo, como forma de anular o peso do hegelianismo que havia marcado o pensamento francês até os anos 1950 (idem).

Sentimos até hoje os efeitos dessa segunda recuperação do espinosismo. Noções fortemente presentes no debate contemporâneo das idéias, como imanência (utilizada no campo da política, por exemplo, pelo italiano Antonio Negri), recuperação da centralidade do corpo no interior da reflexão filosófica, esgotamento da filosofia do sujeito devem muito a uma certa recuperação do espinosismo. De qualquer modo, é notável como a contemporaneidade inverteu uma equação quase constante durante toda a filosofia moderna e que colocava Espinosa como a pior figura regressiva da filosofia, como uma espécie de fantasma paradigmático do irracionalismo.

Hegel, que fora acusado de espinosismo, definia o pensamento do filósofo holandês como "eco do pensamento oriental". Ele expunha claramente a maneira com que a filosofia de Espinosa aparecia fora de uma certa noção de Ocidente fundamental para a constituição da modernidade. Essa noção depende, sobretudo, da laicização de categorias teológicas, da constituição de uma metafísica elaborada por meio das dicotomias instauradas por um pensamento judaico-cristão. No entanto, se atualmente Espinosa aparece como um contemporâneo, talvez seja porque o pensamento ocidental aprendeu a desconfiar de si mesmo.

Essa "costura" não tem a pretensão de dar nenhuma explicação sobre o modo como o pensamento filosófico foi tecido até então. Percebe-se, claramente – independente da corrente filosófica que se queira abraçar –, que a história do pensamento filosófico demonstra uma tensão de conflitos, onde um pensamento posterior tende a se contrapor, dialeticamente, ao pensamento vigente e, dessa tensão, surge um novo pensamento como síntese desse jogo de forças (HEGEL, 1992).

3.3 SOBRE CRIAÇÃO, INVENÇÃO E CONCEITOS

Segundo Deleuze (1969b), todo conceito que se define remete a outros conceitos: o conceito é uma articulação de componentes (que também são conceitos); é uma multiplicidade. A filosofia é uma criação de conceitos singulares, onde o seu elemento (o da Filosofia) não é dado; os problemas permanecem implícitos, mas um dia eles foram revelados, descobertos, desvelados (ainda que não fossem em linha reta – como a História da Filosofia –, e tivessem que se chocar com o pensamento vigente da época). Nesse sentido, o pensamento filosófico faz nascer algo que não existia, sendo a Filosofia uma totalidade fragmentária que não se limita ao discurso filosófico e que, para ser criação, precisa, necessariamente, “abrir mão” da ideia de sujeito.

Como criação de conceitos, a Filosofia se estabelece no mesmo nível da Ciência, pois esta cria funções, enquanto aquela dá vida às ideias. Enquanto filósofo da “diferença”, Deleuze (idem) prioriza um sistema de pensamento aberto, sistema de relação entre conceitos (heterogêneos) oriundos da própria história da filosofia (outros filósofos). Tais conceitos têm relação com elementos não-conceituais (arte, ciência, matemática, etc.), e é esta articulação que se constitui enquanto procedimento para a criação do pensamento: “[...] é no nível da interferência de muitas práticas que as coisas se fazem” (DELEUZE, 1969b *apud* MACHADO, 2009). A Filosofia de Deleuze é, por assim dizer, uma tentativa de afirmar a mesma ideia em direções opostas.

O ser integra a natureza tanto quanto qualquer outro ente: “devemos eliminar a preferência de qualquer ente em particular, inclusive a referência ao homem [...] Dentro da totalidade do ente não há razão para se privilegiar *este ente*, que se chama homem e ao qual pertencemos por acaso” (HEIDEGGER, 1987, p. 35).

Para a filosofia, eis uma grande questão. Para a ciência, talvez a filosofia ainda possa ser a força motriz de um possível progresso. Há que se atentar para o universo tecnológico que surge em conformidade com as “necessidades” da “pós-modernidade”, justificando todo um investimento de tempo e capital em pesquisas e estudos nos campos da medicina, mecatrônica, redes e segurança alimentar, para citar alguns exemplos. Entretanto, sequer torna-se possível olhar um átomo a olho despido. Os

instrumentos criados pelo homem são os maiores aliados na sua busca pelo conhecimento. E se alguém dissesse que tudo o que existe, em sua instância microcós mica, não poderia ser visto a olho nu, mas seria passível de ser sentido pelo ser humano? E se alguém dissesse que esta sensação estaria também relacionada com o modo como ele se posta e se relaciona com a realidade? E se alguém dissesse que, por ser constituído da mesma substância que a natureza que o cerca (Aristóteles in REALE, 2002), ele sequer poderia pensar em observar a natureza “de cima”, como se esta fosse seu “objeto”, e ele um “sujeito” que está a analisar as instâncias últimas daquela? De onde vêm os conceitos “sujeito” e “objeto”? O homem é o “sujeito”? A natureza é o “objeto”? A relação homem-mundo deve, necessariamente, passar por essa configuração onto-teo-lógica?

4. SOBRE A ORIGEM DO CONHECIMENTO

O problema sobre a origem do conhecimento era respondido até o século XVIII por duas principais correntes teóricas: a do racionalismo e a do empirismo. Os racionalistas, numa perspectiva geral, priorizavam a razão no processo de conhecimento e aceitavam a existência de ideias inatas, independentes da experiência. Já os empiristas, de um modo geral, enfatizavam o papel da experiência sensível para aquisição do conhecimento. Todavia, Kant entendia que as investigações sobre o conhecimento não devem partir dos objetos, porém da própria razão (que produz o conhecimento):

“Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento devia conformar-se aos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo-se que os objetos deveriam conformar-se ao nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em redor do observador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o observador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se conformar à natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo a priori; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se conformar à natureza de nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade.”

O conhecimento ilumina, traz desenvolvimento humano, entretanto se utilizado como estatuto de verdade torna-se sombra, e então o intelecto fica submisso às ideias obscuras, ou mesmo aos instintos mais primitivos – isto é, escravo das emoções. Para se chegar a uma compreensão clara e distinta do que é, de fato, a relação sujeito – objeto, deve-se levar em consideração que ambos são formados da mesma substância, que possui a mesma natureza física. Essa natureza é, segundo Aristóteles, a filosofia primeira, antecedendo a toda e qualquer ciência.

Essa relação é, antes de tudo, uma relação de sentido, ou - como se diz quando o primeiro discurso pretende à Ciência (enquanto estatuto de poder e detentora/mantenedora da verdade) - uma relação de conhecimento. Entretanto, o conhecimento que nasce de uma certa "antropologia" (indo aos primórdios 'selvagens' da experiência do pensamento) é, de imediato, uma relação social, pois é a resultante das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o que é conhecido, e a causa de uma transformação na constituição relacional de ambos, visto que toda relação é uma transformação.

Comumente, o observador "vê" o observado como um *outro* sujeito por não conseguir percebê-lo como um sujeito *outro*, um *outrem* que não é ele - e que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível - , mas que é alguém. E é por não aceitar a condição de 'não-sujeito' (no sentido de outro que o sujeito) do "observado" que o "observador" introduz, sob o véu de uma proclamada igualdade para com o mesmo, sua sorrateira vantagem de direito. O "observador" sabe demais sobre o "observado" mesmo antes de iniciar sua observação; ele circunscreve e preconcebe os possíveis mundos expressos por esse outrem; a alteridade de outrem foi radicalmente separada de sua capacidade de alteração: "[O]utrem para mim introduz o signo do não-percebido naquilo que percebo, determinando-me a apreender o que não percebo como perceptível para outrem" (DELEUZE, 1969a, p. 355).

Outrem, porém, não é *ninguém*, nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim. Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o 'ponto de vista do outro' em relação ao meu ponto de vista ou vice-versa), mas a possibilidade de que haja ponto de vista, ou seja, é o *conceito* de ponto de vista. Ele é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro acedam a *um* ponto de vista:

Esse 'ele' que é Outrem não é uma *pessoa*, uma terceira pessoa diversa do eu e do tu, à espera de sua vez no diálogo, mas também não é uma *coisa*, um 'isso' de que se fala. Outrem seria mais bem a "quarta pessoa do singular" $\frac{3}{4}$ situada,

digamos assim, na terceira margem do rio $\frac{3}{4}$, anterior ao jogo perspectivo dos pronomes pessoais (DELEUZE, 1995, p. 79).

A ausência de outrem culmina na desapareção da categoria do possível. Caindo esta desaba-se o mundo, que se vê reduzido à pura superfície do imediato, e o “sujeito” se dissolve, passando a ser, com as “coisas-em-si”, uma coisa só.

O possível exprimido está envolvido ou implicado no exprimente (que lhe permanece, entretanto, heterogêneo), e se acha efetuado na linguagem ou no signo, que é a realidade do possível enquanto tal $\frac{3}{4}$ o sentido. O Eu surge então como explicação desse implicado, atualização desse possível, ao tomar o lugar que lhe cabe (o de 'eu') no jogo de linguagem. O sujeito é assim efeito, não causa; ele é o resultado da interiorização de uma relação que lhe é exterior $\frac{3}{4}$ ou antes, de uma relação à qual *ele* é interior: as relações são originariamente exteriores aos termos, porque os termos são interiores às relações. "Há vários sujeitos porque há outrem, e não o contrário (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 22).

Dizem isso ser não uma antropologia – uma disciplina que explica a relação social entre o “observador” e o “observado” – mas, antes, uma antropofagia onde, a partir da ciência daquele que se legitima com o direito (de já ser civilização), o “observado” é engolido, sem autonomia e com a sua ciência degolada pela ideia de selvageria: o que é primitivo, é instintivo; e o que é instintivo, é tão selvagem quanto (o uso da nossa razão para proclamar autoridade em relação à natureza). A condição de possibilidade da ciência do “observador” é a deslegitimação das pretensões da ciência do “observado”, seu "epistemocídio", como bem escreveu Bob Scholte (1984, p. 964). O conhecimento por parte do sujeito exige o desconhecimento por parte do objeto.

Tais conceitos - a saber: “sujeito” e “objeto” - não foram criados aleatoriamente, como se tivessem surgido sem uma fundamentação teórica e/ou histórica. Eles são frutos de uma reflexão acerca do modo como pensamos, agimos, ou fomos ensinados a pensar, que costuma atender a uma estrutura lógico-formal, explicitando nossa dificuldade em pensar de um outro modo que não seja a partir dessa estrutura, que não tenha necessariamente que se referir a um “sujeito”/ “objeto”. O fato é que já na Grécia antiga observa-se o termo *Hýpokeimenon*, significando algo que se situa (*Keimai*) por baixo (*Hýpo*), algo que jaz sob, ou mesmo sub-lançado, o que pode apontar para uma compreensão de que tudo o que já é o é desde um fundamento, uma base, um

sustentáculo. Com o mesmo sentido, a língua latina se apropria do termo grego, traduzindo-o literalmente; daí, “*subjectum*” ou “*sub*” (embaixo) “*jectum*” (lançado). Assim, identifica-se uma analogia semântica entre o conceito “*subjectum*” e “*substância*” (*substantia*), nos dando a noção de uma instância sob, algo subjacente que sustenta a realidade. A título de esclarecimento, os termos “*jetos*”, “*jectum*” e “*iectus*” são formas distintas originadas do latim “*iacere*”, que significa “jogar” ou “lançar”. “*Jetos*” é a forma do particípio presente ativo, que significa “jogando” ou “lançando”; “*jectum*” é a forma do particípio passado neutro, que significa “jogado” ou “lançado”; e “*iectus*” é a forma do particípio passado masculino, que significa “jogado” ou “lançado”. “Atirar”, “lançar”, “arremessar” são as principais traduções de “*iacere*” para a língua portuguesa.

É nesse sentido que tento mostrar que é possível pensar numa re-união entre “sujeito” e “objeto”, pensar nos dois como uma só coisa, separados apenas pela necessidade dialética da razão (lógico-formal), da qual até poderíamos abrir mão. De tal modo, justifico a pertinência deste projeto como uma tentativa de lançar um novo olhar sobre o *modus operandi* que norteia a existência do homem no mundo. Para tanto, será preciso, primeiro: mostrar/descrever que tipo de compreensão de homem e de realidade está sub-pensada e sub-posta nesta estrutura sujeito x objeto. Proponho-me a mostrar a inviabilidade de tal compreensão, isto é, o não ter direito de pensar o real tendo “de um lado” o sujeito (homem, animal racional, *res cogitans*) e “do outro lado” o mundo, o objeto, a *res extensa*. O *cogito* é dividido em *res extensa* e *res cogitans*, assim como os atributos do pensamento, assim como os modos da substância. Nesse intuito é preciso, antes, tematizar e analisar uma outra possível/necessária compreensão de homem e de real - compreensão esta que se funda em outros pressupostos, os quais pretendo demonstrar ao longo desta tese de Doutorado.

Se pudéssemos pensar a natureza fora da perspectiva de um objeto; se pudéssemos pensar o homem fora da perspectiva de sujeito; se pudéssemos pensar nessa relação de modo que a concebamos anterior aos próprios conceitos “sujeito” e “objeto” - ou mesmo “além” deles -, compreendendo que o aspecto relacional antecede toda e qualquer forma de organização de termos, polos e/ou estruturações dialéticas, suponho que a partir disso poderíamos demonstrar que o posicionamento do homem - e sua perspectiva psíquica e física de pertencimento, a saber: “como me colocar? Em que lugar?” – interfere e produz um conhecimento – a verdade esclarecida sobre si mesmo e

o real -, que, na contemporaneidade, poderíamos conceber como base para questionar todo o cartesianismo e todo o pensamento da autonomia da consciência ou do eu (cartesianismo).

Segundo o pensador Pontes de Miranda (1972, p.84), a precisão dos termos empregados na filosofia deve ser ainda mais rigorosa do que nas outras ciências: chamamos “sujeito” ao ser que tem a experiência, em oposição ao ser que é o conteúdo dela, ao qual chamamos “objeto”. A relação ‘sujeito-objeto’ significa o laço entre os dois termos, o que nos possibilita falar de experiência sem nos restringirmos a apenas um dos termos da relação e sem nunca nos esquecermos da existência intercalar do conhecimento (*cognosco*), isto é, entre aquele que conhece e o que está sendo conhecido. Para esse autor, alcançou a máxima precisão quando eliminou o sujeito – para ele, os filósofos estão sempre aquém ou além, “marcando passos ou arrombando as portas” (*idem*, p.37), sem apanhar o instante presente – fazendo do descobrimento científico um pensamento que se aplica ao existente como presente, como ligado à existência, à vida, pois – como ciência – esse conhecimento é desligado dela e deve, por definição, “excluir” o sujeito, a própria atualidade da relação entre sujeito e objeto, e o que o sujeito vive.

Assim, a ciência sacrifica o sujeito como sujeito para conseguir a explicação do objeto, de modo que o (re)constitua segundo ele é. O “erro” kantiano, ainda segundo Pontes de Miranda (1972), foi pôr o pensador, o *sujeito* (como um *prejeto*, e portanto *suprajeto*), antes do pensamento, empurrando o espírito humano no declive idealista. O erro em si está na queda, constituindo-se como uma tentativa de “segurar-se” de todo o modo na realidade. Entretanto, nele (pensamento kantiano) o objetivo vem depois, tirado do subjetivo. Na questão dos universais, Descartes e Spinoza vão procurar *descrever* o real, o objeto, através deles (os universais), quando na verdade o caminho para explicá-los teria que ser trilhado a partir do objeto, do particular (*idem ibidem*).

Ainda de acordo com Miranda (p.85), o espírito capta uma parte do objeto – o que é para nós, em cada momento, o objeto, só em parte – com a qual elabora a ciência, pela inserção dessa parte “colhida” no conhecimento capitalizado. Assim consegue uma correspondência maior do conhecimento – que é o conteúdo da relação – com o Universo, que se “dá” nos objetos, sem devidas deformações ao opositivo (*sub*) do sujeito e ao opositivo (*ob*) do objeto. À medida que a ciência avança, nós nos dotamos de meios

para evitar os enganos de um objeto insuficiente, ou defeituosamente dado. Ou seja: cortam-se as escórias do sujeito, evitando as do objeto, mas – em relação ao objeto que antes se dera – cortamos as dele, evitando as do sujeito. Se eliminarmos aquilo a que chamamos *sub* e aquilo a que chamamos *ob*, resta o que independe do posicional entre o sujeito e o objeto – ou melhor, o “*jectum*” –, portanto o que faz o ser ser sujeito e ser objeto. E estendendo “o que resta” como um crescente, alcançamos teoricamente o individual inesgotável de Aristóteles, uma vez que para ele o individual era infinitamente complexo.

Portanto, “o que resta” é uma porção de invariantes funcionais que nos servem para possíveis recriações dos seres, na tentativa de “esgotar” a coisa. O invariante funcional é o “jeto” e a oposição entre os termos que a relação sujeito-objeto traduz não é, por assim dizer, a oposição entre jetos, mas sim oposição entre sub- e ob-. Por fim, justifico a escolha central do autor Francisco Cavalcanti Pontes de Miranda (1972) por ser este o único pensador que verifiquei, até o presente momento, ter investigado a composição dos termos “sujeito” e “objeto” com a devida explicação gnosiológica -, através de seu livro “O Problema Fundamental do Conhecimento”-, das raízes filosóficas dos termos, dissecando seus prefixos “sub” e “ob”, investigando o “jeto” e o “jectum” atribuído intencionalmente aos seus respectivos e, entre “conhecente” e “conhecido”, esclarecendo o acontecimento que é o ato de conhecer (*cognoscere*):

“(…) riscada a superioridade posicional do sujeito e a inferioridade posicional do objeto, ou, por atitude ontológica preestabelecida, riscado o inverso, elabora-se o conhecimento pelo caminho mais curto para a adaptação do eu às coisas, que é a adaptação cognoscitiva. Retenha-se: adaptação cognoscitiva. Conhecer é também adaptar-se.” (Miranda, 1972, p.100)

5. SUPERAÇÃO DA SUBJETIVIDADE E A PARATOPIA

O texto, ao longo da história, passou por diversos modos de compreensão, a partir da pluralidade presente nos registros antigos (símbolos, xilogravuras, manuscritos canônicos, etc.). Antigamente, o *homo sapiens* – enquanto espécie - se valia apenas da fala como resultante de uma seleção natural que ocorreu ao longo de um milhão de anos. Já a escrita surgiu data de 5.000 anos atrás e, no ocidente, tem registros de 600 a.C. (GRAFF, 1995).

A linguagem é o instrumento que temos para apreender a realidade. Durante muito tempo ela foi utilizada como uma representação do mundo. Atualmente é vista como pertencente ao próprio sujeito, um sujeito assujeitado de si, menos objeto e mais concreto e vivo em seu ser e dizer (a enunciação carrega o “peso” do enunciado e se faz na dinâmica daquele que enuncia). Estava anteriormente ligada à Filosofia, gramática, Filologia, gramática histórica e comparada e à Linguística.

A Filosofia Clássica queria chegar ao absoluto, à verdade final sobre todas as coisas, à definição final da verdade, mas encontrou uma barreira na linguagem, pois esta é limitada para definir os sistemas (sistemas de funcionamento do mundo físico – *physis*). Um dos grandes pesquisadores desses sistemas foi Galileu Galilei (1600), pois com seus estudos percebeu a inadequação da experiência consciente, isto é, o modo como estavam descrevendo a realidade não condizia com suas mais recentes descobertas. Segundo Galileu, o mundo físico é determinado pelas qualidades primárias e qualidades secundárias das coisas: as qualidades primárias seriam o tamanho, peso, cor, textura, profundidade, largura, etc.; as qualidades secundárias seriam os sentidos, e são eles os responsáveis pelo rompimento das certezas da matemática. As qualidades morais, os odores, os aspectos subjetivos das coisas, nenhum deles podem ser mensurados ou quantificados. Daí segue uma interpretação unívoca do mundo, como consequência de uma limitação no sentido de constatarem a impossibilidade de se abarcar o real em sua totalidade. Ex: silogismo (o absoluto está escondido na linguagem): mais uma teoria construída em cima dessa constatação.

Com a chegada do Pragmatismo, a Filosofia (William James – séc. XX) e as Ciências da Linguagem passam a se debruçar sobre o mesmo objeto de estudo, porém agora avaliando a linguagem no seu uso prático, ao invés de criar subterfúgios para justificar uma possível verdade creditada ao real. Para William James o pragmatismo é, inicialmente, um método, um lugar de origem de onde surgirão todas as outras ideias acerca da experiência particular. Também é uma teoria genética do que se entende por verdade (esta como sendo uma experiência particular): “A verdade é feita (...) no curso dos acontecimentos” (James, 2006, p.14). Ou seja: a verdade é relativa. Outro importante pesquisador foi o Dewey (1887), sociólogo que aprofundou a distinção entre aparência e verdade.

O lugar de observação do mundo na Filosofia Clássica foi derrubado pela verificação das incertezas e da relatividade das coisas. A Ciência crê na concretude das coisas, sonha com um lugar fixo e permanente para elas. O paradigma e o sintagma; o ontológico e o concreto, etc., tudo isso foi sendo explorado para demonstrar que a dialética é parte constituinte do movimento da História, do movimento da Consciência Histórica (Hegel, 1731), do ciclo da existência humana, do princípio último como causa motora do Cosmos. Por outro viés, Wittgenstein também rompe com a estrutura da linguagem como lugar de certeza da verdade, assim como Emile Benveniste (2005), que percebe nos aspectos estruturais da linguagem um desenlaçamento da univocidade do que aparentemente se apresenta inerte. Segundo Benveniste, o enunciado se completa na enunciação. O primeiro traz os aspectos formais da linguagem, já o segundo depende das circunstâncias do dizer (lugar, momento, etc.) – São os aspectos dêiticos que nos empurra para um novo olhar: eu, aqui e agora.

A escrita está para além de um instrumento de representação abstrata da própria fala. Primeiro porque atualmente as correntes que subsidiam a análise do discurso vão de encontro a esta ideia de representação. Segundo porque a linguagem, na medida em que se apresenta enquanto representação, deixa de ser referência imediata das coisas e passa a representá-las, e isso compromete o que as próprias coisas “querem” dizer.

Como exemplo, tem-se um Dom Quixote que, percorrendo um caminho pela busca das similitudes, traça a refração da episteme renascentista, na qual se realizava uma

leitura do mundo através do ato de suscitar as analogias presentes nos signos adormecidos.

“Dom Quixote é a primeira das obras modernas, pois que aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças desdenhar infinitamente dos signos e das similitudes: pois que aí a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas, para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser absoluto, tornada literatura; pois que aí a semelhança entra numa idade que é, para ela, a da desrazão e da imaginação” (Foucault, 2002, p. 67)

Coeurdoux (1768 apud FOUCAULT, 1999) e William Jones (1783 apud FOUCAULT1999) observaram que a raiz era o único elemento inalterado nas palavras, ao contrário do que pensavam anteriormente (atribuíam às flexões essa realidade). Desse modo, vai se delineando uma ruptura com a representação e o discurso vai cedendo lugar à filologia. Assim, longe da representação, torna-se possível identificar traços semelhantes entre as línguas a partir de seus aspectos formais, isto é: as transformações do radical, do sistema de flexão, das desinências.

De acordo com Foucault (1999), o campo da linguagem não se mostrou resistente ao processo de ruptura que a inserção de uma historicidade à natureza própria dos objetos fez com a representação, embora este tenha sido o campo em que as mudanças se processaram de forma mais lenta e discreta. Isto se justificaria pelo fato de que durante a idade clássica a linguagem foi tratada como discurso: “as palavras são sempre interrogadas a partir de seus valores representativos, como elementos virtuais do discurso que lhes prescreve a todos um mesmo modo de ser” (idem ibidem, p.320).

A escrita é, antes de qualquer coisa, um modo de produção textual-discursiva com suas próprias particularidades lexo-gramaticais. A passagem do texto para o discurso se dá através da textualidade, a malha que sustenta o texto. Quando os sentidos se amalgamam com o texto, transcendendo-o, então surge o discurso. A linguagem é absorvida pelo espaço dominado pelo sujeito: isso se chama enunciação. Entretanto, como iremos tratar das entrelinhas que transitam e constituem a natureza do discurso (político, filosófico, literário, etc.), devemos anteriormente entender as ditas “condições de produção” que, aparentemente, já nos leva a suspeitar de uma concepção marxista incutida no próprio modo de apreensão e manifestação da linguagem. São essas

condições que possibilitam uma atividade interacional (ação social estabelecida entre os indivíduos) e são distintas em cada modalidade (oral ou escrita).

5.1 O CAMPO DA SUBJETIVIDADE CONSTRUÍDA

Para averiguar adequadamente um texto (falado ou escrito), precisamos identificar os componentes que fazem parte da situação comunicativa: falante-ouvinte/escritor-leitor. Também é necessário considerar as condições de produção (LABOV, 1972).

O conceito de *condições de produção* remetia - fundamentado em estudos da Análise de Conteúdo - à apreensão de relações entre estruturas linguísticas (o texto, plano horizontal) e estruturas psicológicas e sociológicas (plano vertical). O texto era visto como um "espelho", meio transparente, meio imperfeito, dessa dupla realidade. Após passar por um referencial teórico da Sociolinguística nascente dos anos 60, poder-se-ia afirmar que Pêcheux ressignificou essa noção, remodelando o circuito de comunicação jakobsoniano, que sustentava:

“o que funciona nos processos discursivos não são 'organismos humanos individuais' que falam a respeito de objetos do mundo físico, mas formações imaginárias que designam o lugar que o emissor e o destinatário atribuem a si mesmos e ao outro (imagem que constroem para si de seu próprio lugar e do lugar do outro), sustentando pontos de vista acerca de um referente que também participa das condições de produção do discurso na condição de objeto imaginário” (Rocha & Deusdará, p.117, 2006).

Uma tensão se instala nessa dinâmica: de um lado, a questão do assujeitamento ideológico se sobressai; por outro, uma espécie de microssociologia dos entrelaçamentos surge para reivindicar autonomia no deslocamento desse sujeito. Posteriormente às análises de conteúdo iniciais, verifica-se o fato de que, dentre as diversas possibilidades de construção de uma escrita, existem as condições de produção provenientes do próprio contexto comunicacional, bem como aquelas de ordem discursiva, características do conteúdo.

“Ora, o que torna tão necessário pensar essa ficção [a moderna] - enquanto antigamente se tratava de pensar a verdade - é que o “eu falo” funciona ao contrário do “eu penso”. Este conduzia de fato à certeza indubitável do Eu e de sua existência; aquele, pelo contrário, recua, dispersa, apaga essa existência e dela só deixa aparecer o lugar vazio” (FOUCAULT, 2006a, v. III, p. 221).

O sujeito que Foucault rejeita é o cartesiano, o sujeito transcendente, aquele que é comum a qualquer sujeito. O *res cogita* mencionado por ele é substituído por um “eu falo” que desloca o pensamento positivista remanescente nos anos 1960 nos estudos literários, sobretudo na França, mas também na sua enorme região de influência, incluída a América Latina. Essa alteração para o “eu falo” inicia uma postura teórica que apreende uma visão pragmática da linguagem na qual o “lugar vazio” não é uma essência, mas sim uma função que deve ser preenchida por sujeitos diversos, situados em um tempo e em um espaço específicos, em relação direta com as condições históricas do seu presente. Foucault se situa numa visão enunciativa da linguagem condizente com todo seu pensamento, em particular com o de *A ordem do discurso* e o da *Arqueologia do saber*.

Ao se analisar um texto pelo viés da perspectiva interacional, pode-se observar as relações interpessoais veiculadas pelo modo como a situação comunicativa está organizada. Isso significa que o texto deve ser verificado não só em relação ao que está dito, mas também nas diversas formas e maneiras de dizer. Assim torna-se possível ler as entrelinhas, os “não-lugares” que se revelam e evidenciam a interação “como um jogo de subjetividades, um jogo de representações em que o conhecimento se dá através de um processo de negociações, de trocas, de normas partilhadas, de concessões” (Brait, 1993, p.194).

Uma análise textual precisa, portanto, levar em consideração os traços linguísticos que norteiam sua existência devendo este ser lido, atualmente, a partir de uma cadeia de suspeitas: o que ele significa? A partir de que gerenciamento? Nesse sentido, fica mais fácil compreender a intenção do enunciador, as reverberações da sua comunicação construídas por este enunciador ou pelo locutor previamente instituído (pelo enunciador), o jogo de forças contido na tentativa de obter do leitor um consentimento acerca do enunciado. Sobre este segue Bakhtin (1927, p. 9):

“O significado e a importância de um enunciado (seja qual for a espécie particular deste enunciado) não coincide com a composição puramente verbal do enunciado. Palavras articuladas estão impregnadas de qualidades presumidas e não enunciadas (...). A vida, portanto, não afeta um enunciado de fora; ela penetra e exerce influência num enunciado de dentro, enquanto unidade e comunhão de existência que circunda os falantes e unidade e comunhão de julgamentos de valor essencialmente sociais, nascendo deste todo sem o qual nenhum enunciado inteligível é possível. A enunciação está na fronteira entre a

vida e o aspecto verbal do enunciado: ela, por assim dizer, bombeia energia de uma situação da vida para o discurso verbal, ela dá a qualquer coisa linguisticamente estável o seu momento histórico vivo, o seu caráter único. Finalmente, o enunciado reflete a interação social do falante, do ouvinte e do herói como o produto e a fixação, no material verbal, de um ato de comunicação viva entre eles.”

Para tanto, precisamos começar a ver as instâncias que superam a subjetividade, a desimportância da voz monofônica que antes era atribuída ao sujeito (subjetividade): uma multiplicidade de vozes que precisam agora ser vistas no texto para que o discurso seja analisado, não a mercê de uma ingenuidade, mas dotado de propriedade intelectual autônoma o suficiente para ler as entrelinhas que sustentam o “lugar vazio” ou o “não lugar” do discurso. Então onde foi parar esse sujeito?

Um desdobramento teórico se torna fundamental para esta abordagem analítica da qual trata a presente tese: o problema da representação. Será que o discurso literário deixa de ser um lugar específico do dizer e do estar no mundo – para além de simplesmente concebê-lo enquanto imitação ou transcendência -, sem associar um “sujeito” a este “lugar”, e sem atribuir a este “lugar” um “eu” que dê conta de sua polifonia e enunciação? Será que é possível ao “sujeito”, assim, situar-se paratopicamente?

As reflexões que ora explano sobre a questão do sujeito podem ser produtivas a ponto de repercutirem em outras noções com que nos armamos atualmente para justificar uma perspectiva hegemônica acerca das entrelinhas que constituem os “espaços vazios” do discurso. Com efeito, alterar a compreensão de *sujeito* e de seu modo de relacionamento com um dado entorno significa alterar o modo como vemos a relação do texto com seu “ambiente”, bem como a relação deste “ambiente” e o indivíduo que escreve. Ora, tal debate não é outro senão o relativo ao que classicamente conhecemos como “condições de produção dos discursos”.

Com Marx, o mundo vê a “queda do império” do indivíduo como “motor” da história, levando em consideração o papel relevante do conceito de *ideologia* em sua reflexão. Significa, certamente, um descentramento referente a pensamentos que tragam consigo a ideia de “essência” e da possível compreensão da ação humana como consequência da construção de um sentido em que os próprios homens seriam seus

efetivos "agentes". Vê-se essa "ideologia" em Althusser (1998) e na ideia do inconsciente desenvolvida por Freud.

Daí, então, constata-se a consagração do eu, fruto do metamorfoseamento do indivíduo em sujeito, conforme Althusser (sobre o viés marxista); e também um eu, aparelho psíquico regulador e mediador do aparato inconsciente sugerido por Freud. Pode-se ainda levar em consideração a própria consciência, que por hora, como "motor" da história, tem como uma de suas funções "filtrar" os processos psíquicos em sua relação com o mundo, "atualizando" novos sentidos de sujeito construídos socialmente. Seria preciso, então, para libertar-se da alienação ideológica (Marx) e das fixações traumáticas da infância (Freud), construir um caminho de autoconsciência e de conquista de sua "soberania", sem apologias nem ao "eu", nem ao "sujeito".

Uma vertente forte da Análise do Discurso: somos sempre determinados pelo outro, no discurso.

A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema... [é] ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinação econômica, material, etc. (Foucault, 1986, p. 7).

Trata-se, pois, de um modelo de subjetividade processual que coloca a ênfase no fluido, no molecular:

Quais são esses significantes fluidos que compõem a produção de subjetividade? Primeiramente, o meio cultural ("a família, a, o meio, a religião, a arte, o esporte"); a seguir, o consumo cultural ("os elementos fabricados pela indústria midiática, do cinema, etc."), gadgets ideológicos, peças destacadas da maquinaria subjetiva... E enfim, o conjunto das maquinarias informacionais, que forma o registro a-semiológico, a-lingüístico, da subjetividade contemporânea, por funcionarem paralela ou independentemente do fato de produzirem significações." (Bourriaud, 1994, p. 82)

5.2 O “NÃO-LUGAR” NO SEU “DEVIDO” LUGAR

Decompondo etimologicamente o signo paratopia, tem-se uma espécie de paradoxo espacial: “Toda paratopia, minimamente, diz o pertencimento e o não pertencimento, a impossível inclusão em um ‘topos’” (Maingueneau, 2004, p. 86).

A noção de contexto, por exemplo, trazida por Maingueneau (2001), retira-a da forma como a crítica do século XIX a concebeu – nesta época essa diferença criou duas classes de escritores: os naturalistas e os cultivadores da arte pura –, entretanto, por outro lado, também a exclui do modo como o século XX compreendeu este contexto. Inicialmente, foram os formalistas russos que cunharam o dualismo, autotelismo e heterotelismo, e posteriormente a nova corrente criticista do estruturalismo, que tratou de por fim a esta noção (para estes últimos era válida somente uma abordagem intrínseca do objeto literário, desconsiderando abordagens históricas, biográficas e sociológicas que se espalhavam no pensamento da época.

A contribuição do “New Criticism” foi a desconstrução do paradigma predominante que, por um lado, culminaria numa abordagem culturalista e, por outro, numa busca de saídas teóricas que desvinculem a história e a literatura pelo viés da causalidade, propondo um entendimento do objeto como constituído pelo discurso literário: uma expressão criada num lugar fronteiriço. Este lugar instável se refere à situação do discurso literário em relação aos outros discursos que circulam nas sociedades, ao lugar que o escritor constrói para si como recinto (físico ou imaginário) de escrita, ao lugar que o escritor/autor constrói na obra através da linguagem (fronteira em si), ao lugar a partir do qual se lê a obra, etc.

Os discursos constituintes pretendem fundar sua própria cena de enunciação. O enunciador de um discurso deste tipo não se coloca nem dentro nem fora da sociedade. A enunciação se potencializa enquanto “pretensão de enunciar” a partir de um espaço intersticial, paradoxal, paratópico. É esse lugar intermediário que possibilita à enunciação um contato com instituições sociais e, concomitantemente, lhe reserva o isolamento necessário para assumir uma força criadora, distanciando-se e pondo-se no exterior dessa institucionalidade.

“Quem enuncia no seio de um discurso constituinte não pode se situar nem fora nem dentro da sociedade: ele está predestinado a imprimir na sua obra o caráter radicalmente problemático de pertencer ele mesmo a essa sociedade. Sua enunciação constitui-se através da impossibilidade de atribuir-se um verdadeiro “lugar”. Localidade paradoxal, *paratopia*, que não significa a ausência de qualquer lugar, mas sim uma difícil negociação entre o lugar e o não-lugar, uma localização parasitária que vive da impossibilidade de se estabilizar. Sem localização não há instituição que permita legitimar e gerir a produção e o consumo das obras, mas, sem deslocalização, não há a possibilidade de um verdadeiro discurso constituinte”. (MAINGUENEAU, 2004, p. 98-99)

Se por um lado a paratopia refere-se (dialeticamente?) a três espaços (dois em superposição e um a emergir), é no “fazer literário” do escritor que se desdobra um possível caminho para se galgar uma “localização”, onde poder-se-á “alojar” e “ser” de uma outra forma.

“Mais do que demarcar a impossível fronteira entre o que seria especificamente literário e o que estaria fora da literatura, é mais realista admitir que a literatura mistura dois regimes: um regime que poderia ser chamado delocutivo, no qual o autor se apaga diante dos mundos que instaura, e um regime elocutivo, no qual o ‘inscritor’, o ‘escritor’ e “a pessoa”, mobilizados conjuntamente, deslizam um sobre o outro. Longe de serem independentes, esses dois regimes, delocutivo e elocutivo, se alimentam um do outro, segundo modalidades que variam em função das conjunturas históricas e dos posicionamentos dos diferentes autores” (MAINGUENEAU, 2004, p.110).

Esse modo de conceber a paratopia parece ter a ver com uma forma de inserção social que revela uma quebra em relação a uma estrutura hegemônica enraizada possibilitando, nesse sentido, a emergência de uma força criativa através de um contexto adversativo.

É exatamente essa paratopia o “mote” para o processo criativo do escritor uma vez que, por meio da escrita, todo o esforço ele fará para livrar-se dela, ainda que isso acabe ocorrendo explicitamente. Isso não significa que vida e obra possam ser vistas separadamente: o todo sempre será maior que a soma das partes. Uma não é a causa da outra, ambas se constituem numa relação simbiótica e paratópica essencial para o ser e o fazer do escritor.

“Independentemente da maneira como se considerem as formas de subjetivação do discurso literário, não se podem justapor sujeito biográfico e sujeito enunciativo como duas entidades sem comunicação, ligadas de antemão por alguma harmonia pré estabelecida. É necessário distinguir não duas, mas sim três

instâncias que convencionaremos chamar pessoa, escritor e inscriptor” (MAINGUENEAU, 2004, p. 107).

De forma alguma essas três instâncias podem ser vistas em sequência: nem no tempo, nem no espaço. Não há inicialmente “a pessoa”, através da qual se manifesta a vida, e posteriormente “o escritor”, agente no espaço literário e, por último, o “inscriptor”, sujeito da enunciação: cada uma das três instâncias é traspassada pelas outras duas, e a obra as transcende numa superação de si mesma.

Por ora, cabe ainda, aqui, uma pontuação acerca da estrutura textual que se segue. A fim de melhor orientar o leitor, faz-se clara a observação de que o mapeamento da presente dissertação não segue a estrutura lógico-formal que o próprio texto vem a questionar. A lógica, que tanto nos sustenta na reflexão acerca de nossas convicções e certezas, “racionais”, não é o fundamento nem o propósito do referido. Neste espaço do “entre-lugar”, os rizomas, mosaicos, retalhos e flechas de feixes de luz soam muito mais estruturantes do que a clássica organização cartesiana. Se, para muitos leitores, os autores aqui citados são lançados de forma abrupta e impertinente, é de mais valia se desvincular de posicionamentos enrijecidos e adentrar no afundamento tão bem colocado por Heidegger (1987) como proposta de leitura para este texto, do que padecer com a velha e cansada formulação lógica de apresentação de cada um destes autores, como eixo teórico. Portanto, eis aqui um convite ao pensamento, não-linear, talvez invasivo, porém dócil, talvez agressivo, porém fiel, talvez anaeróbico, contudo vivo. Entre, fique à vontade. A casa é nossa.

6. O OLHAR DO FILÓSOFO

Certamente tendemos a nos colocar – ou nos posicionar – em algum lugar no espaço. Não somos um corpo lançado no Cosmos aleatoriamente: somos dotados de características e especificidades que, dentre outras particularidades, nos diferenciam de outros seres vivos. Entretanto, uma configuração psicofísica (mente e corpo humanos) nos garante faculdades do entendimento e a intransferível capacidade de pensar. Um emaranhado de átomos, oriundos de uma poeira cósmica, evoluiu, evoluiu e chegou a essa configuração, esse invólucro material que sustenta nossa existência. E com um toque sutil de milagre.

Não há explicação plausível para tamanha e perfeita organização corporal dos nossos órgãos, tecidos, células e moléculas. Não há explicação plausível que justifique nosso potencial para a reflexão acerca da nossa natureza e o estar no mundo. Talvez seja isso o que chamamos, genericamente, de “consciência”. Não o posso afirmar. Sabe-se que, na história da Filosofia, o conceito e compreensão do que vem a ser essa tal consciência transitou de mente em mente entre pensadores, filósofos, cientistas, curiosos e amantes do pensar. Cada um ao seu modo, a divergência de observações, ao longo da história, nos deixa a impressionante averiguação que todos eles foram essenciais, e até hoje não se sabe, ao certo, com precisão, o que é a consciência.

Apesar de tantas possibilidades de compreensão da natureza e funcionamento da consciência, o “lugar” de observador o colocou num posicionamento privilegiado em relação ao mundo e sua realidade, inclusive física (a realidade social é, na minha humilde ignorância, extensão da realidade profundamente física e originária do ser). Não se trata aqui da discussão entre natureza e meio ambiente, ou seja, o que vem primeiro mas sim, do entendimento pessoal que não há possibilidade de interação entre dois ou mais indivíduos que não parta do pressuposto que primeiro houve apenas um.

Peço desculpas se no presente texto pareço - ou, de fato, seja – repetitiva, mas é justamente a questão do “não-lugar”, da necessidade do indivíduo em ocupar um lugar - paradoxalmente pontuando - de probabilidades infinitas, que consigo visualizar o conhecimento mais próximo da natureza última da realidade do próprio ser e na natureza

física do mundo, jamais alheia ao espírito humano, ao contrário: desde o início e sempre, uma só natureza, separadas apenas pela vaidade humana em se sentir superior ao mundo que o cerca.

O ser humano passou muito tempo impondo à natureza a sua condição de “sujeito”, num jogo de forças relacional com o “objeto”. (neste caso ela, a natureza). Identificou-se hegemonicamente com o lugar de “observador”, isto é: o “sujeito” -,presunçosamente superior ao “observado” – atribuía ao “objeto” características “observáveis” e as descrevia minuciosamente em suas obras. Todavia, como compreender a natureza de modo justo e fidedigno à sua verdadeira composição, partindo de um ponto em que se está acima do observado? Faz sentido? Seria coerente a extração resultante dessa relação? É aqui que se insere a presente tese: só é possível “capturar” a natureza extraordinária da realidade física (e, claro, como uma só coisa, a do espírito) se o observador se dispuser a observar, em contemplação, algum padrão na dinâmica da consciência que, em sua microinstância, parece ser a dinâmica quântica dos átomos.

A proposta desta tese é que esse “lugar” de contemplação precisa, necessariamente, ser o de “não-lugar”; ocupar a possibilidade de um espaço que, por natureza, é originariamente equânime ao indivíduo e, assim, “aguardar” o colapso da função-onda quando o evento no mundo físico, numa espécie de sincronicidade, coincide com o evento no mundo interior, a saber, quando a consciência humana “constela” com a realidade física. Afinal, a matéria viva é uma só, portanto, não há distinção entre o espírito e a natureza física, o que fundamenta a sugestão do presente trabalho, que é “abrir mão” da hegemonia enquanto “sujeito” e se prostrar ao vir a ser, como o que Carl Gustav Jung denominou “processo de individuação”. Por esse caminho, a disposição filosófica seria o que chamo aqui de “sujeto”, concomitante à disposição atômica de “ego em transição circumambulatoria ao encontro do Self” ou Si-Mesmo. É a mesma disposição, porém observada e experienciada em nível macro e microcósmico. Se há um “particular” e “universal” que também atravessou a história da filosofia em distintas compreensões e definições, talvez o que digo, aqui, como tais disposições, seja semelhante àqueles.

Se podemos interpretar o “*jeto*” de Pontes de Miranda (1972) como “aquilo que é lançado”, posso perfeitamente sugerir que esse “jetos”, lançados nas camadas orbitais eletrônicas do átomo – sem a identificação com o “sub” ou o “ob”-, como vetores, afecções, *quantum* de energia, dotados de direção, módulo e sentido, sejam a possibilidade do resgate de uma consciência originária – que, neste caso, seria o núcleo atômico, o Self, o Si-Mesmo, o “Sol” – progressivamente alcançada pela averiguação dos lugares onde se encontram os elétrons (dinâmica semelhante aos complexos psíquicos ou nódulos energéticos, como planetas em torno do Sol). Nesse sentido, quanto mais o indivíduo adquire consciência dos seus complexos, maior a sua potência de agir, mais energia é atraída positivamente para o núcleo atômico, e mais próximo à sua consciência originária ele estará.

Como a Terra em busca do Sol, porém, sem poder tocá-lo, seria o indivíduo em processo contínuo e constante de uma consciência total de si, num jogo de luz e sombra, de bem e mal, de cima e de baixo, que proporciona o mesmo a percepção de que, em sua “*natureza última*”, ou “*filosofia primeira*”, não existe nem sujeito, nem objeto. O espírito humano é um só com a natureza física da realidade. Essa “caminhada” estará detalhada mais adiante, em um capítulo acerca do processo quântico da consciência. Novamente volto a afirmar: tudo o que se encontra no presente texto é apenas uma tentativa de compreensão da nossa existência no Universo. Talvez seja um erro. Talvez seja coerente. Nada sei. Apenas cogito que, nessa imensidão de probabilidades, minha consciência venha sentir a agradável lucidez de pertencer ao mistério da vida, com leveza, entrega e gratidão. Participar como dádiva, sem impor, sem a ignorância da necessidade de controle, sem relação de poder. Apenas ser.

6.1 ONDE O “EU” VÊ A CONSCIÊNCIA

De fato, quem olha, olha de algum lugar. E, desse lugar, o indivíduo olha a si e ao mundo que o cerca. Observar é tão natural quanto respirar. Quando a Filosofia, como um saber organizado, possibilita ao ser a contemplação, ela instrumentaliza e aprimora o seu ato de observar e, conseqüentemente, de pensar. As “ferramentas” da Filosofia são as faculdade do entendimento (KANT, 2006): para que o ser consiga “extrair” da sua contemplação alguma observância que seja fiel às leis da natureza, é imprescindível que ele não sofra as distorções características de suas sensações e pensamentos. O indivíduo precisa ser consciente da natureza do seu olhar: é projeção? É vontade de poder? É o ego? É algum complexo?

Do mesmo modo que sabemos discernir entre o certo e o errado (digo acerca dos seres capazes do convívio em sociedade, exercendo seus papéis sociais com ética e responsabilidade), sabemos também quando nosso inconsciente nos toma subitamente, levando-nos a condutas não muito favoráveis ao nosso aperfeiçoamento humano. É a essa consciência que me refiro quando pontuo a responsabilidade ética no propósito da vida, quando pontuo acerca da “entrega ao caminho”, da *pistis*, da confiança no destino, no “*amor fati*” nietzscheano.

A própria consciência, no ato da observação do ser, lhe mostra se faz sentido ou não suas possíveis anotações coletadas para a devida apuração. Sabemos quando estamos impacientes, quando estamos exaustos, quando estamos absorvidos em questões de natureza familiar, laboral, conjugal, etc. A cultura “fastfood” não nos ajuda muito nessa “ruminação” do filosofar: produzir o máximo no menor tempo possível, priorizando o lucro, tem gerado conseqüências inestimáveis, tanto para o ser humano quanto para a natureza. Urge desacelerarmos a mente, realizarmos o esforço de voltar o olhar para nosso mundo interior.

Nem tudo o que olhamos vemos, nem tudo o que vemos percebemos, nem tudo o que percebemos compreendemos. Quando o objeto – enquanto coisa em si - aparece, fenomenaliza, ele aparece com largura, altura, textura, profundidade, etc., isto é, categorias que o identificam enquanto objeto em geral, em suas características

universais. Já representamos o objeto quando o identificamos enquanto objeto. Se não tivéssemos a capacidade de representá-lo como objeto ele não seria, sequer, passível de representação: ele seria feixes de impressões sensoriais e sensíveis. Se não tivéssemos a capacidade da representação e da intuição sensível, da forma da intuição, não teríamos sequer o objeto: veríamos feixes de luz, impressões sensoriais dispersas. O que sintetiza essas impressões sensoriais num único objeto são as formas a priori:

“A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provém os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer diretamente, quer por rodeios (mediante certos caracteres) e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado” (KANT, 1985, p. 61).

A sensibilidade não é apenas um sentir disperso; ela já tem uma forma, uma síntese. O objeto chega amorfo: o sujeito é que, através de sua capacidade de representar, dá forma a esse objeto. Essa capacidade é inata, por uma questão ontológica, tão natural porque é da substância, é da constituição da natureza, da natureza metafísica da própria realidade, e o sujeito é pertencente a essa realidade. Por isso ele não pode olhar a natureza como objeto.

Da mesma forma a coisa em si também tem a sua própria natureza, o objeto também tem sua própria natureza – a coisa em si – só que aí vem o porém do lugar do sujeito: ele tem que quebrar essa relação, ele tem que sair do lugar do “sujeito” porque, se ele continuar sendo sujeito, ele continuará sempre condicionado a sujeito; iria ser sempre o vértice dessa relação. Vai se centrar nele o conhecimento: não parte dele. Pode partir dele a indagação, mas o conhecimento é construído em conjunto na relação, no meio.

Kant é uma novidade dentro dessa polarização. Ele não é nem racionalista nem empirista. Kant não está nem em um, nem em outro (ponto dialético): ele junta os dois, na verdade. Kant, de certa maneira, é um intermediário que funciona entre as duas correntes, na medida em que o ser transcendental é também um sujeito empírico. Não restam dúvidas de que todo o nosso conhecimento se dá mais pela experiência.

Na busca do objeto que lhe aparece de imediato, a partir dele mesmo, ou seja, a partir de como ele se apresenta sujeito, tender-se-á sempre a entendê-lo como fenômeno, e não como coisa em si. A mudança na maneira de pensar o objeto trazida por Kant, uma reformulação da ideia copernicana possibilitou, *a priori*, o conhecimento deste objeto.

O objeto não está aqui – isto é, não existe em função do objetivo humano - para ser representado: ele está aqui para ser visto e percebido a olho nu e na sua própria nudez. Não dá mais para ficar vendo as camadas que o objeto tem, porque o sujeito precisa, ele não está assumindo agora, depois de Kant; Kant assume todas as condições de possibilidade, mas não afirma a natureza metafísica, isto é, ele fala que é inata, mas continua vendo, continua assumindo e afirmando essas condições de possibilidade desse olhar “de cima”, porque jogar do objeto para o sujeito não mudará nada.

Não é um erro interpretar o objeto como fenômeno, porque o sujeito está conhecendo apenas aquilo que lhe é dado de direito conhecer. A coisa em si ele não irá conhecer nunca, então só é possível conhecer o fenômeno que é dado.²

Desse modo, o sujeito sempre o conhecerá enquanto representação (que depois transforma-se em conceito na medida em que retorna dialeticamente ao pensamento do sujeito), o que torna inviável conhecê-lo a priori. Do contrário, quando o sujeito passa a perceber esse objeto, enquanto objeto dos seus sentidos - o conhecimento do mesmo, a priori, encontra-se no sujeito, e não mais no objeto -, o objeto, então, passa a ser “compreendido” na intuição sensível, ou seja, passa a ser “captado” através da sensibilidade. Entretanto, essa “percepção” ou “captação” não se dá somente pela intuição sensível acerca do espaço e do tempo (em que se apresenta o objeto): têm-se, também, as faculdades do entendimento, que participam dessa filtração das singularidades do objeto.

² Obtendo o conhecimento a priori - já que é por esse caminho -, o sujeito tende a eliminar todas as condições que impossibilitam o entendimento puro do objeto, com o propósito de se chegar ao incondicionado, deixando-se levar pela compreensão que ele tem do objeto a partir de como este se apresenta. O sujeito é constituído por essas condições, ele não pode mudá-las, apenas refletir sobre elas! Ele pode, sim, pela reflexão, conhecer essas condições...

Se, somente se, as intuições “agissem” sozinhas, sem algum entendimento acerca daquilo que elas “captam”, elas seriam cegas. Se, somente se, os conceitos fossem criados sem as “captações” das intuições, eles seriam vazios. Portanto, um não pode existir sem o outro. Se assim fosse, perceberíamos o conceito do conhecimento, mesmo a priori, enquanto sujeito, e não mais na experiência, porque também é categorial. Se passamos a perceber esse objeto, já está ocorrendo a experiência do conhecimento. Há um conhecimento a priori que é anterior à experiência, uma atividade subjetiva antes da experiência.

Quando ele (o sujeito) percebe o objeto, ele já percebe segundo suas intuições e faculdades do entendimento. Ele intui mas não se certifica: é por isso que alguns filósofos fizeram a experiência de “ir até lá” para ver se era isso mesmo, isto é, se o que eles intuía correspondia, de fato, ao que era.

O conhecimento a priori não é um conhecimento real: é como se fosse uma ideia do que aquilo pode ser em sua natureza mesma, o que Kant denominava “ideia reguladora”. O sujeito intui, ele está intuindo antes da experiência, o que torna inviável conhecer o objeto em sua natureza mesma, antes da experiência, a saber, sua natureza “tá meta - tá física” (tão física, em profundidade, enquanto realidade última, que ganhou fama de transcendente porque, quanto mais se desce, mais desvelada é – a natureza do ente).

O objeto se apresenta, e nós, enquanto “sujeitos”, representamos essa apresentação. Todavia, isso parece ser contraditório, porque ele já se apresenta de uma forma que já é condicionada pelo sujeito. Ao mesmo tempo em que ele se apresenta, já é isto o representar, porque já o estamos condicionando a uma categoria. Mas pode também ser que ele se apresente e nós o representemos de forma equivocada, porque ele está se apresentando de um modo e nós, achando que temos as condições de possibilidade perfeitas, e que estamos no lugar perfeito para observá-lo e concebê-lo como objeto, o julgamos já representado. Enfim, julgamos ser essa a representação, a forma como devemos representá-lo, e talvez não seja assim.

Este mesmo objeto, quando ele é dado, já é dado a partir de uma composição a priori, ou seja, a sua própria natureza, a sua constituição enquanto objeto já é dada a

priori. Se não existissem as faculdades intuitivas e intelectivas, nenhum objeto teria forma: seria tudo um bombardeio de dados e estímulos caóticos... Mas não é essa configuração rizomática (do caos como início do conhecimento) que Deleuze (1969a) tanto defendeu em sua filosofia?

O que dá forma é o que nós possuímos, porque dela precisamos para que o objeto se constitua para nós enquanto coisa a ser conhecida. Na verdade, o que dá forma é a natureza, e não como nós mesmos a vemos. Será que Kant chegou ao lugar certo para falar que de onde ele estava o que via correspondia, de fato, à natureza mesma da coisa? De onde ele estava poderia falar muito bem disso, e desse lugar? Tudo bem que ele deixou resguardado o que é a coisa em si porque, na verdade, essa “coisa em si” eu não vejo (mas existem formas dela aparecer, enquanto fenômeno), contudo garantir que essa representação que faço do que se apresenta a mim já é “clara e distinta” é, no mínimo, uma pretensão de verdade.

Talvez se possa conhecer a coisa em si – a partir daqui não concordo com Kant – pois, quando o objeto se apresenta e o sujeito então pode conhecê-lo (porque, ao conhecê-lo, ele tem que usar conceitos e, portanto, tem que representar aquilo), ele torna inviável conhecê-lo por completo, na sua natureza mesma, tal como ela é – metafísica -, para além das minhas capacidades intuitivas e intelectivas.

6.2 A BASE PSICOFÍSICA DA EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTE

A introspecção é sinônimo de monitoramento. Um dos precursores nos estudos científicos acerca da introspecção, percepção e consciência foi Augusto Comte (1798 - 1857), filósofo francês do séc. XIX que criticou as correntes mentalistas da época, prezando pela metodologia aplicada com rigor no que se refere à experimentação (descrição, controle e predição dos fenômenos estudados). Comte, em contraposição ao que se pensava até então, exclui a introspecção dos estudos investigativos acerca da consciência. John Broadus Watson (1878-1958), fisiologista e professor da Universidade de John Hopkins (Baltimore), onde dirigiu um laboratório de psicologia, rebelou-se contra todas as correntes psicológicas em voga até então, considerando-as anacrônicas. Para ele, a psicologia só poderia ser realmente científica se fosse rigorosamente objetiva, desprovida de qualquer suposição relativa à consciência e à mente, bem como aos métodos introspectivos.

A tarefa da psicologia seria, em última análise, determinar quais estímulos produzem determinada cada reação, e quais reações culminam em certos estímulos, pois, se a psicologia é o estudo do comportamento, conforme preconizava, e se o comportamento não se constitui senão de respostas dadas a estímulos externos e internos, seu objetivo era, portanto, fazer da psicologia uma ciência materialista, mecanicista e determinista (vejamos aqui a grande influência positivista de Comte). Essa busca audaciosa chamou a atenção de todo o mundo da ciência, suscitando discussão e controvérsias, mas gozando de um êxito imenso nos Estados Unidos, por limitar-se ao observável, ao controlável e ao mensurável.

De acordo com Wilhelm Wundt (1832 -1920), a experiência imediata não pode ser separada do método introspectivo. Para ele, o objectivo da psicologia é o estudo da mente, dos processos mentais, da experiência consciente do Homem. No laboratório vai procurar conhecer os elementos constitutivos da consciência, a forma como se relacionam e associam (associacionismo). Wundt utiliza como método a introspecção controlada (os sujeitos descrevem o que os seus estados subjetivos resultantes de estímulos visíveis, tácteis, etc., ou seja a análise interior feito pelo próprio sujeito – porque é feito em laboratório e uma 3ª pessoa analisa e interpreta aquilo que o sujeito diz as suas

sensações). Através da introspecção, os sujeitos experimentais descreviam o que sentiam, os seus estados subjetivos, resultantes de estímulos visuais, auditivos e tácteis. Seu verdadeiro sucessor foi Edward Bradford Titchner, nos Estados Unidos, pois adotou a mesma metodologia de Wundt e continuou as experimentações por este praticadas, seguindo a mesma inspiração do laboratório de Leipzig e disseminou, na América do Norte, o experimentalismo alemão. Outro cientista relevante em relação aos estudos realizados acerca da introspecção foi Woodworth: “Introspecção é a observação realizada pelo indivíduo sobre sua própria ação consciente” (Woodworth, 1921).

Em 1901, acompanhado do cientista Edward Thorndike, Woodworth demonstrou que a aprendizagem não pode ser transferida de pessoa para pessoa – como o código genético, por exemplo – concluindo que a instrução é uma questão de aperfeiçoamento nas capacidades de aprendizagem. Isso justifica a existência das diferenças entre os indivíduos quando se analisa a capacidade de aprendizagem de cada um.

Para Woodworth, as questões mais importantes na psicologia são o comportamento e a consciência. Acreditava que o primeiro era uma função resultante da estimulação do ambiente, junto à própria constituição do organismo e da personalidade do sujeito. Opunha-se, assim, à corrente behaviorista que afirmava ser o homem uma espécie de receptor de estímulos vindos do ambiente e respectivo emissor de respostas. Woodworth criou ainda o primeiro questionário para medir comportamentos “fora do padrão” – aqueles ditos “anormais” -, o que serviu na época como um espelho rudimentar na detecção e conseqüente aconselhamento e tratamento para desordens comportamentais.

Suas obras conhecidas são: “Dynamic Psychology”, de 1918 - onde tenta explicar o comportamento do ser humano a partir da utilização de várias teorias psicológicas (tais como a da motivação, da percepção, etc.) - e “Psychology” (1921), que naquela época se transformou num texto referencial neste campo de estudo. Ao Com os novos estudos de Augusto Comte e Watson, finalmente, por volta do século XIX e início do século.

7. SOBRE METAFÍSICA E A CONSCIÊNCIA ENQUANTO FENÔMENO

Para Kant (2006), a metafísica refugia-se em princípios que não possuem qualquer apoio na experiência e assim leva a razão a cair em erros, obscuridades e contradições, por ser incapaz de descobri-los, podendo apenas permanecer perplexa no meio de disputas contraditórias. Ao se colocar, a ciência, no lugar da metafísica, ela desloca as questões das quais se "esquece", a questão do sentido de si própria, estabelecendo uma determinada concepção de sujeito.

Kant surge rompendo com a estrutura paradigmática da metafísica, trazendo o homem como condição de possibilidade. O homem, que antes era pensado numa relação da física com a metafísica, passou a ser visto na medida em que o próprio homem se constitui enquanto condição de possibilidade. A racionalidade kantiana sobrepõe-se a qualquer especulação do homem dotado de uma natureza metafísica. A existência do mesmo está tão somente ligada às condições (físicas) de possibilidade. Perguntas como "o que devo conhecer?", "como devo conhecer?" e "o que é o homem?" surgiram como questionamentos para assegurar um ser dotado de faculdades do entendimento e posicioná-lo na experiência, sendo aqueles instrumentos de um "sujeito" do conhecimento na relação em um "objeto" de estudo, a saber, o próprio homem.

Esta racionalidade kantiana derruba aquelas especulações acerca de uma metafísica do homem. Com Kant (2006), o homem deixa de ser questionado como possuidor de uma realidade suprassensível, e acolhe em si toda uma problemática ontológica.

Com Descartes (FOUCAULT, 2005), esta racionalidade inaugurada por Kant configurar-se-á na dicotomia entre corpo e alma. Aquela "separação" platônica entre mundo sensível e mundo inteligível ganha nova roupagem: retorna-se à velha distinção com um olhar separatista. A partir de Descartes, a problemática dar-se-á pela separação entre corpo e alma (mente). Como a consciência não é apenas a mente humana, a partir do século XIX começa a se inverter a ideia de que o corpo é a soma de suas partes e a se admitir que as partes é que são governadas pela totalidade, pelo ser enquanto ser (na totalidade do ente).

A questão corpo-alma inaugurada por Descartes teria estabelecido um abismo intransponível entre a tradição filosófica grega e nós, herdeiros do cartesianismo, restando, no máximo, aproximações com as teses sobre a percepção como envolvendo meramente modificações espirituais, frutos da tradição interpretativa que inicia com Philoponus e Tomás de Aquino, tendo sido mais recentemente retomada por Brentano.

As modernas teorias da cognição, ao abordarem o problema mente-corpo, buscam, de modo geral, trabalhar a questão do que é a atividade mental. Qualquer que seja a teoria - cartesiana, reducionista ou funcionalista - procura, de alguma forma, compreender o conceito de mente.

A experiência consciente é, simultaneamente, aquilo que melhor conhecemos no mundo e o que traz de mais misterioso. Isso se deve, segundo Chalmers (2004), à dificuldade de conciliá-la com o resto de nossos conhecimentos embora tenhamos acesso a ela diretamente.

Objetivamente, os mecanismos cerebrais podem ser compreendidos sem muitos problemas como, por exemplo, quando detemos nossa atenção para algum objeto material: os fótons alcançam nossa retina, sinais elétricos são transmitidos para o nervo óptico e entre diferentes áreas de nosso cérebro e podemos reagir de diversas formas a esses estímulos. Porém, por trás disso tudo, há um aspecto não menos ignorado: o subjetivo. Este, dentro da mesma experiência de observação de um objeto, é o que advém de uma série de impressões e que proporcionam emoções e concepções de pensamentos. Em todo esse rol de experiências juntas, há a constituição da consciência em sua vida subjetiva, ou seja, da mente.

O estudo da consciência em sua subjetividade, durante muito tempo, foi evitado pelos investigadores do cérebro e da mente, justamente pelo fato de a ciência tratar de objetividades apenas. Tanto as escolas psicológicas comportamentais quanto as cognitivas se fixaram nos processos exteriores à mente, no caso o behaviorismo, e no que acontece no interior da cabeça, como os introspeccionistas ou cartesianos. Ambas não mencionavam os processos mentais internos, o que mudou nos últimos anos, com as tentativas de desvendar os segredos da consciência, por parte de neurocientistas,

psicólogos e filósofos que admitem a possibilidade de ela ser estudada. Entre tantas perspectivas teóricas deste campo, as reducionistas defendem que a consciência pode ser explicada pelos métodos experimentais das neurociências e da psicologia mas há, também, as baseadas no esoterismo, que afirmam jamais chegarmos à compreensão da consciência. Com uma análise mais apurada, Chalmers (2004) assegura que ambas estão em erro e que a verdade se encontra a meio caminho dessas posições. Ele quer mostrar que as técnicas das neurociências não podem fornecer uma descrição da experiência consciente, apesar de sua grande utilidade para o que se presta. E a consciência pode ser explicada por um novo tipo de teoria, embora não esteja clara, e isso implicará em novas leis fundamentais que junto com o conceito de informação desempenhará um papel fundamental, argumenta Chalmers (1993) contra os esotéricos.

A palavra consciência é usada de múltiplas maneiras pelos que se interessam pelo seu estudo. Então, uma das coisas a serem feitas primeiramente será separar os problemas que estão associados sob esse termo. Chalmers (1993) sugere que se faça a distinção entre os “problemas fáceis” e o “problema difícil” da consciência. Um detalhe digno de nota é que o adjetivo “fácil” não indica trivialidade para aqueles problemas, mas, de forma diversa, representa desafios como quaisquer outros problemas psicológicos e biológicos. Porém, o grande mistério se encontra no problema difícil.

Como pode uma pessoa distinguir estímulos sensoriais e reagir de maneira apropriada a eles? Como é que o cérebro integra informações de diferentes fontes e usa essas informações para controlar o comportamento? Estas questões, relacionadas com a consciência, dizem respeito aos mecanismos objetivos do sistema cognitivo e, portanto, são alguns dos problemas fáceis. No entanto, ainda aguarda-se que as ciências correspondentes respondam a essas questões.

Por outro lado, na questão “como é que processos físicos no cérebro dão origem à experiência subjetiva?” temos o problema difícil porque diz respeito ao aspecto interno do pensamento e da percepção. Ou seja: de que maneira as coisas se dão para o sujeito? As sensações oriundas da observação de uma determinada cor; as vibrações sonoras de um instrumento sendo tocado à distância que nos fazem reflexionar; no sofrimento causado por uma dor, etc. Todos os fenômenos que fazem parte da consciência representam o caráter enigmático da mente.

Chalmers (1996), negando a possibilidade de uma abordagem inteiramente física da mente, desenvolve uma proposta que ele mesmo denominou *dualismo naturalista*, acerca da natureza da mente. Esta proposta nada tem a ver com o naturalismo. Chalmers (idem) ainda conclui que há fatos sobre a experiência consciente que não são dedutíveis dos fatos físicos do funcionamento do cérebro.

Nos últimos anos, muitos trabalhos sobre a consciência têm sido desenvolvidos nos campos das neurociências e a psicologia. Porém, quase em sua maioria, esses esforços estão centrados apenas nos problemas fáceis da consciência. Isso mostra que apesar da confiança com que os reducionistas se entregam, e dos progressos de seus resultados, nada tem feito diferença no que diz respeito ao problema difícil.

Há uma hipótese avançada desenvolvida pelos neurobiólogos Francis Crick e Christof Koch (2003), sugerindo que a consciência pode ter origem em certas oscilações no córtex cerebral que se sincronizam quando os neurônios disparam quarenta vezes por segundo. Eles acreditam que este fenômeno pode explicar como é que diferentes propriedades de um objeto percebido, como sua cor e forma, quando processadas em diferentes partes do cérebro, se fundem num todo coeso. Com esta teoria, há a combinação de dois blocos de informação justo quando são representados pelos disparos sincronizados.

Para Chalmers (2004), no que diz respeito aos problemas fáceis ligados ao modo de como há a integração da informação no cérebro, esta hipótese poderia até ser esclarecedora de forma plausível. Mas questiona-se: por que é que oscilações sincronizadas deveriam originar uma experiência visual, independentemente de que haja lugar para a quantidade de integração? A teoria hipotética de Crick e Koch nada pode oferecer, neste caso, porque esta questão envolve o problema difícil.

Sobre a consciência, uma teoria sofisticada foi elaborada pelo filósofo Daniel C. Dennett em sua obra *Consciousness Explained* (1991). Nesta, ele trata do modo como inúmeros processos cerebrais independentes combinam-se entre si para produzir uma resposta coerente ao fenômeno percebido. Uma utilidade desta teoria, diz Chalmers (2004), é a de explicar como é que produzimos relatos verbais acerca dos nossos

estados internos, mas ela quase nada fala a respeito do porquê de uma experiência subjetiva supostamente localizada por trás desses relatos. Esta teoria é mais uma dos problemas difíceis.

Ao contrário dos problemas fáceis, o problema difícil da consciência está além da maneira como as funções cognitivas e comportamentais se desdobram. Mesmo que estas funções fossem explicadas, faltaria resolver o mistério: por que o processamento destas funções é acompanhado por uma experiência consciente? Este é o enigma.

Todas as teorias desenvolvidas para resolver o problema difícil, utilizando novos instrumentos de explicação física, também caíram nos mesmos processos insuficientes de solução. Stuart R. Hameroff e Roger Penrose (1990) defendem a tese de que a consciência origina-se em processos quânticos-físicos que ocorrem em estruturas de proteínas no interior de microtúbulos, existentes em todas as células no corpo, incluindo as do cérebro, e atuam como um esqueleto que permite às células manterem suas formas. Eles dizem que estas pequenas estruturas são o lugar de processos quânticos no cérebro, devido à sua estrutura e forma. Os cientistas argumentam que a consciência não é produto da célula cerebral direta à atividade celular, mas na verdade a ação de processos subatômicos ocorrendo no cérebro.

Para fundamentar sua teoria, eles acrescentam que existem organismos de célula única, como as amebas, que, a despeito de não possuírem células cerebrais ou sinapses, possuem consciência e são capazes de nadar, encontrar comida, aprender e se multiplicar através dos microtubos. Assim, eles sugerem que uma estrutura mais avançada leve à consciência.

Eles afirmam que estas estruturas semelhantes a tubos passam por trocas entre dois ou mais estados, devido à ação de forças de atração química fracas, um processo que ocorre em nanossegundos. É sabido que as mudanças de conformação dos microtubos podem promover os processos clássicos de informação, transmissão e aprendizagem dentro dos neurônios. Por conseguinte, Hameroff e Penrose (1990) afirmam também que, devido a estes processos, a qualquer hora podem ocorrer haver vários estados quânticos e possibilidades, e quando uma decisão é tomada, ela é o resultado do colapso de um estado, que então alcança a consciência. Isto é a chamada a

teoria da Redução Objetiva Orquestrada (Orch OR, em inglês). Para estes pesquisadores, a consciência é um fenômeno físico de "auto-colapso" de função de onda quântica.

Há a possibilidade que também essa hipótese possa levar à explicação da maneira como o cérebro toma decisões ou prova teoremas matemáticos, mas ela nada tem a dizer sobre o modo como estes processos podem dar origem à experiência consciente, como afirma Chalmers (1996).

As teorias físicas têm apenas utilidade na explicação do por que os sistemas têm uma estrutura física determinada e como desempenham suas várias funções. A consciência é um tipo de problema bem diferente no que se refere aos modos descrição da experiência realizada, porque ela também está para além da explicação da estrutura e função. David Chalmers diz que para dar o salto sobre a "lacuna explicativa" (denominação dada pelo filósofo Joseph Levine), que há entre os processos físicos e a consciência, é necessário um novo tipo de teoria.

Há uma crença comum de que a física oferece uma gama de propriedades e leis fundamentais. Mais propriamente, o físico Steven Weinberg (1992), que em sua obra *Dream of a Final Theory*, diz que o objetivo da física é desenvolver uma "teoria de tudo", onde tudo o que se sabe sobre o universo pode ser derivado. No entanto, a consciência, para ele, apresenta problemas especiais. Uma teoria física traz em si um poder explicativo, porém a condição de existência da consciência não parece derivar de leis físicas. Weinberg defende a física afirmando que ela terminará por explicar o que ele mesmo chama correlatos objetivos da consciência (correlatos neuronais), mas o certo é que isto não equivale a explicar a própria consciência. Diz Chalmers (2004, p. 9): "se a existência da consciência não é derivável das leis da física, então uma teoria física não é uma verdadeira teoria de tudo. Logo, uma teoria final tem que conter um componente suplementar elementar".

Para atingir esse objetivo, Chalmers (1996) propõe que consideremos a experiência consciente como uma propriedade elementar não redutível a algo mais simples. Da mesma forma que no século XIX os físicos introduziram o conceito de corrente eletromagnética para explicar fenômenos eletromagnéticos, que não tinham

como serem explicados pelos princípios conhecidos, essa nova entidade elementar deve ser aplicada ao mesmo tipo de raciocínio em relação à consciência. Já que as teorias existentes não conseguem explicá-la, necessita-se, então, de algo novo.

Dessa forma, as leis introduzidas para embasar uma nova teoria servirão como ponte que suprimirá a “lacuna explicativa” especificando o modo como a experiência depende de processos físicos subjacentes. Uma teoria completa precisa apresentar o comportamento dos sistemas físicos do micro ao macrocosmo – as leis físicas –, bem como a explicação de como alguns desses sistemas físicos associam-se à experiência consciente – leis psicofísicas –, conforme denomina Chalmers (*idem*). Essa composição iria constituir a verdadeira “teoria de tudo”.

Com a suposição da existência de uma teoria de tudo verdadeira, como descobrir, então, as leis psicofísicas? Um grande obstáculo se apresenta: a falta de dados. Sendo subjetiva a consciência, não há meio de controlá-la nos outros, mas, como cada um tem acesso às suas próprias experiências, esse pode ser um bom terreno para se formular teorias. Uma maneira que também pode servir como informação indireta é aquela, por exemplo, das descrições que os sujeitos fazem das próprias experiências.

Pode-se confiar nessas informações de modo plausível. Também podem-se acrescentar as experiências de pensamento e os argumentos filosóficos, que embora apresentem limitações, oferecem material suficiente para investigações. Estas teorias serão mais conjecturais do que as científicas convencionais. No entanto, não há razões para que elas não sejam fortes, de maneira a explicar com precisão as experiências que realizamos em nós e as que são relatadas por parte dos sujeitos. Se houver uma outra teoria com dados melhores do que esta, sempre se poderá adaptá-la para que seja melhor explicada. Mas, no momento, ainda não há uma teoria adequada aos dados coletados.

Inicia-se, então, a procura por leis de nível superior que liguem processos físicos à experiência a um nível comum. Esboçam-se as bases de tal lei, a partir da observação do fato de que estamos consciente de algo, temos a capacidade de agir de acordo com isso ou de falar sobre isso – funções físicas, objetivas. Por outro lado, havendo informação que é diretamente disponível para a ação e para a linguagem, então essa informação é

geralmente consciente. Dessa forma, há uma boa correlação entre a consciência e aquilo que podemos chamar de “conhecimento” (*awareness*): processo pelo qual a informação no cérebro se torna globalmente disponível para os processos motores, tais como a linguagem e a ação física. Esse “conhecimento” é objetivo e físico, mas a consciência não. Há a necessidade de uma adaptação, “aparando as arestas” dessa definição de “conhecimento”, a fim de estender o conceito a animais e crianças. Mas, em casos mais seguros, observamos o “desenho” de uma lei psicofísica: sempre que há “conhecimento”, há consciência, e vice-versa.

Analogamente às leis elementares da física, uma teoria da consciência tem por objetivo último responder ao dubitável universo científico com a apresentação de um modelo de conjunto, simples e homogêneo. Só que os princípios definidos anteriormente, de forma oposta, são análogos aos princípios macroscópicos da física. Uma vez que ninguém sabe quais serão as leis elementares subjacentes, Chalmers (*idem*) diz não se importar em conjecturas nesse caso. Com um passo adiante, as leis psicofísicas primárias poderão envolver de modo central o conceito de informação concebida por Claude. E. Shannon (1948) nos anos 40 do século passado, como um conjunto de estados separados contendo uma estrutura básica de similaridades e diferenças entre si. Encontra-se também, a informação concretizada, na experiência consciente como, por exemplo, o padrão de manchas de cor num campo visual sendo análogo ao padrão dos pixels que cobrem um écran.

Os mesmos estudos informacionais encontram-se implicados na experiência consistente e nos processos físicos cerebrais. O estado informacional numa experiência de cor é sugerido por uma codificação tridimensional dos espaços de cor, o que corresponde diretamente a um estado informacional cerebral. Esses dois estados são aspectos distintos de um único estado informacional, concretizado simultaneamente no processamento físico e na experiência consciente.

Então, onde possa ser encontrada a experiência consciente, ela existirá como um aspecto do estado informacional e, o outro aspecto, em um processo físico no cérebro. Esta teoria é compatível com muitas outras. Um dia, as leis físicas poderão ser enunciadas em termos informacionais e, quando isso acontecer, haverá compatibilidade entre as estruturas das leis físicas e das psicofísicas. Mas, e no caso de uma

aparelhagem física elaborar informações, estará a mesma consciente? Uma aparelhagem física poderia ter experiências, mesmo as mais simples, destituídas de emoção e pensamento. Parece estranho, mas a experiência pode ser difundida amplamente.

A consciência é um fenômeno que tem direito próprio que não pode ser negado. A evidência da consciência é imediata e, por isso, sua não existência é excluída. Ela é prova de si mesma e, uma vez que seja negada a sua evidência, não se estará levando a sério o problema da consciência. Chalmers (1996), com seu dualismo naturalista, joga suas fichas na impossibilidade de se encontrar uma explicação reducionista para a natureza da consciência. Ele faz a defesa de uma experiência consciente considerada como sendo característica fundamental do mundo como a massa, o espaço-tempo e a carga eletromagnética na física. Ou seja: ele defende a não redução ontológica da consciência a propriedades físicas, que escapa a qualquer abordagem materialista permanecendo, portanto, um enigma. O interessante é que Chalmers ficou muitos anos tentando defender o materialismo, até render-se ao fato de que as teorias físicas não eram capazes de explicar o aspecto fenomênico da consciência.

Enfim, há a possibilidade de erro para essas teorias sugeridas hipoteticamente, mas elas também podem vir a desenvolver-se como uma teoria mais forte, capaz de prever a estrutura da nossa experiência consciente a partir de processos físicos cerebrais. Em caso de sucesso ou fracasso, ter-se-á razões para aceitá-la. De outro modo, que sejam perseguidos, então, novos caminhos com o propósito de resolver este mistério chamado mente.

Segundo Chomsky (1965),

“[...] os estudos mentalistas serão, em definitivo, os de maior valor para a investigação dos mecanismos neurofisiológico, visto que apenas esses estudos se preocupam em determinar abstratamente as propriedades que tais mecanismos devem possuir e as funções que devem assegurar” (p. 292).

Chomsky (idem) atualizou, assim, uma reflexão antiga, anteriormente suscitada pelos pensadores dos séculos XVII e XVIII, no tocante à existência de um mecanismo sintático inato que são transmitidos geneticamente a toda espécie humana.

Spinoza já tratava no século XVI dessas duas “instâncias”, porém através de uma nova ontologia. Ele pensava o homem em sua origem não do modo cartesiano – mente separada do corpo – porém de modo que não há distinção entre ambos. Essa mudança no modo como o corpo passou a ser percebido teve grande repercussão na medicina e frutificou no desenvolvimento de estudos específicos da relação mente-corpo como, por exemplo, a psicossomática.

8. DA PISTIS À AUTOCONFIANÇA

Compreendo que a experiência do ente ocorre mediante um psiquismo norteado pela função a qual Jung denominou “Função Transcendente”. Independente de o homem ser consciente dessa experiência, aquém de sua vontade própria, ela por si dar-se-á, pois se constitui no próprio processo de individuação. Contudo, o cerne deste trabalho está em compreender os aspectos existenciais envolvidos nesta experiência de realização de si.

Na Grécia o termo *pistis* surge como uma das operações que possibilita à alma a vivência da experiência originária do Si-Mesmo. Pode-se dizer que a origem daquilo que conhecemos como “confiança” surgiu do conceito de *pistis*. Atualmente, o termo autoconfiança é constante em nossos discursos. Tornou-se uma necessidade do homem, até uma característica da personalidade, bem como determinação, força de vontade, etc. A que personalidade as pessoas se referem? Não seria a personalidade verdadeira, seria?

O que se vê na contemporaneidade é a exacerbação do homem enquanto valor “absoluto”. Segundo Nietzsche, a morte de Deus foi condição fundamental para o nascimento do homem, isto é, o demasiado humano se fez por um Deus morto. Para este se afirmar, fez-se necessário matar Deus e ocupar o seu lugar. O divino, então, passou a ser o mais humano de todas as épocas. Os deuses perderam a vida, o homem tornou-se um Deus. Ainda, o que temos em nossos dias é a própria morte do homem. Para Foucault, “o homem é uma criação moderna cujo fim talvez esteja próximo”.

Sendo assim a *pistis*, enquanto confiança, significa tornar-se fiel à própria lei, disponibilizar-se para o desenvolvimento de sua personalidade e realizando no mundo não um padrão de comportamento – atendendo a uma normatividade – mas sim o exercício de sua *ethos* - sua ética enquanto dever, ainda que seja uma escolha dolorosa -, sua casa, seu próprio modo de ser em consonância com sua verdadeira natureza. Este, segundo Jung, é o sentido transcendente da vida. O homem que busca se individuar assume uma atitude religiosa, sendo esta compreendida como um se reconectar consigo

mesmo. Esta mesma atitude se encontra escassa no mundo atual, pois o homem que se afirma no lugar de Deus não poderá conceber o sagrado como algo a resgatar.

Surge, então, o questionamento: como pode haver o resgate do sagrado se o homem contemporâneo encontra-se em distância considerável de si mesmo, desconhecendo – ou ignorando - sua realidade interna? Como pode haver o “religare” se a alma está subjugada, fadada ao descaso? Parece que a perspectiva antropomórfica do homem tem custado ao mesmo sua gradativa destruição, pois um homem alienado de si é um homem a mercê das desgraças e vicissitudes de uma existência idealizada.

Segundo Heidegger (1987) dentro da dimensão da experiência, a quantidade é pura. Se para ele a filosofia é uma experiência das objetivações – das realizações do ser em sua temporalidade – porque não dizer o mesmo acerca do sentido da vida humana? Porque não dizer que tal experiência das realizações do ser seria o retorno ao Si-Mesmo?

O retorno ao encontro das imagens arquetípicas seria essencial ao processo de individuação da humanidade. Mas, para que haja esse retorno ao Si-Mesmo, é imprescindível que o homem possa tornar-se consciente daquilo que o afeta. O desenvolvimento da personalidade estaria intimamente condicionado a uma constante avaliação de sua relação consigo e com o mundo, isto é, na minuciosa interpretação da relação entre a realidade interior e a realidade exterior do indivíduo. Para tanto, o homem deve ser capaz de aprofundar-se nos conteúdos inconscientes dos seus afetos, valendo-se de um olhar que transcenda à sua inserção no mundo, a saber, um homem que venha a observar sua observação quando em interação com a realidade externa.

“O que quer que eu perceba de fora ou de dentro é uma representação ou imagem”... Causada, como eu com ou sem razão suponho, por um objeto ‘real’ correspondente. Mas eu tenho que admitir que a minha subjetiva só é grosso modo idêntica ao objeto... nossas imagens são, em regra, de alguma coisa... A imagem-Deus é a expressão de uma experiência subjacente de algo que não posso alcançar por meios intelectuais...” (Jung, 1959c).

Para melhor entendimento, vale esclarecer que “ser fiel à própria lei” compreende um esforço contínuo de renascer a cada encontro, tornar-se ciente dos afetos que sustentam os pensamentos e, principalmente, da natureza inconsciente destes afetos. Aí mesmo reside a entrega do indivíduo ao seu verdadeiro íntimo e, como uma descarga psicofísica (já que afetividade engloba racionalidade e sensibilidade, corpo e mente), a energia liberada torna o indivíduo mais próximo do seu ser originário. Devo dizer também que esta descarga energética possibilita ao indivíduo compreender intuitivamente as múltiplas forças que antecedem sua ação. Entende-se por múltiplas forças os desejos, pensamentos e afetos que influenciam a conduta humana.

O centro da personalidade consiste no resultado de um movimento circumambulatorio, onde o indivíduo constantemente interpreta e avalia sua conduta, “equalizando” sua experiência humana interna e externamente. A experiencição dessa infindável equalização é a realização do inconsciente, quando o indivíduo caminha na integração da sombra e persona, da anima e do animus, do divino e humano que o leva a tornar-se aquilo que realmente é.

A partir de um ponto de vista psicológico, a roda constituiria um símbolo do si-mesmo. Jung [(1951) 1995e: p.352] concebe a rotação como uma circumambulação ritual, que em termos psicológicos indica a concentração em um ponto central. No presente caso, nos deparamos com um único ponto no centro do círculo e vários outros na periferia. Cada ponto se relaciona com o meio do círculo, o que equivale ao fato de o eu não estar orientado sozinho para o si-mesmo. Juntamente a ele, outras pessoas conectadas entre si e com ele, pelo sentimento ou destino, buscam relacionar-se com o centro. Conforme mencionamos, o si-mesmo abrange a consciência e o inconsciente. Este último não possui limites determináveis e é de natureza coletiva em suas camadas mais profundas, formando o substrato comum entre todos os indivíduos. A dança em torno do centro, a circumambulação, se torna imprescindível, pois “quem não dança, não reconhece o que acontece”, permanece desconectado de Cristo, do “anthropos”, isto é, a consciência do indivíduo permanece isolada e desligada do “símbolo superior da totalidade” [(1942) 1979b: p.425].

9. SOBRE O PROCESSO QUÂNTICO DA CONSCIÊNCIA

Quem somos nós? De onde viemos? Para onde vamos? Eis alguns questionamentos que carregamos ao longo da vida e, segundo Carl Gustav Jung (1987), estarão mais presentes a partir da metanoia (ou segunda metade da vida) - palavra grega que tem duas raízes: *meta*, que significa tanto “grande mudança” quanto “além”, e *noia*, derivada de *nous*, uma palavra de múltiplos e complexos significados, inclusive “consciência superior” -, quando o homem passa a se questionar sobre o sentido da vida, em busca da espiritualidade. Respondê-los tem sido o grande desafio das ciências, que realizam estudos e pesquisas na tentativa de elucidar tais mistérios.

O que trago aqui não carrega consigo a pretensão de verdade, mas constitui-se apenas num modo de compreensão da realidade. Nada posso dizer sobre a origem ou finalidade do homem, visto que o processo ainda se dá, isto é, há sempre um “sendo” (de vir, vir-a-ser), uma constante transformação que parece ter a ver com aquilo que Jung denominou “individuação” – ou *principium individuationis* -, que consiste em realizar ou concretizar conscientemente o pleno potencial de cada um. O que me cabe neste trabalho é apenas a comunicação de uma observância.

Penso que o fato de não conseguirmos responder às questões colocadas acima nos leva a tentar, de algum modo, elucidar a experiência chamada vida. Desse modo, o homem é suficientemente livre para organizar sua experiência conforme a observa. Um modo de pensar essa experiência me levou à ideia de que, se a realidade não está pronta e o nosso olhar sobre ela possibilita novas organizações da mesma, isto é, se podemos afirmar que a mente cria a realidade, então é também possível um modelo que dê a essa experiência um sentido, uma ordem, um funcionamento próprio. Contudo este modelo ainda não foi descoberto (ou inventado) pela ciência natural que responde à física quântica, isto é, esta última ainda não pôde criar (ou sequer imaginar) um modelo atômico que atenda aos novos estudos que relacionam a consciência com a realidade.

Jung (1978) acreditava que os eventos da vida possuem uma relação sincrônica. Esta relação é composta de um sujeito vivenciando sua experiência subjetiva e atemporal, e um objeto aparentemente manifesto fisicamente por uma consciência que o observa. Nessa relação o sujeito necessita momentaneamente se identificar com a consciência para, a partir daí, relacionar-se com o objeto percebido. Contudo, Jung (1986) compreendia que essa relação não partiria nem de um pólo nem do outro, pois na duração do evento (duração esta percebida pela intuição) tanto o sujeito quanto o objeto participam simultaneamente do acontecimento, isto é, o acontecimento é resultado do colapso entre a consciência que observa e a apreensão de uma possibilidade (dentre diversas) da realidade. A causalidade estaria, então, na compreensão da relação dos eventos como causa e efeito, o que para Jung ainda é limitado para explicar as relações não-causais, as quais ele chamou de sincronicidade. Tal conceito seria uma quarta condição a priori da experiência (as outras três são espaço, tempo e causalidade), sendo estes “conceitos formulados através de hipóteses nascidas da atividade discriminadora da mente consciente, as coordenadas indispensáveis para descrever o comportamento de corpos em movimento que são, por conseguinte, de origem essencialmente psíquica” (JUNG, 1990, p.28 apud CLARKE, 1993).

Desse modo, a sincronicidade poderia ser considerada como “um exemplo especial de uma regularidade não-causal” (ibid, p.139-40), um princípio a priori de ordem, no qual os eventos estariam relacionados de forma significativa, isto é, os fatos teriam relação entre si não somente pelas conexões causais aos quais eles estão submetidos – que as coordenadas tempo e espaço conseguem abarcar – mas também conexões dotadas de significância para o desenvolvimento da consciência, que circunscreve em si mesma nossas dimensões moral, psicológica e espiritual. Para Jung, isso significava que o mundo psíquico do significado e da intenção não estava jogado aleatoriamente no universo – como um órfão cósmico – todavia ele, juntamente com o mundo da vida e da matéria, formava um único cosmo. Nesse sentido a mente seria, então, um retrato dessa ordem cósmica, enquanto parte integrante do funcionamento das leis da natureza. Contudo, o que registra e repensa a experiência? Não vejo outro recurso do que a própria consciência, uma consciência que se volte para o seu próprio processo e participe da realidade tanto quanto a realidade participa dela.

Nesse sentido, a consciência pode se perceber em diferentes níveis de organização do Cosmos, o que me levou a pensar em sete categorias (ou “conjuntos”) que vão do Macro ao Microcosmo. Assim, a primeira categoria em que a consciência poderia se reconhecer seria a totalidade do organismo vivo: o nosso sistema corpóreo (onde geralmente nos posicionamos, isto é, nossa consciência se percebe egoicamente enquanto participante da matéria em sua totalidade e é justamente a atitude reflexiva do ego enquanto não pertencente a esse conjunto corpóreo que possibilita o desenvolvimento da consciência); a segunda categoria seria o “conjunto” de órgãos; a terceira o “conjunto” de tecidos; a quarta o “conjunto” de células; a quinta o “conjunto” de moléculas; a sexta o “conjunto” de átomos; e a sétima categoria seria o “conjunto” das partículas subatômicas. Entretanto, vale a pena fazer uma ressalva: é justamente a perda desta visão de conjunto que possibilita a extrema nitidez, clareza e certeza da dinâmica do Cosmos (leis gerais da Natureza). Na verdade, usei a palavra “conjunto” muito mais para delimitar as fronteiras de cada categoria e as conceber como universais em suas particularidades do que para defini-las como um todo distinto das outras partes. Assim, justifica-se o uso da palavra entre aspas.

Uma vez que a consciência começa a se reconhecer como participante do “conjunto” de partículas subatômicas, ela passa a pertencer ao funcionamento do Cosmos, da organização do Universo. Mas como realmente funciona esse Todo ordenado?

Agora que a consciência pertence ao “conjunto” das partículas subatômicas, recorremos à Física para nos ajudar a compreender essa dinâmica. Atualmente a física quântica, ainda que não tenha chegado à imagem de um modelo atômico pós-Bohr que explique o funcionamento do Universo a partir do Princípio de Incerteza de Heisenberg - onde não precisamos se o elétron se apresenta como partícula ou como onda – continua a adotar estados estacionários que constituem os níveis de órbita dos elétrons: K, L, M, N, O, P e Q.

Segundo Heidegger (1997), a consciência - enquanto fenômeno - nasce das dinâmicas ou modos de realização da realidade de todo e qualquer real. Ela se processa no exercício operativo que o homem realiza em sua temporalidade, ou seja, em seu tempo histórico. O ser não pode ser sem as próprias condições espaciais e temporais

para se exercer. Ele somente é este sendo porque também a realidade está se realizando, isto é, em processo. Visto que a consciência exercita uma fenomenologia, conforme foi afirmado acima, ela agora participa do “conjunto” das partículas subatômicas que transitam entre os referidos estados estacionários, tendo como objetivo identificar a existência dos nódulos energéticos (ou complexos) a fim de dissolvê-los para possibilitar o fluxo natural da energia psíquica.

Para uma consciência que se exprime na temporalidade da existência, a necessidade do seu próprio desenvolvimento somente surge quando um emaranhado de afetos, com todo seu potencial energético, irrompe-lhe a consciência levando o homem a pensar sobre si e sua relação com o mundo. O alcance de um novo nível quântico se dá na medida em que o homem sustenta a tensão originada pela presença daqueles afetos. Tanto mais for carregado energeticamente, isto é, quanto mais quanta dinâmicos estiverem atuando na relação de tensão com outros quanta dinâmicos, maior a probabilidade de se realizar o salto quântico para um nível mais desenvolvido da consciência. Isto poderia ser melhor compreendido pela tensão entre consciência e inconsciente presente na teoria junguiana.

Em Jung (1990) existe um movimento em direção a uma compreensão dialética dos dois, quando nas Obras Completas (vol. VIII, pgf. 385) ele fala, e.g., de uma consciência na qual o inconsciente predomina, assim como de uma consciência na qual a consciência de si mesmo predomina, ou seja, uma consciência tão ampla que engloba tanto a consciência de si mesmo quanto o inconsciente (enquanto possibilidade de realização do ser). Assim, o chamado “inconsciente” é sempre consciência do próprio inconsciente. Todavia, em que consistiria de fato esta tensão? Ora, para Hegel esta tensão dialética proveniente de um jogo de forças – como um conflito entre tese e antítese, resultando numa síntese – não recebeu o nome de conflito entre afetos, o que por sua vez aparece nos escritos de Nietzsche.

Quando há um sujeito em contato com seus afetos, a compreensão da natureza dos mesmos possibilita um caminho que antes foi representado por aquilo que Jung denominou “função transcendente”. Segundo este autor, a “*função [...] ‘transcendente’*”

resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes” (JUNG, 1981, Vol. VIII p. 69). Dito de modo outro: um sujeito que tem conhecimento da natureza inconsciente de seus afetos é capaz de conectar-se ao seu centro ordenador (centro este denominado por Jung de “Si-mesmo”), na medida em que este se apresenta como resultado de um esforço contínuo da tomada de consciência dos afetos que lhe traspassam. Então, vendo seus afetos se chocarem num jogo de forças, o indivíduo passa a ter liberdade na escolha *daquele* que fundamentará sua ação. Daí, a ação realizada afeta os outros e também o próprio indivíduo. Por feedback do meio social de sua ação na realidade, o indivíduo passa a ter consciência da relação positiva entre o afeto “do comando” (aquele que age sobre todos os outros) e o meio. Como num laboratório, há que se valorar (avaliar, interpretar) constantemente os afetos presentes em cada situação.

Quando se chega a esse nível de observância, o indivíduo é capaz de sustentar as ações nesse “ótimo” encontrado dentro de si: aquele lugar por Nietzsche denominado de “*pathos*” da distância (neste contexto a palavra tem o sentido de “a dosagem certa de *paixão*”). Nele, o indivíduo se mantém como quem sustenta o doloroso embate entre os afetos inconscientes e a consciência que tende a recebê-los em processo de transformação.

Assim, posso compreender que esse esforço contínuo de sustentação do conflito é o que constitui a função transcendente: sustentar a imagem (símbolo) através da recordação – constante rememoração para que ela possa se firmar enquanto afeto (quanta dinâmico) – e suportar a vontade racional de interpretar o seu significado. Entendo que a “ponta” é o encontro da consciência com o inconsciente, quando cessam todas as polaridades e se constela a união dos opostos, dos princípios feminino e masculino. O modo como eles se apresentam tem relação com os modos de apresentação do neutrino - ou “pequeno neutro”-: são três tipos jocosamente chamados de “sabores” (o elétron-neutrino, o múon e o tau), que ainda não têm seu funcionamento compreendido pela ciência física, mas que a meu ver correspondem a esta dinâmica dos princípios mencionados, com acréscimo do vetor correspondente à função transcendente, um princípio que não pode ser causado por nenhum outro, por ser ele mesmo causa de si próprio). Penso que a ciência física deve ainda levar em consideração a possível

existência do quarto tipo de neutrino – o chamado neutrino estéril -, o que daria mais sentido à dinâmica dos princípios, pois para mim o entendimento da mesma somente poderia se dar pela presença de um quarto princípio: aquele para o qual o homem é destinado, isto é, um princípio equivalente à finalidade da existência do homem.

Resumidamente, portando-se a um gráfico bidimensional, poderíamos compreender o eixo C (consciência) como correspondente a um esforço de interpretação e o eixo I (inconsciente) como correspondente a um “acolhimento” das imagens originárias. Se todo pensamento carrega um afeto, conforme escreveu Nietzsche, então cada vez que existir um esforço do pensar esse pensamento será dotado de uma imagem constituída de densidade afetiva. Atentemos para a percepção de que tais eixos representam um conflito inicial do ego, como se correspondesse a uma primeira etapa do processo de individuação. Estarei a discorrer sobre a etapa posterior num momento próximo deste trabalho.

No que diz respeito ao ego, afirma Jung:

“[...] é um dado complexo, formado primeiramente por uma percepção geral do nosso corpo e existência, e a seguir, pelos registros da nossa memória. Todos temos uma certa ideia de já termos existido, quer dizer, de nossa época em vidas passadas; todos acumulamos uma longa série de recordações. Esses dois fatores são os principais componentes do Ego, que nos possibilitam considerá-lo como um complexo de fatos psíquicos. A força de atração desse complexo é poderosa como a de um ímã: é ele que atrai os conteúdos do inconsciente, daquela região obscura sobre a qual nada se conhece. Ele também chama a si as impressões do exterior que se tornam conscientes do seu contato. Caso não haja esse contato, tais impressões permanecerão inconscientes. O Ego é o centro de nossas atenções e de nossos desejos, sendo o cerne indispensável da consciência” (JUNG, 2000, p. 29).

A arte de guiar conscientemente a psique para a autêntica vivência do que Jung chamou de “experiência religiosa” sugere uma observância apurada das imagens oriundas do inconsciente. Porém, para que tais imagens possam chegar à consciência da forma mais fidedigna possível, faz-se necessário que o ego – unidade potencial da personalidade que media o mundo interno e externo - esteja em plena observância de si.

Não basta a existência de um ego que faça o diálogo entre a consciência e o inconsciente, mas também um ego que, no contínuo conhecimento de si, na contínua descoberta de si, possa ser apenas veículo das imagens do ser originário. Desse modo, o diálogo entre o inconsciente e a consciência dar-se-ia muito mais por um fluxo imagético do que por interpretação analítica, realizada por meio do intelecto.

Uma conduta fundamentada nesta observância proporciona a experiência do “religere” (observação cuidadosa de si mesmo), num sentido mais ontológico que o “religare” (religar, reunir, tornar a unir). Todavia, a tarefa de voltar os olhos para seu próprio processo, quando o mundo contemporâneo estimula a alienação da sociedade de consumo - e onde os males da mesma não são mais do que o conjunto dos males individuais - encontra-se por demais dificultosa para indivíduos imersos nesta circunscrição. Costumo dizer que não se orientar pelos valores, crenças e convenções é um ato de coragem, é um “dizer sim” nietzschiano à vida. Mas, como a alma é “naturaliter religiosa” - isto é, possui em sua natureza mesma uma função de reconexão com seu centro ordenador -, ao homem cabe esta experiência do “relegere” (recolher, compreender, visitar, reler). Ele até pode negar a experiência religiosa, entretanto este “não” também estará impulsionado pela sua vontade de realização de si e, diante da força avassaladora do inconsciente, nada a ser dito restaria para o mesmo. Sua vontade jamais se sobrepõe à potência do Si-Mesmo.

No eixo Ego-Self inicialmente é preciso dispor o ego para percorrer os níveis de consciência, como se ele próprio se constituísse como um veículo de transição até o Self. Aqui surge, porém, um obstáculo. Tendo reconhecido o ego, torna-se necessário um acompanhamento dele – aquilo que em Hegel compreende-se como “olhar do filósofo” -, como se pegássemos alguém pelo braço e levássemos até determinado lugar. Assim, o filósofo deve carregar o ego (como se fosse ele, porém tendo a consciência de que essa atitude – essa pseudo-identificação - é necessária apenas para dar início ao processo) até percorrer todo o trajeto circumambulatorio. Como afirmei anteriormente, o obstáculo de agora consiste em como o filósofo posicionará o ego, e este fator é de extrema relevância, já que a partir daí configurar-se-á o percurso em espiral a ser trilhado pela consciência.

Nesse sentido o filósofo, enquanto ego, deve se prostrar em observância do conflito entre a consciência e o inconsciente, não se identificando nem como sujeito nem como objeto de conhecimento, mas sim sustentando a tensão dialética originada do conflito entre ambos. Este conflito entre a consciência e o inconsciente nada mais é senão o conflito daquilo que Nietzsche, num póstumo de 1888, chamou de “quanta dinâmicos numa relação de tensão com todos os outros quanta dinâmicos...” (KGW VIII 3, 14 [79]). Acontece que atualmente concebemos a consciência que possuímos como o último recurso para nossa compreensão da realidade. Partimos dela e a ela retornamos como se fosse o único instrumento (terminado em si mesmo) que temos, ou melhor, como se nós já fôssemos ela, em sua totalidade.

Supondo que a nossa época esteja isenta de espiritualidade - o que a mim parece visível - faz sentido encerrarmos-nos no modelo de consciência vigente em nossa contemporaneidade perdendo a riqueza dos questionamentos, acerca de nossa origem ou finalidade, reflexões estas que talvez possibilitassem um novo olhar sobre a nossa singular presença no mundo? Porque será que nós mesmos nos boicotamos de um progresso que compete a cada um realizar? Porque será que nos prendemos a modelos quando, no exercício de nossa criatividade, a realização de um novo (olhar, pensamento, construção científica) seria a fonte de um desenvolvimento coletivo? Isso pressupõe um processo de reflexão que nos retira do que até então tem se vigorado como último recurso ao qual recorreremos quando se trata de identificação do ego. Um homem imerso nos valores vigentes do mundo atual é um homem ausente de contato consigo mesmo, fora da sua “*ethos*” (morada), e por isso distante de uma ética que se constitui não enquanto norma de conduta, mas sim como constante avaliação daquilo que lhe é útil ou não, daquilo que lhe convém ou não. Eis o grande obstáculo: pensar na natureza inconsciente do que nos constitui, pensar que o homem não finda nesse modelo de consciência vigente atualmente (mais direcionado para os processos neurofisiológicos originados no cérebro, segundo mostram os estudos da neurociência (DELEY, 1987; HOFMANN, 2000; SELYE, 1970; NICOLELIS, 2018; DAMÁSIO, 2000; KANDELL, 1966).

Para esclarecer melhor aquilo que Nietzsche chamou de “quanta dinâmicos”, posso dizer também sobre um jogo de forças, vetores quânticos que se chocam mutuamente no interior do indivíduo, tensionando-o em busca de uma síntese. Nesse

sentido, quem age sobre todos esses vetores é o “afeto do comando” (ou a resultante que Jung denominou “Função Transcendente”), o afeto que se sobressai na relação conflituosa entre a consciência e o inconsciente. Para explicitar de forma mais acessível o que vem a comunicar a expressão “afeto do comando”, deveria eu recorrer a uma breve explanação ao que Nietzsche denominou “vontade de potência”, o que não me parece salutar neste trabalho. Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, ele afirma que “a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas, sobretudo, um *afeto*: aquele afeto do comando” (1992a, p.24). Por isso que o filósofo, temporariamente identificado com o ego, deve sustentar o conflito de forças para que o “sendo”, no seu vir-a-ser, se constitua enquanto expansão da consciência, fazendo com que o ego experiencie novos estados, naturalmente mais elevados.

A cada síntese elaborada um novo estado de consciência é alcançado, um salto quântico é dado. Como tudo o que é novo causa temor, espanto, ou perplexidade, o ego se percebe também meio confuso nessa nebulosidade em que agora ele se encontra. Ora, justamente nesse instante o ego - ser - não é nem o que ele era nem o que ele está por vir-a-ser. Ele é uma nuvem quântica formada de ondas (visto que, durante a transição de um estado para outro, não existem as coordenadas de tempo e espaço: elas voltarão a surgir quando o ego alcançar uma nova órbita, ou estado de consciência). Até lá os elétrons estarão a se organizar para dar estabilidade ao ego que ainda “tateia” um assento, pois só poderá novamente se reconhecer enquanto tal quando alcançar o próximo estado estacionário.

Se antes falava do ego enquanto complexo energético, coloco que a cada estado de consciência alcançado aquele complexo anterior tende a se dissolver, possibilitando um amálgama – porque não dizer uma união - entre o ego e a consciência (por muitos chamada de Consciência Moral), isto é, quando já não há mais distinção o entre o que somos e aquilo que possuímos enquanto valores morais, quando nos tornamos a nossa própria consciência:

“A consciência que de espontânea passa a reduzida se o objeto da experiência for tão grande que diminua o indivíduo, é responsável por um domínio da moral,

algo também de certa forma incomensurável. Entendemos por isso que qualquer ação praticada pelo sujeito não pode ser julgada conforme expectativas criadas e sim como algo resultante de um conceito destituído de mensuração. Somente ao aprender a conviver com a moralidade sem falsos moralismos é que o sujeito pode resgatar o Eu perdido para noções pouco cristalizadas, por isso mais condizentes com a humanidade a ser resgatada” (Madalena Machado, in *Moral e Dialética n'O Homem Duplicado*, 2002 207).

De modo mais objetivo e detalhado, parece que no decorrer do processo de individuação o ego, que até então se configurava como um nódulo (um condensado e por isso sólido), tende a perder e a ganhar energia bem como acontece com os elétrons quando se chocam entre si e emitem radiação. Contudo, isto somente ocorrerá se a carga energética (positiva) presente no vetor for equivalente (tiver a mesma carga, porém com spin contrário) à carga do complexo (nódulo energético) a ser dissolvido (vale ressaltar que penso os complexos como tendo o mesmo comportamento dos elétrons: cargas negativas que giram nos seus estados estacionários em torno do núcleo – Self ou Si-Mesmo -, não previsíveis mas passíveis de dissolução quando submetemos a psique a uma leitura mais apurada de seu funcionamento).

A meu ver, a dinâmica dos complexos corresponde à dinâmica dos elétrons em torno do núcleo atômico. Para Jung os complexos são os caminhos que nos permite chegar ao inconsciente: “A via régia que nos leva ao inconsciente, entretanto, não são os sonhos, como ele [Freud] pensava, mas os complexos, responsáveis pelos sonhos e sintomas” (JUNG, [1971]1984). Segundo ele, os complexos referem-se a agrupamentos de idéias carregadas de afeto, são autônomos e possuem funcionamento e memória próprios. A psique pode ser abordada como uma constelação de complexos, sendo que os mesmos possuem um conteúdo peculiar:

“Complexo é a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições e situações habituais da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior, tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de autonomia. (...), está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por

isto, se comporta na esfera do consciente como um (...) corpo estranho e animado de vida própria” (JUNG, 1984, p. 99).

Apenas o conhecimento deste agrupamento de ideias afetivas pela consciência não garante que este deixe de perturbar o funcionamento da psique, mas pode-se dizer que a conscientização é o primeiro passo para a redistribuição da energia psíquica contida nele. Libertando esta energia do aprisionamento do complexo, ela pode fluir e distribuir-se em direção a novos conteúdos em busca de um equilíbrio psicológico. Jung ([1971]1984) considerava este fenômeno um dos fatores mais importantes do processo terapêutico e, na minha opinião, ele se configura como fundamental para o processo de cura dos pacientes.

Uma vez que o ego tenha se tornado a própria consciência do sujeito, as tensões de forças (relação de quanta com outros quanta dinâmicos) não deixarão de existir, só que desta vez a função transcendente constituir-se-á no conflito entre o ego e o inconsciente, como constituinte de uma segunda etapa do processo, a fim de alcançar o que Jung chamou de Si-Mesmo, “*a soma total dos conteúdos consciente e inconsciente*” (Obras Completas, vol.11, parág. 140) ou ainda, nietzscheanamente falando, quando o indivíduo “torna-se o que se é”.

Nesse percurso do complexo energético – reunião de elétrons vistos como partículas (o ego é denso, enquanto afetado por vetores quânticos) – na medida em que eles liberam ou absorvem determinada quantidade de energia, haverá saltos quânticos em que seu tamanho será diretamente proporcional ao quanta absorvido ou liberado pelos elétrons. A título de informação, o “*quanta*” foi descoberto por Max Planck, ao provar que toda energia é irradiada em pacotes individuais (que também são chamados de fótons). A quantidade elementar, indivisível, dessa energia é denominada “*quantum*”. Portanto, o afeto seria um feixe de luz (quantum) que transmite energia através de pacotes individuais (quanta).

Durante a transição dos elétrons entre a órbita antiga e a que está para ser alcançada eles vivem numa espécie de neblina, um espaço nebuloso em que os elétrons se comportam como se estivessem “*espalhados por uma ampla região do*

espaço” (D’ESPAGNAT, ANO, vol. 241, p.128). O ego, enquanto um complexo (reunião de quanta de energia), encontra-se “perdido” numa espécie de poeira quântica – o que antes eu chamei de uma consciência ainda em formação – em busca de uma nova estabilidade. Para isso são emitidos “sensores” temporários que vão – como possíveis caminhos da consciência – até a próxima órbita na qual os elétrons podem assentar-se. Na teoria quântica estes sensores são chamados de “transições virtuais”, ao passo que a sua nova casa é denominada “transição real”. A liberação destes sensores equivale às imagens originadas no inconsciente para orientar a direção dos elétrons na tentativa de assentá-los numa nova órbita.

Definir esse temporário ser ainda não me parece possível. Concordo com Danah Zohar, quando ela argumenta que *“a física quântica, e mais especificamente um modelo mecânico-quântico da consciência, permite que vejamos a nós mesmos – nossas almas, se quiser – como parceiros integrais dos processos da natureza, tanto na matéria como da matéria”* (ZOHAR, 1990, p.47). Se o ser é um “sendo”, possivelmente somos capazes de acompanhar sua dinâmica, contemplar a beleza imanente do Cosmos manifesta nas conexões acausais (coincidências significativas denominadas por Jung de “sincronicidade”) que se estabelecem de forma harmônica com o Universo.

O vetor que simboliza a função transcendente poderia ser compreendido como um feixe de luz (quantum) que atravessa o indivíduo. Para melhor esclarecimento acerca do que vem a ser “função transcendente”, Jung nos diz:

“(…) temporalmente, com uma onda de depressão e desespero, no âmbito da transformação da personalidade, a conscientização e vivência das fantasias determinam a assimilação das funções inferiores e inconscientes à consciência, causando efeitos profundos sobre a atitude consciente. Não discutirei agora em seus pormenores a forma desta mudança da personalidade. Quero sublinhar apenas o fato de que se trata de uma mudança essencial. Dei o nome de função transcendente a esta mudança obtida através do confronto com o inconsciente” (JUNG, 1984, p. 234).

Tendo o indivíduo percorrido os diversos níveis de consciência, não mais ocorrerá a identificação (como por exemplo: “isto diz respeito a mim”) com os afetos (feixes de luz) que o interpelem. Nessa “camada” a natureza dos “problemas” passa a ser outra. O nível nada tem a ver com a complexidade dos “problemas”, daquilo que afeta, e sim com a natureza mesma dos afetos. Na verdade, o que muda no decorrer do processo é o modo como nos relacionamos com as questões surgidas na vida. Somente quando somos afetados podemos pensar em compreender o que nos causou esta “sensação”, qual a origem desta densidade energética. Quanto mais se compreende a natureza dos afetos, mais o indivíduo se distancia do campo energético (morfogenético) em que por hora era afetado.

Quando um paciente em seu processo terapêutico, por exemplo, começa a discorrer sobre suas questões, naturalmente o seu discurso revelará sua densidade afetiva, isto é, em todo discurso há uma carga afetiva (um pacote de energia – “*quanta*” – que será “lançado” como emissão verbal do pensamento, isto é, um vetor dotado de direção, módulo e sentido, como um “feixe geométrico” quantificável) que poderá ser calculada se o terapeuta (observador) estiver a ler, através do intelecto – sem se identificar ou ser afetado pelo conteúdo – , o que o vetor comunica acerca do grau de consciência de si do paciente auxiliando-o, assim, no seu processo de individuação, a fim de que o sofrimento e a carga afetiva inconsciente – que tende a se dominar o ser – possam ser dissolvidos, e que a energia liberada pela dissolução do complexo seja reaproveitada pelo Self, ou Si-Mesmo.

Se porventura em algum momento o terapeuta se identificar com o afeto, ou seja, se durante o deslocamento do afeto ele for “atingido” (ou afetado passivamente, como afirma Spinoza) provavelmente haverá uma reação contrária do paciente, já que ele ainda não tornou-se consciente da natureza dos seus próprios afetos, o que inviabiliza a precisão da leitura.

10. QUE HOMEM É ESSE? QUE NATUREZA É ESSA?

O termo “Natureza” aqui utilizado se refere à concepção de Spinoza correlata à Substância e a Deus. Utilizou-se “natureza” com a letra “n” em minúsculo para indicar a “natureza” de algo ou o sentido comum empregado pelos “adversários” de Spinoza. * Spinoza usa os termos Natureza, Substância e Deus como correlatos: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido [...]” (E I, 3 def. p.13) e na Definição seis: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos [...]” (E I, 6 def. p.13). O filósofo holandês também identifica Deus e Natureza na expressão “Deus sive Natura” (“Deus, ou seja, a Natureza”) (E IV, 4 dem. p.161). De modo que ora usaremos os termos Substância, ora Natureza, ora Deus.

Também existe, na história da filosofia, atribuições remetendo a natureza humana a uma instância “metafísica”, e aqui eu utilizo aspas porque existe, dentro do campo de discussão filosófica (estudiosos e pesquisadores da obra de Aristóteles que possui como título o mesmo nome), muitos questionamentos acerca do uso (adequado e/ou inadequado) deste termo, até mesmo sobre sua origem (2001, pg.28). Em virtude dessas amplas discussões e de uma compreensão do referido termo que fui construindo ao longo do tempo de estudo, me coloco em liberdade para utilizá-lo conforme este mesmo modo de compreender. Pode fazer jus à explanação anterior de alguns pesquisadores, como também não. Infelizmente não se trata de concordância, mas sim de entendimento e pesquisa acerca do sentido no uso do termo, isto é, o que talvez Aristóteles tenha pretendido “dizer” quando do uso do termo. Prossigamos, então.

O que insisto em colocar acerca da “metafísica” é o seguinte: segundo informações presentes na “Metafísica” de Aristóteles (2001, pg.40), o termo “metafísica” nada mais é que a afirmação da natureza física da realidade. Ou seja: muitos filósofos naturalistas (2001, pg.43) atribuem o termo “metafísica” a uma instância suprasensível, a um mundo inteligível que não pertence à natureza humana. Ora, vejamos que esse não é um modo por demais limitado para se compreender o que Aristóteles quis dizer quando criou o termo “metafísica” (novamente afirmo que não entrarei em discussão sobre a

origem do termo: se nasce com Aristóteles ou não; se ele se apossou do termo já utilizado por outro pensador; etc).

Ao meu ver, “metafísica” seria a afirmação da própria natureza física das coisas, constituída das quatro causas descritas por Aristóteles (2001, pg.54), e nada mais além disso. Aliás, era justamente neste ponto que eu queria chegar: “meta” muitas vezes é traduzido por “acima” ou “além” (2001, pg.32), o que justifica muitas colocações no sentido de que existe uma realidade metafísica “acima” ou “além” daquilo que podemos perceber, aparentemente, da realidade. Para tanto, segue o próprio Aristóteles:

“(…) Se existisse outra substância além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira; se, ao contrário, existe uma substância imóvel, a ciência desta será anterior (às outras ciências) e será filosofia primeira”¹

Para mim, este “além” não deve ser confundido com “acima”, porque afirmar a realidade como “filosofia primeira” ou “ciência primeira”, ou mesmo “realidade última” parece ter mais a ver com profundidade do que a dimensão cartesiana que estamos tão habituados a nos remeter. Para mim, é “metafísica” porque é *verdadeiramente* física; porque é, em sua realidade última - na qual não conseguimos mais mergulhar - física. Porque é, em sua camada mais profunda, uma realidade física.

Todavia não é, simplesmente, essa explicação física que hoje entendemos a partir das pesquisas que nos apresentam os físicos e estudiosos do assunto. Para Aristóteles, a “metafísica” é vista como uma “ciência primeira”, ou seja, anterior àquela compreendida por nós como “ciência”. Daí o uso do prefixo “meta”: para designar algo que está “além” da realidade física, algo que é anterior a essa própria realidade. E sobre isso não podemos mais discutir, no sentido de que, quando se trata da própria composição física da realidade, a opinião fica relegada a segundos ou terceiros planos. E acredito que foi isso o que Aristóteles tentou comunicar: a necessidade de se voltar (do homem atentar) para a natureza da realidade além do que a ciência (física) convencional pode alcançar. Vale ressaltar que vivemos numa época em que a ciência, para fazer conhecimento e contribuir com suas pesquisas e estudos para a humanidade, tem menos retornado às suas origens filosóficas (sabe-se que a ciência nasceu da filosofia) do que ao “avanço”

¹ Metafísica, E1, 1026a 27-30

tecnológico ao qual tanto atribuem o seu desenvolvimento. Talvez fosse o momento de repensar os caminhos da ciência; talvez seja chegada a hora de questionar seus próprios métodos e valores, para irmos muito mais no sentido do atendimento às necessidades humanas do que a mera vontade de poder concebida pela “verdade”.

Uma vez esclarecido o uso de tais termos (“condições de possibilidade”, “metafísica”), gostaria de continuar na construção deste pensamento. Se ainda não se tornou claro o objetivo e a “meta” que eu quero alcançar (o esclarecimento da ideia em questão), certamente ao longo do texto ficar-se-á elucidado. Ora, expliquei um pouco acima como os autores apresentam os seus referidos termos e os utilizam em suas obras. Bom, para mim, bastam os termos: aqui eles vão estar numa relação mais próxima a fim de fundamentar a ideia presente.

O que pretendo apresentar, de fato, é a junção destes dois modos de compreensão da realidade, anteriormente descritos por Kant e Aristóteles. Um apresenta as condições de possibilidade sem as quais o homem deixaria de conhecer a realidade dos fenômenos (2006, pg.34); o outro apresenta a natureza metafísica (da realidade) como uma “filosofia primeira” ou “ciência primeira” na qual o homem está inserido. Bom, uma vez explanados os conceitos, sigamos. Como os dois poderiam estar próximos, no meu modo de ver? Porque é possível pronunciar “o homem como condição de possibilidade metafísica”?

Ora, não sei se foi possível a compreensão de que cada autor entende a filosofia de um modo próprio, isto é, cada um pensou e construiu um modo próprio de ver a filosofia. Eles não tinham nada em comum a não ser o próprio interesse em compreender a realidade, e justamente por isso foram considerados pensadores e/ou filósofos. Voltemos, então, à questão do homem como “condição de possibilidade metafísica”.

Venho, aqui, propor o “encontro” de ambos os filósofos, como quem os encara de forma imprescindível para a história da filosofia. Bom, um dizia que o homem possui certas faculdades e intuições acerca dos objetos que compõem a realidade (2006, pg.115). O outro dizia que tal realidade possui uma natureza metafísica, e é justamente a afirmação desta própria natureza que levaria o homem ao conhecimento de si e da

realidade. Vejamos que não são dois pensamentos contraditórios. Ao contrário, eles até se comunicam. Mas como? Como há uma relação entre os referidos pensadores?

Se o homem, em sua própria natureza – isto é, em sua mais profunda realidade – é possuidor de faculdades e intuições sensíveis capazes de possibilitá-lo o conhecimento acerca da realidade, então o que espera este homem para que já não tenha realizado tal afirmação de si? Aqui encontramos mais um grande problema para a filosofia, pois até hoje o que se observou foi a tão famosa relação entre “sujeito” e “objeto”, necessários para a compreensão da existência do homem no mundo, com todas as suas contingências e idiosincrasias. Acontece que essa estrutura de relação não precisa, necessariamente, apresentar-se de modo rígido e imutável, afinal, estamos lidando com a natureza humana e, se ela não for passível de transformação, o que então na realidade poderá se modificar?

Como dito anteriormente, a afirmação – o que talvez pudéssemos compreender como uma aceitação, já que Aristóteles afirma que *“o ser por excelência é a substância”* (2002, pg.85) e que esta substância é o princípio *“de todas as coisas sem distinção, de toda a realidade sem restrição, ou seja, de todos os seres”* (2002, pg.39) – esta afirmação de sua própria natureza metafísica, através das condições de possibilidade do conhecimento, levaria o homem a uma certa compreensão de si e da realidade. Mas, uma vez que ele afirme a realidade de tal natureza de si, e contudo se mantenha pertencente a um tipo de relação que envolve determinadas – e porque não dizer limitadas – possibilidades de realização de si, como saber se, de fato, ele anda a conhecer o mundo, ou seja, se ele realmente caminha no sentido da possibilidade de compreensão da realidade (de si e dos fenômenos)?

Não, certamente é possível ao mesmo conhecer tal realidade; certamente, se o homem chegou até aqui – no que se refere à construção do conhecimento em seus diversos campos do saber –, é porque a ele foi dada, de algum modo (e aqui a proposta era enunciar aquilo que Kant chamou de “faculdades do entendimento” e “intuição sensível” acerca do tempo e do espaço), a possibilidade de saber um pouco mais sobre sua própria natureza e a realidade que o cerca. Certamente a história da filosofia traz como exemplo diversos pensadores que se debruçaram nesta questão e fizeram o

homem subir mais um degrau na escada do conhecimento, acarretando para si um novo modo de olhar a si e o mundo.

Ora, jamais quero desmerecer essa conquista. Aliás, bons passos deu o homem no avanço de sua ciência e tecnologia. Esperemos, talvez que venha também a dar elevados saltos no que diz respeito ao desenvolvimento – ou mesmo resgate – de sua humanidade, através da ética, da justiça, da política, etc. Sendo assim, o presente texto tem como objetivo maior apresentar uma nova proposta de relação entre “sujeito” e “objeto”, a saber, “sujeto” e “objeito”. Mas o que isto pretende comunicar?

Bem, vejamos. Até então temos na história da filosofia a existência de dois pólos que compõem a relação dialética entre o homem e a realidade. Como possuidor de uma consciência, cabe ainda uma relação dele para com ele mesmo, num processo de autorreflexão ou exercício de consciência (de si). Porém, sigamos na explicação. A filosofia sempre apresentou, através de seus pensadores, a ideia de um sujeito - de onde parte o ato de conhecer – e de um objeto – o qual se torna conhecido. Na verdade nem sempre esse sujeito existiu. Ele nasceu em épocas remotas da filosofia moderna, quando Descartes utiliza o conceito de “*subjectum*” associado à ideia de “eu”.

10.1 A CONTRIBUIÇÃO INDISPENSÁVEL DE SPINOZA

Em contraposição à teologia dominante e a tradição filosófica, Spinoza (2007) propõe outra forma de tratar os afetos. Para o filósofo do século XVII as paixões humanas e os afetos devem ser tratados “segundo o método geométrico” (Idem; Ibidem). Pensar sobre afetos e paixões conforme o “more geométrico” significa demonstrar por “procedimentos exatos” (tal qual o percurso da *Ética* através das definições, proposições, axiomas, escólios, etc.) como os afetos e as paixões fazem parte da ordem necessária da Natureza. Se a tradição inadvertidamente considerou os afetos e as paixões como “tolices” e “defeitos” que se opõem à razão, Spinoza propõe uma inversão na chave de entendimento tradicional:

“Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza” (E III, pref. p.98).

A compreensão spinozana põe em xeque a concepção tradicional e apresenta-se coerente com a ontologia da primeira parte da *Ética*. Nessa a realidade é identificada com a Substância (Natureza, Deus) de forma que todas as coisas singulares acontecem imanentes a ela. Se as coisas singulares, os objetos, os seres são modificações da Natureza, são expressões da potência da própria Natureza, por que os afetos e as paixões não seriam? Por que seriam concebidos como “defeitos”, “vícios” e “fraquezas”? Os afetos, diz Spinoza, “considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as mesmas coisas singulares” (E III, pref. p.98). Dessa forma, nada acontece na Natureza que não seja expressão da infinita potência da própria Natureza.

Em relação ao afeto (*affectum*) Spinoza o define como sendo “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (*Ética* parte III, definição 3). A

partir desta definição, fica clara a relação entre afecção e afeto. Spinoza distingue dois tipos de afetos que o corpo humano pode experimentar (Ética parte III, prefácio): aqueles que seriam paixões, podendo, na própria definição do filósofo, serem alegres ou tristes, e aqueles que seriam ações, necessariamente alegres. Os primeiros derivariam do contato imediato entre corpos, pois o termo paixão é empregado pelo autor da Ética ao se referir ao ato de padecer, sofrer uma ação causada por um corpo extrínseco, enquanto que os segundos não estariam condicionados ao contato presencial com qualquer corpo. Na definição de afeto está contido um signo que ajuda na sua compreensão. Afeto seria uma classe de experiências que expandiria ou contrairia, estimularia ou refrearia a potência de existir (Ética parte III, definição 3). Dessa forma, o afeto pode ser apreendido como sendo uma experiência de variação, uma vivência dinâmica. Na leitura que Deleuze (1978 p.6) faz de Spinoza, ele define afeto da seguinte maneira: “Afeto, variação contínua da força de existir ou da potência de agir”.

Spinoza define o ser humano, em última instância, como um grau de potência. Fundamentalmente ele seria formado por uma infinidade de partículas (PEIXOTO JR., 2009) que convergem em um arranjo relacional singular, que se expressa por um poder de afetar e de ser afetado, e pelas relações que estabelece com outros corpos. É justamente a ideia – enquanto sugestão para repensarmos sobre o que consideramos o ato de conhecer - que está presente nesta tese: em sua constituição mais micro(cósmica), percebendo-se como pertencente a uma natureza tão profunda que subjaz à sua própria ideia de si – em que o ser humano identifica-se, erroneamente, com o sujeito -, o indivíduo, composto por átomos em constante movimento, “ocupa”, com seu corpo, um lugar no espaço (universo, sociedade, etc.) com disposição para “abrir mão” da necessidade egoica de poder e hegemonia, convergido e consolidado (por ele mesmo) no conceito pragmático de “sujeito”.

Trata-se, assim, de uma conscientização acerca da natureza física (de partículas) do seu corpo, dispondo-se, humildemente, no “lugar” de “sujeito”, quando ele, consciente de suas afecções – enquanto vetores quânticos –, “entrega-se” à dinâmica dos elétrons, dos complexos energéticos (psíquicos), dos planetas, sendo um veículo de transformação das qualidades de energia presentes na existência humana. A consciência de sua natureza microcósmica e de sua responsabilidade no mundo [o conhecimento a serviço do desenvolvimento da sociedade como um conjunto de indivíduos dispostos ao

movimento (misterioso) da própria natureza], organizando seu conhecimento sem a presença do sujeito e do objeto; sem a ambição do poder ou controle sobre as leis da natureza; sem querer protagonizar sua existência em detrimento da realidade física, extraindo recursos naturais na ganância do lucro e soberania do ter. Como diria Jung (1978): “O indivíduo não realiza o sentido da sua vida se não conseguir colocar o seu “Eu” a serviço de uma ordem espiritual e sobre-humana” (prefácio à primeira edição, “Psicologia do Inconsciente”).

Deleuze (1978 p.75) caracteriza uma individualidade concebendo-a em três dimensões. Uma primeira dimensão seria a da sua composição heterogênea, formada por conjuntos de partes extensas. Destas partes, também chamadas de indivíduos por Spinoza, “alguns são fluidos, outros moles, e outros, enfim, duros” (Ética parte II, proposição 13, postulado 2), e possuem como propriedades fundamentais o movimento e o repouso, as acelerações e as reduções de velocidades. O que define a segunda dimensão da individualidade é que estes conjuntos de partes extensas se organizam segundo uma relação cinemática característica que conserva uma proporção definida, e a ruptura dessa proporcionalidade implicaria na dissolução do indivíduo (Ética parte II, proposição 13 lemas 4, 5, 6 e 7 e definições). A terceira dimensão de uma individualidade, seria a das relações mantidas entre seus conjuntos de partículas extensas com outros corpos, e que exprimem nada mais que um grau de potência, ou seja, um determinado poder de afetar e de ser afetado.

Resumidamente, uma individualidade é caracterizada como grau de potência, definida pela variedade de relações que realiza, e pela sua capacidade de afetar e de ser afetada. Este conceito se opõe a qualquer tipo de formação que seja estática, que encerre em si um modo determinado de funcionamento. As relações que constituem uma individualidade são sempre mutáveis, devido à complexidade de sua constituição. A cada encontro uma nova expressão da sua potência pode emergir, trazendo à tona modos ainda desconhecidos de se estar no mundo (o que chamei de “movimento misterioso da natureza”). Embora esteja acentuado na primeira dimensão da individualidade que ela é formada por uma infinidade de partes extensas agrupadas em conjuntos, não se pode entender que seria pelas funções físico-químicas destas partículas que sua unidade se afirmaria, pois ela seria determinada não pela sua qualidade extensa, mas pelo seu regime de afetos. Se sua potência pode emergir inesperadamente, de onde ela emerge e

se torna ação? Qual a substância que constitui a afecção? De que "matéria" ou substância nasce a potência de agir?

10.2 O MEROS GEOMÉTRICO

Assim como a necessidade de fragmentar para explicar, minuciosamente, as partes que compõem um todo, é imprescindível que nos esforcemos para perceber, com disposição e boa vontade, a quantificação dos vetores quânticos que, aqui, correlaciono às afecções. Dito isso, observemos a possibilidade desses vetores serem de natureza fundamentalmente energética porém, em conjunto, afetam nossos corpos e mentes. A dor física é sentida no corpo e o abalo psíquico é sentido na mente. Sentimentos uma perda de energia, em nosso organismo inteiro. Na verdade, nós somos um todo: a fragmentação, neste momento, serve apenas para explicação didática. Vetor é uma seta, segmento de reta orientado.

Como anteriormente, nesta tese, já mencionamos detalhadamente os vetores enquanto pacotes de energia, com módulo, direção e sentido, a explanação sobre a dinâmica dos mesmos - enquanto afecções, que aumentam ou diminuem nossa potência de agir – é a nossa questão agora.

Um exemplo prático desta minha argumentação: quando um indivíduo fala mansamente e aparenta ser doce em suas palavras mas, se observarmos as sensações em nosso corpo, teremos clareza de uma carga afetiva que nos causa uma perda de energia, o que Spinoza chamou de “diminuir nossa potência de agir”. Infelizmente, os indivíduos de nossa sociedade estão mais preocupados em prejudicar o outro indivíduo do que se desenvolverem enquanto humanos, elevando ao máximo sua potência de agir, sem necessitar de ações que diminuam a potência de agir do outro ser humano. “É preciso estar atento e forte”, disseram Caetano Veloso e Gilberto Gil.

E o que tem a ver “sujeito”, “objeto”, “vetores”, “afecções”? Ora, ora. Se eu falo alguma coisa, estou falando a partir de um determinado “lugar”. Este posicionamento, necessariamente, é realizado através de alguém. “Quem é esse alguém?” Esse alguém sou eu. “Que eu”? “Onde se encontra este ‘eu’?” É exatamente essa a questão norteadora da presente tese: o “lugar” em que nos colocamos como “observadores” da realidade em que vivemos (o que chamamos de “observado”) é fundamental para que consigamos conhecer algo acerca da natureza do mundo físico. Isto é: o ato de conhecer

tem como seu “ponto de partida” alguém – provavelmente um ser humano -, que se posiciona no mundo físico em algum “lugar”, de um determinado “*modus operandi*”, a partir do qual ele observa, almejando extrair do mundo características que lhe permitam compreender e descrever a dinâmica da natureza, com suas leis, mistérios e conexões.

Por esse motivo, eis a sugestão deste trabalho: se nos colocarmos num “lugar” de “entre-lugar”, a saber, aquele que não é nem sujeito nem objeto - justamente porque ele é, enquanto espírito, constituído da mesma natureza física da realidade -, podemos perfeitamente participar da dinâmica da natureza, pois já pertencemos a essa dinâmica, como átomos que interagem ininterruptamente, afetando e sendo afetados por átomos em movimento natural do Cosmos. Se já somos partes deste Todo, por que então se colocar num “lugar” de sujeito, “maior e melhor” que o objeto? Que tal começarmos a nos ver como “sujetos”, observando “objeitos” Que tal um novo “lugar”? Que tal um novo “jeito” de olhar?

11. A IDEIA ARISTOTÉLICA DE SUBSTÂNCIA E OS JETOS PONTEZEANOS

Para explicar a ideia de *substantia* [enquanto “substância única” (Aristóteles in REALE, p. 39, 2002)], Aristóteles discorre sobre o ente, que para ele significa aquilo que é possível apreender do Ser. Desse modo, Aristóteles circunscreve o ente a partir dos princípios básicos que o constituem, a saber: a matéria (hylé) e a forma (eidos). A junção de ambos define a substância (synolon). Apesar de o referido filósofo apresentar em seu texto (capítulo I do livro IV) várias definições de princípio, é possível encontrar citações como esta:

“[...] a parte de alguma coisa de onde se pode começar a mover-se [...] o melhor ponto de partida para cada coisa [...] a parte originária e inerente à coisa a partir da qual ela deriva [...] a causa primeira do movimento [...] o ponto de partida para o conhecimento de uma coisa” (idem, 2002, p. 1013a, 5-15).

O princípio, portanto, parece ser uma espécie de “ponto de partida”, originando tudo o que existe, incluindo o conhecimento. Seu objetivo não era demonstrar o princípio – uma vez que este é indemonstrável – mas sim tentar entender como os entes participam da constituição do mesmo. Aristóteles também defendia a verdade por correspondência (REALE, 2002), na qual a verdade é a correspondência entre aquilo que se vê com aquilo que se pensa, sendo o que pensamos do “objeto” apenas o que captamos dele. Segundo ele, o fundamental é o conhecimento da realidade que nos circunda, e é aí que ele coloca a sua noção da substância primeira, que é definida como aquilo que é em si e não em outro. As substâncias externas, objeto da nossa experiência sensível, são as substâncias primeiras. Elas são formadas por matéria e forma. A forma das realidades substanciais conhecidas pelos sentidos movimenta a razão humana, que se encontrava em potência. Ativada pela forma substancial, a razão fica em estado de ato e se torna capaz de agir, elaborando representações das formas substanciais intuídas na experiência.

No que diz respeito à natureza, Aristóteles afirma que: “[...] natureza significa o princípio material originário do qual é feito ou do qual deriva algum objeto natural, e que é

privado de forma e incapaz de mudar em virtude unicamente da potência que lhe é própria” (2002, p. 25).

Na *Metafísica* (REALE, 2002), Aristóteles afirma que a Filosofia Primeira estuda os primeiros princípios e as causas primeiras de todas as coisas e investiga “o Ser enquanto Ser”. Ao definir a ontologia ou metafísica como estudo do “Ser enquanto Ser”, Aristóteles está dizendo que a Filosofia Primeira estuda as essências sem diferenciar essências físicas, matemáticas, astronômicas, humanas, técnicas, etc., pois cabe às diferentes ciências estudá-las enquanto diferentes entre si.

Observa-se, assim, que Aristóteles - como Platão -, também afirma que a Natureza ou o mundo físico ou humano imitam a perfeição do imutável; porém, diferentemente de Platão, para Aristóteles essa imitação não é uma cópia deformada, uma imagem ou sombra do Ser verdadeiro, mas o modo de existir ou de ser das coisas naturais e humanas.

A mudança ou o devir são a maneira pela qual a natureza, ao seu modo, se aperfeiçoa e busca imitar a perfeição do imutável divino. O ser divino chama-se Primeiro Motor porque é o princípio que move toda a realidade, e chama-se Primeiro Motor Imóvel porque não se move e não é movido por nenhum outro ente, pois mover significa mudar, sofrer alterações qualitativas e quantitativas, nascer é perecer, e o ser divino, perfeito, não muda nunca.

À essência, entendida sob essa perspectiva universal, Aristóteles (*apud* REALE, 2002) dá o nome de *substância*: o substrato ou o suporte permanente de qualidades ou atributos necessários de um ser. A metafísica estuda a substância em geral. *Substância* ou *sujeito*, em Aristóteles, é o substrato ou o suporte onde se realizam a matéria-potência, a forma-ato, onde estão os atributos essenciais e acidentais, sobre o qual agem as quatro causas (material, formal, eficiente e final) e que obedece aos três princípios lógico-ontológicos (identidade, não-contradição e terceiro excluído); em suma, é o Ser. Aristóteles usa o conceito de substância em dois sentidos: num primeiro sentido, substância é o sujeito individual (Sócrates, esta mesa, esta flor, Maria, Pedro, este cão, etc.); num segundo sentido, a substância é o gênero ou a espécie a que o sujeito individual pertence (homem, grego; animal, bípede; vegetal, erva; mineral, ferro; etc.).

No primeiro sentido, a substância é um ser individual existente; no segundo é o conjunto das características gerais que os sujeitos de um gênero e de uma espécie possuem. Aristóteles (idem) fala em “*substância primeira*” para referir-se aos seres ou sujeitos individuais realmente existentes, com sua essência e seus acidentes (por exemplo, Sócrates); e em “*substância segunda*” para referir-se aos sujeitos universais, isto é, gêneros e espécies que não existem em si e por si mesmos, mas só existem encarnados nos indivíduos, podendo, porém, ser conhecidos pelo pensamento.

O gênero é um universal formado por um conjunto de propriedades da matéria e da forma que caracterizam o que há de comum nos seres de uma mesma espécie. A espécie também é um universal formado por um conjunto de propriedades da matéria e da forma que caracterizam o que há de comum nos indivíduos semelhantes. Assim, o gênero é formado por um conjunto de espécies semelhantes e as espécies, por um conjunto de indivíduos semelhantes. Os indivíduos ou substâncias primeiras são seres realmente existentes; os gêneros e as espécies ou substâncias segundas são universalidades que o pensamento conhece através dos indivíduos.

Com esse conjunto de conceitos forma-se o quadro da ontologia ou metafísica aristotélica como explicação geral, universal e necessária do Ser, isto é, da realidade. Esse quadro conceitual será herdado pelos filósofos posteriores, que problematizarão alguns de seus aspectos, estabelecerão novos conceitos, suprimirão alguns outros, desenvolvendo o que conhecemos como metafísica ocidental.

A metafísica aristotélica inaugura, portanto, o estudo da estrutura geral de todos os seres ou as condições universais e necessárias que fazem com que exista um ser e que possa ser conhecido pelo pensamento. Afirma que a realidade no seu todo é inteligível ou conhecível e apresenta-se como conhecimento teórico da realidade sob todos os seus aspectos gerais ou universais, devendo preceder as investigações que cada ciência realiza sobre um tipo determinado de ser.

As faculdades e intuições são inatas, e por serem metafísicas – por essa natureza ser metafísica – e que por serem inatas e metafísicas, são constituídas da mesma substância do objeto em sua própria natureza, a qual é também natureza da coisa em si.

As condições de possibilidade correspondem à coisa em si, mas se ele, “sujeito homem”, não vai usufruir bem dessas condições de possibilidades, se o lugar no qual ele se coloca, mesmo dotado dessas condições de possibilidades, for o lugar do “sujeito do suposto saber” (LACAN, 2003).

É essa a questão: ele tem que sair do lugar para aproveitar os instrumentos que já possui para a construção do conhecimento; ele não está aproveitando essas faculdades do entendimento, essas intuições acerca do espaço e tempo, e ele só pode mudar essa forma de ver essa relação (entre sujeito e objeto) se se decompuser. Como manutenção de uma relação hierárquica, o homem continuará sem conhecer, de fato, a realidade, enquanto não sair da condição de “sujeito”, porque ele ainda acha que é sujeito e, sendo sujeito, ele pega o objeto e faz objeto da natureza dele, e não é assim. A natureza é tão viva quanto ele; aliás, a natureza é feita da mesma substância que o sujeito, se essa condição de possibilidade, se essas faculdades forem inatas. Partindo desse pressuposto – que são inatas –, correspondem à formação da natureza, fazem parte da natureza do ser humano.

O fato é que já na Grécia antiga encontramos o *Hýpokeimenon*, significando algo que se situa (*Keimai*) por baixo (*Hýpo*), algo que jaz sob, ou mesmo sub-lançado, o que pode apontar para uma compreensão de que tudo o que já é o é desde um fundamento, uma base, um sustentáculo. Com o mesmo sentido, a língua latina se apropria do termo grego, traduzindo-o literalmente; daí, “*subjectum*” ou “*sub*” (embaixo) “*jectum*” (lançado). Assim, identifica-se uma analogia semântica entre o conceito “*subjectum*” e “*substância*” (*substantia*), nos dando a noção de uma instância sob, algo subjacente que sustenta a realidade. A título de esclarecimento, os termos “*jetos*”, “*jectum*” e “*iectus*” são formas distintas do latim “*iacere*”, que significa “jogar”, “lançar”. “*Jetos*” é a forma do particípio presente ativo, que significa “jogando” ou “lançando”; “*jectum*” é a forma do particípio passado neutro, que significa “jogado” ou “lançado”; e “*iectus*” é a forma do particípio passado masculino, que significa “jogado” ou “lançado”. “Atirar”, “lançar” e “arremessar” são as principais traduções de “*iacere*” para a língua portuguesa.

Em sua investigação gnosiológica, Pontes de Miranda (1972) desenvolve a “Teoria dos Jetos”: *jeto* é justamente o resultado da sua busca, o que é comum entre o sujeito e o objeto. Enquanto o *sujeito* é o ser que tem a experiência, o *objeto* é o ser que é conteúdo

dessa experiência. Assim, utilizando-se do signo linguístico *jeto*, Pontes de Miranda alude ao objeto sem subordinar esse *jeto* ao objeto e conserva o sinal de sua ligação com o sujeito.

Realiza-se uma operação mental de extração dos prefixos, por meio da qual mantém-se uma ligação ontológica e cognoscitiva com o sujeito, mas se alude ao ente, sem aludir ao eu:

Chamamos *jeto* a tudo que se apresenta, seja de ordem estritamente física, seja de ordem psíquica, desde que considerado sem ser do lado de quem vê ou do outro lado, isto é, eliminados os elementos que representam oposição entre eles, operação que exprimimos pelo “por entre parênteses os prefixos de (su)jeito e de (ob)*jeto*.” (PONTES DE MIRANDA, 1999, p. 115)

O *jeto* é, assim, o que resta eliminando-se o que o objeto e o sujeito possuem de específico em sua posição na produção do conhecimento. A correlação sujeito-objeto está na base de toda relação anotada pelo homem, quando o que é existente parece depender da afirmação do eu que assiste. Entretanto, afirma Pontes de Miranda, quando se dá uma verificação – como a experimental, por exemplo – a consequência imediata é a extração dos prefixos: coloca-se entre parênteses o sub- e o ob- e o que nos resta é o *jeto*. Esse é o raciocínio científico.

A “Teoria dos Jetos” afirma que a possibilidade da relação entre sujeito e objeto demonstra que há algo em comum entre os dois termos, que precisa ser revelado, e esse algo não pode ser o objeto mesmo nem o sujeito isoladamente considerado.

A preocupação em definir a possibilidade de encontrar uma objetividade não sujeita à distorção leva, nesse sentido, a uma espécie de fenomenologia. A Teoria do Conhecimento poderia, para abreviar, limitar-se a descrever a atemporalização dos jetos. Quando vejo dois livros, tanto “os livros”, quanto “os dois” são temporais: o *jeto* que extraio ainda conserva a temporalidade no instante em que termino a extração e só a perde quando, possuído pela consciência, dele se parte com as suas propriedades e a sua lei íntima de expansão. Esta passagem do temporal para o atemporal é o momento

de apreensão do jeto como dotado de identidade permanente. Aqui, o jeto já está sem hífen. (MIRANDA, 1972).

O –jeto (com hífen) ainda é, portanto, temporal. Somente quando a abstração é completa, temos o jeto (sem hífen). O que Pontes de Miranda (idem) pontua é que, quando se abstrai algo do objeto, tudo o que resta é o jeto. A extração do jeto é, portanto, o conhecimento. A apreensão do abstrato é a apreensão do jeto e a extração do jeto só é possível exatamente porque podemos reencontrá-lo novamente em outra situação de tempo, quando cessa a atemporalidade.

É nesse sentido que Pontes de Miranda (1972, p.221) afirma: “A sua multiplicidade é que está para ele mais do que as cópias à prensa estão para a página escrita”. A temporalização do jeto, após abstraído, equivale a uma volta aos fatos, uma concretização.

Pontes de Miranda (1972) propõe, portanto, que se ponham entre parêntesis os prefixos dos termos sujeito e objeto. Esse “pôr entre parêntesis” demonstra que a relação inicial sujeito-objeto tem sempre várias possibilidades. O sujeito pode estar diante de outro objeto, o objeto poderia estar diante de outro sujeito, ou de sujeitos vários, como na verificação intersubjetiva, além da verificação que ocorre em mais de um objeto.

O conhecer, nesse sentido, não altera o objeto, mas altera o pensamento, ou o espírito, pois ele é incapaz de criar jetos somente seus. Numa ênfase empírica, para Pontes de Miranda, jetos se fazem “com partes, felpas, de objeto, ou de outros jetos”. Isto nega a possibilidade kantiana de juízos a priori, além de rejeitar o relativismo. Por isso, não se pode concluir que o objeto não exista por si diante do pensamento.

Em manifestação sobre o mundo empírico, Pontes de Miranda afirma:

“A sensação não é recepção de estado do órgão que foi excitado, não é tomada de consciência do estado de excitação do órgão. Quando ouço a nota “ré”, não

ouço ou meus ouvidos, nem um estado deles, ouço a nota “ré”. Depois, mercê da ciência, saberei que a vibração do ar é que constitui os estímulos da sensação de som. (MIRANDA, 1972, p.54)

Resulta desta postura a independência entre o cognoscente e o conhecido. Para Pontes de Miranda a consciência – o que aqui chamo de “homem” - é condição do conhecimento – o que aqui chamo de “condição de possibilidade metafísica” -, mas não a condição da realidade física ou psíquica (o que já explanei anteriormente como “disposição em nível micro ou macrocósmico”). É por isto que a identidade do conhecido é decorrente da identidade dos jetos.

Pontes de Miranda rejeita o idealismo platônico, a filosofia eleática, o realismo e o nominalismo. Cada uma dessas tendências acaba por enfatizar um dos termos da relação do conhecimento – um que nos aparece como sujeito e o outro como objeto. Entretanto, com a análise das relações lógicas e matemáticas, Pontes de Miranda busca construir uma teoria do conhecimento sem o caráter histórico de teoria, mas uma ciência do ser na relação do conhecimento, esta considerada como uma das relações do mundo e não, como comumente aparece, como a relação fundamental e irreduzível:

“Não podemos postular-lhe a irreduzibilidade, sem cairmos em doutrina, ou em a priori. Ela não é mais irreduzível do que a relação de sensação. O milagre de conhecer não é mais milagre que o de sentir, nem do que o milagre de nutrir-se[...].” (PONTES DE MIRANDA, 1999, p. 25).

O processo de conhecer se dá como uma relação e não basta enfatizar um dos termos dessa relação, adverte Pontes de Miranda: a simples consideração da relação sujeito-objeto previne que a supressão de qualquer dos termos, só se levando em conta o conhecente, ou só se levando em conta o conhecido, falseia o problema e, em consequência, a solução. Os dois termos não podem ser eliminados. Há, por certo, alguma coisa que é comum, na origem, a eles, alguma coisa que não pode ser objeto (e.g., se considerarmos o sujeito como objeto entre os objetos, o que o retiraria da

relação em estudo) e precisa ser revelado, trazido a exame. Exatamente aí é que se exercerá, em profundidade, a nossa investigação. (PONTES DE MIRANDA, 1999, p. 28).

“Precisamos conhecer, saber. Livremo-nos do empirismo, que é tardo e misonéista, e do racionalismo, que muito ousa e pouco faz, porque trabalha com abstrações e mais destrói do que edifica. Não temamos destruir. Os que se intimidam com as demolições são fanáticos do passado. [...] É mister saber e poder quebrar a cadeia, - destruir e reconstruir.” (PONTES DE MIRANDA, 1983, p. 187-188)

Verifica-se que a “Teoria dos Jetos” de Pontes de Miranda busca o encontro do sujeito com o objeto, no processo de conhecer, de maneira tal que ambos deixam de ser apenas um e outro e se transformam em uma coisa comum. Visualiza os fenômenos sociais como fenômenos naturais, pois há uma continuidade entre natureza e sociedade, sendo que os círculos sociais evoluem em constante interação.

“A sociedade não descontinua o mundo, não se divorcia do que não é caracteristicamente social, como o orgânico não se separa do inorgânico por abismos e lapsos absolutos. O que nós vemos é a atuação de um no outro, o crescimento de um pela apropriação de elementos alheios.” (PONTES DE MIRANDA, 1972c, p. 50)

12. SOBRE A RELATIVIDADE DO CONHECIMENTO E A EDUCAÇÃO

O pensamento filosófico surgiu nas colônias gregas do mediterrâneo oriental, com Mileto e Éfeso. É significativo que estas colônias fossem portos e entrepostos comerciais, por onde passavam comerciantes vindos das mais diferentes culturas. Desta forma, esta região abrigava de modo harmonioso todo este pluralismo cultural. Por sua vez, uma sociedade voltada para as práticas comerciais tende a enfraquecer as tradições míticas e religiosas. Esta relativização dos mitos deve ter sido ponto de partida para uma especulação filosófica. Daí surge a Escola de Mileto, fundada pelo filósofo Tales de Mileto.

De lá pra cá, temos na história da filosofia diversos modelos de pensamento e dispositivos argumentativos que vão desde o pensamento trágico-poético – atribuído aos pré-socráticos -, passando pela lógica (formal e informal) até a dialética, que para Nietzsche tem como seu criador Sócrates (2000, p. 16). Tanto Nietzsche como Heidegger desprezam ambas as lógicas, entendendo-as como um conjunto de dispositivos de demonstração de cadeias argumentativas e de técnicas de “refutação” de afirmações que se revelam “inconsistentes” ou que entram em choque com “fatos”. Em contrapartida, os tipos de pensar desenvolvidos por Parmênides e Heráclito conservariam muito do viço poético encarado como um adubo fundamental na fertilidade da autêntica reflexão filosófica (idem ibidem, p. 14).

Sócrates surge como precursor de um processo em que a filosofia grega alcança o cume de sua maturidade (o chamado período clássico) e os pré-socráticos foram aqueles que prepararam o terreno para o surgimento desta filosofia socrática, sendo seguida mais sistematicamente pelas filosofias de Platão e Aristóteles. Novamente nadando “contra a maré”, Nietzsche e Heidegger encaram tal filosofia socrática como um retrocesso em relação ao tipo de pensar filosófico avançado pelos pré-socráticos.

Situada até o período moderno, a postulação de um fundamento metafísico coloca a Filosofia como “senhora” do saber, “a ciência das ciências” (isso será corroborado por Husserl, em “A Filosofia como Ciência do Rigor”), principalmente nas ações pedagógicas da época. Esta racionalidade filosófica da modernidade – a filosofia do sujeito, da

consciência - era a que tudo iluminava e se apresentava no topo das demais ciências estendendo-se, assim, para a Pedagogia (uma espécie de pedagogia moderna).

A teoria pedagógica consolidou um pressuposto filosófico baseado num ideal de ser humano. As práticas pedagógicas eram quase uma aliança entre a corrente filosófica alicerçada no sujeito e a educação humanista. Prestes (1997) também pontua que a partir desta aliança e identidade sedimenta-se um núcleo básico que justificará a ação educativa, certamente espelhada no princípio da subjetividade. Levando em consideração as possíveis transformações ao longo do processo histórico: “sujeito, autonomia, liberdade, consciência ética” e etc., passam a constituir as categorias pedagógicas que justificam o discurso filosófico e fundamentam a práxis pedagógica.

A Pedagogia Moderna, nesse sentido, estabelece como propósito do processo educativo a formação do sujeito racional, semelhante ao ideal filosófico centrado no sujeito. Autonomia e consciência ética figuram corriqueiras nos discursos educacionais. A razão subjetiva é o seu fundamento e a certificação de seus atos. Entretanto esse projeto racional da modernidade, aplicado diretamente na formação humana pela práxis pedagógica, tem causado sérias discussões no ambiente acadêmico e político (em seu sentido lato). Uma sociedade estruturada num projeto de racionalidade, pelo viés da razão, deve ao menos questionar-se sobre a natureza dessa razão e como ela pode ser o único alicerce de organização do pensamento atual. Um projeto sem questionamento de si é um projeto autoritário, sem margens para refletir sobre si próprio negando, ele mesmo, sua fundamentação de “projeto pensante”.

O fato é que esse sistema causa um feitiço, uma espécie de encantamento, o que faz o indivíduo acreditar que essa estrutura - que organiza a vida em sociedade, que fundamenta o sistema - é a própria razão, é a razão em si, e por isso aceitam-na sem questionamento. Com – em diálogo - Wittgenstein, Adorno toma uma atitude de abertura total frente a esse objeto: evita o silêncio e rompe um movimento em busca de enunciar o indizível, expressão o não dito, “conduzir o objeto à revelação da causalidade submersa no que parecia meramente acidental” (ADORNO *apud* WOLFGANG 1999, p. 12).

Conforme Montaigne (1972), a razão é a guia para a consciência e para a virtude:

[...] O proveito de nosso estudo está em nos tornarmos melhores e mais avisados. É a inteligência, dizia Epicarmo, que vê e ouve; é a inteligência que tudo aproveita, tudo dispõe, age, domina e reina. Tudo o mais é cego, surdo e sem alma. Certamente tornaremos a criança servil e tímida se não lhe dermos a oportunidade de fazer algo por si. Quem jamais perguntou a seu discípulo que opinião tem da retórica, da gramática ou de tal ou qual sentença de Cícero? Metem-nas em sua memória, bem arranjinhas, como oráculos que devem ser repetidos ao pé da letra. Saber de cor não é saber: é conservar o que se entregou à memória para guardar. Do que sabemos efetivamente, dispomos sem olhar para o modelo, sem voltar os olhos para o livro. Triste ciência a ciência puramente livresca! (p. 82).

O homem tem na razão uma capacidade inata que, aparentemente, o assegura acerca do modo como vê, percebe e compreende as coisas. Isto se dá porque ele crê que a razão ilumina e dá sentido a todas as coisas. Foi desse modo que as ideias e proposições da filosofia racionalista e iluminista de Kant fundamentaram a formulação da base da justificação do projeto de educação na modernidade. O Iluminismo caracterizou-se pela confiança no poder absoluto da razão, indo de encontro a todas as formas de obscurantismo. A maioridade, por exemplo, constitui-se num dos discursos mais enraizados do Iluminismo Kantiano, assim como a ética do dever (“deverei fazer porque não me resta outra ação”). A individualidade, a integridade e a liberdade individual também foram ideais propagados como norteador desta práxis pedagógica. Um indivíduo na maioridade deve ser considerado livre e autônomo o suficiente para administrar sua vida, suas ações e suas escolhas.

De acordo com Matos (1997, p. 129), estar na menoridade é a confirmação da “[...] incapacidade de servir-se de seu entendimento sem a condução de outrem”. A educação, então, seria o único viés capaz de transformar homens em humanos. Através do processo educativo o “homem torna-se aquilo que é”, com potencial para refletir e autonomia para decidir com liberdade e sem depender de condições exteriores para esse feito. Kant compreende que a educação deve durar “até o momento em que a natureza determinou que o homem possa governar a si mesmo” (KANT, 1999, p. 32). A isto ele chama “maturidade”.

Ghiraldelli Jr. (1999, p. 44) argumenta que a legitimação intelectual e moral do discurso educacional humanista viriam “[...] à medida que o objetivo da educação fosse

exatamente o de transformar o homem em *sujeito*, capaz de estar de posse da verdade como ‘senhor consciente de seus pensamentos e responsável pelos seus atos’.

Em última instância, a título de observação do rumo que a filosofia e a educação tomam nos dias atuais, tem-se uma espécie de “caminho inexorável do iluminismo”, “profetizado” por Adorno e Horkheimer (1985, p.43): “A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu”. A filosofia da consciência, em síntese, traz como corolário a aplicação de uma racionalidade dominadora nas relações que os homens estabelecem entre si e entre o homem e o mundo. A subjetividade moderna é, nada mais nada menos, que a própria transmutação de si em subjetivismo e objetivismo (HEIDEGGER, 1995).

Por sua vez, Tobias Barreto (1990) pontua que a questão do conhecimento (e sua ideia de relatividade do conhecimento remonta à Antiguidade, mas que ainda na modernidade se confunde relatividade com relativismo. Inicia sua argumentação acerca desta confusão apresentando o pensamento do empirista Stuart Mill (*apud* BARRETO, 1990), que consiste em:

“a relatividade do nosso conhecimento está no fato de que nós só podemos conhecer as nossas próprias afecções e nossos estados íntimos” (Barreto, 1990, pg. 290)

Ainda segundo Mill (“op. cit.”), os extremos relativistas são aqueles que afirmam que nós não só nada conhecemos além dos nossos próprios estados, como também que nada mais temos, nada mais há a conhecer.

Tobias Barreto (1990) afirma que isto é um engano porque só podemos pensar na relatividade do conhecimento partindo-se do pressuposto que as *coisas em si* não são tais como aparecem para nós, e daí só podemos conhecer delas o que elas nos apresentam, ou melhor, só podemos conhecê-las tais quais elas nos aparecem.

Se assim não fosse, isto é, se isto não fosse afirmado como verdade, seria fato que o saber é realmente relativo a nós, mas esta relatividade não significa inverdade dos

conhecimentos, restrições à sua validação. Se o conhecimento é relativo a nós, então não haveria porque afirmar uma verdade, de validade objetiva, acerca do conhecimento. Para Tobias, é justamente isso que justifica o fato de que nosso saber não é absolutamente verdadeiro.

Sendo possível colocar em outras palavras, diria que a preocupação de Tobias Barreto quanto à distinção entre relatividade e relativismo tem sua relevância devido à sua compreensão de que todo o conhecimento será relativo ao sujeito, uma vez que somente ele é capaz de pensar (a partir de uma consciência) sua existência no mundo. O conhecimento é relativo porque aponta para o sujeito, para uma subjetividade particular. E isso é relativismo.

O princípio da relatividade afirma que todo objeto é relativo ao sujeito cognoscente, e isto fica melhor esclarecido quando pensamos na própria lógica ou princípio de conhecimento, pois então veremos que relatividade implica em relação (pelo menos entre dois termos). Neste sentido, nota-se que essa lógica é uma necessidade racional, como se para a consciência fosse imprescindível este tipo de estruturação e/ou organização mental para que se dê o conhecimento.

“Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos), se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade.” (Kant, 2006, B XVIII)

Entendendo que os objetos se regulam pelo nosso modo de representação e que o objeto dos sentidos, somente enquanto objeto dos sentidos, é indeterminado, poderia pensar nesta questão como o modo que Kant encontrou para justificar a sua compreensão filosófica acerca da relação entre o sujeito de conhecimento – sujeito cognoscente – e os objetos postos na natureza (que depois viriam a ser objetos dos sentidos).

Uma vez que ele faz a distinção de que estes objetos são objetos dos sentidos, e que este sujeito é dotado da faculdade de intuição para conhecer estes objetos, a

abstração necessária a ser realizada pela faculdade de intuição – “tarefa” esta que envolve o uso da razão – seria um conhecimento *a priori*.

Contudo, acredito que o cerne desta questão está no próprio ato de adaptabilidade que, para Kant, é o mote da possibilidade de se representar a natureza através da intuição. Esta adaptabilidade seria a inversão da relação que ele apresenta inicialmente como a intuição guiada pela natureza dos objetos. Se assim fosse, segundo ele, a natureza estaria a guiar o homem, possibilidade esta que ele não concorda – possibilidade esta, por sua vez, que aqui exponho e apoio, a saber: que a natureza é, enquanto instância que não possui juízo de valor, aquela que tem dinâmica própria e independente de como o indivíduo a vê, cabendo ao ser a humildade de se colocar a serviço da contemplação imparcial –, tanto que diz que *“a razão deve forçar a natureza, em vez de se deixar guiar por esta”* (2006, B XIII)

A inversão, então (como ele sugere), seria o objeto, agora, se guiar pela natureza da faculdade de intuição. Vale a ressalva de que estes são já objetos dos sentidos, porque se fossem apenas objetos (da natureza) seria “a vez” da natureza e não do homem – isto é, o homem estaria novamente sob o domínio da natureza. Penso que o “a priori” aparece no texto apenas para justificar a inversão que Kant propõe – de agora o objeto (dos sentidos) ser guiado pela intuição –, influenciado pela revolução copernicana e que abriria novos caminhos para o pensamento filosófico, numa mudança fundamental para a história da filosofia no mundo.

Pelo uso da razão, só conheceremos as coisas através dos conceitos que colocamos nelas (Kant, 2006). “A priori”, que significa “independente da experiência”, dá ao homem a condição de não precisar de confirmação – isto é, não precisar da constatação por meio da experiência - para ser verdadeiro. O conhecimento “a priori” abstrai o conteúdo, por isso se constitui num saber que não depende da experiência. Um exemplo deste modo de conhecimento seriam os argumentos lógico-formais.

Aquilo que é “objeto” de conhecimento é dado pela razão, pelo entendimento, e não pela experiência. Este é um dos pontos abordados por Kant que aparece implícito nesta passagem mas que, com um pequeno esforço, torna-se possível trazê-lo à vista.

Para Kant, o mesmo objeto pode ser visto de duas formas distintas: uma, enquanto o já citado aqui “objeto dos sentidos” e da faculdade do entendimento na experiência; outra, enquanto objeto *pensado*, pelo uso da razão pura e isolada que tenta de todo modo transcender os limites da experiência, ou seja, tenta extrair da natureza o que observa por meio do entendimento e, a partir de sua capacidade de representar, elabora em si os *conceitos* extraídos de tal observação.

Barreto (1990) perceberá a natureza como o próprio modo do ser. Para ele, a natureza é o estado originário que inclui as próprias coisas, isto é, a existência como um todo, enquanto tal. Um exemplo de que “nós somos natureza” (p. 249) é o fato do nascimento, determinado por uma causa externa, ou seja, a minha natureza ou vontade não depende de mim mesmo, meu nascimento não depende de minha consciência.

Já em (o)posição (dialética) à natureza estará a cultura, ou seja, Barreto (1990) pensará a cultura como antítese da natureza, tendo em vista que não há aquela sem essa. Nesse sentido, Tobias vê a Ciência como cultura, pois ela é a concretização do conhecimento humano enquanto tentativa de domínio ou controle desta natureza, em ato, isto é, dentro do âmbito da ação. Vale ressaltar que o passado (o que não é mais) e o futuro (o que ainda virá a ser) não estão no âmbito da ação, mas fazem parte da totalidade (passado, presente e futuro) – não existente, mas pensada – que cabe enquanto objeto de verificação da Ciência: cabe à mesma falar daquilo que realmente é objeto de conhecimento do homem. Para Barreto (1990), o conhecimento acerca da natureza, esse poder (relativo) que exercemos na natureza é o que podemos entender como cultura. Essa mesma natureza, é importante lembrar, também possui um caráter metafísico (e não científico) (BARRETO, 1990). A morte, por exemplo, é uma determinação externa que escapa à vontade humana.

Percebe-se, assim, como a metafísica ultrapassa os limites da experiência, da ação, e como ela, ainda que pensada no sentido estrito da razão, foge do domínio científico. Enquanto o conceito de cultura carrega consigo a moralidade, o conceito de natureza traz o estranhamento característico da natureza em si. Ou seja: a natureza, enquanto caráter absoluto, permanece estranha ao homem, tendo em vista que o que prevalece nas “coisas em si” é a irregularidade, a incivilidade. Entretanto, Tobias pensa na liberdade do homem para criar, para ultrapassar os limites da experiência, e vê que

isto seria impossível sem a lei, somente a partir da natureza humana. Para ele, não pode haver moralidade no ilimitado: só há valor dentro de limites. O homem verdadeiramente moral segue uma determinação que é dele. Para isso usa a razão e a inteligência, sem deixar de ser natural (isso que também pode ser compreendido como “modo de ser”).

13. SELF/SI-MESMO, COMPLEXOS/NÓDULOS ENERGÉTICOS

O conceito de si-mesmo [Selbst] é de suma importância para a teoria junguiana. Stein (op. cit., p.137) o descreve como “a característica mais fundamental de toda visão de Jung. É a chave para sua teoria psicológica, como também a sua pedra angular”. Trata-se de um conceito extremamente abrangente, para o qual a literatura junguiana nos apresenta diversos usos. Pieri (op. cit., p.462), por exemplo, apresenta onze definições possíveis do mesmo. No presente trabalho, não poderei fazer uma análise tão detalhada e minuciosa desta noção. Procurarei, assim, descrever apenas as ideias principais de Jung acerca deste ponto teórico. Stein (op. cit.: 138) aponta que Jung formula o conceito do si-mesmo em função de decisivas experiências pessoais. De fato, após a ruptura com Freud em 1913, Jung passa por um período marcado por sentimentos de insegurança e desorientação, sentindo-se suspenso, sem saber como se posicionar diante de sua vida pessoal e profissional.¹ Esta fase se estende até o final da Primeira Guerra Mundial, e Stein localiza as primeiras experiências de Jung acerca do si-mesmo justamente no período entre 1916-1918:

“Durante esse difícil período de sua vida, ele realizou a importante descoberta de que, em última instância, a psique assenta numa estrutura fundamental e de que essa estrutura é capaz de suportar os choques de abandono...que ameaçam desfazer a estabilidade mental e o equilíbrio emocional de uma pessoa. Essa foi a descoberta de um profundo e predominantemente inconsciente padrão de unidade e integridade psicológicas” (id. Ibid.).

Jung [(1944) 1994: p.44] compreende o Si-mesmo como a “totalidade da esfera psíquica”, no sentido de este conceito representar o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem, uma circunferência que abrange o lado consciente e inconsciente da psique humana. Simultaneamente o Si-Mesmo constituiria o centro desta totalidade, da mesma maneira que o eu assume posição central em relação à consciência. Devido ao fato de o Si-Mesmo incluir o inconsciente pessoal e coletivo, Jung [(1921) 1995b: p. 814] afirma que podemos descrever este conceito apenas parcialmente a partir de um ponto de vista empírico. Conforme vimos, o inconsciente coletivo é caracterizado por Jung como psicóide, o que significa que ele jamais se tornará consciente ou nem mesmo seja passível de ser definido como psíquico. Por ser em parte irreconhecível e indescritível, o Si-Mesmo constituiria por um lado uma instância empiricamente

verificável, por outro, porém, um postulado, que jamais pode ser provado em sua íntegra. Ele englobaria “o experimentável e o não experimentável, ou seja o ainda não experimentado”² (id. ibid.). Completando este raciocínio, Jung conclui que se trata de um conceito “transcendente”. Stein (op. cit.: 137) sublinha este posicionamento:

“Para Jung, o Si-Mesmo é transcendente, o que significa que não é definido pelo domínio psíquico nem está contido nele mas situa-se, pelo contrário, além dele e, num importante sentido, define-o.”

Suas observações levaram-no a descobrir no inconsciente um núcleo funcionando como uma espécie de ímã, com capacidade de atrair conteúdos da consciência para perto de si. Esse núcleo central seria constituído pelo arquétipo, ao redor do qual orbitam numerosas associações e ideias de conteúdo afetivo, dotadas de uma grande quantidade de energia psíquica acumulada. A esse conjunto ele denominou ‘Complexo’. Trata-se da nossa ‘Sombra’, onde estão os Complexos (nódulos energéticos) que arquitetam sonhos e pesadelos, produzem sintomas neuróticos, nos induzem a cometer erros, a ter brancos na memória, a praticar atos falhos, a nos colocarmos em situações constrangedoras.

Sempre que uma emoção nos domina, é sinal de que algum complexo foi ativado. Jung dizia que não somos nós que possuímos um complexo, mas é ele que nos possui. Enquanto o complexo estiver no inconsciente, isto é, enquanto não estivermos conscientes dele estaremos sob seu poder, sujeitos às reações mais irracionais. Os complexos do inconsciente nos visitam entrando pela porta dos fundos, invadindo nossa intimidade nas horas mais inoportunas. Seu propósito é de nos revelar o que menos gostamos de ver em nós mesmos: nossa Sombra.

Se alguém nos faz ou nos fala algo que toca nossa Sombra, ficamos possuídos pela raiva, vergonha ou pelo medo. Ficamos sob tempestades emocionais, imersos em paixões que se voltam contra nós mesmos ou contra quem denunciou nosso lado sombrio, escondido da consciência. Nossa reação é devolver a crítica, manifestar intolerância, preconceito, acalantar desejos de vingança e, às vezes, também engasgarmos, tossimos, emburramos. É comum, ao longo de nossas vidas, repetirem-se as situações e as reações de desconforto motivadas por nossos complexos. Quantas vezes voltamos a ter procedimentos que havíamos jurado nunca repetir? Nossos

complexos nos levam a ter atitudes inadequadas, a falhar com os amigos, a fazer o que não queríamos. Finalmente, após inumeráveis confrontos com nossos erros, defeitos e inferioridades, nos livramos de sua influência. Ou, como dizia Jung, eles nos abandonam. (GRINBERG, 2017).

O esforço para abandonar o complexo seria semelhante à frase: “água mole, pedra dura, tanto bate até que fura”, que significa “futucar” complexos/nódulos energéticos/elétrons com afetos/quanta/vetores (dotados de sentido, módulo e direção) até que eles dissolvam e abandonem a órbita em torno do Self/Si-Mesmo/Núcleo para que essa energia “pesada”, de natureza negativa (elétrons) flua de volta ao núcleo atômico/Self/Centro Regulador da Psiquê. Ou seja: quando um complexo é atingido ao ponto de ser dissolvido, a energia liberada não “sobe” uma camada para longe do núcleo. Ao contrário: a energia negativa do complexo/elétron é lançada “de volta” ao Núcleo/Centro Ordenador/Arquétipo Regulador da Psiquê, para que o *Self* tenha novamente a potência originária que deu início à existência humana. É justamente a busca dessa “totalidade” que a individuação – tomada constante de consciência de si e de sua natureza última em comunhão com a realidade física – é compreendida pelo processo de lapidação que vive o espírito humano. Essa *totalidade* Jung qualificou como a capacidade de se tornar *inteiro*, e não – como muitos acreditam – *perfeito*.

13.1 CIRCULANTES? DISSOLVEM OU NÃO DISSOLVEM? SPIN PARA CIMA OU PARA BAIXO?

Atravessar as camadas através do colapso da função-onda faz a camada eletrônica perder ou ganhar elétron em relação ao núcleo? Perder ou ganhar energia em relação ao ambiente externo?

Um elétron preso em um ponto quântico se move dentro do espaço, mas, com diferentes probabilidades correspondentes a uma função de onda, permanece em certos locais dentro de seu confinamento (elipses vermelhas). Físicos da Universidade de Basileia, na Suíça, mostraram como a geometria de um único elétron se parece pela primeira vez. A descoberta foi feita através de um método recém-desenvolvido que permite aos cientistas calcular a probabilidade de um elétron estar presente em um espaço. Isso, por sua vez, leva a um melhor controle dos *spins* dos elétrons, que poderiam servir como a menor unidade de informação em um futuro computador quântico. O *spin* (ou “giro”) de um elétron representa as possíveis orientações que a partícula subatômica carregada pode exibir quando imersa em um campo magnético.

O experimento da dupla fenda, realizado por Thomas Young, em 1802, demonstra que um único elétron passa por duas fendas ao mesmo tempo: numa única fenda (primeiro anteparo), o elétron se comporta como partícula. Já em duas fendas (segundo anteparo), o elétron se comporta como onda. O orifício único no primeiro anteparo fazia a luz atingir os orifícios do segundo anteparo em fase, transformando-os em “fontes” coerentes, já que pertenciam a uma mesma fonte original de onda. No segundo anteparo havia dois orifícios colocados lado a lado, nos quais aconteciam novas difrações com a luz já difratada no primeiro orifício.

O elétron se comporta sempre da mesma maneira: uma única coisa passa por dois buracos ao mesmo tempo. O elétron se comportando como onda e não partícula. Aceitar a realidade de que o elétron passa por duas fendas ao mesmo tempo é um problema para a maioria dos adultos. Para eles não existe onda. Tudo que é real é matéria. É assim que a maioria das pessoas pensa. Celular, televisão são exemplos da existência de onda. Início: Duas fendas (o elétron passa como onda). Após passar, fecha-se uma

das fendas: o elétron atinge a parede como partícula, sendo capaz de perceber que a fenda foi fechada, isto é, o elétron foi capaz de perceber a mente do observador. O elétron é consciente! O elétron é onda e partícula ao mesmo tempo, mas ele se comporta como onda ou partícula dependendo da escolha do observador, isto é, a consciência do observador. Para ele ter se comportado como partícula após o fechamento de uma das fendas, é preciso que o elétron tenha sido capaz de perceber a nossa mente. Houve, portanto uma comunicação entre o elétron e a nossa mente.

Em síntese, o elétron se comporta da forma como nós queremos. O elétron tem consciência. Exemplo: antes que o físico tivesse arrumado a máquina da experiência, os elétrons já se comportaram do jeito que o físico pensou em fazer o experimento. Ele pensou e o equipamento já se comportou do jeito que ele queria. A consciência é a essência da realidade. Tudo é consciência.

13.2 PLANETAS EM TORNO DO SOL/ESTRUTURA DO SISTEMA SOLAR

Assim como os planetas não podem tocar o Sol, girando cada um em sua órbita, nem o ego nem o eu podem se aproximar do Self ou Si-Mesmo, a não ser pelo próprio processo de individuação, ao longo da vida. “Queimar etapas” é uma tentativa de autoengano, um boicote de si para si mesmo, onde o ego, consciente da preciosidade que é a luz da consciência, tenta “se iluminar” pela apropriação leviana das afecções (ou quantas, pacotes de energia) alheias. O comportamento humano antiético, que consiste em se apropriar do que não lhe é próprio – neste caso, refiro-me à energia psíquica, condutas intencionais de diminuição da potência de agir do outro indivíduo -, é um exemplo do que muito comumente expressamos: “sugar energia”. São condutas que demonstram a natureza sombria do ser humano, e a insistência neste tipo de comportamento – sendo consciente que não é ético – denota a fatídica imersão e permanência do indivíduo no inconsciente.

Do mesmo modo que os planetas “respeitam” a grandeza da luz solar, é preciso que o ser humano respeite seu Self, compreendendo, gradativamente, os “recados” que o inconsciente envia a fim de que a consciência possa absorver e elucidar seu próprio caminho de autodescoberta. É como Descartes escreveu, concluindo sua longa jornada de estudos e pesquisas: “penso, logo existo”. Diante de tamanha busca, René Descartes se deparou com uma única realidade: a de que sua existência se tornou indubitável pois ele era um ser pensante.

14. O NÍVEL NEUROBIOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA

Se há um nível epistemológico de discursos, escritas e conceitos, “circulando” em torno do “sujeito”; se há um nível psíquico, com eixo Ego-Self e complexos circulando em torno do Si-Mesmo; se há planetas girando em torno do Sol; deve também haver um nível neurobiológico com estruturas de células eucariontes girando em torno do núcleo celular.

O nível neurobiológico (celular e molecular) é considerado o verdadeiro nível de investigação da consciência. A consciência é produzida por mecanismos neurobiológicos que sensibilizam e programam não apenas o cérebro, mas também todo o universo celular.

Partículas elementares formam átomos, átomos formam moléculas, moléculas formam células (neurônios, por exemplo), neurônios formam o cérebro e o cérebro forma a consciência.

A biologia do sistema nervoso, central e periférico, por exemplo, é complexa e dinâmica. Mas, entre as disciplinas que compõem as neurociências, os enfoques que possuem informações e resultados de mais fácil compreensão e menos controversos provavelmente são a anatomia e a fisiologia do sistema nervoso, problemas que nos são interessantes na presente tese.

Pode-se começar a estudar a neurobiologia partindo das estruturas anatômicas (macro), passando pelas estruturas celulares (micro) e chegando até as estruturas moleculares, ou vice-versa. A preferência é iniciar por uma visão geral do sistema nervoso até chegar aos neurônios.

Resumidamente, o sistema nervoso se divide em central e periférico. O central é composto pela medula e pelo encéfalo. O encéfalo é dividido didaticamente em cérebro (telencéfalo e diencéfalo), tronco encefálico (mesencéfalo, ponte e bulbo) e cerebelo. No cérebro podem-se identificar os lobos frontal, parietal, temporal e occipital (MACHADO; HAERTEL, 2013).

O córtex cerebral (substância cinzenta) é onde estão situados os corpos dos neurônios. No início do século XX, o neurocientista Korbinian Brodman iniciou o trabalho de mapeamento do córtex de acordo com características funcionais e motoras distintas. “Por exemplo, a linguagem, atributo dos mais fundamentais para os seres humanos, ocupa cerca de 20% das áreas corticais do hemisfério esquerdo.” (DALGALARRONDO, 2011,p. 147).

A consciência, o pensamento, a emoção e o comportamento, assim como toda a atividade cognitiva são atributos da atividade cerebral mediados por células nervosas, os neurônios (como será visto adiante, esta é uma teoria fisicalista). Estas células têm as funções de recepção, integração e transmissão de informações a outros neurônios, por meio de sinalização elétrica e química (sinapses), mediada por neurotransmissores. (YUDOFKY, S; HALES, R. 2006).

As informações oriundas do meio externo ou interno do corpo chegam e saem do cérebro pelos neurônios, que se organizam em sistemas sensoriais e motores. Os sistemas sensoriais captam estímulos e os transformam em impulsos neuronais. Já os sistemas motores têm como principal função os movimentos musculares corporais: “No cérebro, as informações sensoriais, representando o mundo externo, são integradas aos impulsos internos, às memórias e aos estímulos emocionais em unidades de associação, que, por sua vez, dirigem as ações das unidades motoras” (SADOCK, BJ; SADOCK, VA; RUIZ, P., p.4).

Desta forma, percebe-se que doenças orgânicas, traumas e tumores, por exemplo, podem alterar a anatomia e a bioquímica cerebral, resultando em alterações que acarretam uma disfunção na atividade dos neurônios. Este fato pode resultar em sintomas físicos, psíquicos e alterações comportamentais. Em contrapartida, também existem pessoas que não possuem uma condição patológica, mas exibem comportamentos desviantes do padrão para determinada realidade.

Esses desvios comportamentais em pessoas sem doença diagnosticada que os explique também são temas de pesquisas em neurociências. Mais especificamente da neurociência cognitiva, que utiliza como uma das ferramentas para esses estudos técnicas de neuroimagem funcional. Essas neuroimagens são obtidas frente a uma

atividade solicitada, como, por exemplo, ouvir uma música, ver uma fotografia ou pensar em algo proposto pelos pesquisadores.

Outro fato instigante, ainda na seara dos fatores que influenciam a atividade cerebral, gerando respostas orgânicas ou comportamentais, é o efeito placebo. Pesquisas¹⁰ mostram que em algumas pessoas que ingerem uma pílula de farinha acreditando ser um fármaco para tratar determinado sintoma, esse pensamento acarreta a produção endógena de neurotransmissores que acabam agindo positivamente nesse sintoma. Nesse caso, não foi o efeito biológico que interferiu na atividade cerebral e mental, mas, sim, o contrário, o pensamento interferiu na matéria orgânica.

Por fim, pela neurobiologia é possível demonstrar e compreender como o cérebro se conecta com o mundo externo e gera respostas frente aos estímulos. Entretanto, a biologia ainda não conseguiu explicar como a atividade cerebral gera a consciência. O que se tem até agora são teorias.

15. SOBRE SABERES APROPRIADOS E POSSÍVEIS

Se há um momento desta tese em que posso dizer acerca da minha humilde ignorância em relação ao conhecimento da física enquanto ciência, este é o “agora”. Como consta nos meus registros biográficos e acadêmicos, não tenho nenhuma formação no campo do saber denominado “física”. O que aqui se encontra exposto vem de – como já pontuei anteriormente – quase completos 25 anos de estudo e pesquisa que não se limitaram às formações acadêmicas que disponho: as próprias experiências - a saber, os eventos físicos, manifestações da realidade física da natureza – me levaram (e ainda me levam) à observação constante da dinâmica psicofísica do Universo. Ora: meu esforço é de não deixar que o ego se ponha à frente, em julgamento, da manifestação de qualquer evento física. Minha consciência ética se coloca à disposição da compreensão mais imparcial possível dos eventos que ocorrem na realidade física. Cabe a mim, em respeito e postura fidedigna às leis da natureza, apenas observar.

A presente tese é, em suma, resultante destes longos anos de dedicação à compreensão lisa e honesta do funcionamento (dinâmica) do Cosmos. Não se trata de “alimentar ao ego” quanto aos resultados obtidos até o momento. Trata-se, em veracidade, da busca do sentido da vida que, para mim, soa e ressoa aos meus sentidos como uma “obrigação” pessoal de devolver em gratidão, ao Universo, o milagre da vida. Reafirmando, não posso mensurar fisicamente a natureza numérica dos vetores quânticos: seria necessária a averiguação adequada por um pesquisador com capacidade e acuidade intelectual suficiente – ou minimamente satisfatória – para realizar os cálculos e fórmulas pertinentes ao que nesta tese está sendo apresentado.

A intuição, como recurso ofertado pelo nosso aparato psicofísico, me é favorável. Tenho apreço pelos esforços de Jung (1921) em apresentar originariamente e organizar, teoricamente, suas pesquisas sobre os tipos psicológicos, e aqui me serviu de grande valia ter ciência de que a intuição foi abordada como uma função psicológica fundamental, acompanhada do pensamento, o sentimento e a sensação. Ou seja: Jung, em “Tipos Psicológicos (1921), deixa o legado ímpar sobre estruturas da psiquê humana, incluindo, magnanimamente, o que muitos estudiosos descartam quando se trata de defender o que é ciência: a intuição.

“Tipo é uma disposição geral que se observa nos indivíduos, caracterizando-os quanto a interesses, referências e habilidades. Por disposição deve-se entender o estado da psique preparada para agir ou reagir numa determinada situação.” (JUNG, (1967, p. 551). [...] “Tipo é um aspecto unilateral do desenvolvimento.” (JUNG, 1971a: 477).

Cada função pode ser experienciada tanto de uma maneira introvertida quanto extrovertida. O pensamento e o sentimento eram vistos por Jung como maneiras alternativas de elaborar julgamentos e tomar decisões. O pensamento está relacionado com a verdade, com julgamentos derivados de critérios impessoais, lógicos e objetivos. Sentir é tomar decisões de acordo com julgamentos de valores próprios.

Jung classifica a sensação e a intuição, juntas, como as formas de apreender informações, ao contrário das formas de tomar decisões. A sensação refere-se a um enfoque na experiência direta, na percepção de detalhes, de fatos concretos, o que uma pessoa pode ver, tocar, cheirar.

A intuição é uma forma de processar informações em termos de experiência passada, objetivos futuros e processos inconscientes. Pessoas intuitivas dão significado às suas percepções com tamanha rapidez que via de regra não conseguem separar suas interpretações dos dados sensoriais brutos. Os intuitivos processam informação muito depressa e relacionam, de forma automática, a experiência passada e informações relevantes à experiência imediata.

Para o indivíduo, uma combinação das quatro funções resulta em uma abordagem equilibrada do mundo: uma função que nos assegure de que algo está aqui (sensação); uma segunda função que estabeleça o que é (pensamento); uma terceira função que declare se isto nos é ou não apropriado, se queremos aceitá-lo ou não (sentimento); e uma quarta função que indique de onde isto veio e para onde vai (intuição). Entretanto, ninguém desenvolve igualmente bem todas as quatro funções. Cada pessoa tem uma função fortemente dominante, e uma função auxiliar parcialmente desenvolvida. As outras duas funções são em geral inconscientes e a eficácia de sua ação é bem menor. Quanto mais desenvolvidas e conscientes forem as funções dominante e auxiliar, mais profundamente inconscientes serão seus opostos. Jung chamou a função menos

desenvolvida em cada indivíduo de "função inferior". Esta função é a menos consciente e a mais primitiva e indiferenciada.

Compreende-se que se prefiram as funções diferenciadas ou diferenciáveis, e se deixem de lado ou inclusive se recalquem as funções ditas secundárias ou inferiores porque estas são embaraçosamente inadequadas. [(1942); 1979a: p. 244]

Estas funções muitas vezes apresentam um caráter primitivo ou arcaico. Uma consideração mais profunda, porém, nos indicará o quanto os aspectos da quarta função são responsáveis por determinadas relações e significações simbólicas. Esta função pode ser concebida como representante da sombra e a emancipação e diferenciação em relação a ela são necessárias em certa medida, pois permitem o desenvolvimento da consciência. Por outro lado, um total suprimento dos aspectos menos adaptados certamente empobrece a orientação consciente, que carece do lado que poderia ser fornecido pela função inferior.

A Sensação e a Intuição são funções irracionais, uma vez que a situação é apreendida diretamente, sem a mediação de um julgamento ou avaliação. A função sensação é a função dos sentidos, a função do real, a função que traz as informações (percepções) do mundo através dos órgãos dos sentidos. Pessoas do tipo Sensação acreditam nos fatos, têm facilidade para lembrar-se deles e dão atenção ao presente. Essas pessoas têm enfoque no real e no concreto, são voltadas para o “aqui – agora” e costumam ser práticas e realistas. Preocupam-se mais em manter as coisas funcionando do que em criar novos caminhos. O oposto da função sensação é a função Intuição, onde a percepção se dá através do inconsciente e a apreensão do ambiente geralmente acontece por meio de “pressentimentos”, “palpites” ou “inspirações”. Os sonhos premonitórios e as comunicações telepáticas via inconsciente são algumas das propriedades da intuição. A intuição busca os significados, as relações e possibilidades futuras da informação recebida. Pessoas do tipo intuição tendem a ver o todo e não as partes, e, por isso, costumam apresentar dificuldades na percepção de detalhes. As funções Pensamento e Sentimento são consideradas racionais por terem caráter judicativo e por serem influenciadas pela reflexão, determinando o modo de tomada de decisões. Estas funções são também chamadas de funções de julgamento, responsáveis

pelas conclusões acerca dos assuntos de que trata a consciência. Se nas funções perceptivas a palavra é a apreensão, nas funções de julgamento a palavra é apreciação.

15.1 CALCULANDO AS AFECÇÕES/VETORES

Por conveniência ou resguardo de si, calcular afecções que constantemente nos são direcionadas é, indubitavelmente, uma forma de protegermos o nosso núcleo crístico (Jung denominou de “Cristo Interior” o que até o presente momento referíamos como “Self ou Si-Mesmo”). Sabemos que as distrações podem nos tornar alvos de pessoas, instituições, aparelhos estatais, etc. Além do cuidado e atenção para o que enunciamos, fazemos e nutrimos, é zelo “blindar-se” de ataques de naturezas distintas, principalmente de pessoas que não reconhecem suas sombras e almejam a compensação da diminuição da potência de agir alheia. Daí emerge a relevância de se conhecer a natureza quântica das afecções: desse modo, podemos “escapar” dos ataques sem apresentar aquelas reações impulsivas, instintivas e sombrias, que nos tomam quando somos afetados por “bombardeios” de natureza psíquica, social, econômica, afetiva. Digo “bombardeios” porque as guerras não são mais do que um conjunto de afecções individuais de proporção coletiva, comandadas por alguns líderes que “representam” a potência total da soma das estruturas psíquicas de cada indivíduo.

Do “ponto de partida” que aqui venho comunicando como o “lugar” de “sujeito”, julgo pertinente considerar nossa ideia de “Eu” enquanto átomo. Se somos um conjunto de átomos, certamente começamos em um, e é assim que sugiro a auto-observação, mesmo que seja para tão somente a devida proteção ou cuidado de si. Se possuo a capacidade de imaginar o meu “Eu” como, de fato, um átomo, já posso começar a admitir que “sou” um emaranhado de camadas orbitais circulando em torno do “meu” núcleo atômico, e isso me põe numa postura ética de “entre-lugar”, como um ser entre dois seres ou – melhor, digamos – como um ser que pertence ao fluxo contínuo e dinâmico do jogo de forças inerente ao movimento da própria natureza (afecções, vetores, elétrons “saltando” de camada em camada orbital, complexos “empurrando” nossa consciência para um despertar, para uma clareza de si que nos oferta a paz e a contemplação do elixir da vida).

Calcular nossas afecções pode parecer uma postura de desconfiança ou constante defesa, contudo, quanto mais nos tornarmos conscientes das afecções que aumentam ou diminuem nossa potência de agir, mais capazes seremos de perceber

nossas projeções psíquicas, de agir com responsabilidade, domando nossos instintos e impulsos, nossos desejos sombrios, nossas volições desenfreadas e destemperadas que apenas dificultam e prejudicam nossas relações com indivíduos e o mundo físico.

Os eventos físicos que diminuem nossa potência de agir também são manifestações de nossas projeções inconscientes no Cosmos: há aqueles da ordem denominada “maktub” – como pertencente à própria vida em movimento -, todavia há aqueles da ordem da projeção, em que se manifestada para fora do mundo psíquico – como evento físico – para que o indivíduo possa tomar consciência da existência desta sombra. Se não houvesse a manifestação física do evento, é bem provável que nunca houvesse o recolhimento necessário dessa sombra projetiva. Se há uma consciência – que, particularmente, não tenho nenhuma dúvida de que é ela nosso veículo motor na compreensão da existência humana -, posso pensá-la como algo existente fora da mente: uma consciência que se dispõe a se perceber tão pequena quanto um átomo, e tão pertencente quanto participante da dinâmica do vasto Universo. Assim a vejo.

É fato universalmente conhecido que os fenômenos físicos podem ser considerados sob dois pontos de vista distintos, a saber: do ponto de vista mecanicista e do ponto de vista energético. A concepção mecanicista é meramente causal, e compreende o fenômeno como sendo o efeito resultante de uma causa, no sentido de que as substâncias imutáveis alteram as relações de umas para com as outras segundo determinadas leis fixas.

A consideração energética é essencialmente de caráter finalista, e entende os fenômenos, partindo do efeito para a causa, no sentido de que na raiz das mutações ocorridas nos fenômenos há uma energia que se mantém constante, produzindo, entropicamente, um estado de equilíbrio geral no seio dessas mutações. O desenrolar do processo energético possui uma direção (um objetivo) definida, obedecendo invariavelmente (irreversivelmente) à diferença de potencial. A ideia de energia não é a de uma substância que se movimenta no espaço, mas um conceito abstraído das relações de movimento. Suas bases não são, por conseguinte, as substâncias como tais, mas suas relações, ao passo que o fundamento do conceito mecanicista é a substância que se move no espaço.

Esses dois pontos de vista são imprescindíveis para a compreensão do fenômeno físico e por isso gozam do reconhecimento geral, porque, graças à coexistência dos pontos de vista mecanicista e energético, foi surgindo pouco a pouco uma terceira forma de concepção simultaneamente mecanicista e energética, embora, considerada sob o ponto de vista lógico, a subida da causa ao efeito, isto é, a ação progressiva da causa, não possa constituir a escolha regressiva de um meio em ordem a um fim.

A predominância de um ou de outro ponto de vista depende menos do comportamento das coisas do que propriamente das disposições psicológicas do pesquisador e do pensador. A empatia conduz a um ponto de vista mecanicista, e a abstração a um modo de ver energético.

16. FUNÇÃO TRANSCENDENTE E O EGO COMO COMPLEXO

INDISSOLÚVEL

A estrutura psíquica sobre a qual Jung (1978) organizou sua teoria analítica, denominando de “Ego-Self” o eixo correspondente ao “processo de individuação”, tem sua dinâmica pesquisada e minuciosamente descrita em sua obra a partir de observações colhidas durante todo seu atendimento como psiquiatra. O destaque para Jung, no presente trabalho, tem a ver com a sua capacidade de transcender ao conhecimento científico que possuiu em relação ao exercício profissional como médico clínico, com sua perspectiva espiritualizada acerca dos sintomas apresentados pelos pacientes.

O Ego, enquanto Complexo – justamente por ele ser o “fio condutor” da consciência – não pode ser dissolvido. Caso isso ocorresse, haveria uma simbiose entre a consciência e o inconsciente, e a Função Transcendente deixaria de fazer sentido. O que justifica a Função Transcendente, enquanto vida, enquanto força motriz que “empurra” o ser humano no “*mysterious connunctions*” (JUNG, 1978), é a capacidade do indivíduo em conduzir sua existência com a consciência de que o sentido da vida é o próprio processo de consciência de si ou, como termo também utilizado, o processo de “autoconhecimento”.

Na verdade, minha ignorância me leva a intuir que nem é a capacidade de conduzir sua existência mas sim, a capacidade de se permitir “abrir mão” do falso controle que nós, humanos, achamos possuir diante da vida. Assumir, humildemente, de que nada sabe e, de tal modo, ser aprendiz, observador, observando e sendo observado pela própria vida que se apresenta em mistério, caminho e individuação. Tal como os sonhos, sobre os quais não temos nenhum controle, assim seria a Função Transcendente, nos guiando pela vida e nos impulsionando no exercício da confiança naquilo que não vemos, mas que existe como descoberta de si mesmo, e do Si-Mesmo.

A consciência do átomo é a consciência de si mesmo pois, se fomos feitos de partículas, deve haver consciência nestas partículas. Ou melhor: podemos nos perceber enquanto estas partículas, sem que nos identifiquemos com uma “localização precisa”, já

que, pelo princípio de Heisenberg, e após ele o Schrodinger, não há uma certeza de nossa posição ou lugar no espaço, a não ser as infinitas probabilidades, desde que nos coloquemos à disposição do movimento espiralado, circumambulatorio, já explanado anteriormente neste texto.

É uma questão de perspectiva: como podemos ser constituídos de algo que, por natureza, é destituído de consciência? Não faz muito sentido esse tipo de reflexão: um pensar parte de si funcionando de um modo e a outra parte, em nível atômico, de outro. Se há uma consciência que pensa sobre o ser, essa consciência provavelmente está em nossa natureza atômica. Daí a sugestão da presente tese: que o indivíduo se disponha a uma auto-observação em nível de *jetos*, sendo ele “lançado” e lançando vetores quânticos, num jogo de forças entre a consciência e o inconsciente, não sendo nem sujeito nem objeto dessa Função Transcendente mas sim, o pensamento dominante, o vetor resultante desse “conflito”, o “afeto do comando” que torna a imagem simbólica do Si-Mesmo presentificada no agora da vida. “Sustentar o conflito” significa, para Jung (1978), “aguardar” qual vetor surgirá após “suportar” o processo decorrente do jogo de forças entre o consciente e o inconsciente, entre sujeito (quadrante cartesiano) e objeto (quadrante cartesiano oposto), sendo imparcial - não permitindo que a volição egoica interfira no processo - e conduzido pela Função Transcendente, na individuação:

“Quem poderia dizer em sua consciência que sua vida e destino foram obra exclusiva de seu plano consciente? Temos nós um quadro completo do mundo? Milhões de condições estão, na verdade, além de nosso controle. Em várias ocasiões nossas vidas poderiam ter tomado um rumo bem diferente. As pessoas que acreditam que dirigem seu destino são, em geral, escravas dele.” (JUNG, 16-11-1959, “Cartas”)

A consciência somente é possível porque é capaz de exclusão: quando vamos falar de coisas amplas abstraímos porque não somos capazes de trazer “o quadro completo do mundo” com todos os seus detalhes. E, olhar com a benevolência de que nada sabemos, pode nos levar a uma compreensão mais profunda acerca da nossa composição psicofísica:

Como a psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo e, além disso, se acham permanentemente em contato entre si, e em última análise, se

assentam em fatores transcendentais e irrepresentáveis, há não só a possibilidade, mas até mesmo uma certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa [...] (JUNG, 1981, p. 220).

De natureza indissolúvel, como vimos anteriormente o Ego, apesar de ser o “fio condutor” até o Self/Si-Mesmo, precisa da consciência vigilante a todo o momento. Uma breve distração pode significar uma desestrutura preocupante, já que a reconfiguração eletrônica das órbitas e seu núcleo exige uma disposição energética e psíquica. Como um alvo a ser atingido, a distração da consciência torna o Self susceptível e vulnerável a ataques diversos. Por esse motivo o Ego não pode deixar o Self “descoberto”, e o modo de proteção é justamente feito pela consciência em vigília, mantendo sempre o Ego na “linha reta” do Self, isto é, permanecendo fiel à Função Transcendente que lhe é inerente (vide anexo III). Claro que, diante da vasta infinitude de probabilidades dentro do que muito ouvimos como “livre arbítrio”, o indivíduo tem a autonomia de escolher se deve seguir ou não o que sua consciência aponta. Contudo, “sair dos trilhos” custará sua escravidão, ficando submisso às intempestivas reações e projeções inconscientes.

Nenhum ser humano é obrigado a seguir o caminho da individuação. Esta acontece como destino. Não podemos fugir do próprio curso da vida! Todavia, na medida em que seu desenvolvimento intelecto-afetivo se aprimora, sua consciência passa ser uma verdadeira bússola lhe indicando a realização do sentido da vida, e sua existência passa a ter a responsabilidade ética de fazer o que deve ser feito, para além de uma volição pessoal. Quanto mais desenvolvida é a consciência de um indivíduo, mais ele precisará, como obediência, atender ao movimento, à trajetória de vida que lhe está sendo ofertada. Não lhe é negado escolher contudo, uma vez trilhado o caminho da autorrealização, não há como voltar atrás. O ser fica a serviço do mistério da existência humana.

16.1 O COMPLEXO DO EU

As noções do que se entende por “Eu” ou o complexo do Ego e o que seria um sujeito podem ser aprofundadas a partir das narrativas no texto junguiano. Neste a centralidade da consciência é frequentemente questionada e a unilateralidade aparece como efeito da função de julgamento e dos efeitos da atividade objetivante da consciência. A unidade da consciência seria uma mera ilusão que não acontece, nem nunca aconteceu:

“A psique (extraconsciente) relativizou a posição até então absoluta do eu, quer dizer, este conserva a condição de centro do campo da consciência; mas como ponto central da personalidade tornou-se problemático.” (JUNG, 1982) §11.

O Complexo do Ego seria um entre os múltiplos – o Eu como um dos outros na psique em cada um. Jung destaca que o complexo do Ego seria formado pela percepção geral do corpo, existência e pelos registros da memória. “O ego é um aglomerado de conteúdos altamente dotados de energia e, assim, quase não há diferença ao falarmos de complexos e do complexo do ego” (JUNG, 1983, p.67).

Quando Jung fala do complexo do “Eu” diz que “(...) devido à sua ligação direta com as sensações corporais é o mais estável e rico em associações. (...) perigo gera medo: este é um afeto e por conseguinte é seguido de estados corporais, (...) tensões musculares e excitação do sistema nervoso simpático” (JUNG, 1999, §86).

Se os hábitos produziram marcas, traços unificados em complexos e o Eu é um dos complexos então, pode-se pensar que o hábito que produziria o Eu através de sínteses passivas de associação seria o hábito de dizer Eu. Ou como aponta Deleuze, através de Hume: “nós somos hábitos, nada mais que hábitos, o hábito de dizer Eu (...) Talvez não exista resposta mais surpreendente para o problema do Eu” (SAFATLE, 2012).

Haveria uma fantasia dominante, apoiada na perspectiva histórica, de que sujeito é, necessariamente, sujeito do conhecimento, da identidade, substância ou mesmo forma transcendental e lógica que unifica o diverso da intuição sensível ou todos os eventos que dariam sustentação a forma indivíduo. Esta fantasia dá realidade ao homem natural e à forma indivíduo que pode condensar nele os atributos do que foi descrito como sujeito moderno desde Descartes (unidade, autonomia e autenticidade etc.).

Jung dará ao “fator psíquico” um sentido diferenciado. Psíquico é o nome dado por ele para os elementos que aparecem como perturbação de um modo de proceder empírico das ciências naturais; ou seja, psíquico é aquilo que aparece perturbando a determinação da velocidade e da média das reações e de suas qualidades – “(...) descobri os complexos de tonalidade afetiva que anteriormente eram registrados sempre como falhas de reação” (JUNG, 1984, §196). Jung transforma as “falhas” no elemento fundamental que orienta o reconhecimento do que está agindo sem que a consciência perceba – inconscientemente. E, mesmo não podendo ver, tocar ou medir isto que produz este efeito é através deste efeito que é possível alguma aproximação do que seriam os complexos. Por isso o caminho é errante seguindo atalhos ásperos e sinuosos que frequentemente se perdem.

Eis um grande obstáculo: pensar na natureza inconsciente do que nos constitui, pensar que o homem não finda nesse modelo de consciência vigente desde o início do séc.XX (mais direcionado para os processos neurofisiológicos originados no cérebro).

Jung distancia-se da posição identitária, substancialista, literal e propõe uma noção de sujeito que pode ser entendida como posição de indeterminação em relação ao que parece determinado pelas configurações dos complexos seguindo padrões arquetípicos. Sujeito, para Jung, refere-se não a uma substância com identidade ou uma instância unificadora central que acompanha todas as experiências, mas como o que surge como perturbação e obstáculo continuidade da vivência consciente do objeto:

“Entendo por sujeito, convêm dizer desde já, todos aqueles estímulos, sentimentos, pensamentos, e sensações vagos e obscuros que não é possível demonstrar que promanam da continuidade da vivência consciente do objeto, mas que pelo contrário, surgem como perturbação e obstáculo (...).” (JUNG, 1981a, §756)

Se os termos unidade, autonomia, autenticidade, etc., não forem problematizados, a fantasia do homem natural realiza-se na forma Indivíduo, que é visto, literalmente, como algo natural e necessário. E, os atributos nele condensados serão a referência para o polo saudável em relação ao qual será configurada a psicopatologia atual.

A apologia ao “Eu” é um equívoco humano em todos os sentidos. No nível atômico, estará “sujeito” aos vetores quânticos (afecções, “pacotes” de energia – quantum -, palavras de rejeição, ataques pessoais, sendo alvo da maldade humana em diversas escalas existenciais, etc.) que são lançados por outros indivíduos, alterando sua configuração eletrônica (de elétrons) e, assim, fazendo com que sua potência de agir seja diminuída. Quando há uma aberta egoica para um “não-lugar” do Eu (reconhecendo-o como complexo, e não associando-o ao ego), isto é, quando o indivíduo busca compreender o sentido da vida, vivendo conscientemente seu processo de individuação, aceitando e exercendo sua persona a serviço de um propósito maior, as afecções externas passam a ser pilares do seu aperfeiçoamento espiritual (no sentido do espírito, como já explanado aqui, anteriormente).

Desse modo, por mais que objetivem atingir o indivíduo, ou seja, por mais que seja alvo de pessoas numa sociedade atrasada, obsoleta e “cega”, em que a sombra individual e coletiva leva os indivíduos à experiência inconsciente dos instintos (são levados pela volição, destemperança, consumo desenfreado, feminicídios, etc.), o indivíduo não será “derrubado”. A força que brota da consciência de sua potência afetiva enquanto um ser entregue à função transcendente possibilita ao ser humano atravessar as sombras da falta de humanidade que assola a nossa existência. Automaticamente (no sentido de “inseparavelmente”), este já é o nível psíquico: o jogo de forças em que “somos lançados”, desde o nascimento, para sobrevivermos socialmente e, quiçá, alcançar nossa realização pessoal.

Quando ele se apega ao complexo do “Eu”, sua constante e infindável autorreferenciação fará dele escravo da realidade social de sua existência. Certamente contemplará posses materiais, títulos, cargos, etc., contingências de sua inserção na sociedade, em que exerce suas personas, ou papéis sociais. No nível psíquico, o indivíduo perde a beleza que é poder acompanhar o desenvolvimento da própria consciência. A luta interna – o jogo de forças entre o consciente e o inconsciente – é uma batalha em que nós mesmos somos nosso inimigo. No nível social, a sombra não trabalhada conscientemente, isto é, quando o indivíduo não torna consciente seu inconsciente (instintos, volições, desejos, complexos destrutivos, vontade de poder, etc.), sua sombra somar-se-á à outra sombra individual que, por sua vez, também somar-se-á à outra sombra individual e, assim, temos a sombra coletiva da humanidade, em que as destemperanças ganham proporções e dimensões de terror, disputa e apropriação de territórios alheios, extermínio de populações em países “inimigos”, guerras nucleares, etc.

“A psicologia do indivíduo corresponde à psicologia das nações. As nações fazem exatamente o que cada um faz individualmente; e do modo como o indivíduo age a nação também agirá. Somente com a transformação da atitude do indivíduo é que começara a transformar-se a psicologia da nação. Até hoje, os grandes problemas da humanidade nunca foram resolvidos por decretos coletivos, mas somente pela renovação da atitude do indivíduo.” (JUNG, prefácio da primeira edição in *Psicologia do Inconsciente*)

A autorreferenciação é uma desestrutura egoica em que o indivíduo adota uma postura narcísica, muitas vezes patológica, considerando o seu ego como o centro norteador de suas ações, principalmente ações que dizem respeito a uma ocupação laboral (papeis sociais) e relacionamentos afetivos, de naturezas diversas.

É como se, para este indivíduo, os eventos do cotidiano precisassem, necessariamente, estar vinculados a eles. Certamente que os eventos não giram em torno do ego de um ser humano mas, ao se colocar nesta posição diante do Universo, a probabilidade deste tipo de conduta gerar conflitos, manipulação e desordens sociais e afetivas é elevada. Não é acidental que o mundo entre em guerra de tempos em tempos – quando não permanecem em guerras incessantes -, em que disputa o poder sobre povos, territórios e recursos naturais.

Essa autorreferenciação – vista a partir da relação sujeito-objeto, que é o cerne desta tese – é reflexo de uma relação de poder pois, se o indivíduo ignora a autonomia e participação de um outro indivíduo num acontecimento, relações pessoais, etc., ele atende a uma hegemonia característica da sobreposição do sujeito em relação ao objeto. Mais uma vez se destaca, assim, a relevância e necessidade urgente de pensarmos numa reestruturação relacional como, por exemplo, a proposta aqui, a saber, a relação sujeito-objeto.

17. SOBRE O MÉTODO CIENTÍFICO: RESGATANDO “TENTATIVA E ERRO”

A ciência nos ajuda a compreender o mundo que nos rodeia. Conhecer as origens é por si só um processo interessante e um bom exercício para compreender como evoluiu a capacidade de explicar os fenômenos sociais. Também ajuda a entender porque se pode usar seu método atual em vez de outro ao conduzir experimentos ou avaliar os dados coletados ao longo de anos de pesquisa e observação.

O método científico passou por diversos aperfeiçoamentos ao longo da história. Desde a antiguidade, com métodos especulativos e filosóficos, até a metodologia científica dos dias atuais, baseada em observações, experimentação e análise de dados empíricos. Os métodos são, Método Aristotélico (século IV a.C.): onde teve como base a observação e o raciocínio lógico. Método Experimental de Alhazen (século XI): incluindo de forma controlada de experimentação e a ênfase na evidência empírica. Método Cartesiano (século XVII): método onde se dá ênfase na razão e no método dedutivo. Método Indutivo de Bacon (século XVII): Enalteceu a coleta sistemática de dados e a generalização indutiva. Método Científico Clássico (século XVII a XVIII): Combinado a observação, experimentação, formulação de hipóteses e verificação. Método Hipotético-Dedutivo (século XIX): Introdução da formulação de hipóteses testáveis e dedução de previsões. Método Científico Contemporâneo (século XX em diante): Incorpora métodos quantitativos, tecnologias avançadas e abordagens interdisciplinares. Cada um desses métodos, contribuiu de forma significativa para o desenvolvimento do conhecimento científico.

Inicialmente, na Grécia Antiga, o método destacou-se a observação e a formulação de hipóteses, exemplificado por filósofos como Aristóteles. Durante a Idade Média, predominou a abordagem dedutiva, influenciada pelo pensamento aristotélico e pela teologia. No Renascimento, surgiram avanços significativos com o método indutivo de Francis Bacon, que enfatizava a experimentação e a coleta sistemática de dados. Posteriormente, na Revolução Científica do século XVII, destacou-se o método cartesiano de René Descartes, enfatizando a dedução lógica e a análise matemática. No

século XIX, com o positivismo de Auguste Comte, a ênfase voltou-se para a observação sistemática e a aplicação de métodos científicos às ciências sociais. A metodologia científica moderna consolidou-se no século XX, incorporando abordagens quantitativas e qualitativas, além do método experimental controlado. Nesse período surgiram métodos mais avançados, como a modelagem computacional e a experimentação em larga escala. A metodologia científica moderna integra diversas disciplinas para abordar questões complexas. Os métodos científicos mais utilizados atualmente são: método indutivo, método dedutivo, método hipotético-dedutivo, método dialético, método estatístico, método comparativo e método experimental.

Atualmente, a metodologia científica abrange uma variedade de métodos, como estudos de caso, experimentos controlados, pesquisa de campo e análise estatística. A tecnologia também desempenha um papel crucial na coleta e análise de dados, contribuindo para a evolução contínua do método científico. O desenvolvimento do método científico passou por muitas etapas ao longo da história. Originalmente na Grécia antiga, filósofos como Aristóteles usaram a observação e a lógica para desenvolver teorias. O movimento religioso foi difundido durante a Idade Média. Durante a Renascença, surgiram métodos experimentais entre cientistas como Galileu Galilei, que conduziu experimentos para testar hipóteses. No século XVII, as obras de Francis Bacon enfatizaram a integração sistemática. O método hipotético-dedutivo, popularizado por Karl Popper no século XX, tinha como objetivo testar teorias científicas com falsificação. Por outro lado, Thomas Kuhn introduziu o conceito de sedimentação científica. Os métodos científicos modernos incluem abordagens quantitativas e qualitativas, incluindo ferramentas estatísticas avançadas, ensaios controlados, revisão por pares e replicação, que contribuem para a estabilidade das descobertas científicas. Por exemplo, a genômica utiliza tecnologia moderna para estudar o DNA, enquanto a psicologia utiliza métodos integrados para compreender o comportamento.

Diante da exposição acima, a presente tese teve como metodologia adotada a pesquisa bibliográfica, a partir da qual será feita uma análise histórico-crítica do problema em questão. Como ferramentas que facilitarão o acesso à fonte primária, bem como proporcionarão melhor delimitação dos conceitos, serão utilizados dicionários e enciclopédias de filosofia.

A bibliografia consultada pertenceu ao campo da ciência - seu desenvolvimento metodológico, através do aprimoramento do pensamento humano em meio às descobertas na mecânica quântica – e no campo da filosofia (moderna e contemporânea), com o propósito de abordar questões que envolvam a teoria do conhecimento e a filosofia das ciências. Também haverá pesquisa no campo científico, para apresentar a repercussão do pensamento filosófico no desenvolvimento da ciência, isto é, como uma reflexão rigorosa e sistemática sobre a genealogia do conhecimento pôde nos levar à elaboração e organização de novos modos de pensar o homem e a realidade.

Tem-se também como instrumento a ser utilizado o método reflexivo: aquele que procura, analisando a estrutura e a dinâmica de organização de um fenômeno, mostrar o alcance desse relacionamento com os outros fenômenos. É relevante ressaltar que o fenômeno aqui apresentado se trata do comportamento humano, em virtude do mesmo apresentar, no seu próprio modo de se organizar, articulações provenientes de uma relação que insiste em ser abrangente desde a sua formulação, uma relação que solicita uma nova perspectiva para preencher as lacunas deixadas por um antigo modo de compreensão que já não sustenta a riqueza do fenômeno maior chamado humano, “demasiado humano”.

Foucault (1984) apresenta uma arqueologia do saber que tem como objetivo especificar um método de investigação que visa entender a ordem interna que constitui um determinado saber. Assumindo um possível erro metodológico ao desenvolver esta tese, fui levada – num modo próprio de organizar o pensamento que, por este motivo, pode não ter a ver com o método (já estruturado cientificamente) aqui utilizado – a resgatar os primórdios do método (descoberto e historicamente desenvolvido), o chamado “tentativa e erro”. Como o presente trabalho visa conectar diversos campos do saber a partir de uma compreensão pessoal – pensada há 25 anos -, me permitir averiguar a possibilidade desta tese fazer algum sentido. “Tentativa e erro” foi o método por mim utilizado para investigar se a dinâmica da psiquê coincide com a dinâmica dos átomos e com a dinâmica do sistema solar. Tudo isso é uma sugestão, e ao longo desses anos não utilizei nenhuma metodologia que não fosse tentativa de compreender tais

dinâmicas e verificar se elas possuíam relações entre si. Ou melhor: assemelham-se enquanto movimento que as constituem. Pode ser um grande erro, contudo é uma tentativa de elucidação desta questão.

A educação deve mostrar que não há conhecimento que não esteja, em algum grau, ameaçado pelo erro e pela ilusão. O conhecimento não é um espelho das coisas ou do mundo externo. Todas as percepções são, ao mesmo tempo, traduções e reconstruções cerebrais com base em estímulos ou sinais captados pelos sentidos. Resultam, daí, os inúmeros erros de percepção que nos vêm de nosso sentido mais confiável, a visão. Ao erro da percepção acrescenta-se o erro intelectual.

Em níveis epistêmicos distintos, a natureza profundamente física da qual somos feitos nos possibilita desenvolver um pensamento que, por sua vez, nos leva a construir, descobrir, criar ou inventar conceitos. De cima para baixo – como se fosse uma autoescavação arqueológica –, vamos descendo e averiguando nossa profunda configuração, constituídos de energia, que possui uma dinâmica quântica, da qual tomamos consciência (eureka!) e, conseqüentemente, já em “posse” desta consciência, nos vemos em mente – em pensamentos, sentimentos, intuições, sensações, sonhos, etc. - que caracterizam a dinâmica da psiquê. Já em auto-observação corporal, nos localizamos no Planeta Terra, “com nome, telefone e endereço”, planeta este que está inserido no sistema solar que habitamos. Em “posse” dessa consciência mais ampla, olha-se, de baixo – ou seja, do mais profundo de dentro – que nossa escavação arqueológica exige de nós uma ferramenta indispensável quando não se sabe o que, de tanto escavar, encontraremos: o método da “tentativa e erro”. Ora se não é este um método!?!

Para acertar é preciso tentar, e para seguir tentando a hipótese precisa ser verificada e recusada. Se não foi confirmada, então há o erro e se faz imprescindível continuar observando e verificando quando haverá correlações, semelhanças e até mesmo sincronidades, conforme estudos científicos de JUNG (1978). A ideia de verdade é uma ilusão. Cada indivíduo tem sua personalidade, história de vida. Uma consciência é apenas uma, em conexão com o Cosmos (Universo) na medida em que se

abstém da necessidade egoica de controlar sua vida e tudo aquilo que é de natureza desconhecida. O que está por vir é de natureza misteriosa: não cabe ao ser humano a previsão do futuro. A ele cabe, conscienciosamente, dispor sua existência ao sentido da vida, que é de natureza sobre-humana.

Guiar-se pela necessidade de controle, posse, detentor da mais perfeita razão, pronunciador da verdade absoluta, alimentando impulsos, desejos e volições, apenas reforça nossa natureza sombria, impossibilitando a consciência de ter sua natureza numinosa desvelada o que, certamente, daria muito mais luz e discernimento acerca do sentido da vida na Terra. Convém ensinar a história da era planetária, que se inicia com o estabelecimento da comunicação entre todos os continentes no século XVI, e mostrar como todas as partes do mundo se tornaram solidárias, sem, contudo, ocultar as opressões e a dominação que devastaram a humanidade e que ainda não desapareceram. Será preciso indicar o complexo de crise planetária que marca o século XX, mostrando que todos os seres humanos, confrontados de agora em diante aos mesmos problemas de vida e de morte, partilham um destino comum.

18. IMPLICAÇÕES, IMPACTOS E DESDOBRAMENTOS DA ESTRUTURA SUJEITO E OBJEITO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

É necessário desenvolver a aptidão natural do espírito humano para situar todas essas informações em um contexto e um conjunto. É preciso ensinar os métodos que permitam estabelecer as relações mútuas e as influências recíprocas entre as partes e o todo em um mundo complexo. Para articular e organizar os conhecimentos e, assim, reconhecer e conhecer os problemas do mundo, é necessária a reforma do pensamento. Entretanto, essa reforma não é programática, mais sim, paradigmática - é questão fundamental da educação, já que se refere à nossa aptidão para organizar o conhecimento.

O problema fundamental do conhecimento é o posicionamento, o não reconhecimento – por parte do “observador” – de sua natureza “última” ou metafísica (no sentido de profundamente física, como já mencionado em REALE, 2001) e, assim, não ocupar o espaço do “entre-lugar” – onde natureza é espírito: “(...) é um contrassenso considerar a natureza do mundo circundante como algo por si mesmo alheio ao espírito (...)”(HUSSERL, 1969, p. 139) – fluxo em diluição do “comprometimento” lógico, dicotômico e ilusório, pois para ele – o “observador” – a relação de poder contida na estrutura sujeito – objeto lhe é conveniente.

O presente trabalho não tem pretensão alguma sobre nada. Ele existe e se justifica pela suscitação da minha experiência de vida que, mesmo contra a minha própria vontade, se impõe como uma necessidade sobre a qual por vezes não tenho nenhuma autonomia. Nesse sentido, fui tomada de curiosidade e atenção sobre a questão da relação “sujeito-objeto”, incomodando-me de forma tal que fui “obrigada” a me debruçar filosoficamente sobre ela.

A fórmula do poeta grego Eurípedes, que data de vinte e cinco séculos, nunca foi tão atual: “O esperado não se cumpre, e ao inesperado um deus abre o caminho”. O abandono das concepções deterministas da história humana que acreditavam poder prever nosso futuro, o estudo dos grandes acontecimentos e desastres de nosso

século, todos inesperados, o caráter doravante desconhecido da aventura humana devem-nos incitar a preparar as mentes para esperar o inesperado, para enfrenta-lo. É necessário que todos os que se ocupam da educação constituam a vanguarda ante a incerteza de nossos tempos.

É certo que o referido texto não cai nas graças de algo que possamos compreender facilmente, uma vez que até para mim tal especulação se tornou sombria e duvidosa, a ponto de muitas vezes pensar em abandoná-la. Entretanto, o desejo de tentar compreender o que de fato significaria uma nova relação entre “sujeito” e “objeto”, me levou a carregá-la de modo que somente deveria “largá-la” quando para mim se apresentasse ao menos respondida em seu aspecto inicial, a saber, a possibilidade da existência de um “sujeito” e um “objeito”. Ora, ora. Vejamos: algum indivíduo já parou para pensar na possibilidade de se perceber como um “sujeito”, observando um “objeito”? O que seria isso? Como isso seria possível?

Imaginemo-nos como um átomo: “olá, sou um átomo ‘perambulando’ no Cosmos!” Parece um absurdo, todavia, se nossa capacidade (de imaginar) consegue transcender a tudo aquilo que até o momento nos foi ensinado a pensar, então podemos cogitar essa probabilidade. Dentre tantas incertezas (Heisenberg, Schrodinger, etc.), nos imaginarmos como “sujeito” não seria nada comprometedor diante do grande mistério que é a nossa existência. Sigamos, portanto.

“Sujeito” é o termo simplificado de “subjeito”, que consiste no “jeto” lançado pelo “sub” que, por sua vez, conforme já descrito ao longo desta tese, está “abaixo” da “linha” epistêmica/epistemológica relacionada ao nível da física, a saber, no nível metafísico, profundamente físico (a *physis* aristotélica). Se o sujeito é “aquele que lança”, “de baixo”, um jeto em relação ao “objeito”, o “jeto” presente no “ob” – que não está abaixo do “sujeito”: está na mesma camada epistêmica, já que não estamos tratando de uma relação hegemônica, mas sim equânime, harmônica – é também capaz, enquanto natureza externa, dotada de sua própria consciência (diferente da consciência humana por modificações da substância, conforme Spinoza, contudo não menos importante), de lançar o seu “jeto” (aqui, como “jectum”) em direção ao “sujeito”.

Ora, se “eu”, enquanto “ponto de partida” de uma observação – de onde almejo captar alguma coisa sobre o “observado” - me vejo como um átomo preciso, necessariamente, aceitar que “objeito” observado é constituído da mesma natureza minha e, portanto, também um átomo. Aqui se trata de um “eu” que não é nem ego, nem eu, nem sujeito: é a consciência de que é um “sujeito” semelhante a um átomo, com complexos (eu, ego, etc.) circulando em torno do centro ordenador da Psiquê (Self/Si-Mesmo), assim como circulam os elétrons em torno do núcleo atômico; assim como os planetas circulam em torno do Sol.

Se me percebo como algo indeterminado, consciente de que não possuo um lugar específico no campo físico mas que, apesar disso, percebo a natureza externa a mim e suponho ser constituído da mesma substância, da mesma “matéria” que o “ponto de chegada” à minha frente, então posso perfeitamente me relacionar com a minha incerteza, diante da incerteza do lugar no espaço do “objeito”, suportando o “jeto” que lanço e o “jeto” que recebo do que vejo, e aguardo, pacientemente, a realidade que é colapsada na função-onda..

Se me vejo como um átomo preciso, necessariamente, aceitar minha natureza cheia de espaços vazios, ora camada orbital, ora “neblina” entre as camadas; ora partícula, ora onda; ora “assentado” num momento que me oferece a sensação de estar de pé, ora suportando as situações da vida que me tiram o chão.

Do mesmo modo que lanço “jetos” e “jetos” recebo do Universo, a todo o instante estamos susceptíveis às vicissitudes da existência humana. Tudo pode acontecer, a qualquer momento (um acidente, uma morte de alguém querido, uma desilusão amorosa, etc.): vetores transitam pois são eles afecções, que aumentam ou diminuem a nossa potência de agir. Quanto mais estamos conscientes de que há uma urgência em se proteger das afecções que chegam, muitas vezes intencionalmente, para desestruturar a nossa Psiquê, mais conseguimos alinhar o Ego ao Self, não só porque foram um eixo mas, como também, é esse vetor que Jung denominou “Função Transcendente”.

Esse vetor estruturante do processo de individuação é o nosso alicerce de equilíbrio emocional e, conseqüentemente, o vetor que “garante” a permanência da consciência na busca do conhecimento de si mesma, suportando o jogo de forças entre

ela e o inconsciente. Tornar consciente o nosso inconsciente – ainda que ele brote das profundezas da alma e sequer consigamos imaginar o que vem do mistério da vida – é tarefa árdua: “O indivíduo não realiza o sentido da sua vida se não conseguir colocar o seu ‘Eu’ a serviço de uma ordem espiritual e sobre-humana.” (JUNG, 1978, p.134)

Essa frase pode ser interpretada de várias maneiras, mas, em geral, ela sugere que o indivíduo precisa encontrar um propósito maior para sua vida e trabalhar em direção a ele. Isso pode envolver a busca por significado, a conexão com algo maior do que si mesmo, ou a realização de um objetivo que beneficie a humanidade como um todo. O trabalho de Jung tem sido influente na psiquiatria, psicologia, ciência da religião, literatura e áreas afins. Ele criou alguns dos mais conhecidos conceitos psicológicos, incluindo o arquétipo, o inconsciente coletivo, o complexo, e a sincronicidade. De acordo com a teoria junguiana, a finalidade da vida humana poderia ser vista como a própria construção da consciência. Segundo JUNG (1978), a consciência, portanto, não é simplesmente uma espectadora do mundo, mas participa de sua criação, como se o mundo só pudesse existir ao ser conscientemente refletido.

As afecções são constantemente lançadas. O que isso quer dizer? Quer dizer que o tempo todo estamos falando, enunciando algo, nos pronunciando sobre um assunto, argumentando – principalmente, como defesa de nossa própria opinião, o que soa extremamente egoísta, já que é quase unânime que o argumento seja precedido da ideia de “vitória” sobre o argumento do “outro”. Isso significa que – não “por trás” da fala, mas a partir da carga quântica que a fala carrega – o sujeito lança um vetor quântico com determinada carga afetiva que objetiva comunicar ao “outro” algo que o sobreponha na relação, como se o outro fosse algo de natureza subserviente. É raro vermos diálogos honestos e verdadeiros em que os discursos se fundamentam no respeito, na integridade e na humildade em se perceber como um ser que precisa aprender. Comumente percebemos uma relação de disputa. Na verdade, os indivíduos já nem se ouvem, não esperam o outro terminar de falar, sequer escutam. Apenas se preparam - através do pensamento, do raciocínio lógico – para a sua vez de falar.

O ato de falar coloca o indivíduo em situação de exposição, a não ser que, nesta relação com outro indivíduo, seu papel social seja de autoridade. O ato de falar lança, não só as palavras enunciadas, como também, o “eu”, em vetores, com carga afetiva que indica, com precisão, o quantitativo energético do seu estado psíquico. No discurso o “eu” se pronuncia e este pronunciamento revela o “status quo” da energia psíquica do enunciador, de onde é possível “detectar” também sua natureza arquetípica. Daí a importância do silêncio quando se sabe que quem está “do outro lado” é um indivíduo com intenções e volições de natureza duvidosa, no sentido de que, ao senti-lo falar, identifica-se a carga afetiva que este carrega, e os dados quantitativos provenientes do vetor quântico que é lançado – a saber, a sua afecção – nos são apresentados se tivermos na posição do “não-lugar”, do “lugar” de “observador” que não é o sujeito, mas sim o “sujeito”.

É essa carga afetiva que contextualiza e nos mostra a natureza do vetor quântico e para onde ele está sendo lançado: assim como podemos observar uma fita métrica, podemos “ler” o módulo, direção e sentido do vetor, da afecção lançada no enunciado. A leitura precisa, “perfeita”, só pode ser realizada se o indivíduo que escuta o enunciado estiver no “lugar” de “não-reativo”, onde ele sustenta a afecção alheia – do modo como foi colocado anteriormente nesta tese, no capítulo “Função Transcendente” -, suporta a carga afetiva que lhe é enviada sem se identificar com ela, porque é justamente a identificação que nos causa a diminuição da nossa potência de agir. Esta identificação é uma projeção, pois o ser não consegue distinguir o que lhe é próprio e o que é do “outro” absorvendo, inconscientemente, uma energia psíquica que não lhe é proveitosa, ou melhor, que lhe é destrutiva e causadora de uma desregulação de sua estrutura psicológica, do seu potencial energético, que tem carga máxima no Self/Si-Mesmo, seu núcleo atômico.

As reações inconscientes, destemperadas, intempestivas, instintivas são, nada mais, nada menos, do que a pronta identificação com a carga afetiva que lhe é direcionada, quando o indivíduo ainda não tem conhecimento de sua natureza energética, quando ele ainda não se pôs no caminho do autoconhecimento, no processo de individuação. Já pontuei, aqui, que a individuação é um processo inerente à escolha humana: ele ocorrerá mesmo contra a nossa vontade mas se tornará, assim como o

movimento da própria existência humana, passível de contemplação, de onde podemos sentir, com leveza, o fluxo natural da vida.

Jung afirma que o inconsciente se comporta de maneira compensatória ou complementar em relação à consciência. A compensação estaria ligada ao princípio de autorregulação psíquica, sendo esta definida como um dinamismo psíquico que atua no sentido de evitar tendências à unilateralidade do psiquismo. Esta concepção encontra-se intimamente relacionada à importância que Jung confere ao princípio dos opostos em sua teoria. Segundo o autor [(1921)1995e: p.423] não haveria realidade sem polaridades. Os opostos formariam as precondições indispensáveis de toda vida psíquica. Neste sentido, sugere um complexo de opostos, necessário à auto-regulação da psique. O conflito entre dois princípios opostos seria a expressão ou a base da tensão denominada energia psíquica: “...nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários...” [(1943) 1993: p.78].

A tensão entre contrários gera uma energia que tende a se propagar como vetor resultante, como um vetor dominante, resultado do “conflito” entre vetores existentes entre o eixo X e Y (vide anexo III). “Sustentar o conflito” é “suportar” o jogo de forças entre a consciência e o inconsciente, bem como “suportar” as afecções que nos são direcionadas – leia-se vetores – e que nos levam a algumas reações. Se nos posicionarmos no “espaço vazio”, no que repito aqui como “não-lugar” ou “entre-lugar”, colocando o Ego como “escudo” do Self, estaremos blindando nosso centro regulador psíquico, protegendo, resguardando-nos e preservando nossa saúde mental. A leitura quantitativa do vetor quântico que nos é lançado enquanto afecção é uma proteção, uma “blindagem” do ego para resguardar o Self, nosso Si-Mesmo, nosso “Cristo Interior” (JUNG, 2003).

Um vetor é uma entidade matemática que possui magnitude e direção. Ele é representado por uma seta em um plano cartesiano, onde a magnitude do vetor é representada pelo comprimento da seta e a direção é indicada pela inclinação da seta em relação aos eixos do plano. Além disso, um vetor também possui um ponto de aplicação, que é o ponto de origem da seta. Os vetores podem ser somados, subtraídos, multiplicados por um escalar e têm propriedades geométricas importantes, como a adição de vetores, o produto escalar e o produto vetorial.

Ao contemplarmos a afecção enquanto vetor quântico, observaremos que a carga afetiva carregada pelo mesmo corresponde à intenção do indivíduo que fala: se a afecção proporcionar ao ouvinte uma diminuição da potência de agir, certamente o enunciador lançou um vetor com carga negativa, traçando uma direção com objetivo de atingir o ouvinte, como um arqueiro lança uma flecha para atingir o alvo. Todavia, se o ouvinte se blinda anteriormente para não ser atingido, essa “blindagem” é uma leitura da possível afecção que lhe será enviada. Como pontuado anteriormente, se observarmos a estrutura psíquica de quem fala, teremos dados quantitativos suficientes para “escapar” se sermos alvo. Nem sempre será possível se proteger: as catástrofes ambientais, as perdas de entes queridos, as derrotas na vida, etc., nos causam um abalo psíquico que nos sentimos “sem chão” o que, no modo como observo essa dinâmica, corresponde à transição dos elétrons entre uma camada orbital e outra mais a diante, como se fosse uma neblina, uma névoa, um colapso da função-onda, aguardando o “assentamento” num próximo “lugar” estacionário.

Esta transição dos elétrons, na minha humilde ignorância, seria semelhante à dissolução dos complexos, no movimento circumambulatorio, onde o ego, em círculo espiralado, galga “degraus” da consciência ao tornar-se consciente de sua natureza fluida, seu processo de individuação, aceitando e respeitando a sua existência como uma “peça de quebra-cabeça” na dinâmica do Universo. Eis o que vejo como “sujeito”: um ser que se reconhece num lugar de “probabilidades”, onde o “próximo degrau” ou camada orbital fica “a critério” do Universo, num fluxo perfeito mas para nós misterioso, cabendo ao indivíduo entregar, ao Cosmos, o propósito ao qual se destina, o verdadeiro sentido da vida.

Na leitura da afecção que é lançada pelo indivíduo que fala (estou tratando apenas de discursos, pois já sabemos que a violência física decorre, direta e instintivamente, da emanção de afecções com potencial energético destrutivo, em que o indivíduo não polpa esforços para mostrar sua natureza sombria), observa-se que o módulo corresponde à intensidade da afecção, ou seja, à intenção e a força da volição colocadas no vetor. A intenção de atingir é que dá intensidade ao vetor, e ele se estende conforme ao tracejo calculado pelo falante para atingir o alvo, neste caso, o Self. Por isso o Ego não é uma estrutura para ser alimentada de modo soberbo e, sim, excepcionalmente,

uma estrutura de suporte fundamental para que o Eu, enquanto complexo indissolúvel, possa fazer sua caminhada ao Self. Na verdade, se a consciência se perceber como “um necessário vazio” que pertence à Consciência Superior, ao Criador, a Deus, ao Universo, etc., ela já terá discernido sua função no Cosmos, a serviço da dinâmica da natureza que, para nós, é um misterioso prazeroso e curioso de ser descoberto.

É a tal individuação, em que o ser se dispõe, humildemente, à Função Transcendente. Na visão de Hermann Hesse (1971) seria como: “Eu não sou aquele que sabe. Eu sou aquele que busca.” A busca pelo autoconhecimento é um caminho sem volta. Quando o ser tem consciência de sua pequenez no vasto Universo, ele humildemente se prosta para o fluxo natural da existência, e naturalmente o Universo o coloca no movimento contínuo e incessante que o leva à consciência mais ampliada de que sua participação no Cosmos é de pertencimento ao mesmo, e não a si. O Ego não pode estar a serviço das estruturas sociais que o circunscrevem: a isso chamamos de alienação.

Para melhor compreensão do que aqui explano, acrescentei uma ilustração com a demonstração básica de um vetor (vide anexo III). Sendo um vetor com módulo, direção e sentido, e sendo a afecção um vetor, podemos realizar um esforço de, não simplesmente quantificar a energia psíquica, mas encontrar soluções benéficas para o desenvolvimento psíquico dos indivíduos, na tentativa de demonstrar, a partir do uso racional e equilibrado das forças atuantes em nossa psiquê, proporcionar construções coletivas de paz, respeito e bem-aventurança. Ainda há esperança para a Humanidade. Precisamos de estudos e pesquisas acerca deste vasto Universo no qual habitamos, direcionando a consciência, com responsabilidade ética, para a busca de resolução de problemas difíceis, como a ganância e estupidez humana gerando conflitos e experiências desumanas como a fome, a miséria e a mortificação intencionais; a ambição em acúmulo de bens; a destruição massiva de povos para apropriação de territórios, etc.

Este é um exemplo de como as relações humanas estão desgastadas, superficiais, vazias. Escutamos ou simplesmente aguardamos a nossa vez de falar? Se o pensamento está elaborando um “contra-argumento”, ele não está “ali”, no diálogo: ele está dentro do sujeito sem almejar a relação. Ele almeja sua hegemonia em relação ao “outro”. É por isso que insisto: assim, não há relação humana. Quando alguém se

sobrepõe ao “outro”, certamente o vetor resultante gerará conflitos pessoais e sociais, ainda que velados (o que é práxis da sociedade, colocando “debaixo dos tapetes” a verdadeira carga afetiva que está subposta na aparente postura ética de relacionamento, seja ele social, afetivo, conjugal, familiar, etc.).

As relações humanas estão fundamentadas na “vontade de poder”, como diria Nietzsche. É raro vermos ações direcionadas ao bem-estar comum. Vemos atitudes de natureza egoísta, em que preza ao indivíduo condições que lhe são favoráveis, em desfavorecimento das condições que acarretariam o bem estar do “outro”.

Isto se deve, principalmente, a uma cultura obsoleta que sustenta um pensamento coletivo de vangloriamento egoico. Parece ser o verdadeiro sentido de vida a apropriação de cargos, títulos, recursos financeiros, status social, etc., em detrimento da averiguação ética e conscienciosa de seu mundo interior. O status procurado deveria ser, na minha humilde ignorância, o “status quo”, a condição real de uma estrutura psíquica que é ao homem a sua verdadeira riqueza: uma mente equilibrada é a mais fidedigna possibilidade de uma sociedade – um conjunto de mentes equilibradas – se desenvolver em espiritualidade e humanidade.

Diante do exposto, vamos para a dimensão dos “jectuns”, dos “jetos”: se eu, enquanto ser que fala, parto de um ponto em que “me blindo” (e portanto, já não o ouço, porque não quero “ser atingido” pelo contra-argumento que o outro apresenta ou apresentará, em função da necessidade egoica de se estabelecer como “sujeito da fala”) é porque, lançando-me na relação com o “outro”, já me posiciono como uma estrutura que está “acima”, nesta relação. A questão é: a posição em que o indivíduo se coloca é incoerente com sua própria natureza. Ou seja: se o que subjaz a um, subjaz ao “outro”, então, conforme Aristóteles (in REALE, 2002), a posição de hegemonia é uma ignorância, uma estupidez, em que o ser – por questões de “não querer ver” a si mesmo – necessita, pretensiosamente, colocar-se acima. Se o que subjaz é constituinte da “metafísica”, isto é, é “filosofia primeira” então, numa perspectiva atômica, “lançar-se” “acima” é forçar um colapso da função-onda que não condiz com a dinâmica da natureza.

O ser humano insiste em ser algo mais relacionado a uma estrutura social – de poder, em todas as instâncias – do que em respeito à sua estrutura metafísica, que

parece ser, na minha ignorância atual, esta mesma, atômica, em que seus complexos giram em torno do Self; em que os elétrons giram em torno do núcleo atômico; em que os planetas giram em torno do Sol. A relação de subserviência é uma relação não equânime. Parece redundante, mas é pura realidade. O ser que se coloca acima de outro ser não está respeitando a composição equânime da natureza. Desde sempre há uma cadeia biológica em que a natureza se organiza e se retroalimenta, mantendo seu ecossistema vivo.

Tenho consciência de que este trabalho termina por ultrapassar suas próprias barreiras, limitado e “saltitante” por natureza, no que se refere ao alcance que venha a realizar enquanto (ainda) construção filosófica. Assim, como processo do próprio pensamento, não o dou – em hipótese alguma - como concluído. Ao contrário: vejo nele a possibilidade de uma futura aventura pelo entendimento kantiano acerca do espaço e do tempo e sua relação com o homem; vejo nele uma futura exploração sobre o que entendemos por “metafísica” e a implicação de sua compreensão no desenvolvimento de pesquisas e estudos no âmbito da filosofia e demais campos do saber.

O que é inegável é que, para o descobrimento social, cada vez mais se necessita da ciência, desde a Matemática e a Biologia até a Ciência do Direito. Nunca se pense que se pode desligar do mundo físico o mundo social, inclusive o mundo jurídico: aquele está à base e em nenhum dos que lhe ficam por cima aquele deixa de estar. Sem a Ciência, ou sua unidade, não há avanço social. (PONTES DE MIRANDA, 1972c, p. 333)

Para que se possa “intervir” (no sentido de tornar mais equânime a nossa existência no mundo) nas leis que regem a natureza e a sociedade – essa é justamente uma das funções da ciência enquanto processo de adaptação – é preciso conhecê-las. O pensamento pontesiano quer, assim, abranger a realidade como um todo, pois o desafio do ser humano seria o conhecimento integral do universo, ainda que inatingível.

18.1 SOBRE A QUESTÃO DA REALIDADE SOCIAL: JUSTIÇA

Se a prática da justiça depende da atuação do Estado – no sentido de impedir o cidadão de agir conforme sua própria natureza – então não pode haver prática individual da justiça em consonância com a natureza humana, porque o justo só é justo uma vez que é forçado a sê-lo, isto é, submetido à temperança por intervenção do Estado. Se este não age, então o indivíduo considera-se “livre” para exercer a *hybris*.

Argumentos que sustentam a hipótese (Glauco, 360a): “(...) toda criatura [...], por convenção, é forçada a respeitar a igualdade; Logo, *ninguém é justo por sua vontade*, mas forçado, por *entender* que a justiça não é um bem para si, individualmente”.

Entendo que a palavra “vontade”, acima mostrada, tem a ver com a natureza humana. Poderíamos adentrar nos questionamentos acerca do termo mas vejo que, do modo como está formulado, desmerece maiores explicações sobre o seu entendimento.

A expressão acima grifada dá a entender que, se ao indivíduo for permissível o uso do seu livre-arbítrio, certamente ele irá “cair” na prática da injustiça. Se, desse modo, cabe ao Estado mediar essa relação social entre os indivíduos, e por algum motivo ele se isenta desta responsabilidade (ou a pratica de modo também injusto), então não há nada nem ninguém que possa impedir o indivíduo de praticar injustiças.

Contudo, por haver uma ampla propagação do “politicamente correto”, ou melhor, de uma prática normativa que sustente a conduta moral (e não ética), o indivíduo certamente tentará se apresentar – ainda que pratique a injustiça – como um ser justo pois, segundo o argumento 365 a-e, “a aparência subjuga a verdade”. Assim, parece que o suprasumo da injustiça é parecer justo sem o ser.

Justamente pelo fato de muitas vezes o indivíduo ser posto à prova, isto é, ser “colocado à parede” a fim de esclarecer sobre sua conduta e não conseguir sustentar argumentos que o livrem do olhar condenatório acerca de sua natureza (injusta), é que ele recorrerá ao intelecto como um mecanismo de defesa de sua própria prática. Em vez de assumir o erro e se redimir publicamente, ele optará pela utilização de subterfúgios

intelectuais e apresentará discursos que distorçam e/ou manipulem a sociedade em favor de sua prática injusta: se não for o caso de absolvição – isto é, na verdade a injustiça torna-se, pelas vias do Direito (leia-se advogado), uma prática (agora) justa e mal compreendida –, será então o caso de apelar para comprometimento do próprio sujeito em relação às suas condições psicossocioeconômicas.

Nesse sentido, o uso de argumentações e discursos em favor de uma prática injusta faz com que mais indivíduos – simpatizantes de tal conduta – venham a utilizar cada vez mais de instrumentos “legais” para se “libertarem” da necessidade de conduzir suas vidas de acordo com a sociedade, respeitando os cidadãos em seu convívio social e os valores morais que ainda fundamentam a prática da justiça dos que a tem como o maior dos bens.

Outra condição que também vem a fundamentar a prática da injustiça é o fato de que a censura em relação à injustiça, ou mesmo o louvor à justiça, são seguidos de congratulações, premiações e etc. Segue, para tanto, o argumento 366 a-e: “(...) ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados(...)”. Vê-se, então, que a prática da justiça muitas vezes não é justificada e/ou fundamentada nos valores próprios do indivíduo, mas sim a partir de consequentes gratificações por tal prática.

Isso nos leva a pensar - partindo do observável acima, que é a prática da justiça por bonificações, e não pelo exercício de sua própria natureza – na necessidade da existência de instrumentos que venham a incentivar os indivíduos a praticarem a justiça. Eles devem se perguntar: o que eu ganharei sendo justo? Que bem farei a mim mesmo praticando a justiça?

Ora, aqui se apresenta ainda o argumento 366 a-e: “(...) ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso [...] que a justiça é o maior dos bens (...)”. Ou seja: como convencer algum cidadão, numa sociedade injusta (isto é, onde o Estado não exerce com eficiência seu papel de regulador social), que praticar a justiça é o melhor que cada um poderia fazer, se nem ao menos foi demonstrado que a justiça é o maior dos bens?

É a arte de viver que nos demanda, em primeiro lugar, compreender de modo desinteressado. Demanda grande esforço, pois não pode esperar nenhuma reciprocidade: aquele que é ameaçado de morte por um fanático compreende porque o fanático quer mata-lo, sabendo que este jamais o compreenderá. A ética da compreensão pede que compreenda a incompreensão.

CONCLUSÃO

Sobre a atividade de escrever: o que dizer? A ela é implicitamente atribuída uma força dupla: a de enunciado (resultado) e a de ato (processo), uma escrita que imprime de diferentes maneiras o ambiente fundamental e fundador no qual o indivíduo que escreve se torna escritor.

A obra de Carlos Liscano (apud CHIAPPARA, 2009), por exemplo, parece escavar arqueologicamente rachaduras na tão conhecida e explorada homogeneidade discursiva. Vale a ressalva de que a pretensão de se organizar esse pensamento obsoleto numa estrutura dualística confortável apenas suscita um exercício paratópico, sem apelo algum a heroísmos mitológicos ou afecções comiserativas.

“Desde aquele momento, a condição de escritor, que inegavelmente salva do aniquilamento psicológico e físico a vida do ex-militante, se consolida como a matriz sobre a qual se ergue uma nova identidade. De fato, ao mesmo tempo em que a escolha da enunciação literária liberta o homem Liscano, o sujeito que nasce a partir dessa escolha é condenado a uma fratura. A literatura que liberta também é uma forma de tentar entender e preencher a condição necessariamente cindida do escritor, mas o resultado sempre é parcial e provisório.” (Chiappara, p.123, 2009)

Pensar em termos de discurso significa compreender a escrita literária da perspectiva da enunciação, isto é, de um ponto de vista epistemológico que busca compreender toda manifestação de linguagem na articulação do dizer e do fazer.

Desse modo, pode-se compreender que o escritor é a pessoa empírica que escreve um texto e autor é uma função que classifica esse texto, sendo também uma parte composta pela obra. Enquanto uma criação moderna, produzida por nossa sociedade, o autor é visto como mais uma forma de tornar o escritor fonte rentável do mecanismo capitalista de produção mercadológica através do desempenho individual.

Assim, torna-se relevante não só o estudo sobre a questão do ser na linguagem como também a transição desta abordagem por diferentes olhares (no caso aqui tratamos da filosofia e ciência). Isso se justifica pela falta de intercâmbio entre os

diversos campos do saber, uma vez que o pensamento vigente atualmente tem como fundamento de si a ideia de que “devemos saber mais sobre cada vez menos” – eis os casos de especialização que, ao contrário de uma percepção mais global acerca das questões humanas, tende a solucioná-las com uma compreensão afunilada do ser humano – quando na verdade se faz interessante, enquanto processo de aprendizagem, o enriquecimento do ser a partir de um “mergulho” em diferentes áreas do conhecimento.

A necessidade da identidade é um fator a ser pensado: a ideia de que precisamos dela é algo imposto e construído socialmente. O imaginário coletivo sempre existiu, desde o período medieval temos registros de sua existência. Assim como ele, as projeções também nos são características, todavia é possível elaborar esse conteúdo psíquico e buscar relação com “sujeitos” e “objetos” de modo saudável, paratópico e passível de sustentação. “No entanto, mesmo neste teatro humanista ele ainda ri. E nisto é sábio e louco ao mesmo tempo, lúcido e ridículo, no destino que se impõe a todos e reduz a nada a isenção que cada um almeja” (CERTEAU, 1994, p. 60).

A ideia aqui é, talvez, um chamado emergencial da consciência humana que, mesmo latente, necessita ser desperta. Claro que o movimento consumista que sustenta e justifica o sistema capitalista é motivo maior para a manutenção de uma usurpação dos bens que a natureza nos fornece. Longe do conceito e/ou ideia de propriedade, esse “modus operandi” de sugar do “objeto” tudo aquilo que ele puder nos oferecer tem, como sua maior consequência, a nossa falência humana.

Associado ao peso do ter, é de se espantar que, ao longo de nosso processo histórico, temos mais voltados os olhos para as posses do que para as realizações em si – incorporando, aí, que alimentar realizações pessoais como troféus não deixa de ser posse, posse de um apego ao ego. O homem é um ser a um só tempo plenamente biológico e plenamente cultural, que traz em si a unidualidade originária. É super e hipervivente: desenvolveu de modo surpreendente as potencialidades da vida. Exprime de maneira hipertrofiada as qualidades egocêntricas e altruístas do indivíduo, alcança paroxismos de vida em êxtases e na embriagues, ferve de ardores orgiásticos e orgásmicos e é nessa hipervitalidade que o “Homo Sapiens” é também “Homo Demes”.

Pelo já exposto, a proposta em questão é batalhar para que, em última instância – como pensamento ou filosofia primeira –, acordemos para a necessidade de “devolver” à natureza a soberania e respeito que ela merece. O estatuto de poder que o homem tanto se vangloria tem trazido, não só prejuízos à natureza, como a ele mesmo. E é, simplesmente por essa razão, desrazoada em seu próprio uso ao longo de nossa “evolução”, que proponho a desconstrução de nossa hegemonia, uma arquitetura mental ultrapassada e obsoleta como os cabelos e perucas encaracolados, e suas vestimentas sufocantes, de um passado já morto.

Bem como o apego à ideia de “sujeito”, uma identidade fixa e iluminista parece existir, tão fascinante quanto, à evocação de um ressentimento humano quando se trata de chamá-lo a atenção o que se refere à Gaia Ciência. Aliás, que ciência é esta? Que produtividade destrutiva é essa?

De que me vale ter se não posso ser? De que me vale esbanjar exploração de minha própria “morada” se não tenho competência para habitá-la? O homem existe a serviço de quem? Deve ser insustentável para a natureza conviver dessa forma com a sua cria. Como ela não pode falar com a “nossa língua” (e de pensar que sabemos nos comunicar...), apoderamo-nos do discurso com nossa eloquente razão e delegamos ao descaso o “afeto” que ela reclama para si. Não se fazem necessários estudos mais aprofundados, nem tão pouco adentramentos em corporações que prezem pelo meio ambiente, para constatar que a natureza sofre, sendo “objeto” de sua própria criatura. Falsa ideia esta e que explorando todos os recursos naturais e minerais o homem venha a se tornar rico e triunfante em sua existência. Ele não é o único ente, e nem o mais importante. Então qual o porquê de tanta arrogância, tanta presunção?

O presente trabalho não tem pretensão alguma sobre nada. Ele existe e se justifica pela suscitação da minha experiência de vida que, mesmo contra a minha própria vontade, se impõe como uma necessidade sobre a qual por vezes não tenho nenhuma autonomia. Nesse sentido, fui tomada de curiosidade e atenção sobre a questão da relação “sujeito-objeto”, incomodando-me de forma tal que fui “obrigada” a me debruçar filosoficamente sobre ela.

É certo que o referido texto não cai nas graças de algo que possamos compreender facilmente, uma vez que até para mim tal especulação se tornou sombria e duvidosa, a ponto de muitas vezes pensar em abandoná-la. Entretanto, o desejo de tentar compreender o que de fato significaria uma nova relação entre “sujeito” e “objeto”, me levou a carregá-la de modo que somente deveria “largá-la” quando para mim se apresentasse ao menos respondida em seu aspecto inicial, a saber, a possibilidade da existência de um “sujeito” e um “objeto”.

As relações fundamentadas na estrutura sujeito-objeto são relações de poder. A necessidade contemporânea de se pensar possíveis construções de novas estruturas de pensamento para que seja possível a existência, mútua e simultânea, do ser humano com a natureza, do homem com a mulher, caminhando para a desconstrução da desigualdade de gênero a partir da reflexão/averiguação de que, por origem, somos todos feitos da mesma “substância”. A partir de uma análise filosófico-especulativa que apresente sentidos e motivos para o surgimento dos conceitos “sujeito” e “objeto”, torna-se possível desconstruir tais conceitos e mostrar que atualmente ambos não comportam mais uma relação sustentável para a natureza. A criação de novos jogos de palavras – ou novas palavras -, onde a escrita fica sendo o espaço “ideal” para expressão do pensamento, abre possibilidades de novos modos de realização do ser.

A necessidade de soberania é atributo da imperfeição humana, de vontades e desejos que mais tem a ver com o ego do que com a sua verdadeira necessidade humana de sobrevivência e progresso. Aquele que se posta a serviço do ego, deixa de estar a serviço da Humanidade. Temos muito trabalho a desenvolver e as relações de poder não colaboram para a cooperação e sustentabilidade harmônica do convívio social e aprimoramento de uma consciência coletiva, que mais vise a atender às urgências humanitárias do que necessidade de domínio, apropriação e posse do “outro”, seja de natureza econômica, social, psíquica e/ou política. Sabe-se que, na história da Humanidade, o desenvolvimento industrial levou o indivíduo a pensar que suas necessidades de sobrevivência teriam relação indispensável e direta com as propriedades, tanto físicas quanto sociais.

Esse pensamento gerou a falsa necessidade de acúmulo, o que em muitos casos justifica a maior parte da renda (de uma população) retida nas mãos das classes mais altas, gerando fome, desemprego, escassez e miséria àqueles que, por virem no processo histórico já desfavorecidos socialmente, terminam negligenciados e até marginalizados pelo Estado menos favorecidos. Certamente, é na relação de poder, de exploração do “outro” – as relações de trabalho são um bom exemplo – que o “sujeito”, convencido se já ter domínio de si, passa a estabelecer uma relação de domínio do “outro”.

A educação deve conduzir à “antropo-ética”, levando em conta o caráter ternário da condição humana, que é ser ao mesmo tempo indivíduo/sociedade/espécie. Nesse sentido, a ética indivíduo/espécie necessita do controle mútuo da sociedade pelo indivíduo e do indivíduo pela sociedade, ou seja, a democracia; a ética indivíduo/espécie convoca, ao século XXI, a cidadania terrestre.

A natureza, não sendo nem sujeito nem objeto nesta relação até então conservada e legitimada por diversos discursos – firmes no propósito de delegar a natureza ao estado de subserviente do homem – merece, ao menos, o desvelamento, não mais para a serena contemplação mas, gravemente ameaçada, o desvelamento da gritante necessidade de conservação . No filme “Uma verdade mais que inconveniente”, a Deputada americana Marianne Thimmer, longe de uma defesa da alimentação vegetariana, apresentou cientistas que relataram a presença de 18% do gás metano no aquecimento global, bem como no efeito estufa; a presença do consumo de carne, como 62 dieta alimentar que ajuda na manutenção de uma carnificina de animais e destruição do planeta; o índice de 40 a 50% de produção sem consciência (como, por exemplo, a produção de rações), por parte do público e dos próprios fazendeiros; perda da biodiversidade, que leva a mudanças climáticas, acelerando o que já ocorre com o planeta; a produção brasileira de soja (sendo o Brasil o maior exportador de soja do mundo), ocorrendo em áreas ambientais muito frágeis, como a savana e a floresta amazônica; as terras cultivadas que prendem o carbono; o desmatamento de áreas que transformam o gás carbônico em oxigênio como, a exemplo, a floresta amazônica; a dificuldade de se conviver com o próprio processo digestivo dos ruminantes [Nietzsche (KGW,1878) afirmava que “filosofar é a arte de ruminar”]; a falta de conscientização que chega a 75% da população mundial; a destruição da camada de

ozônio, favorecendo o aquecimento acelerado do globo; a produção de soja e milho para a obtenção da proteína, de forma inconsciente e desproporcional; o egoísmo e hedonismo humanos, satisfazendo seus prazeres em detrimento da vida animal e vegetal; o alicerce da capacidade dos ursos polares de sobreviverem em meio ao degelo fora de época e acelerado; o peso da verdade no ego humano.

Medidas cabíveis e ao nosso alcance já podem ser tomadas: a própria utilização dos meios de transportes alternativos como, a saber, o uso da bicicleta, carro movido à energia solar, a coleta seletiva de lixo, o consumo controlado dos bens de produção na natureza, a diminuição no consumo de carne, pelo simples fato de já estar constatado que a nossa produção e criação de vacas e outros animais têm agravado a condição de sobrevivência do planeta; a reciclagem por meio do reaproveitamento de materiais; as campanhas contra o desmatamento e a recolocação da questão do código florestal, por exemplo, aqui no Brasil; a divulgação dos relatórios periódicos da FAD (equivalente à ONU nas questões da Agricultura e Meio Ambiente); a conscientização nas escolas; a redução do uso de óleos; estudos acerca da biodiversidade; carona para todos, levando e trazendo colegas de trabalho e conhecidos, para evitar a presença maciça de veículos e seus gases poluentes; a colocação de biorredutores nas indústrias, reduzindo a poluição do ar; o transporte coletivo junto à comunidade; reflorestamento das áreas afetadas, etc. Tudo isso tem a ver com a sobrevivência de uma relação desgastada e obsoleta chama “sujeito-objeto”. Dar um sentido à existência não é se sobrepor: talvez aí resida o maior dos poluentes: o não exercício da consciência, por assim dizer, “humana”. A hegemonia sucumbe aos primórdios de uma necessidade de troca saudável e harmônica que ainda é possível observar nas relações animais e vegetais. O que falta perder?

A ciência moderna nos legou um conhecimento funcional do mundo que alargou extraordinariamente as nossas perspectivas de sobrevivência. Hoje não se trata tanto de sobreviver como de saber viver. Para isso é necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos. A incerteza do conhecimento, que a ciência moderna sempre viu como limitação técnica destinada a sucessivas operações, transforma-se na chave do entendimento de um mundo que, para além de ser controlado, merece em sua

magnanimidade ser contemplado. Não se trata do espanto medieval perante uma realidade hostil possuída do sopro da divindade, mas antes da prudência perante um mundo que, apesar de domesticado, nos mostra a cada dia a precariedade do sentido da nossa vida.

Este fato exige de nós um perseverante esforço para que, no gozo de nossas realizações cotidianas, possamos estabelecer um diálogo singelo com a natureza que sempre esteve permissível aos olhos do homem, sem pedidos de valoração ou interpretação, contudo com anseios de contemplação. Certamente que por nós traspassam subjetividades, processos históricos, rumores de identidades multifacetadas, transcendendo a nós mesmos enquanto indivíduos, numa rede social que se cartografa nesse jogo dialético de idas e vindas, atualizações e virtualizações, retroalimentações rizomáticas de toda natureza e espécie. Contudo, isso não significa que o indivíduo que recolhe (e acolhe) tamanho emaranhado em si – sendo ele mesmo participante dessa e pertencente a essa rede – não seja ele mesmo de natureza única, singular e idiossincrática o suficiente para tecer suas fiações como bem entender. Ainda que sejamos atravessados, o caminho que atravessamos (cada um em sua “colcha de retalhos”) é um só.

A briga pela “verdade” entre os diversos campos de pesquisa e estudo não deve sobrepujar a necessidade que temos em avançar no que ainda há de misterioso quando se trata do universo humano. Dasein – ou melhor, “ser-aí” – poderá fazer mais sentido quando o conhecimento for, como diria Nietzsche (apud MACHADO, 1999), uma simples expressividade humana da “vontade de potência”, deixando à ciência a vergonha de ainda, diante de tantos progressos, querer se estabelecer enquanto “vontade de poder”. É preciso indagar, nunca estar satisfeito com o que se sabe, buscar na ordem da vontade o ilimitado porque a razão faz habitar na espécie algo indizível que apenas se consegue chamar pobremente de liberdade. Mas a liberdade existe como potência e deve ser transformada em ato pela razão. Como na semente a primeira está inserida, mas só se corporifica no ato futuro de ser fruto, dependendo da ação, do cuidado, da rega. Um fruto que carece da ação transformadora da natureza para que se perpetue na constância do messidor.

Significa, ainda, buscar a generalidade na medida em que se rompem espaços, abrindo brechas através do motor secreto das representações com as quais o homem cria

universos de beleza inteligente como a Lógica, a Política, a Metafísica, e a Teologia. Mas também realiza, em seu lento processo em direção à infinitude, algo em muito útil, em muito função prolongada como a poesia, a música, enfim, a arte dos belos quadros, das leves esculturas, da leveza da dança. Toda a arte é libertadora porque desaprisiona, elimina interditos pondo o sujeito em sua condição divina, fazendo nele existir um continuum utópico porque vai idealisticamente além do que é meramente dado. Se a arte é um projeto de infinitude é porque em nada se enquadra a não ser como relação aprimoradora entre si o artista e o fruidor. É preciso educar-se esteticamente para que em cada um se garanta a justeza e o rigor dignificante dos juízos inexoráveis.

Que os textos, dissertações, teses, músicas, poemas e manuscritos – acadêmicos ou endêmicos - possam deixar uma marca registrada em nossas almas, desfiando e fiando retalhos, cetins, vestidos, laços, encontros, desencontros. O que nos sobra depois de tamanha inquietude ocasionada pelas palavras postas em desordem cronológica? Qual a condição de possibilidade da metafísica??? O autoconhecimento – que parte do reconhecimento de sua natureza “última” -, trazendo/carregando para si o “objeto”, o “observado”. Trazendo para si o “observado”, encontrará a natureza “última” na nossa composição: sou o núcleo atômico, sou o Sol, sou o Self. Somos um punhado de micropartículas lançados por um sopro enigmático num oceano de ondas. O resto é apenas vicissitudes do ego.

REFERÊNCIAS

- ABRUNHOSA, M. A.; LEITÃO, M. **Um outro olhar sobre o mundo: 10º ano**. Porto: Edições Asa, 2003.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a Revolução Iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ALTHUSSER, L. P. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- BAKHTIN, M. M. **O Freudismo: um esboço crítico**. Trad. do russo por Paulo Bezerra. São Paulo: Perspectiva, 2004 [1927].
- BENVENISTE, Émile. **Da subjetividade na linguagem (1958)**. In: _____. **Problemas de lingüística geral I**. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, 2005a. p. 284-293.
- BOURRIAUD, Nicolas. **Le paradigme esthétique. Chimères 21**. Montreuil: Association Chimères, 1994.
- BRAIT, B. **O processo interacional**. In: PRETI, Dino. (Org.) **Análise de textos orais**. São Paulo: FFCH/USP, 1993. (Projetos Paralelos: v.1), p. 189-214.
- BUTLER, Judith. **Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 11, p. 11-42, 1998.
- BUTLER, Judith. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 2007.
- CHALMERS, D.J. **O Enigma da Experiência Consciente**. Trad.: Luís M.S. Augusto. In: Crítica, 24 de Setembro de 2004.
- CHARAUDEAU, Patrick; Dominique Maingueneau (Orgs.). **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.
- CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. Ed. Ática, São Paulo, 2000.
- COGGIOLA, O. **A Revolução Iraniana**. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

DALGALARRONDO, P. **Evolução do Cérebro. Sistema nervoso, psicologia e psicopatologia sob a perspectiva evolucionista**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

DELEUZE, Gilles. Guattari, Félix. s/d. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1972.

DELEUZE, G. GUATARRI, F. **O que é Filosofia?** Trad.: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Différence et Répétition**. Paris: PUF, 1969b.

DEWEY, J. **Psychology**. New York: Harper, 1887.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault: 1926-1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ª Ed. São Paulo. Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits III: 1976-1979**. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits IV: 1980-1984**. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do eu**. In: **Obras completas de Sigmund Freud**; trad. Dr. I. Izecksohn. Rio de Janeiro: Delta, s.d. 1921.

GRAFF, Harvey J. **Os Labirintos da Alfabetização**. Porto Alegre, Artes Médicas, 1995.

GRINBERG, L.. P. **Jung: O homem criativo**. Ed. Blucher, 2017.

GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**. São Paulo: Brasiliense, 1985(a).

GUATTARI, Félix. **Entretien**. Em Oury, Jean; Félix Guattari; François Tosquelles. 1985.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**. Rio de Janeiro:Ed. 34, 1992.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAMEROFF S.; PENROSE, R. **Consciousness in the universe: a review of the 'Orch OR' theory**. Phys Life Rev, 2014; Mar 11(1):39-78.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. 2 volumes, Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad.: Márcia de Sá Cavalcante. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 1997.

HEIDDEGGER, M. **Que é Isto – A Filosofia? Identidade e Diferença**. 2ª Ed. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

HEIDDEGGER, M. **Introdução à Metafísica**. Apr. e trad.: Emmanuel Carneiro Leão. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HESSE, H. **Siddhartha**. New York: Bantam: 1971.

HUSSERL, E. **A filosofia como ciência do rigor**. 2ª ed. Coimbra: Atlantida, 1969.

JAMES, William. **Pragmatismo**. São Paulo: Edit Martin Claret, 2006.

JUNG, C.G. **Estudos Alquímicos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, C.G. **Psicologia do inconsciente**. In: **Obras Completas de C. G. Jung, vol. VII/1**. Petrópolis: Vozes, 2011b.

JUNG, C.G. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1978.

JUNG, C.G. **Tipos Psicológicos**. In: **Obras Completas de C. G. Jung, vol. VI**. Petrópolis: Vozes, 2011a.

JUNG, C.G. **Obras Completas de Carl Gustav Jung**. 4º ed. Petrópolis: Vozes, 2011, 18 volumes.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

KEDDIE, Nikki R. **Modern Iran: roots and and results of revolution**. New Haven: Yale University Press, 2006.

LABOV, W. **Sociolinguistic patterns**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LACAN, Jacques. **O engano do sujeito suposto saber**. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Porto: Rés, 1985.

LISCANO, Carlos. **La sinuosa senda**. Montevideo: Ediciones del caballo perdido, 2002.

MACHADO, A; HAERTEL, L, M. **Neuroanatomia Funcional**. 3ª ed. São Paulo: Atheneu, 2013. 363p.

MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MACHADO, R. **Foucault, a Filosofia e a Literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em Análise do Discurso**. 3ª ed. Trad. Freda Indursky. Campinas: Pontes, 1997.

MAINGUENEAU, D. **Cenografia epistolar e debate público**. In: Possenti, Sírio; Cecília de Souza-e-Silva (Orgs.). **Cenas da enunciação**. Curitiba: Criar, 2006.

McLAREN, Margaret A. **Foucault and Feminism: Power, Resistance, Freedom**. In: *Revista Interinstitucional Artes de Educar* 3(1):218-223. São Paulo, Intermeios, 2016.

MIRANDA, P. de. **O Problema Fundamental do Conhecimento**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1972.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro**. 2ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. **Werke Kritische Gesamtausgabe (KGW)**. Editores: G. Colli e M. Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.

OLIVA, A., GUERREIRO, M. **Pré-socráticos: A Invenção da Filosofia**. Campinas: Papirus Editora, 2000.

ORLANDI, Eni P. **Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos**. Campinas, SP: Pontes, 2001.

PORTO CARRERO, V. e CASTELO BRANCO, G. (organizadores). **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

REALE, G. **Metafísica de Aristóteles**: texto grego com tradução ao lado (Vol.II). Trad.: Marcelo Perine. Edições Loyola: São Paulo, 2001.

RICHARD, Yann. **L'islam chi'ite: croyances et ideologies**. Paris: Fayard, 1991.

ROCHA, D.; DEUSDARÁ, B. **Análise de Conteúdo e Análise do Discurso: Aproximações e afastamentos na reconstrução de uma trajetória**. ALEA, 2006.

SADOCK, BJ; SADOCK, VA; RUIZ, P. **Compêndio de Psiquiatria: ciência do comportamento e psiquiatria clínica**. 11ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2017.

SCOTT, Joan W. **Gender: a useful category of historical analysis**. The American Historical Review, Chicago, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, dec. 1986.

SPINOZA, Baruch de. **Ética (demonstrada à maneira dos geômetras)**. In Os Pensadores. Ed. Abril, São Paulo, 1979.

STEIN, M. **Jung - O mapa da alma**. São Paulo: Cultrix, 2006.

TAYLOR, Dianna; VINTGES, Karen. **Feminism and the Final Foucault**. Chicago: University of Illinois Press, 2004.

YUDOFKY, S; HALES, R. **Neuropsiquiatria e Neurociências na Prática Clínica**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

INTERNET

USP. **Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz” (ESALQ)**, 2003. Disponível em: <https://www.esalq.usp.br/lepse/imgs/conteudo_thumb/A-teoria-dos-processos-quanticos-criada-por-Stuart-Hameroff.pdf>. Acesso em: 03 de set. de 2018.

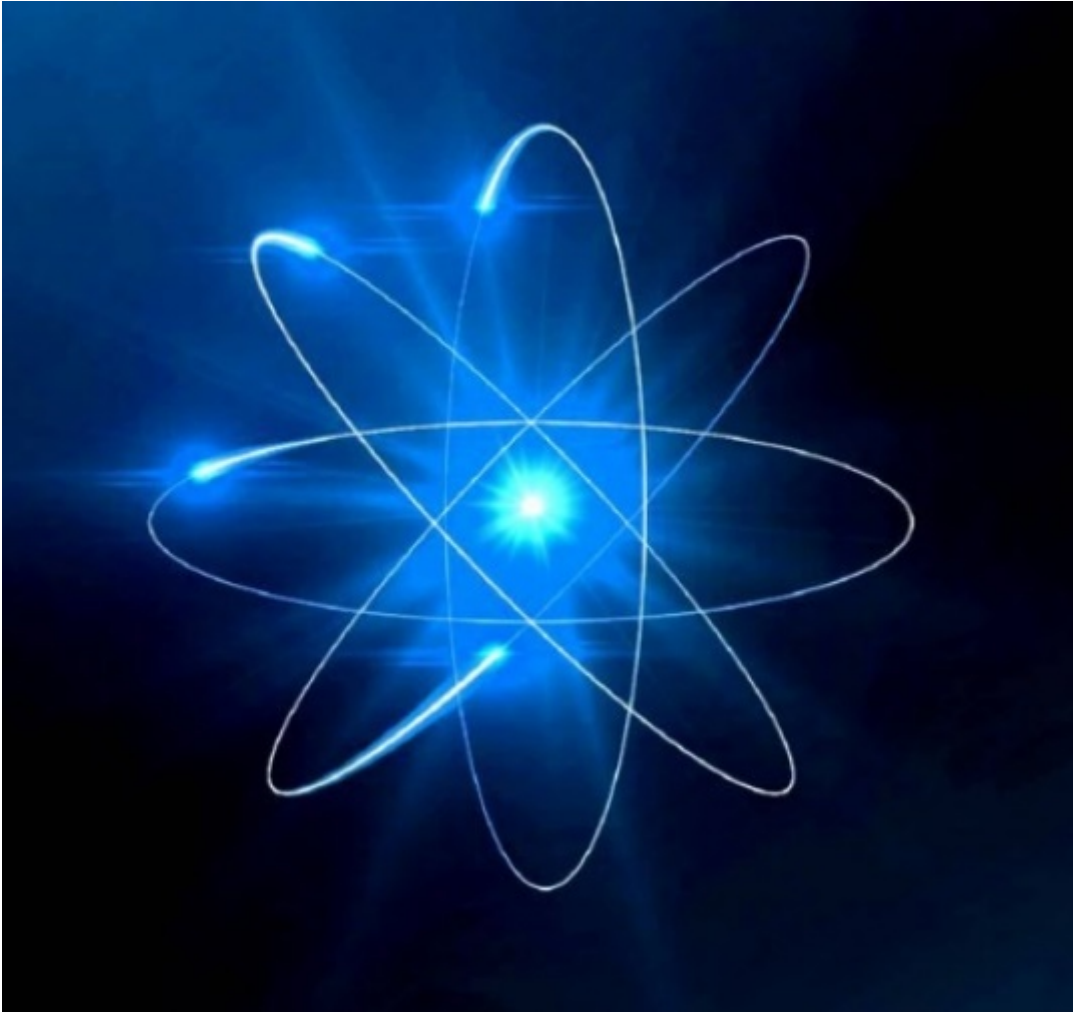
Porto Editora – *Robert S. Woodworth* na Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2024-10-30 20:14:57]. Disponível em [https://www.infopedia.pt/\\$robert-s.-woodworth](https://www.infopedia.pt/$robert-s.-woodworth)

APÊNDICE

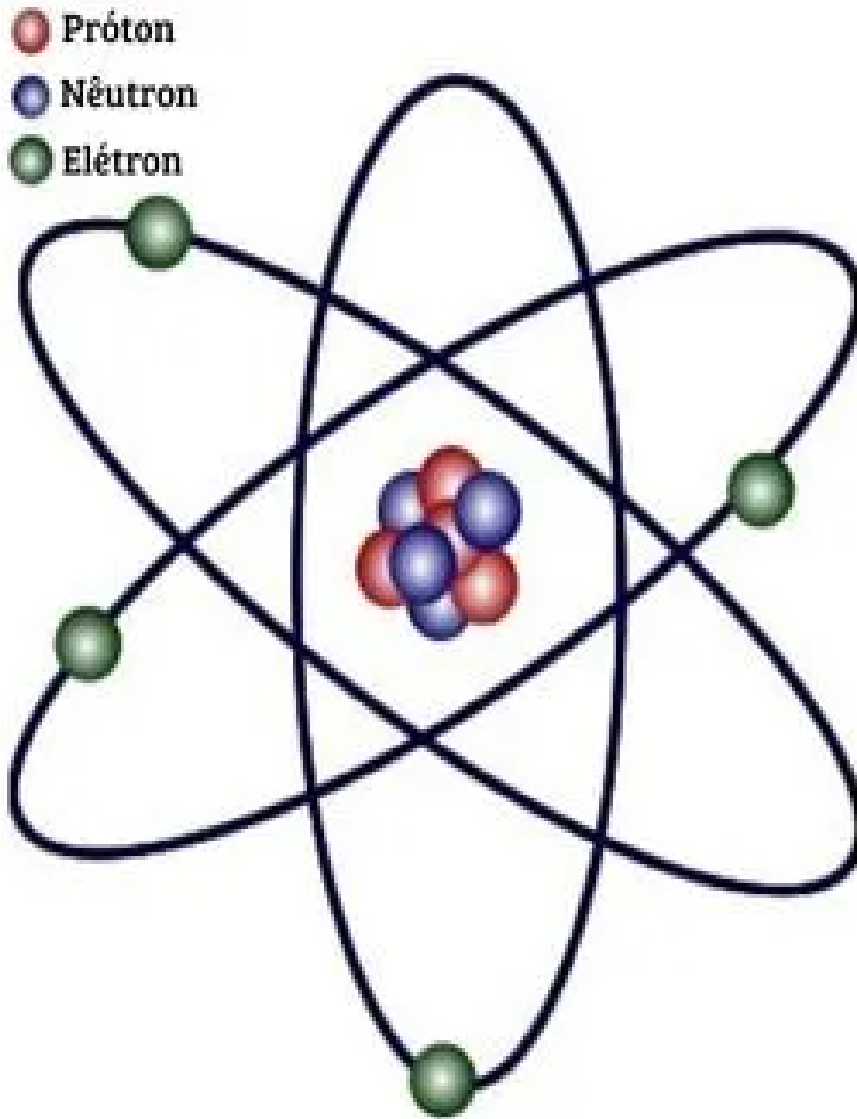
SOBRE CARL GUSTAV JUNG (1875-1961)

Carl Gustav Jung foi um psiquiatra e psicoterapeuta suíço que fundou a psicologia analítica. Jung propôs e desenvolveu os conceitos de personalidade extrovertida e introvertida, arquétipo e inconsciente coletivo. Seu trabalho tem sido influente na psiquiatria, psicologia, ciência da religião, literatura e áreas afins. O conceito central da psicologia analítica é a individuação - o processo psicológico de integração dos opostos, incluindo o consciente e o inconsciente, mantendo, no entanto, a sua autonomia relativa. Jung considerou a individuação como o processo central do desenvolvimento humano. Ele criou alguns dos mais conhecidos conceitos psicológicos, incluindo o arquétipo, o inconsciente coletivo, o complexo, e a sincronicidade. A classificação tipológica de Myers Briggs, um instrumento popular psicométrico, foi desenvolvido a partir de suas teorias. Via a psique humana como “de natureza simbólica”, e fez, deste simbolismo, o foco de suas explorações. Ele é um dos maiores estudiosos contemporâneos de análise de sonhos e simbolização. Embora exercesse sua profissão como médico e se considerasse um cientista, muito do trabalho de sua vida foi passado a explorar áreas tangenciais à ciência, incluindo a filosofia oriental e ocidental, alquimia, astrologia e sociologia, bem como a literatura e as artes. Seu interesse pela filosofia e ocultismo levaram muitos a vê-lo como um místico.

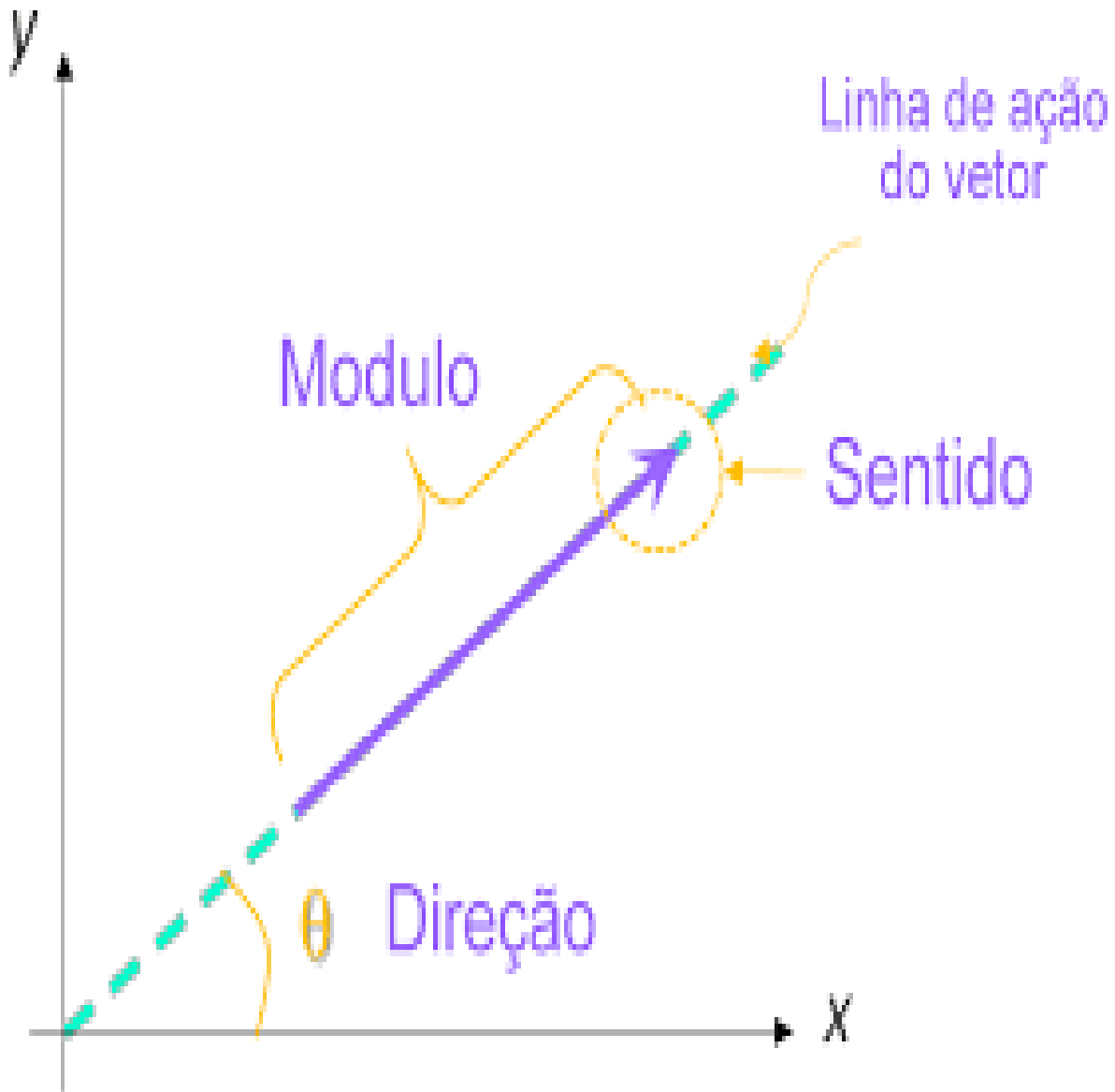
ANEXO I



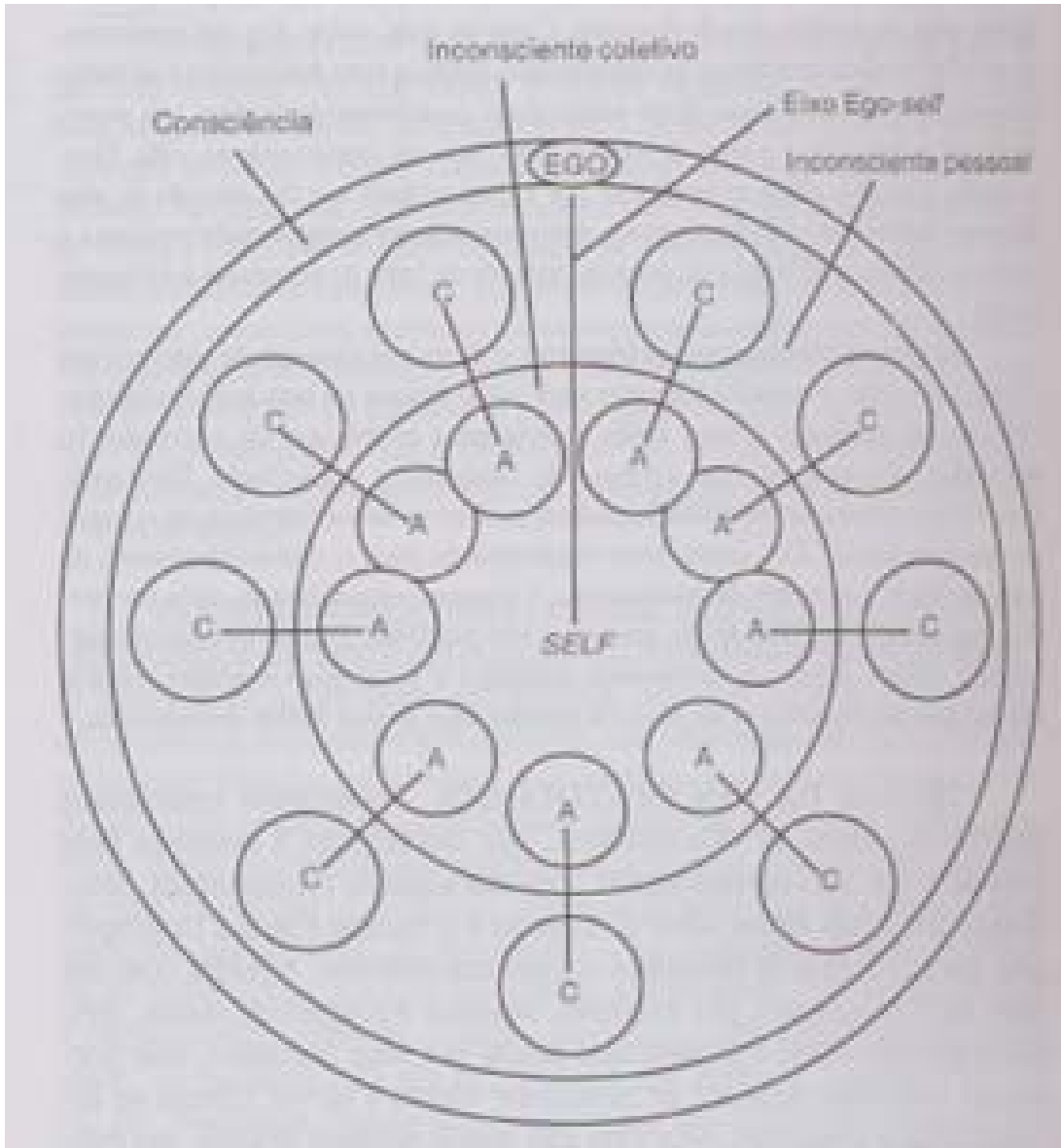
ANEXO II



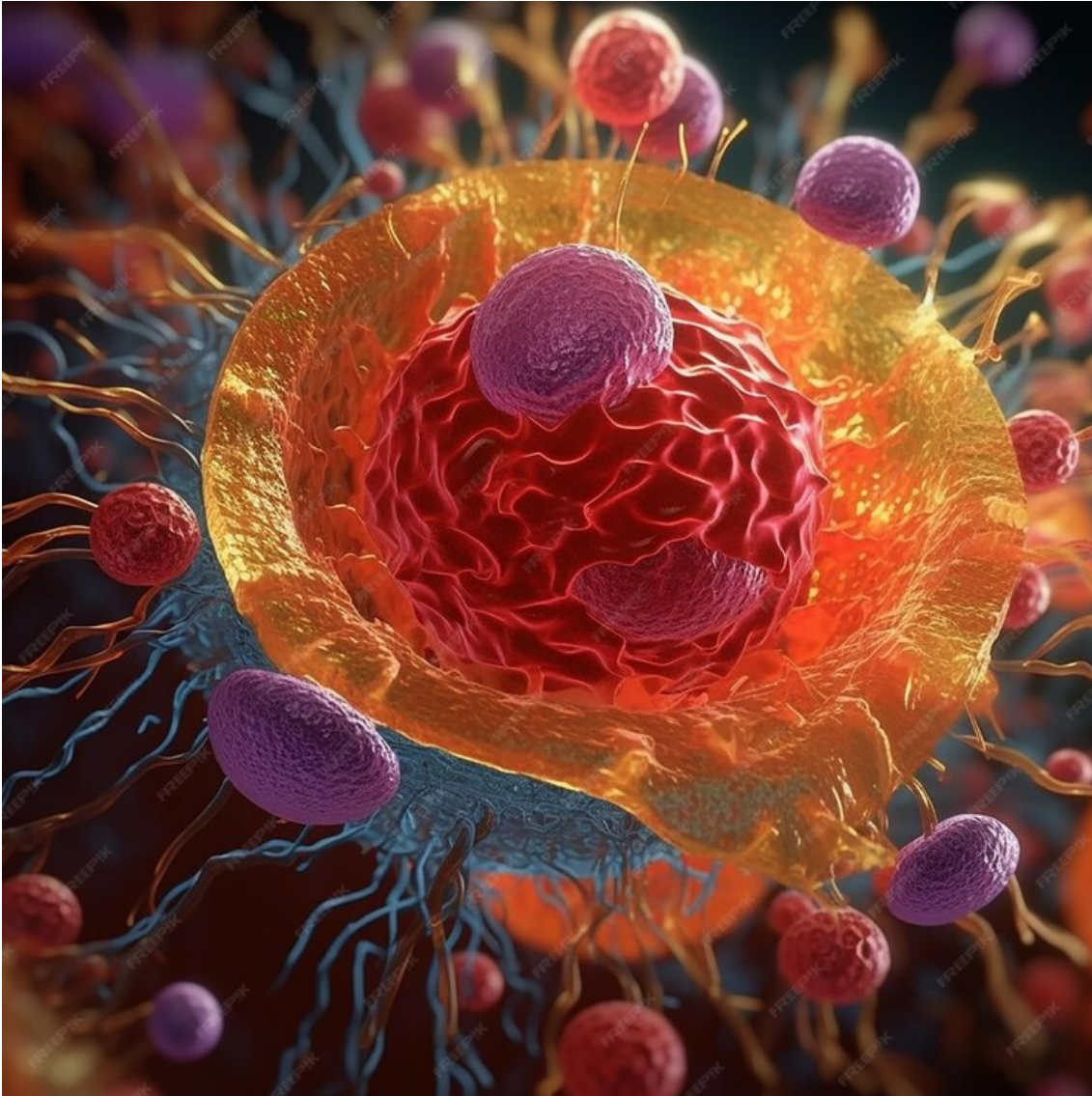
ANEXO III



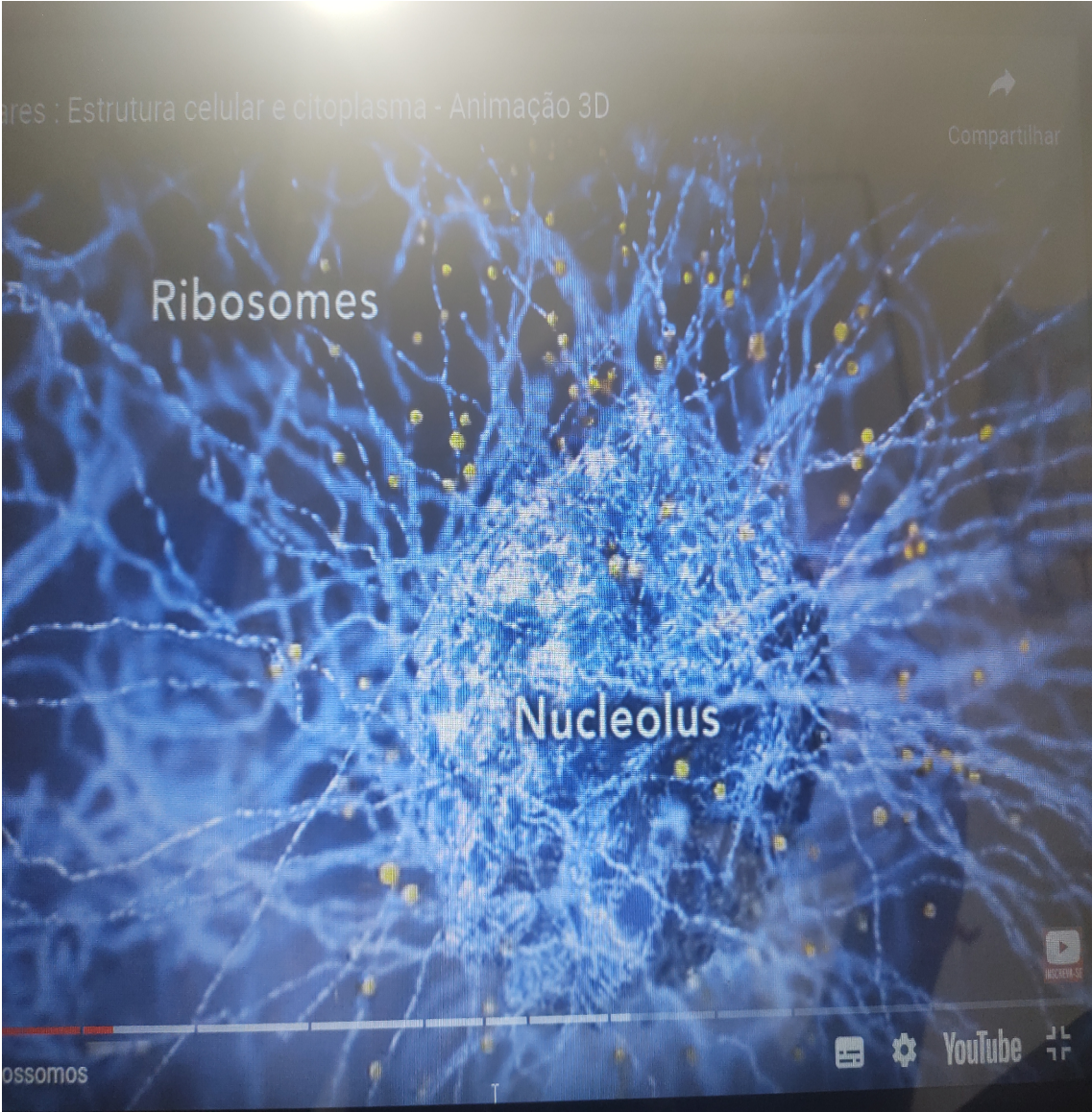
ANEXO IV



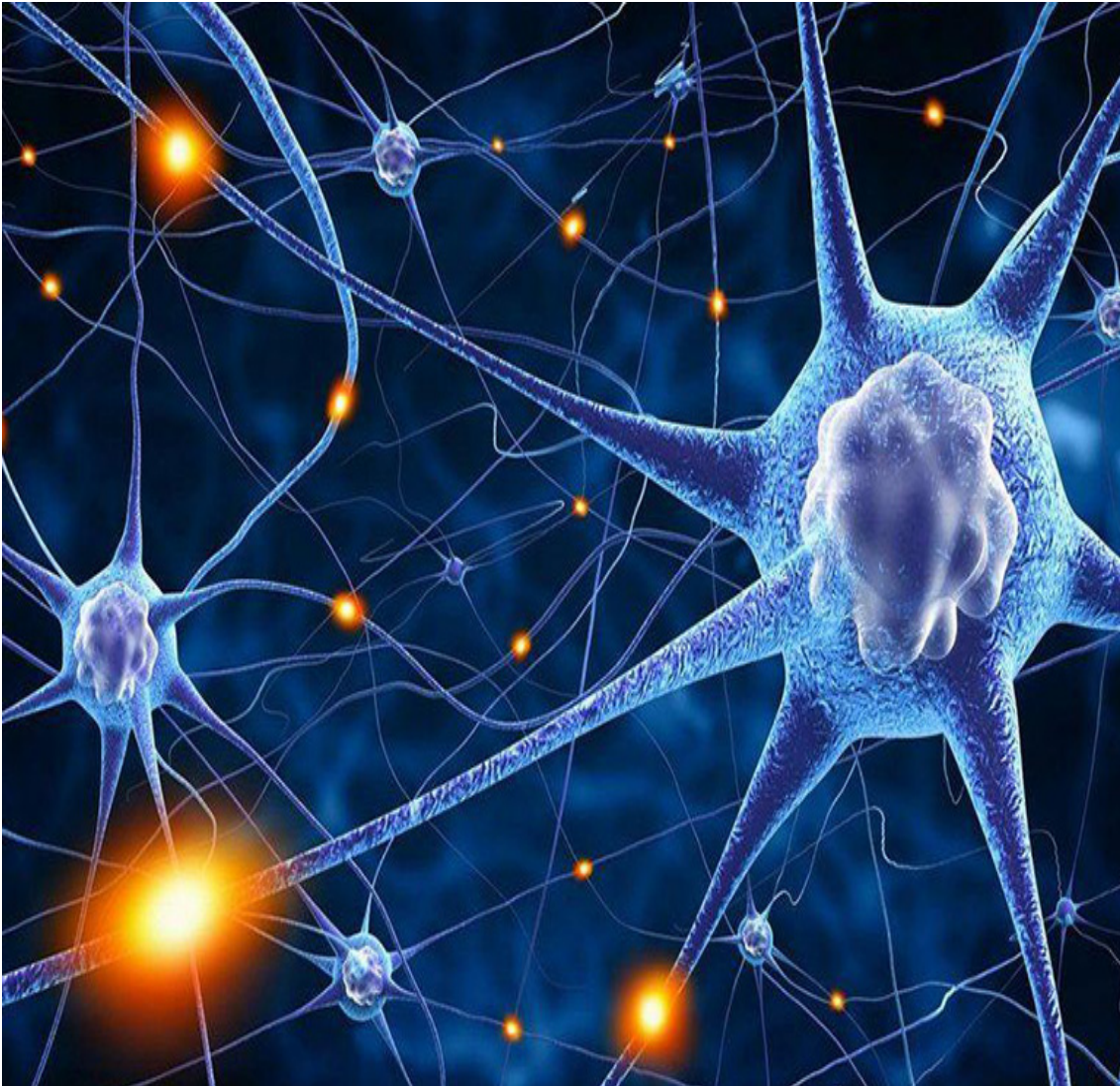
ANEXO V



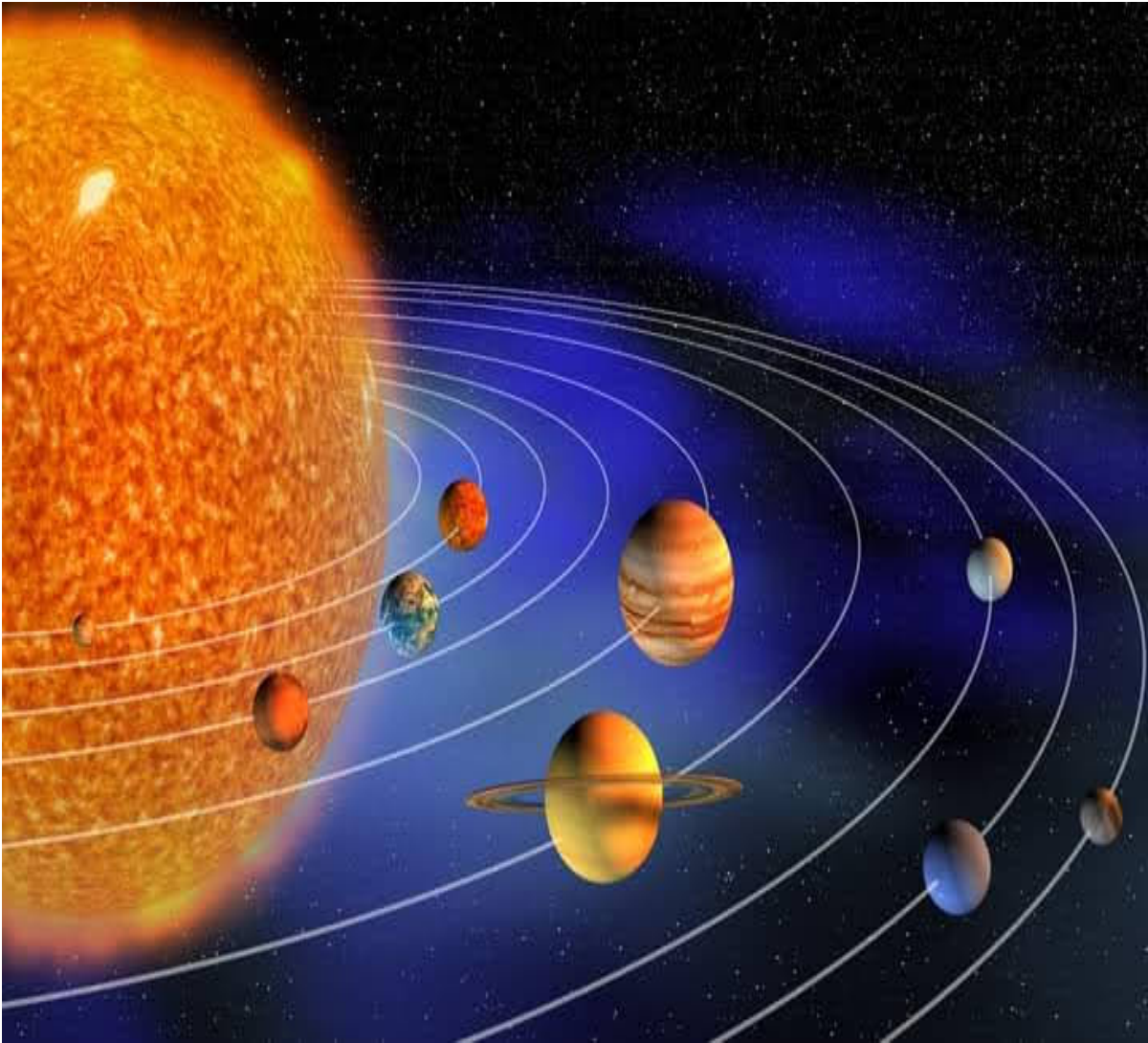
ANEXO VI



ANEXO VII



ANEXO VIII



CURRÍCULO LATTES

<http://lattes.cnpq.br/2264112850173572>