



Revista Alamedas

Revista Eletrônica do PPGFil - Unioeste

e-ISSN: 1981-0253

DOSSIÊ

DO

XXVI SIMPÓSIO DE FILOSOFIA
MODERNA E CONTEMPORÂNEA

2023

Vol II

v. 12 n. 3 (2024)



Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Revista Alamedas

Revista Eletrônica do PPGFil – Unioeste

Volume 12	n. 3	2024	e-ISSN 1981-0253

A Revista Alamedas é um periódico científico e acadêmico, organizado pelos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), publicado semestralmente em formato digital. Tem como principal objetivo abrir caminhos para a divulgação do conhecimento produzido por pós-graduandos de filosofia.

BASES INDEXADORAS:



Capa: Jeferson Wruck

Arte: Everton Diego Teles

Diagramação: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Cassiano Lucas Silva Carvalho, Eduardo Adam Alves de Siqueira Gonçalves, Bruno Carniato Dias.

Revisão: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Cassiano Lucas Silva Carvalho, Célia Machado Benvenho, Fabiana de Jesus Benetti, Vanessa Furtado Fontana, Doralice Lima Barreto, Thaís Gobo Miota, Vanessa Henning.

Publicização: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Célia Machado Benvenho

Organização: Célia Machado Benvenho, Ester Maria Dreher Heuser, Wilson Antonio Frezzatti Júnior

Ficha Catalográfica elaborada por: Marilene de Fátima Donadel

CRB 9/924

R454	Revista Alamedas [Recurso eletrônico] / Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Programa de Pós-graduação em Filosofia. – vol. 12, n. 3 (2024). Toledo, PR, 2024.
	Modo de acesso: https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas Semestral e-ISSN 1981-0253
	1. Filosofia - Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus Toledo. II Programa de pós-graduação em Filosofia
	CDD 20. ed. 001.305

O conteúdo, a interpretação, a linguagem e o estilo dos trabalhos publicados nesta revista são de responsabilidade de seus autores.

Endereço para correspondência:

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Toledo–Programa de Pós-graduação em Filosofia

Rua da Faculdade, 645 -Jardim La Salle

CEP: 85903-000 –Toledo-Paraná-Brasil.

Fone: (45) 3379-7058

revistaalamedas@unioeste.br

EDITORES RESPONSÁVEIS:

Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Profa. Dra. Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Profa. Dra. Fabiana de Jesus Benetti (UNIOESTE/IFITEO)

EDITORES ADJUNTOS:

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (Mestranda/UNIOESTE)

Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)

Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)

Jeferson Wruck (Mestrando/UNIOESTE)

Thaís Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)

Vanessa Henning (Doutoranda/UNIOESTE)

COMISSÃO EXECUTIVA:

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (Mestranda/UNIOESTE)

Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)

Cassiano Lucas Silva Carvalho (Doutorando/UNIOESTE)

Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)

Jeferson Wruck (Mestrando/UNIOESTE)

Thaís Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)

Vanessa Henning (Doutoranda/UNIOESTE)

APOIO EDITORIAL:

Projeto SABER (Sistema de Acesso à Biblioteca Eletrônica de Revistas)

REVISÃO:

Revista Alamedas

CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)
Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)
Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)
Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)
Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)
Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)
Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)
Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)
Prof. Dr. Stefano Buselatto (UNIOESTE)
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL:

Prof. Dr. Danilo Saretta Veríssimo (UNESP)
Profa. Dra. Denise Jardim (UFRGS)
Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUCRS)
Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)
Prof. Dr. Fábio Marques de Almeida (UFG)
Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFMS)
Prof. Dr. Marciano Adilio Spica (UNICENTRO)
Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)
Profa. Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa (UNIOESTE/UFMS)
Prof. Dr. Max Rogério Vicentini (UEM)
Prof. Dr. Reinaldo Furlan (USP)
Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)
Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira (UFSJ)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, Asheville/EUA)
Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore/Milano)
Profa. Dra. Graciela Ralon Walton (UNSAM/Buenos Aires)
Profa. Dra. Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)
Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)
Prof. Dr. Paolo Scolari (Univ. di Milano)
Prof. Dr. Renaud Barbaras (Panthéon/Sorbonne/Paris)
Prof. Dr. Roberto Juan Walton (UBA/Buenos Aires)
Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne/Paris VII)

Capa: Jeferson Wruck

Arte: Everton Diego Teles

Diagramação: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Cassiano Lucas Silva Carvalho, Eduardo Adam Alves de Siqueira Gonçalves, Bruno Carniato Dias.

Revisão: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Cassiano Lucas Silva Carvalho, Célia Machado Benvenho, Fabiana de Jesus Benetti, Vanessa Furtado Fontana, Doralice Lima Barreto, Thaís Gobo Miota, Vanessa Henning.

Publicização: Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho, Célia Machado Benvenho

Organização: Célia Machado Benvenho, Ester Maria Dreher Heuser, Wilson Antonio Frezzatti Júnior

Ficha Catalográfica elaborada por: Marilene de Fátima Donadel

CRB 9/924

R454	Revista Alamedas [Recurso eletrônico] / Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Programa de Pós-graduação em Filosofia. – vol. 12, n. 3 (2024). Toledo, PR, 2024. Modo de acesso: https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas Semestral e-ISSN 1981-0253 1. Filosofia - Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus Toledo. II Programa de pós-graduação em Filosofia CDD 20. ed. 001.305

O conteúdo, a interpretação, a linguagem e o estilo dos trabalhos publicados nesta revista são de responsabilidade de seus autores.

Endereço para correspondência:

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Toledo–Programa de Pós-graduação em Filosofia

Rua da Faculdade, 645 -Jardim La Salle

CEP: 85903-000 –Toledo-Paraná-Brasil.

Fone: (45) 3379-7058

revistaalamedas@unioeste.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	07
ARTIGOS:	
O pensiero debole de Gianni Vattimo e Pier Aldo Roavatti.....	09
<i>Adelino Pereira da Silva</i>	
A distinção entre morte efetiva e morte possível em Ser e Tempo	20
<i>Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho</i>	
A pintura de Tato Carboni: Aspectos biográficos de um professor-artista.....	30
<i>Amauri Carboni</i>	
O gabinete de curiosidades: Entre ciência e experiência estética	42
<i>Ana Carolina Cruz Acom</i>	
A figura do sujeito de Direito no capitalismo	50
<i>Bruno Carniato Dias</i>	
Schopenhauer: A história e a lei da motivação.....	60
<i>Caio Miguel Viante</i>	
Ontologia e Literatura em Sartre: Apelos a novos significados de mundo	69
<i>Carlos Henrique Favero</i>	
Nietzsche e os Romanos	80
<i>Cassiano Lucas Silva Carvalho</i>	
Um Boal e as raízes subversivas do teatro do oprimido	89
<i>Christiano Tortato</i>	
<i>Jadir Antunes</i>	
Controvérsia e Conhecimento em Leibniz	103
<i>Cristiano Bonneau</i>	
Testamento vital: Reflexões sobre vida digna e morte justa	110
<i>Dayane Móz</i>	
A missão desfetichizadora da arte na estética de György Lukács	122
<i>Doralice de Lima Barreto</i>	
Novas perspectivas: Transexualidade e Educação em busca de uma sociedade menos opressora	132
<i>Eduardo Adam Alves de Siqueira Goncalves,</i>	
<i>Nelsi Kistemacher Welter</i>	
Entre a Filosofia e a Poética: Os sentidos do corpo em Nietzsche e Fernando Pessoa	142
<i>Enock Oliveira Santos Neto</i>	
Masterman e a análise do conceito kuhniano de paradigma	149
<i>Ericson Divaldo Antunes Filho</i>	
“Somos um povo como os outros”: Para Deleuze e a causa palestina perviverem em nós	162
<i>Ester Maria Dreher Heuser</i>	
Aspectos do pensamento de Nietzsche sobre a vida humana	172

Gracy Kelly Bourscheid Pereira

Por que investigamos? uma leitura de Pierre Hadot sobre o filosofar como terapêutica .. 179

Guilherme Borges Almeida

O processo do conhecimento em Marx: Apontamentos sobre o método materialista histórico-dialético 187

Isabel Cristina Theiss,

Neide da Silveira Duarte de Matos

Sob o sol de *dasein*: A descoberta do *ser-aí* na Teologia da Esperança..... 195

Jaqueline Thais de Souza

O covil do maligno: Um diálogo entre Kant e o budismo acerca do mal no comportamento humano 210

Jeferson Wruck

A importância das humanidades na formação do cidadão 226

João Paulo Domingos de Sousa

Filosofia na Educação Infantil em Matthew Lipman 240

Larissa Cristina Cordeiro

É necessária uma Filosofia para a Agronomia? 247

Leandro Paiola Albrecht

Alfredo J. P. Albrecht

Ruptura metabólica: A visão de Marx sobre a desconexão do ser humano com a natureza pelo capitalismo 256

Leina Maria Glaeser

Considerações sobre o partido nazista no Brasil: Uma abordagem filosófico-histórica 263

Letícia Pedrassa Prates

Ester Maria Dreher Heuser

Richard Rorty e as estratégias redescritivas..... 273

Lucas Sartoretto

Teoria dos sistemas intencionais: A mãe-natureza face ao conteúdo mental 289

Marcos Bragato

Pintura e pensamento: nas trilhas da ontologia da encarnação..... 302

Maria Saievicz

Erotismo, morte, sentimento de si, e continuidade do ser em Georges Bataille..... 317

Matheus Almeida Lopes

A Filosofia como unidade sistemática nas introduções da Crítica do Juízo de Kant..... 325

Mônica Chiodi

Luciano Carlos Utteich

O fenômeno da significância em Ser e Tempo 336

Olavo de Salles

O problema da determinação: Deleuze, leitor de Kant 344

Gonzalo Patricio Montenegro Vargas

Edgar Allan Poe e Walter Benjamin contra as artimanhas do autômato..... 362

Oscar Henrique de Souza e Silva

A teoria do mínimo existencial x a reserva do possível: Contribuições do pensamento de John Rawls 373

Rafaela Djoana Cavalli

Marcelo Antônio Cavalli

Nelsi Kistemacher Welter

"Lucien Fleurier é um grande aspargo": O olhar de outrem e a intersubjetividade em Sartre 390

Thaís de Sá Oliveira

A "viscosidade" da finitude, um enigma a luz de Sartre em o Ser e o Nada..... 406

Thiago Sitoni Gonçalves

Um convite à pré-reflexividade: Uma imersão literária e filosófica com Sartre 421

Tiago Soares dos Santos

O historicismo de Wilhelm Dilthey em contraponto à concepção positivista sobre o estudo da humanidade..... 429

Vanessa Henning

RESENHA

Negritude sem identidade 443

Albérico Araújo Sial Neto



APRESENTAÇÃO

Há vinte e seis anos, por meio do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea, a Filosofia da UNIOESTE celebra a decisão coletiva, tomada no final do século XX, de fazer de Toledo, no Paraná, um lugar afirmativo do pensamento crítico, criativo, ético, político e rigoroso. A vigésima sexta edição do Simpósio contou com o financiamento da CAPES (Programa de Apoio a Eventos no País/PAEP, edital nº 11/2023), e da PROEX/Fundação Araucária (Edital N°026/2023 – PROEX Programa de Apoio Institucional para Organização e Participação em Eventos Técnicos-Científicos – Chamada Pública 09/2023 – Fundação Araucária) e foi especialmente marcante no quesito encontro de gerações que dedicam suas vidas ao fazer filosófico, pois vários dos convidados narraram histórias dos tempos em que eram jovens estudantes e vinham para o Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE apresentar suas pesquisas nas sessões de comunicações. Se há mais de vinte anos eram jovens graduandos e mestrandos aprendendo a pesquisar, hoje são professores na pós-graduação e ocupam ou ocuparam cargos diretivos em suas universidades e em órgãos nacionais e estaduais de fomento e de avaliação, sendo responsáveis, de um lado, pela herança recebida daqueles que abriram caminhos e construíram relações com a Filosofia vinda d'além mar e, de outro, pelo presente da Filosofia no Brasil que, em muitas partes, vem apresentando certos desassossegos com aquela herança e reivindicando que nela tenham lugar questões próprias de nosso chão, de nossa pele, de nossa sensibilidade, realidade e necessidade de problematizar e inventar saídas conceituais para elas.

Com o desejo de estarmos à altura da herança e dos desassossegos que nos impelem a seguir na filosofia, o XXVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE se propôs a pensar coletivamente um futuro afirmativo para a Filosofia no Paraná, nesses tempos em que a palavra de ordem no ensino superior e na pesquisa tem sido a 'inovação'. Para tanto, contamos com a presença de coordenadores dos demais Programas de Pós-graduação de Filosofia do Paraná. Estiveram conosco os professores Dr. Charles Feldhaus (UEL), Dr. Federico Ferraguto (PUC/PR), Dr. Wagner Dalla Costa Félix (UEM) e, representando a UNIOESTE, o Dr. Luciano Utteich, do coordenador da Área de Filosofia na CAPES, Jorge Viesenteiner e do presidente da atual diretoria da ANPOF, Érico Andrade. Nas reuniões de trabalho e dos debates, concluímos que o futuro será afirmado se nossas relações institucionais forem de parceria e colaboração e não de

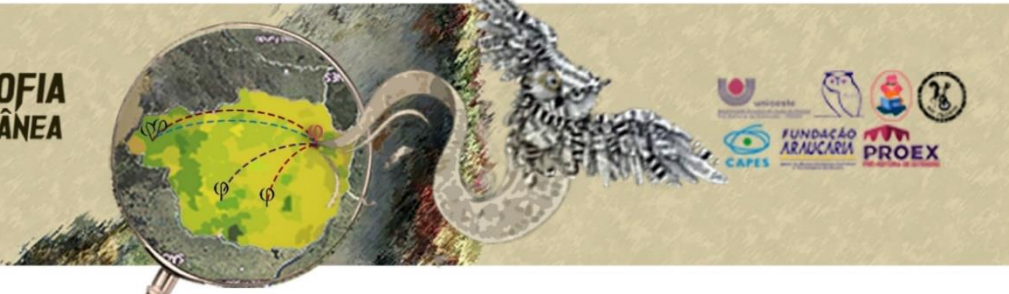
rivalidade e competição, assim como de abertura para as demandas que as novas gerações de pesquisadores têm apresentado.

A programação desta edição do Simpósio transitou entre a herança da tradição, com temas e autores clássicos, e a novidade, dando prioridade a nossas questões contemporâneas, tais como as relações entre: Ciências Humanas, medicina e técnica; feminismo negro e o amor como prática da emancipação; a noção de ‘excelência’ na pós-graduação, o adoecimento e a competição na vida acadêmica; as mulheres negras na Filosofia; a perspectiva decolonial e intercultural da aliança do humano com a natureza. O mesmo aconteceu com as comunicações apresentadas ao longo da programação do Simpósio.

Este *Dossiê* está constituído por 39 artigos, resultados das sessões de comunicações do XXVI Simpósio, assim como pela resenha do livro *Negritude sem identidade*, de Erico Andrade, publicado pela Editora *n-1* e lançado durante o evento.

Toledo, agosto de 2024.

Ester Maria Dreher Heuser
Célia Machado Benvenho
Wilson Antonio Frezzatti Junior



O *PENSIERO DEBOLE* DE GIANNI VATTIMO E PIER ALDO ROVATTI¹

Adelino Pereira da Silva²

Resumo: Propõe-se um estudo sobre o conceito de *pensiero debole*, proposto por Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, tomado como uma noção de pensamento filosófico contemporâneo, que tem atraído atenção significativa. Este modo conceitual desafia os fundamentos tradicionais do pensamento filosófico e procura minar a noção de verdade absoluta. A partir da obra “Il pensiero debole”, especificamente da “Premessa”, escrita por Vattimo e Rovatti (2011), investigamos como aquela noção enfatiza a ambiguidade e a incerteza inerentes à existência humana, e como os autores argumentam que nossa compreensão da realidade sempre depende de nossas perspectivas e interpretações subjetivas. Ao abraçar esse panorama, o *pensiero debole* abre novas possibilidades de diálogo e pluralismo no discurso filosófico – ou seja, institui novo terreno para a exploração intelectual filosófica contemporânea. Nas últimas décadas, a discussão em torno da “crise da razão” tem ganhado grande destaque na cultura filosófica italiana. Este debate revelou que não há mais uma narrativa abrangente da história, bem como nenhum conhecimento universal que possa unificar o conhecimento específico em uma suposta “verdadeira” compreensão do mundo. No entanto, houve casos em que formas novas e limitadas de racionalidade foram estabelecidas apressadamente, marcando improváveis “retornos” aos valores tradicionais. A partir dessa premissa, procuramos, aqui, aprofundar essa questão, a partir da ideia (ou conceito) de “*pensiero debole*” (*pensamento fraco*) apresentado por Vattimo e Rovatti (2011). Em “Il pensiero debole”, várias vozes, mesmo de diferentes campos disciplinares que podem não se alinhar, propõem uma abordagem mais radical: e, assim, o que é provisoriamente referido como “*pensamento fraco*” visa ruir a resistência que persiste das noções entrincheiradas de razão. Por isso, nesse momento, nos referimos especificamente à análise da “Premessa” do livro, texto que segue sem tradução para o mercado editorial brasileiro, com o intuito de nos aprofundar sobre o caminho pelo qual os autores constroem um modo de pensar filosófico da contemporaneidade: a compreensão de um conceito de verdade mais fluido, preciso e aceitável, o qual só pode acontecer se nos libertarmos dos resquícios do racionalismo moderno. Conforme os filósofos, essa perspectiva alternativa de *pensamento* pode ser menos reconfortante, mas, certamente, nos aproxima da realidade vigente e, consequentemente, oferece maior praticidade.

Palavras-chave: Pensiero debole. Gianni Vattimo. Pier Aldo Rovatti. Filosofia Contemporânea.

Abstract: We propose a study of the concept of *pensiero debole*, proposed by Gianni Vattimo and Pier Aldo Rovatti, taken as a notion of contemporary philosophical thought that has attracted significant attention. This conceptual mode challenges the traditional foundations of philosophical thought and seeks to undermine the notion of absolute truth. Starting from the work “Il pensiero

¹ O presente trabalho é parte de uma pesquisa de Doutorado, realizada junto ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (PIPGF) da Universidade Federal da Paraíba, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

² Doutor em Filosofia. Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: ade.lino@yahoo.com.br

debole", specifically "Premessa", written by Vattimo and Rovatti (2011), we investigate how that notion emphasizes the ambiguity and uncertainty inherent in human existence, and how the authors argue that our understanding of reality always depends on our subjective perspectives and interpretations. By embracing this outlook, *pensiero debole* opens new possibilities for dialog and pluralism in philosophical discourse - in other words, it establishes new ground for contemporary philosophical intellectual exploration. In recent decades, the discussion around the "crisis of reason" has gained great prominence in Italian philosophical culture. This debate has revealed that there is no longer a comprehensive narrative of history, as well as no universal knowledge that can unify specific knowledge into a supposedly "true" understanding of the world. However, there have been cases in which new and limited forms of rationality have been hastily established, marking unlikely "returns" to traditional values. Based on this premise, here we seek to delve deeper into this issue, using the idea (or concept) of "*pensiero debole*" (*weak thinking*) presented by Vattimo and Rovatti (2011). In "*Il pensiero debole*", several voices, even from different disciplinary fields that may not align, propose a more radical approach: and so, what is provisionally referred to as "weak thinking" aims to break down the persistent resistance of entrenched notions of reason. This is why, at this point, we are referring specifically to the analysis of the book's "Premessa", a text that is still untranslated for the Brazilian publishing market, in order to delve deeper into the way in which the authors construct a contemporary philosophical way of thinking: the understanding of a more fluid, precise and acceptable concept of truth, which can only happen if we free ourselves from the remnants of modern rationalism. According to the philosophers, this alternative perspective of thought may be less comforting, but it certainly brings us closer to the current reality and, consequently, offers greater practicality.

Keywords: Pensiero debole. Gianni Vattimo. Pier Aldo Rovatti. Contemporary Philosophy.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a discussão em torno da “crise da razão” tem ganhado grande destaque na cultura filosófica italiana. Este debate revelou que não há mais uma narrativa abrangente da história, bem como nenhum conhecimento universal que possa unificar o conhecimento específico em uma suposta “verdadeira” compreensão do mundo. No entanto, houve casos em que formas novas e limitadas de racionalidade foram estabelecidas apressadamente, marcando improváveis “retornos” aos valores tradicionais.

A partir dessa premissa, procuramos, aqui, aprofundar essa questão a partir da ideia (ou conceito) de “pensiero debole” (*pensamento fraco*) apresentada por Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti (2011) no livro *Il pensiero debole*. Nessa obra, várias vozes, mesmo de diferentes campos disciplinares, que podem não se alinhar, propõem uma abordagem mais radical: e, assim, o que é provisoriamente referido como “pensamento fraco” visa ruir a resistência que persiste das noções entrincheiradas de razão.

Por isso, neste momento, nos referimos especificamente à análise da “Premessa” do livro escrito por Vattimo e Rovatti (texto que segue sem tradução para o mercado editorial brasileiro), com o intuito de discutir o caminho pelo qual os autores constroem um dado modo de pensar

contemporâneo à filosofia: a compreensão de um conceito de verdade mais fluido, preciso e aceitável, o qual só pode acontecer se nos libertarmos dos resquícios da racionalidade moderna. Conforme os filósofos, essa perspectiva alternativa de *pensamento* pode ser menos reconfortante, mas, certamente, nos aproxima da realidade vigente e, conseqüentemente, oferece maior praticidade.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A obra *Il pensiero debole*, publicada pela primeira vez no ano de 1983, é uma antologia organizada pelos filósofos Gianni Vattimo e Aldo Rovatti. Ela reúne uma série de ensaios de vários autores que se dispõem a discutir, desde as perspectivas das últimas décadas, aspectos relevantes da crise da Razão, a qual afirma que existiria um fio unificador da História, um conhecimento global capaz de coordenar conhecimentos particulares em uma adequada visão do mundo. Entretanto, percebe-se ao longo da História que isso, muitas vezes, foi levado em conta apenas para instituir apressadamente novas formas parciais de racionalidade ou para endossar “retornos a valores antigos” improváveis.

Il pensiero debole, no entanto, procurou ir mais longe. Com muitas vozes e as evidências de diferentes campos disciplinares, não necessariamente consonantes entre si, sugere uma abordagem mais radical, o que aqui tem sido chamado de “pensamento fraco”³. Esse *pensamento fraco* é, justamente, a tentativa de romper com as resistências que as, assim chamadas, imagens “fortes” da razão continuam a suscitar. Com ele, passamos a galgar um terreno livre dos fantasmas da irracionalidade e começamos, de fato, a perceber uma ideia de verdade cada vez mais móvel, mais irregular e mais tolerante; talvez menos tranquilizadora, mas, seguramente, mais próxima da nossa realidade, portanto, mais útil.

Logo no prefácio do *Il pensiero debole*,⁴ Vattimo e Rovatti (2011) chamam atenção para o acontecimento de que o próprio debate filosófico da atualidade possuiria um ponto de convergência: o fato de não existir fundamento único, último e normativo. Nessa direção, desde os anos de 1960 já se apresentava a procura de uma outra justificação, pois, se um sentido de conhecimento se demonstrava cristalizado,

[...] a filosofia foi encarregada de enfrentar esta 'crise' e foi mobilizada para tentar mudar o cenário, para reunir as disciplinas, e em particular o conhecimento humanista, com uma nova trama: estruturalista ou fenomenológica. A alternativa, resumindo, era ou recorrer a estruturas sem centro ou propósito, numa palavra

³ Em algumas traduções para o português brasileiro – feitas por pesquisadores, com maior frequência – é possível encontrar, para *pensiero debole*, a tradução: “pensamento débil” ou “pensamento fraco”.

⁴ A edição que iremos referenciar é a segunda edição, publicada pela editora Feltrinelli, em Milão, no ano de 2011.

sem sujeito, ou tentar pisar o solo de uma subjetividade não-substancialista, piedosa, fluida, em devir. O exemplo mais marcante foi dado pela discussão em torno dos fundamentos do marxismo. Enquanto a redescoberta do "filósofo" Marx significava que as categorias econômico-políticas eram rastreáveis a partir de um sentido filosófico-existencial, a partir de uma ideia do homem como sujeito em processo de constituição e disposição finalista para uma realização (pense-se em Sartre), por outro lado, e predominantemente, o anti-humanismo estruturalista rejeitou a simplificação científica em favor de uma ideia complexa de estrutura multidimensional, com muitos centros, com muitas camadas temporais relativamente autônomas, dotadas de relações causais não lineares (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 7, tradução nossa).⁵

Ainda no contexto dos fins daquela década, a filosofia italiana experimentou um período significativo de transformação e engajamento no discurso global. Essa discussão marcou o declínio das ideologias dominantes na Itália, como a dialética e o historicismo, levando a uma mudança nas perspectivas, de modo perspicaz e inovador. Como afirmou Bodei (2000, p. 264), “o *pathos* pela história e pelo valor salvífico da política” sofreu uma mudança profunda, resultando em desencanto ou em genuína exploração e consideração do niilismo. Nesse panorama, o sujeito e o objeto são aqueles que procuram se esquivar de uma hipostatização redutora, como analisaram Vattimo e Rovatti (2011), do subjetivismo consciente ou do objetivismo científico, procurando, a seu modo, redefinir-se por si próprios, porém, mantendo-se longe de qualquer possibilidade de aproximação ou semelhança com a metafísica esquemática.

O contexto dos anos seguintes, na década de 1970, apresentou cenário marcado por menor otimismo em relação aos fundamentos com pretensões totalitárias, dos anos anteriores. O que caracterizou aquele cenário foi a presença do olhar penetrante e impiedoso de um pensamento sem redenção, “negativo”, possibilitando trilhar um novo caminho a partir de visão que nos auxilia a discernir os muitos resíduos metafísicos, os quais permaneceram ativos e escondidos. Nesse cenário, temos a presença de um reagente que é “[...] transmitido através das teorias estruturalistas e através das filosofias da nova subjetividade: assumem cor, revelam as reivindicações totalizantes, a lei nelas ainda funciona com astúcia da ‘*reductio ad unum*’” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 8)⁶.

⁵ Texto original: “[...] la filosofia si incaricava proprio di affrontare questa “crisi” e si mobilitava per tentare di cambiar scena, di ricucire le discipline, e in particolare i saperi umanistici, con una nuova trama: strutturalistica o fenomenologica. L’alternativa, schematizzando, era: o ricorrere a strutture prive di centro e di finalit , in una parola senza soggetto, oppure cercare di battere il terreno di una soggettivit  non sostanzialistica, pia fluida, in divenire. L’esempio pi  lampante veniva fornito dalla discussione intorno ai fondamenti del marxismo. Mentre la riscoperta del Marx “filosofo” voleva dire che le categorie economico-politiche erano ripercorribili a partire da un senso filosofico-esistenziale, da un’idea di uomo come soggetto in via di costituzione e disposto finalisticamente verso una realizzazione (si pensi a Sartre), d’altra parte, e in modo predominate, l’anti-umanismo strutturalistico rifiutava la semplificazione scientifica per valorizzare un’idea complessa di struttura a pi  dimensioni, con molti centri, con molti strati temporali relativamente autonomi, dotati di rapporti causali non lineari” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 7).

⁶ Tradução nossa. Texto original: “[...] viene fatto passare attraverso le teorie strutturalistiche e attraverso le filosofie della nuova soggettivit : esse prendono colore, rivelano le pretese totalizzanti, la legge in esse ancora astutamente fungente della “*reductio ad unum*”.

A “crise” das fundações do *pensamento*, apresentada nesse cenário, não cabe mais ser resumida como “má verdade”, que poderia ser derrubada por uma nova (uma “boa verdade”); ao contrário: ela – a crise – “passa para a própria ideia de verdade” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 8)⁷. A partir daí, o tom do debate toma outras proporções, pois percebemos a presença de um elemento trágico que irrompe permanentemente, mesmo não sendo “bem-vindo”, e todas as posições acabam por ser (involuntárias ou não) maneiras de elaborar ou manter à distância esse elemento, o qual, segundo Vattimo e Rovatti (2011), é uma linguagem tornada opaca, a qual, por um longo hábito, continuamos a chamar de “irracional”.

Um ponto que tomou dimensão naquela década foi o debate sobre se é preciso renunciar à verdade ou se podem ser invocadas “novas razões”, menos pretensiosas para o preenchimento das lacunas observáveis nas fundações [com pretensões universalizantes], de forma que a teoria não perca o seu poder. Segundo Vattimo e Rovatti (2011), um exemplo ocorreu na França, onde

[...] Foucault tentou, a fim de ir além do seu estruturalismo anterior, dissolver o conhecimento numa multiplicidade de estratégias racionais, dispositivos locais, horizontais, renunciando sistematicamente à questão de “quem? (que assunto) e “por quê?” (segundo o *telos*), ou seja, colocando o assunto e o significado da história fora de jogo, como produtos secundários e enganosos (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 8, tradução nossa).⁸

Destarte, o debate sobre a “crise da razão” na Itália estava acontecendo e, em vez de fazer a razão funcionar, a discussão levava ao caminho de uma tentativa de “salvação” da razão do fantasma irracionalista, que ainda precisava ser “exorcizado”. Autores como “Nietzsche, Benjamin, Heidegger e o próprio Wittgenstein entraram no debate, primeiro furtivamente e depois abertamente, produzindo todo tipo de misturas e combinações, certamente sintomáticas”⁹, mas que, provavelmente, não chegaram a vencer a resistência de uma atitude em teoria a qual, talvez, pudesse ser chamada de “política” – ou seja, uma teoria passível de ser entendida como poder, capacidade de controle, implicação e totalização. O abandono de qualquer fundamento metafísico, aqui, deve ser compreendido sempre como forma equilibrada pela tentativa de salvaguardar a própria capacidade de síntese, o poder generalizante da razão.

⁷ Tradução nossa. Texto original: “[...] la crisi si sposta infatti dentro l’idea stessa di verità.”.

⁸ Tradução nossa. Texto original: “Foucault tentava, per oltrepassare il suo stesso precedente strutturalismo di sciogliere il sapere in una molteplicità di strategie razionali, dispositivi locali, orizzontali, rinunciando sistematicamente a chiedersi “chi?” (quale soggetto) e “perché?” (secondo quale telos), cioè mettendo fuori gioco il soggetto e il senso della storia come prodotti secondari e ingannevoli” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 8).

⁹ Tradução nossa. Texto original: “Nietzsche, Benjamin, Heidegger e lo stesso Wittgenstein entravano prima di soppiatto e poi palesemente nel dibattito producendo ogni sorta di impasti e di miscele, certo sintomatiche [...]” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 8).

É assim que, a partir da leitura de Vattimo e Rovatti, podemos dizer que, na década de 1970 evidenciava-se um período em que houve pouco otimismo do pensamento sem redenção, mediante uma identificação com os resíduos da metafísica tradicional em vista de suas pretensões totalizantes. A problemática da crise da razão é tida por Vattimo e Rovatti como circunscrita, designadamente, pela finalidade de salvaguardar a competência sintetizadora e totalizadora creditada à razão por algumas propostas filosóficas da época.

Entretanto, essa orientação parece ter sido deixada ao largo pelos autores, ainda que tenham considerado inevitável ponderar sobre uma nova racionalidade no cenário da Filosofia contemporânea. O que podemos destacar, aqui, é a renúncia à pretensão de uma (re)constituição da racionalidade fundamentada na Metafísica, “caracterizada pela legitimação totalizante e pela esquematização do pensamento em torno de um fundamento último-absoluto” (Maia, 2021, p. 27). Por isso, podemos argumentar que a crise posta pela racionalidade metafísica acaba sendo acolhida em seu caráter positivo, como um movimento de (auto)debilitamento da razão (forte), da ruína do fundamento “luminoso” (único, estável), ou seja, do abandono e enfraquecimento das estruturas da Metafísica moderna.

Com isso, temos as principais representações e intenções a que se volta o *pensiero debole*, que não abarca o sentimento de nostalgia em relação à razão universal (ou totalizadora), levando, porém, até as últimas consequências a tese nietzschiana do anúncio da “morte de Deus” e da declaração heideggeriana, como denúncia, da experiência do *esquecimento do ser* pela Metafísica. Portanto, o título da obra *Il pensiero debole* – “pensamento fraco” –, após apresentada toda essa discussão, indica algumas ideias no percurso cumprido na (pós-)crise da razão.

A primeira delas, segundo Vattimo e Rovatti (2011, p. 9), é que devemos “levar a sério a descoberta nietzschiana, e talvez também a marxista, a descoberta do nexó entre a evidência metafísica (e, portanto, a cogência da fundação) e as relações de dominação, dentro e fora do sujeito”¹⁰. Entretanto – o que nos leva a outra ideia –, sem declinar de imediato essa descoberta numa filosofia de emancipação através do “desmascaramento” e desmistificação, mas, antes, “tornando-a mais nova e amigável, pois mais relaxada e menos metafisicamente angustiada, olha para o mundo das aparências, procedimentos discursivos e ‘formas simbólicas’, vendo-os como o lugar de uma possível experiência de ser”¹¹. Outra ideia seria o fato de que isso não implica a ideia

¹⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] si debba prender sul serio la scoperta nietzschiana, e forse anche marxiana, del nesso tra evidenza metafisica (e dunque cogenza del fondamento) e rapporti di dominio, dentro e fuori il soggetto” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 9).

¹¹ Tradução nossa. Texto original: “[...] rivolgendo un nuovo e più amichevole, perché più disteso e meno metafisicamente angosciato, sguardo al mondo delle apparenze, delle procedure discorsive e delle “forme simboliche”, vedendole come il luogo di una possibile esperienza dell’essere” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 9).

de espírito de uma “glorificação do simulacro”¹², que “acabaria dando-lhe o mesmo peso que aos *onta* metafísicos, mas na direção de um pensamento capaz de se articular (portanto de ‘raciocínio’) na meia-luz (de acordo com um dos prováveis sentidos do *Lichtung* heideggeriano)”¹³. Por fim, a última ideia aponta para a possibilidade de compreender que a identificação (altamente problemática) do ser e da linguagem, que a Hermenêutica toma de Heidegger – não no sentido de redescobrir o ser original, a verdade, que a Metafísica pareceu ter esquecido nos seus resultados científicos e tecnológicos –, porém “como uma forma de reencontrar o ser como um vestígio, uma memória, um ser consumido e enfraquecido (e por esta razão apenas digno de atenção)”¹⁴.

Enumerar as ideias acima, desta maneira, segundo Vattimo e Rovatti (2011, p. 10), foi importante para não cair no erro da interpretação de que a “fraqueza” do pensamento fosse erroneamente entendida como abdicação histórico-cultural, ou, ainda, como apologia indireta da ordem existente “das coisas”, “na qual a direção da história parece ser confiada a agentes bastante diferentes da meditação filosófica”.¹⁵

Entendemos, pois, que a fraqueza do pensamento em relação ao mundo, assim como também à sociedade,

[...] é provavelmente apenas um aspecto do *impasse* em que o pensamento se encontrava no final de sua aventura metafísica. O que importa agora é repensar o sentido dessa aventura e explorar os caminhos para ir além dela: precisamente, através da negação – não principalmente no nível das relações sociais, mas no nível dos conteúdos e modos de pensar em si – dos traços metafísicos do pensamento, antes de tudo a “força” que sempre acreditou que deveria atribuir a si mesmo em nome de seu acesso privilegiado ao ser como fundamento (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 10, tradução nossa).¹⁶

¹² No sentido atribuído por Deleuze, presente em suas obras *Diferença e Repetição* (2018) e *Lógica do Sentido* (1974). Para esclarecer, a alusão ao termo deleuziano está implicada no livro *Lógica do Sentido*, em que Deleuze argumentou sobre as imagens herdadas da filosofia platônica, que acabaram ocupando o pensamento ocidental. Assim como aparece na filosofia de Nietzsche, ele propôs a reversão do platonismo e de seu legado – tal pensamento foi desenvolvido, com maior especificidade, na sua obra *Diferença e Repetição*. Nesta, Deleuze afirma que o simulacro é visto como a cópia da cópia e estando a três graus da verdade/fundamento; por isso, na arte simulada “não existe mais nem mesmo opinião justa, mas uma espécie de refrega irônica que faz as vezes de modo de conhecimento, uma arte de refrega exterior ao saber e à opinião” (Deleuze, 1974, p. 264).

¹³ Tradução nossa. Texto original: “[...] finirebbe per conferir loro lo stesso peso dell’*ontos* on metafisico, ma nella direzione di un pensiero capace di articolarsi (dunque di “ragionare”) nella mezza luce (secondo uno dei verosimili sensi della *Lichtung* heideggeriana)” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 9).

¹⁴ Tradução nossa. Texto original: “come una via per incontrare di nuovo l’essere come traccia, ricordo, un essere consumato e indebolito (e per questo soltanto degno di attenzione)” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 9).

¹⁵ Tradução nossa. Texto original: “[...] nel quale la direzione della storia sembra affidata ad agenti assai diversi dalla meditazione filosofica” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 10).

¹⁶ Texto original: “[...] è probabilmente solo un aspetto della *impasse* in cui il pensiero si è venuto a trovare alla fine della sua avventura metafisica. Ciò che conta adesso è ripensare il senso di quella avventura ed esplorare le vie per andare oltre: appunto, attraverso la negazione – non anzitutto a livello di rapporti sociali, ma a livello di contenuti e modi del pensare stesso – dei tratti metafisici del pensiero, prima fra tutti la “forza” che esso ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all’essere come fondamento” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 10).

Ainda assim, tais apontamentos não expressam tudo sobre a caracterização do *pensiero debole* (*pensamento fraco*). Sobre essa expressão, podemos dizer que ela funciona, sobretudo, “fracamente” como uma ideia de *slogan* polivalente, possuindo fronteiras deliberadamente não marcadas, porém indicando que a racionalidade precisa abrandar-se, cedendo terreno para as novas possibilidades de pensamento (razão), e não ter medo de recuar à sua zona de sombra, de maneira que não fique, também, estática pela perda da referência cartesiana iluminista, única e estável.

O *pensiero debole*, portanto, segundo a concepção vattimiana, entendemos como uma proposta de filosofia do ‘debilitamento’, enquanto possibilidade que está se abrindo em detrimento do enfraquecimento das estruturas fortes da Metafísica tradicional, uma espécie de chamado para a atitude do filosofar que, agora, tem em conta o ‘fim da Filosofia como Metafísica’, em que a metafísica não significaria mais ‘nenhuma’ opção. Esse *debilitamento*, que aqui chamamos também “fraqueza” do pensamento, representa a rejeição da “força”, antes capaz de conferir legitimidade, em nome de seu acesso privilegiado ao ser como fundamento. Cito:

[...] aqui, ressalta-se a intenção de Vattimo, em especial, quanto ao desenrolar de suas reflexões, da evolução de seu pensamento nas obras *Al di là del soggetto* [1981], *Le Avventure della Differenza* [1980] até aos êxitos do *Pensiero Debole* [1983], que vai na direção radicalizante da lógica de fundamentação metafísica: sua reflexão, que leva a sério a descoberta ‘marxiana-nietzschiana’ das ligações entre evidência metafísica do fundamento e relações de domínio, não busca se encaminhar por um prisma dialético-emancipativo do pensamento em função de, no fim, apresentar-se como outro fundamento, que se reproporia da imposição da razão clássica como ‘razão global, totalizadora (Maia, 2021, p. 27-28).

Essa direção nos leva ao entendimento sobre como a *debilidade* do pensamento em relação ao mundo representa o resultado a que chegou a Filosofia, ao final de sua aventura metafísica. Por isso, é preciso averiguar o verdadeiro significado conferido à aventura do pensamento, e examinar os caminhos que possibilitarão chegar mais longe, de modo a que se evite (ou minimize ao máximo) o risco de (re)assumir os antigos traços da metafísica (Vattimo; Rovatti, 2011).

Nessa esteira, o *pensiero debole* encara o efeito da *debilidade* (ou, como já se disse, do “debilitamento”) como (auto)limitação positiva, tendo em vista que ele é decorrência da crise e, consequentemente, do ‘fim’ da Metafísica. Assim, o *pensiero debole* não pode se apresentar como uma corrente de pensamento que se coloca como sendo a mais adequada, como possível nomenclatura de um sistema de pensamento, com limites pré-estabelecidos. Devemos entendê-lo como uma alternativa à época da crise que vivenciaram (e vivenciam) as estruturas ‘fortes’, tendo em vista que, além de propor um pensamento ‘novo’ para a filosofia, nós o consideramos a forma mais adequada de pensar sobre o mundo e o sujeito em nosso tempo.

A partir do reconhecimento da insuperabilidade da lógica da fundamentação e de verdades absolutas no âmbito da Metafísica, abre-se caminho para a denúncia, pelo viés ético da razão, da

carência de liberdade e da violência que fazem parte da configuração das estruturas totalizadoras da referida Metafísica. Uma compreensão heideggeriana de Metafísica que, em particular, o próprio Vattimo – em seu texto *Definir a Metafísica* – interpreta como um

[...] pensamento que identifica o ser e o ente, e reduz assim a existência humana à objetividade, prepara – e mesmo determina – uma prática ética e política que pensa poder planificar e manipular os homens exatamente como os objetos. Não são, sobretudo, razões teóricas as que levam Heidegger a recusar e criticar a Metafísica; são razões ético-políticas, as mesmas que inspiraram as vanguardas artísticas e intelectuais do começo do século, por exemplo, o expressionismo ou Ernst Bloch (Vattimo, 1996, p. 152).

Contudo, o projeto não é que, de fato, deva-se ‘sair’ da Metafísica. O percurso filosófico heideggeriano após *Sein und Zeit*, direciona-se rumo ao reconhecimento de que não é possível sair da Metafísica, por algumas razões.¹⁷ Por isso, Vattimo e Rovatti (2011) chegam a dizer que o *pensiero debole* é, “portanto, certamente uma metáfora, e num certo sentido, um paradoxo”¹⁸. Entretanto, não pode

tornar-se o acrônimo de alguma nova filosofia. É uma forma provisória, talvez mesmo contraditória, de dizer. Mas marca um caminho, indica uma direção de viagem: é uma estrada que bifurca em relação ao domínio da razão, por mais retraduzida e camuflada que seja, no entanto, de onde sabemos que uma licença definitiva é igualmente impossível. Um caminho que terá de continuar a bifurcar (Vattimo, Rovatti, 2011, p. 10).¹⁹

¹⁷ Sobre essas razões, conforme Vattimo (1996, p. 153), “[...] de início, porque o ser não é um objeto diante de nós, ao qual se trata somente de ‘descrever’ de uma maneira ‘adequada’ pois isso seria ainda uma maneira metafísica de pensar. Não se pode pensar o ultrapassamento da metafísica como a correção de um erro, ou como o abandono de uma ‘falsa’ atitude. Dessa constatação elementar deriva uma série de consequências: sobretudo, o fato de reconhecer que a metafísica tem para o pensamento da filosofia, quer dizer, de Ocidente, o caráter de um destino, de uma condição da qual não se escapa, mas que se pode, mesmo assim – segundo Heidegger –, viver de uma maneira ‘diferida’, resignando-se a ela e aceitando-a com uma atitude ‘distorcente’, atitude que a faz desviar, que talvez a ‘perverta’. Evoco aqui termos que foram, de fato, usados por numerosos pensadores contemporâneos que se inspiraram em Heidegger, mais ou menos diretamente, e em Nietzsche, e que nos levam ao próprio tema desta comunicação: se a metafísica pode apenas ser diferida, distorcida, pervertida, isso fará, verdadeiramente, alguma diferença? Antes de prosseguir na discussão dessa questão, gostaria de sublinhar a importância que, bem além dos limites da escola heideggeriana, possui a noção de distorção e de perversão na cultura de nosso século, uma importância que tem provavelmente a ver, do lado mais evidente, com as desilusões dos intelectuais – mas não somente – perante as revoluções políticas e sociais de nossa época. Mas ainda, antes disso, a importância dessa noção está relacionada à condição de mal-estar no sentido de exclusão, condição própria dos artistas e intelectuais ‘humanistas’, a partir do século XIX. Quero dizer que, na modernidade tardia, na qual nos encontramos há décadas, o ‘mal-estar na civilização’ e a necessidade de renovação dão lugar, cada vez mais, a um esforço de transformação que se pensa como um movimento ‘obliquo’, muito mais do que como uma novidade radical”.

¹⁸ Tradução nossa. Texto original: “‘Pensiero debole’ è allora certamente una metafora, e in certo modo un paradosso” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 10).

¹⁹ Tradução nossa. Texto original: “Non potrà comunque diventare la sigla di qualche nuova filosofia. E un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza: è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuffata, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile. Una via che dovrà continuare a biforcarsi” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 10).

O primeiro passo para esse caminho com suas bifurcações, tendo em vista o *pensiero debole*, provavelmente, deve começar pelo sentido de perda – dito de outra maneira, com uma renúncia. De partida, podemos ainda descobrir que é também um *afastamento de uma obrigação*, *a remoção de um obstáculo*. Melhor dizendo, temos, com isso, a atitude que apresenta uma tentativa de se dispor como ética de “fraqueza”, o que parece não ser fácil, mas muito mais dispendioso, e menos tranquilizador: portanto, constitui-se em um equilíbrio difícil e que está entre a contemplação indolente do negativo e o cancelamento de todas as origens, a re-tradução de tudo em práticas, em “jogos”, em técnicas válidas localmente. Posteriormente, esse caminho bifurcado trata da experiência como “uma tentativa de análise de desenho, de deslocamento do terreno”.²⁰

Desse modo, o fato de o *pensiero debole* se orientar a partir do enfraquecimento das estruturas ‘fortes’, sem ambicionar estabelecer normas últimas e fundamentos absolutos, como pretendeu a Metafísica moderna, leva-nos a pensar e dizer a ética como seu fator motivacional. Pois, como também analisou Maia (2021, p. 30), o *pensiero debole* e os traços que o caracterizam devem ser compreendidos, “de início, apesar dos riscos de uma ‘recaída’ na lógica de fundação absoluta da Metafísica, como abandono do pensamento ‘forte’, inspirando-se nas *ontologias [niilistas]* de Nietzsche e de Heidegger como antimetafísicas”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, ao se reportar ao passado, portanto, o *pensiero debole* aborda-o “através daquele filtro teórico que pode ser chamado de ‘*pietas*’”.²¹ Uma variedade de mensagens produzidas e enviadas pela tradição agora podem ser escutadas por um ouvido que se mostrou disponível. Ao presente, caberia observar o quanto o olhar totalizador pode ajudar àqueles excluídos (campos e objetos). A limitação dos objetos foi (e é) o alto preço pago por uma razão poderosa totalizante, que limita quem pode ser visto e de que se pode falar. Vislumbrando o futuro, parece haver – ainda mais – certa resistência por parte das estruturas da razão totalizadoras em relação ao *pensiero debole*, justamente pelo fato de ele poder oferecer um encontro diferente do território normativo e disciplinar, em que todos os nossos “acordos” podem ser normalmente estipulados.

Essa perspectiva teórica foi escrita por Vattimo e Rovatti no ano de 1983. Contudo, é interessante perceber como o *pensiero debole* está presente – e atualizado – e, talvez, mais forte, atualmente. Em uma entrevista concedida no ano de 2018, mas apenas publicada em 2019, na

²⁰ Tradução nossa. Texto original: “[...] un tentativo di tracciare analisi, di muoversi sul terreno” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 11).

²¹ Tradução nossa. Texto original: “[...] attraverso quel filtro teorico che si può chiamare ‘pietas’” (Vattimo; Rovatti, 2011, p. 11).

Pensares Revista, Vattimo foi convidado a falar sobre a política brasileira das últimas décadas e apontar novos caminhos. Naquela ocasião, ele argumentava, de modo convicto, que o fato de pregar o *pensiero debole*, que é efetivamente uma coisa simples, colabora para transformar a cultura agressiva, competitiva, capitalista de que se tem conhecimento até agora e que nos tem sido, constantemente, forçada para uma cultura mais cristã, mais respeitosa do outro, mais democrática. Isso justifica, também, em nosso ponto de vista, sua constante recorrência às filosofias de Nietzsche e Heidegger, exatamente por acreditarmos, assim como o próprio Vattimo, que esse momento [do pensamento contemporâneo ou pós-moderno] tenha iniciado com eles.

REFERÊNCIAS

BODEI, Remo. *A Filosofia do século XX*. Tradução: Modesto Florenzano. São Paulo: EDUSC, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

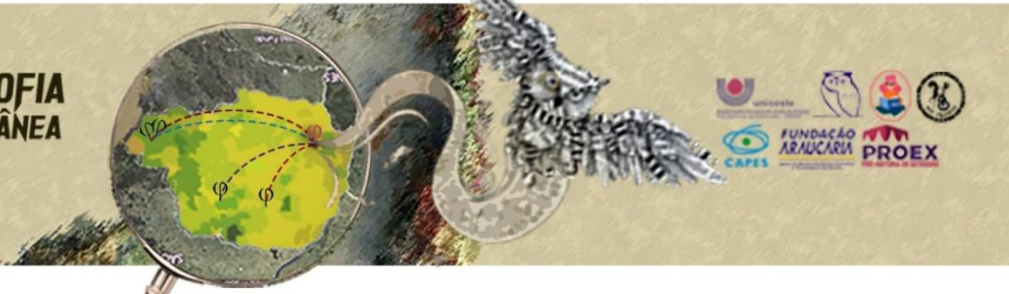
DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. *Ontologia da Atualidade: um estudo sobre ética, religião e política em Gianni Vattimo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

VATTIMO, Gianni. Diferir a metafísica. (tradução de Antonio Abranches). *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 8, n. 10.1, p. 151-163, oct. 1996.

VATTIMO, Gianni. O pensamento "fraco" e a esquerda brasileira: entrevista com o filósofo italiano Gianni Vattimo. *Pensares em Revista*, São Gonçalo-RJ, n. 15, p.186-191, 2019.

VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. Premessa. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (org.). *Il pensiero debole*. 2. ed. Milano: Feltrinelli, 2011. p. 7-11.



A DISTINÇÃO ENTRE MORTE EFETIVA E MORTE POSSÍVEL EM *SER E TEMPO*

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho¹
Orientador: Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens²

Resumo: Este artigo é um extrato de projeto de pesquisa de mestrado, e tem, por isso, caráter tematizante e problematizante. O tema em questão é o fenômeno da morte em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger (1889-1976), em que procede à analítica do ente “que nós mesmos somos”. É uma tese fundamental de seu pensamento que nosso modo de ser, *existência*, é radicalmente distinto do modo de ser de que a metafísica tradicionalmente se ocupou, *existentia* ou *efetividade*. Segundo o filósofo, a tradição metafísica tornou equivalente o sentido de ser e a realidade efetiva, ou, nos termos recuperados pelo autor, *subsistência*. Com isso, a ontologia tradicional não apreendeu ou reconheceu o modo de ser da existência, próprio ao ente de pura possibilidade. Nosso problema é entender como o filósofo interpreta o fenômeno da morte, a partir dessa distinção. O propósito geral da analítica existencial é o estabelecimento de uma ontologia fundamental. Para isso, é necessário ao menos uma vez apreender o ente que somos em seu todo. No caso do fenômeno da morte, isso significa apreender esse ente em seu final. O ser-aí “atinge” o seu todo quando chega ao seu fim”, isto é, quando morre”. Compreendido no horizonte da *efetividade*, o fenômeno da morte é inapreensível e inexperienciável, implicando a impossibilidade da apreensão do ser-todo. O ente caracterizado pelo modo de ser da existência, porém, – nomeado ser-aí” – é um ente marcado pela possibilidade, não pela efetividade. Logo, o fenômeno da morte precisa ser apreendido desde esse horizonte. A possibilidade desse ente *poder-ser-todo*, diz Heidegger, depende de interpretar a morte como *possibilidade*, em sentido ontológico, no caráter existencial do *ser-para-a-morte*. Nosso objetivo é clarificar esse contexto de problemas na difícil lida com tal fenômeno. Isso exige esclarecer conceitos como existência, subsistência, ser-todo, morte. Essa empresa poderá lograr clareza sobre a distinção entre a morte possível e a morte efetiva.

Palavras-chave: Ser-todo. Morte. Possibilidade. Efetividade. Heidegger.

Abstract: This article is an extract of a master's research project, and therefore has a thematizing and problematizing character. The subject in question is the phenomenon of death in *Being and Time*³, by Martin Heidegger (1889-1976), in which he proceeds to the analysis of the entity “that we ourselves are”. It is a fundamental thesis of his thought that our way of being, existence, is radically different from the way of being that metaphysics has traditionally dealt with, *existentia* or *effectiveness*. According to the philosopher, the metaphysical tradition made the meaning of being and actual reality equivalent, or, in the terms recovered by the author, *subsistence*. Thus,

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2024-2026). Bolsista de mestrado do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-8095-0053>. E-mail: mandamilke@gmail.com.

² Doutor em Filosofia pela UERJ. Professor Associado do curso de Filosofia da UNIOESTE. E-mail: roberto.mertens@unioeste.br.

³ Utilizamos a versão em inglês de *Ser e Tempo*, *Being and Time*, traduzido por Joan Stambaugh para a tradução dos conceitos no abstract.

traditional ontology did not grasp or recognize the way of being of existence, proper to the being of pure possibility. Our problem is to understand how the philosopher interprets the phenomenon of death, from this distinction. The general purpose of existential analysis is to establish a fundamental ontology. For this, it is necessary at least once to apprehend the entity that we are as a whole. In the case of the phenomenon of death, this means apprehending this being at its end. The *Da-sein* “attains” its whole when it reaches its “end”, that is, when it “dies”. Understood in the horizon of *effectiveness*, the phenomenon of death is incomprehensible and inexperienciable, implying the impossibility of apprehending the *Being-a-Whole*. The entity characterized by the way of being of existence, however, - named “*Da-sein*” - is an entity marked by possibility, not by effectiveness. Therefore, the phenomenon of death must be grasped from this horizon. The possibility of this being *potentiality-for-being-a-whole*, says Heidegger, depends on interpreting death as a *possibility*, in an ontological sense, in the existential character of *Being-toward-Death*. Our goal is to clarify this context of problems in the difficult deal with such phenomenon. This requires clarifying concepts such as existence, subsistence, Being-a-Whole, death. Such an undertaking could achieve clarity on the distinction between possible death and effective death.

Keywords: Being-a-Whole. Death. Possibility. Effectiveness. Heidegger.

INTRODUÇÃO

O tema desse trabalho é o *fenômeno da morte* no contexto de *Ser e Tempo* (1927), obra de Martin Heidegger. Com a seguinte interrogação como nosso fio condutor, colocamos o problema: *qual o sentido do fenômeno da morte na analítica existencial?* Por ser o extrato de um projeto de pesquisa de dissertação, tem um teor eminentemente técnico, tematizante e problematizante.

O presente artigo percorre os seguintes passos: 1) esboça-se uma diferença entre o que Heidegger compreende por “possível” em contraposição ao “efetivo”, o que conduz ao exame dos conceitos de existência e facticidade; 2) mostra o lugar do fenômeno da morte em *Ser e tempo*, tendo em vista o que aqui se entende por noção vulgar de morte, a qual interpreta esse fenômeno não a partir da sua possibilidade, mas a partir de sua efetividade; e, por fim, 3) acompanha a exposição heideggeriana do conceito existencial de morte a partir da noção de possibilidade.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

1 Possibilidade e efetividade

Para um conceito de possibilidade, no contexto da analítica existencial, podemos dizer, com Casanova (2017, p. 165), que *Ser e Tempo* trata de um fenômeno e duas estruturas: o

fenômeno é o ser-aí⁴ ou ser-no-mundo – ente de compreensão de ser – e as duas estruturas que lhe concernem, existência e facticidade. Devemos elucidar de maneira breve essas estruturas através das definições e esclarecimentos que se seguem. *Existência* diz compreender o ser dos entes e, enquanto ente, ser junto a eles. O compreender abre contextos significativos, que são âmbitos de manifestação e *possibilidades*. O próprio ser-aí se vê lançado, projetado nessas possibilidades. *Facticidade*, por sua vez, indica que nosso ser-aí já sempre se vê lançado em suas possibilidades, em cada ocasião (*ocasionalidade*), em toda e cada vez e de maneira transitiva (Heidegger, 2012c, p. 13). Existência e facticidade acontecem juntas, significando que o ser-aí tem de assumir seus contextos, que não são criados por ele, mas já lhe são historicamente dados, e não obstante ele é responsável por projetar suas possibilidades nesses contextos.

Efetividade, por sua vez, é entendida no mais das vezes como sinônimo de termos como realidade”, coisidade”, existência” no sentido tradicional; trata-se de termos usados há muito na história da filosofia, por inúmeros autores e em diferentes questões. Possibilidade diz respeito, antes de uma esfera de coisidade ou realidade, a todos os modos como nos movemos na existência. Delimitaremos de forma breve, provisória, em Heidegger, o significado da distinção desses termos:

Em contrapartida, quando eu apenas reflito sobre uma possibilidade vazia, à qual poderia chegar, tagarelando por assim dizer sobre ela, essa possibilidade precisamente não se acha presente enquanto possibilidade, mas se mostra para mim, como diríamos, como real e efetiva. O caráter de possibilidade só *se torna* manifesto no projeto e só *é* manifesto na medida em que a possibilidade é retida no projeto (Heidegger, 2012d, p. 402).

Portanto, ao usar palavras como efetivo , real , efetivação , o que se visa é isto: o que é fato, atual, tematizado, concreto, dado, constatável. Com morte efetiva, visamos a morte no sentido biológico, o deixar de viver, a morte como fim da experiência, fim do viver. Já ao falarmos em possibilidade, pensamos na estrutura de *projeto*: todo projeto é um lançar-se em possibilidades. O projeto não é ele mesmo constatável como algo efetivo; toda efetividade se dá para e em” um projeto. A possibilidade não é, pois, projetada por meio de tematização e nem é possibilidade no sentido de arbitrariedade, o poder fazer qualquer coisa. Possibilidades de ser acontecem projetadas sempre em um contexto e sempre são projetadas em vista do ser desse ente que nós mesmos somos em comportamentos com os entes que nos circundam.

⁴ Optamos por padronizar o termo *Dasein* como ser-aí nas citações e utilizações no texto para melhor entendimento do leitor.

2 O lugar do fenômeno da morte em *Ser e Tempo*

O fenômeno da morte é mencionado primeiramente no interior da investigação do ser-todo, que pode ser posto com a seguinte interrogação: é possível apreender a totalidade do todo estrutural desse ente que 1) conta com tamanha variedade fenomenal e 2) é essencialmente possibilidade?

O fenômeno da morte surge, assim, à luz do problema do ser-todo da existência, e, em seu desdobramento, na questão do *poder-ser-todo*. De saída, configura uma barreira complexa para o ente interrogado e analisado em *Ser e Tempo*, o ser-aí. Para a analítica existencial, é imperativo tornar transparente em sua inteireza esse ente, centro temático de análise (Heidegger, 2012b⁵, p. 7). Com isso, surge a seguinte interrogação: qual a unidade do todo estrutural desse ente, nomeado ser-aí e concebido como ser-no-mundo⁶? Não obstante a longa explicitação na obra das múltiplas estruturas existenciais⁷, existe um nexos originário que as une? Há um sentido que permeia todas as estruturas? Obtém-se essa unidade no *Cuidado (Sorge)*: *antecipar-a-si-mesmo-no-já-ser-no-mundo-enquanto-ser-junto-a*. O *Cuidado* é a unidade do todo estrutural. No entanto, essa interrogação logo esvazia-se, para outra surgir em seu lugar: Se o *Cuidado* é caracterizado pela antecipação de si mesmo, e se nesse antecipar está implicada uma pendência de ser, como apreender o todo de um ente que essencialmente tem esse caráter? Como pode haver um *todo*, um *fim*, em um ente que, sendo, sempre ainda tem algo para ser? (Heidegger, 2012b, p. 236). Se esse ente é pura possibilidade de ser, como fica a questão de seu *poder-ser-todo*? Aparentemente, não há essa possibilidade. Em sua apreensão científica, pela Biologia, o ente que todos nós somos é finito e mortal. A compreensão mediana diz: ele nasce, vive e morre *efetivamente*. O corpo “deixa de viver”, eventualmente. Se se quer *apreender* em um todo o ente que morre, sem poder fazer a experiência da apreensão de sua morte efetiva, após seu deixar de viver biologicamente e “completar-se”, a tarefa se mostra inviável.

Heidegger diz:

⁵ Utilizamos no presente artigo a paginação da primeira edição de *Ser e Tempo*. E, duas traduções em português dessa mesma obra, sendo: 1) 2012a: edição bilíngue (alemão-português) de Castilho; 2) 2012b: edição em português de Schuback.

⁶ Ser-aí é o ente de possibilidades, que compreende o sentido de ser dos entes e seu modo de ser é a existência. Ser-no-mundo diz respeito ao ser-aí, ser-aí é já-ser-no-mundo; para melhor compreender, podemos pensá-lo em três momentos: 1) em-um-mundo: ser-aí é sempre ser-em-um-mundo, e aqui mundo é contexto significativo e a luz que é âmbito de manifestação dos entes. 2) si mesmo: diz respeito ao ente que é, o investigado, o quem; 3) ser-em: o habitar, ser familiar e se deter junto ao mundo, aos entes no interior do mundo.

⁷ Existencial: nomenclatura da estrutura ontológica do ser-aí, os existenciais dizem respeito ao modo de ser que esse ente é, descrevendo assim como ele é e respeitando seu caráter de *quem* e existente; Categorical: determinação ontológica dos seres simplesmente dados, que não possuem o modo de ser do ser-aí, são subsistentes, dados, são descritos pelas categorias em seu caráter de *que*, de coisa.

Contudo, logo que o ser-aí passa a existir” de tal maneira que nele pura e simplesmente nada mais falta, ele já se tornou então também um já-não-ser- aí”. A eliminação do ser-faltante significa o aniquilamento de seu ser. Enquanto o ser-aí é como ente, ele nunca alcançou seu todo”. Mas se o alcançou, então essa conquista se converte pura e simplesmente em perda do ser-no-mundo. Então, nunca mais o ser-aí pode ser experimentado *como ente* (Heidegger, 2012a, p. 236).

De um modo geral, com a definição da morte como morte biológica e como morte efetiva, encontramos dois supostos modos de apreensão do fenômeno da morte: 1) experienciar a nossa própria morte – que, como vimos implica que a passagem ao já-não-ser- a ’ípriva precisamente o ser-aí da possibilidade de experimentar essa passagem e de entendê-la como experimentada” (Heidegger, 2012a, p. 237); ou mesmo 2) experienciar a morte dos outros: Tanto mais impositiva é no entanto a morte dos outros. Um findar do ser-aí torna-se, por conseguinte, objetivamente” acessível. O ser-aí, tanto mais que ele é por essência um ser-com com outros, pode obter uma experiência da morte” (Heidegger, 2012a, p. 237). Ora, se a primeira opção foi descartada, ainda na definição de morte enquanto *deixar de viver efetivamente*, podemos perguntar: é possível apreender o ser-todo do ser-aí *alheio* ao experienciar a morte alheia?

Sobre isso, Heidegger diz:

O ser-aí dos outros, com sua totalidade alcançada na morte, também constitui um não mais ser-aí, no sentido de não-mais-ser-no-mundo. Morrer não significa sair do mundo, perder o ser-no-mundo? Levando-se ao extremo, o não-mais-ser-no-mundo do morto ainda é também um ser, na acepção do ser simplesmente dado de uma coisa corpórea. Na morte dos outros, pode-se fazer a experiência do curioso fenômeno ontológico que se pode determinar como a alteração sofrida por um ente ao passar do modo de ser do ser-aí (da vida) para o modo de não mais ser-aí. O *fim* de um ente, enquanto ser-aí, é o seu princípio como mero ser simplesmente dado. Interpretar o movimento de passagem do ser-aí para o ser simplesmente dado perde a base fenomenal na medida em que o ente remanescente não é uma mera coisa corpórea (Heidegger, 2012b, p. 238).

Para compreender se há alguma possibilidade de compreensão do ser-todo dos outros, temos de voltar nossos olhos ao modo como nos comportamos frente ao outro”. Analisando a morte no sentido de *efetivação*, passamos a acompanhar e fazer o esforço que Heidegger também faz perante a dificuldade de lidar com o fenômeno da morte. Inicialmente, perguntamos: realmente o outro passa a ser” um mero simplesmente dado na alteração” entre vivo e *não vivo*? Há uma dificuldade peculiar em lidar com o fenômeno da morte dos *outros*; a morte é um *fenômeno-limite* que escapa à possibilidade de mera descrição, nem mesmo com o aparato conceitual conquistado

até o presente ponto de investigação. Relativamente ao outro, enquanto ente findado, Heidegger diz: O ser ainda simplesmente dado é “mais” do que uma coisa material, destituída de vida. Nele encontra-se algo *não vivo*, que perdeu a vida” (Heidegger, 2012b, p. 238). Esse ente, ao morrer, parece tornar-se simplesmente dado, quando, na verdade, é “mais” que isso. De qualquer modo, porém, essa descrição não é suficiente para a apreensão do fenômeno.

O ser-aí que morre – chamado de “finado” pelo filósofo (Heidegger, 2012b, p. 238) – é objeto de “ocupação” daqueles que permaneceram (Heidegger, 2012a, p. 238). Ritos fúnebres acontecem, “ocupações” com túmulos e pertences do “finado” ocorrem. Essa “ocupação”⁸, porém, termo técnico de Heidegger concernente a todo modo de lidar com entes que não têm o modo de ser do ser-aí, não serve para o fenômeno e ente tematizados. O “finado” – ente destituído de vida – não é um mero ser simplesmente dado ou à mão, que pode ser objeto de ocupação. Essa terminologia não lhe cabe: trata-se, para com ele, de uma *preocupação*⁹ reverencial ao “finado” (Heidegger, 2012b, p. 238). Entretanto, esse ente *não vivo* não pode ser descrito e nem nosso comportamento de ser e estar com ele em termos de ser-com e preocupação. Diz Heidegger: Nesse ser-com o morto, o finado *ele mesmo* não está mais de fato “por aí”. Ser-com indica, porém, sempre conviver no mesmo mundo. O finado deixou nosso “mundo” e o deixou para trás. É a partir do mundo que os que ficam ainda podem *ser e estar com ele*” (Heidegger, 2012b, p. 238). Ser-com é uma “via de mão dupla”, requer ao menos dois entes com o modo de ser do ser-aí. Quando isso não ocorre, nosso comportamento não pode ser assim caracterizado:

Quanto mais adequada seja a apreensão fenomênica do já-não-ser-“aí” do finado, tanto mais claramente se mostra que esse ser-com com o morto *não* experimenta precisamente o ser-chegado-ao-final próprio do finado. A morte se desvenda sem dúvida como perda, porém mais como uma perda que os sobreviventes experimentam, e no padecer pela perda, não se tem acesso, porém à perda-do-ser que como tal o que morre “padece”. Não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros, mas no máximo só estamos sempre “presentes a” ele (Heidegger, 2012a, p. 238-239).

⁸ Modo de ser do ser-junto-a. Ser-aí ocupa-se com entes que não tem o mesmo modo de ser que é seu, as coisas, pode ser lido como “em-virtude-de-algo”, um algo simplesmente dado.

⁹ Modo de ser que diz respeito ao mundo compartilhado com outros ser-aí. A preocupação é a via de mão dupla entre dois ou mais ser-aí.

Essa experiência e comportamento de ser e estar com o finado é chamada de perda. A experiência de perda, de estar e ser com o finado, em ritos fúnebres, túmulos, lida com pertences etc., não entrega a experiencição da morte como fim que o finado alcançou. O finado ter chegado ao final e nós experienciarmos a perda não nos entrega a totalidade do nosso ser; não podemos experienciar a morte do outro como se fosse nossa. Somos, no máximo, junto ao finado, e isso não torna acessível a nós a sua morte e não temos a morte compartilhada: A questão que se coloca é sobre o sentido ontológico da morte de quem morre enquanto uma possibilidade ontológica de *seu* ser, e não sobre o modo da copresença e do ainda-ser-aí do finado junto aos que ficam” (Heidegger, 2012b, p. 239). Assim como o ser desse ente que eu sou é sempre meu (Heidegger, 2012b, p. 42), a minha morte é sempre minha e somente minha. Não podemos experienciar a morte do outro, porque cada um de nós tem o ser do seu ente como somente seu e sua morte como somente sua. Não alcançaremos o ser-todo desse modo.

No mundo” de ocupação, a substituição dos entes intramundanos é recorrente e comum, e, porque nos entendemos a partir dos entes com que de início nos ocupamos (Heidegger, 2012a, p. 239), supomos ser possível substituir a sua experiência da morte, isto é, pressupomos possível experimentar a totalidade de ser do ser-aí a partir da morte do outro. Esse entendimento e raciocínio de substituição é compreensível devido à constituição do ser-aí, mas é ilegítimo e impossível, porque o morrer não é acabamento, no sentido do fim de um simplesmente dado, mas a experiência do fim como possibilidade pertinente a cada um: *sua*.

Heidegger diz:

Cada ser-aí deve, ele mesmo e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que “é”, a morte é, essencialmente e a cada vez, minha. E de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, pois coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada ser-aí. No morrer, evidencia-se que, ontologicamente, a morte se constitui pela existência e por ser, cada vez, minha. O morrer não é, de forma alguma, um dado, mas um fenômeno a ser compreendido existencialmente num sentido privilegiado, o qual deve ser delimitado mais de perto (Heidegger, 2012b, p. 240).

Frente a essa citação, os primeiros parágrafos de *Ser e Tempo* vêm à mente, quando Heidegger começa a definir o ser-aí em termos de: ter de ser seu próprio ser, seu ser sempre estar em jogo, o ser desse ente que sou é sempre meu, ente de possibilidades e sempre suas próprias possibilidades (Heidegger, 2012b, p. 42). Isso ocorre devido ao círculo hermenêutico, quando nos remetemos a uma parte do ser-aí, sempre nos referimos ao todo, elas são conectadas porque são *um* todo estrutural, um fenômeno só. O fenômeno da morte deve ser compreendido nesses termos

na analítica existencial, o conceito *existencial*¹⁰ de morte precisa ser cunhado para tornar possível a apreensão do ser-todo do ser-aí.

3 A morte como possibilidade: ser-para-a-morte

Questionando a interpretação vulgar da morte do nosso cotidiano, conclui-se: a compreensão vulgar de morte, a morte tomada como efetividade, não representa o que se pretende mostrar como próprio, na analítica existencial. Para essa empreitada, tal fenômeno-limite deve ser compreendido de outra forma. Então, a interrogação que determina o problema apresenta-se com mais força, e, ainda, mais necessidade de esclarecimento: qual o sentido próprio da morte, na analítica existencial? Uma pista para o seguimento desta investigação é esta: o ser-aí é um ente de possibilidades, um ente caracterizado por ser projetivamente, em meio a possibilidades, sem definição ou determinação de essência; portanto, não pode ser compreendido em termos de efetividade. Logo, a morte, sendo a morte *desse* ente, não pode ser entendida e interpretada a partir da mera efetividade; o fenômeno deve ser entendido em termos de possibilidade, uma possibilidade sempre minha, somente minha, a morte possível, a morte como possibilidade. Assim, de maneira compatível com seu modo de ser, em conformidade com o *poder-ser*, a morte como fenômeno tem de ser compreendida como possibilidade e deve ser levada assim a toda e a cada vez:

É manifesto que o ser para a morte em questão não pode ter o caráter de um estar-empenhado na ocupação de a realizar efetivamente. Por um lado, a morte como possível não é um utilizável ou subsistente possível, mas uma possibilidade-de-ser do ser-aí. Por outro, ocupar-se da efetiva realização desse possível deveria significar a efetuação do deixar-de-viver, subtraindo-se então ao ser-aí o solo precisamente de um existente ser para a morte (Heidegger, 2012a, p. 261).

Heidegger adverte para a compreensão da morte como possibilidade, rejeitando-lhe o significado de efetivação e fatualidade. Tendemos a interpretar a morte como deixar de viver. Nesse mero deixar de viver, que é um deixar de subsistir da vida orgânica, não transparece a existência como ser-para-a-morte. Um conceito existencial de morte – esboçado nesse sentido, ser-para-a-morte – precisa ser delineado e delimitado como *pura possibilidade* que é, toda e a cada

¹⁰ Importante ter em mente a importância do conceito existencial. Ser-aí é descrito em termos dos existenciais que discorrem sobre o modo de ser do ser-aí, existente. Ao dizer que o conceito existencial de morte precisa ser cunhado de modo que respeite o ente investigado, enquanto possibilidade, devemos pensar na definição ontológica da morte e se desprender da interpretação mediana da morte enquanto morrer biológico. O conceito existencial é sobre o existir desse ente de compreensão e não sobre o conceito geral de coisas, de seres simplesmente dados, contáveis e constatáveis a partir em conceitos cristalizados assim como seu modo de ser, *que*, de coisidade.

vez: O ser-aí, do mesmo modo que, *sendo, já é* constantemente seu ainda-não, *já é* sempre seu final. A morte é um modo de ser que o ser-aí assume logo que é” (Heidegger, 2012a, p. 245). Como entes livres para a morte, essa possibilidade é determinante do primeiro minuto de nossa existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do sentido vulgar da morte, uma porta é fechada, mas uma janela é aberta, no sentido existencial-ontológico – e um caminho de pesquisa aparentemente frutífero surge: a morte como possibilidade, o ser-para-a-morte. Mas, como vimos, o caminho é tortuoso: lidar com tal fenômeno e agora com um existencial, dessa forma, não é fácil. Não se trata de um fenômeno entre outros, um fenômeno qualquer. Cabe agora, como conclusão, delinear as dificuldades do tema, quais sejam: as definições de possibilidade e efetividade, a tratativa e conjugação com o arcabouço teórico de *Ser e Tempo*, a análise da morte efetiva” e sua rejeição na analítica existencial, a cunhagem de um conceito existencial de morte no ser-para-a-morte – sendo esta, então, propriamente a fundamental possibilidade de ser-aí.

Para apreender o ser-todo do ser-aí, precisamos nos desvencilhar da compreensão mediana de morte, que a concebe como efetivação, escapar da ideia de que na experiência da morte dos outros podemos substituir nossa morte, assim apreendendo o ser-todo. Podemos fazer essa apreensão: o ser-todo não é uma impossibilidade, por causa da morte, nem é possibilitado no mundo compartilhado, ou seja, seu todo, sua pendência e sua morte são sempre seus e somente seus enquanto ser-aí; assim como o ainda-não constantemente é sempre sua pendência, ser-aí também é sempre seu final, *como pendente*.

Assim, o sentido da morte, na analítica existencial, é o ser-para-a-morte; sempre a morte como possibilidade pertencente ao ser-aí singularizado: *sua* morte.

REFERÊNCIAS

- CASANOVA, Marco Antonio. *Mundo e Historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. (Volume 1 – Existência e mundaneidade).
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. Tradução: Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis - RJ: Vozes, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. 7. ed. Petrópolis – RJ: Editora Universitária São Francisco e Editora Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia* (Hermenêutica da faticidade). Tradução: Renato Kirchner. Editora Vozes: Petrópolis - RJ, 2012c.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2012d.



A PINTURA DE TATO CARBONI **ASPECTOS BIOGRÁFICOS DE UM PROFESSOR-ARTISTA**

Amauri Carboni Bitencourt¹

Resumo: Este texto apresenta aspectos da biografia de Tato Carboni. Exercendo a arte da pintura desde 1997, o artista, inicialmente, procurou pintar temas diversos e nas mais diferentes técnicas. Iniciou sua obra pintando temas diversos, incluindo naturezas, florais, animais, cenas humanas e abstratos. Experimentou a tinta a óleo, mas logo começou a se expressar com tinta acrílica, que passou a ser a técnica predominante em sua arte. Além destas, usou aquarela, têmpera, carvão e lápis grafite. Seu suporte preferido é a tela. Até a conclusão da tese de doutoramento, em 2014, assinava seus quadros como Amauri Carboni Bitencourt. Foi por meio de sua pesquisa no período de formação acadêmica - sobre o olhar e a passividade na pintura, presentes nas teorias do filósofo Maurice Merleau-Ponty -, que estabeleceu outra relação com a arte, passando, assim, a assinar suas obras pelo nome de Tato Carboni. Nosso ensejo é, pois, mostrar este percurso do professor-artista e descrever suas diferentes interfaces com outras linguagens, a participação em exposições, publicações de poemas e o projeto de pintura que desenvolve com os estudantes. Como pano de fundo teórico, utilizaremos a teoria estética-fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Oficina de Desenho e Pintura. Maurice Merleau-Ponty. Fenomenologia. Criação Artística.

Abstract: This text presents aspects of Tato Carboni's biography. Practicing the art of painting since 1997, the artist initially sought to paint different themes and in the most different techniques. He began his work painting diverse themes, including nature, florals, animals, human scenes and abstracts. He experimented with oil paint, but soon began to express himself with acrylic paint, which was the predominant technique in his art. In addition to these, he used watercolor, tempera, charcoal and graphite pencil. His preferred support is the screen. Until the completion of his doctoral thesis, in 2014, he signed his paintings as Amauri Carboni Bitencourt. It was through his research during his academic training - on the look and passivity in painting present in the theories of the philosopher Maurice Merleau-Ponty - that he established another relationship with art, thus starting to sign his works with the name Tato Carboni. Our opportunity is, therefore, to show this journey of the teacher-artist and describe his different interfaces with other languages, his participation in exhibitions, publications of poems and the painting project he develops with students. As a theoretical background, we will use Maurice Merleau-Ponty's aesthetic-phenomenological theory.

Keywords: Drawing and Painting Workshop. Maurice Merleau-Ponty. Phenomenology. Artistic Creation.

¹ Doutor em Filosofia (UFSC); Pós-Doutorando em Filosofia (Unioeste); Professor de Filosofia do Instituto Federal Catarinense - Campus Rio do Sul. Email: amauri.bitencourt@ifc.edu.br.

INTRODUÇÃO

A proposta deste texto é a de elaborar um ensaio biográfico sobre a experiência de Tato Carboni com a arte da pintura. O nome artístico “Tato Carboni” surgiu através dos estudos sobre arte e filosofia. Anteriormente a esta modificação, o artista, que iniciou sua criação artística na pintura em 1997, procurou mostrar obras em diversos temas, com características e técnicas variadas. Seu olhar, e consequentemente sua expressão artística, move-se questionando e se surpreendendo com o mundo, seja ele visual ou virtual. Mais do que tentar criar um estilo de arte, tenta fazer da arte um estilo de viver.

Tato Carboni passou por diferentes fases, expressando-se desde o figurativo até o abstrato. Aprendeu com Merleau-Ponty que, mais do que um quadro, a pintura se figura em um processo, em uma maneira de olhar². Ela, para além de uma representação das coisas, permite-nos ver a nossa inserção no mundo da vida. Ademais, afirma o filósofo: “o artista é aquele que fixa e torna acessível aos demais humanos o espetáculo de que participam sem perceber” (Merleau-Ponty, 2004, p. 134). Entre seu olhar que interroga o mundo, os traços e as cores que estampa na tela, o artista prepara imagens cujo processo é “atravessado” por um estranho que ele não domina inteiramente. A isso Merleau-Ponty denomina de “Passividade”. De onde se segue que no pintar há uma ação que é atividade e passividade ao mesmo tempo. A tela, pálida de luz, pede pinceladas de cor; e o pintor banha-a de cores, deixando a linha contornar, tenuemente, invisíveis redes, acolhendo o olhar do estrangeiro que pousa na tela, borbulhando fragmentos de visíveis e invisíveis, compondo um painel inédito sobre a superfície. Nesta imagem criada, há a ação do pintor, consciente de sua prática, e há aquilo que “se instala na tela” e não se sabe ao certo de onde veio e como lá habitara. De todo modo, o artista sabe que não é o único autor da obra: no momento em que se afasta da ação pictural, sente que algo maior aconteceu.

Aqui, o objetivo é apresentar alguns aspectos da pintura de Tato Carboni: a origem da assinatura dos quadros; a participação em exposições; as oficinas de desenho e pintura com estudantes; o enlace entre a pintura e a expressão por meio de poemas e a participação na elaboração da capa de um livro. Como pano de fundo teórico, será utilizada a teoria estética-fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty.

² Para o aprofundamento da temática, sugerimos ler SILVA, Claudinei A. de Freitas. “O enigma do olhar”. In: GONÇALVES, Anderson, et al (Org.). Questões de filosofia contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora da UFPR, 2006, p. 171-192.

O SURGIMENTO DE TATO CARBONI

O poeta português Fernando Pessoa assinava suas obras com alguns heterônimos: Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Bernardo Soares. Esses nomes fictícios, com características próprias, davam ao autor liberdade para escrever e se expressar de maneira singular. Tornava-se outros por meio de suas obras.

Esse “tornar-se outro” pode ser dito e pensado de diferentes modos. O filósofo Merleau-Ponty, por exemplo, afirmava que o artista experimenta uma passividade diante do seu ato criativo. Imbricado com esta atividade-passividade, ele transmuta para a tela o enigma que percebe em seu contato com a natureza. Logo, isso que “atravessa” o ato de criação - o qual nem o artista sabe direito o que é - pode ser interpretado de maneira a dizer que o autor não é o único agente no ato, mas que é um coautor, um coadjuvante.

Lendo um texto, pintando, observando a natureza ou um quadro, a experiência da expressão se dá de maneira semelhante. Nesse processo expressivo, há uma passividade, como um rastro que não pode ser alcançado, mas que possibilita a criação. Comenta Shepherdson:

[...] na experiência do olhar, minha percepção é revelada em uma passividade fundamental – não uma passividade entendida como o familiar oposto de “atividade”, mantendo um dualismo simétrico e binário, mas outra, mais fundamental, uma passividade mais primordial, na base das quais ambas são possíveis: passividade e atividade (Shepherdson, 2006, p. 121).

O que se pode aprender com Shepherdson, na esteira de Merleau-Ponty, é que a passividade, além de estar presente no procedimento criativo do artista, também aparece no olhar do espectador. Esta passividade fundamental atravessa toda e qualquer experiência humana, quer se esteja consciente dela ou não. Afinal, somos ativos-passivos ao que dizemos, ao que vemos e ao que fazemos. Não havendo um pensamento absoluto anterior que comanda a ação. “Nos atrás do pensamento está a verdade que é a do mundo”, afirma, nesse sentido, Clarice Lispector (1998, p. 85). Não há uma verdade lógica e linear (como pensamento concreto, cristalizado), mas algo bruto e selvagem que se infiltra na dobra, no entre, da atividade artística. Não sendo lógica e linear, a percepção que o artista experimenta da natureza torna praticamente impossível dizê-la ou pintá-la objetivamente. Tampouco é da ordem do pensamento operativo. É de outro mote. Sua tarefa, por isso, não pode ser feita de maneira direta, mas indiretamente. É falando, pintando ou escrevendo sobre o mundo em seu movimento originário, como se estivesse compondo um mosaico de palavras ou de cores, que transforma o percebido em uma obra. Obviamente que as dificuldades são imensas e inúmeras, pois não é apenas as palavras e os aspectos picturais que devem aparecer, mas todos os nuances que se observam na natureza. Tarefa, diríamos, impossível, pois há algo que

sempre escapa à percepção, ficando à margem daquilo que vemos ou sentimos. Percebemos, contudo, de alguma forma, que no percebido há muito mais coisas do que conseguimos captar.

Foi em meio a esses estudos e reflexões que, em 2016, Amauri Carboni Bitencourt passa a assinar suas obras com o nome de Tato Carboni.

TATO CARBONI – Origem do Nome³

Quem é o autor das obras que saem de minhas mãos? Certamente que não é um eu que acredita dominar todo o processo da pintura. Algo que não sei direito o que é, entra na ação de pintar e me auxilia a fazê-las. Alguns chamam esta força de pulsão, outros de Deus, ou ainda anjo-guia, iluminação, Vontade, inesperado, acaso, inconsciente, imprevisto, acidente... A única coisa que posso afirmar, por hora, é que não pinto sozinho. Portanto, não sou o único autor das obras. Amauri Carboni Bitencour, Doutor em Filosofia, Professor, não é o mesmo que pinta... Também está ali, mas à margem, emprestando substratos de vida, de leituras, de lembranças, de vontades e de olhares... Esse se mistura com aquilo que é mistério, que ultrapassa o visível, que vai além do entendimento intelectual. Torno-me pintor ao mesmo tempo que sinto-me pintor. Faço-me fazendo; crio criando-me, sendo no quadro... Visto a tela, emaranho-me com seus traços e cores, agiganto-me e me transformo em algo melhor e maior. Seduzo e sou seduzido. A pintura me enlaça com seus movimentos, num ritmo em que se faltasse um dos pares, a dança não aconteceria. Vou me despiando dos meus egos, apegos, vontades, cedendo lugar ao novo, ao inédito, à transcendência, à iluminação... Minhas mãos, como extensões dos meus olhos e do mundo, vão adentrando túneis obscuros, espaços nublados, poços sem fundo... No mistério, no enigma, no desconhecido, vou-me encontrando, surgindo, aparecendo, despontando-me em um novo ser. Um ser de porosidade, aberto, com frestas para uma intercomunicação e tentando encontrar preenchimentos, mesmo que parciais... Um ser que se deixa ultrapassar-se, mas que também ultrapassa, infiltrando-se em lugares ainda não habitados. Um ser que almeja o eterno, mas que também é mundano; um ser que sonha com o céu, mas que vivencia experiências terrenas. Um ser que quer ser o autor, mas é co-autor! Um ser que quer o lugar estável e duradouro, porém é fluido como as águas correntes de um rio. É nesse sentido que, a partir de hoje, passo a assinar as "minhas obras" com o nome de "Tato Carboni". Tato porque alguns queridos companheiros de viagem me chamam assim. Porque também "tato" designa o toque que pode balançar o mundo do outro, desestabilizando para aprumá-lo. Além disso, tato é o abraço, o conforto, a segurança, o encontro...

³ Está em primeira pessoa do singular, diferentemente do restante do artigo, pois o autor quis manter o texto original escrito em 2016.

a presença, que, mesmo ausente, está ali, sempre pronta a fazer-se sentir... Carboni, por ser o sobrenome materno meu (considerado secundário por nossa cultura). Carboni não está tão em evidência como o Bitencourt. Assim, à la Fernando Pessoa, crio um segundo autor, quase um pseudônimo, que não é tão diferente de mim, mas mescla-se comigo, com a arte, numa experiência que é ao mesmo tempo madura e inauguradora. Madura, por trazer toda a minha história e vivência; e inauguradora, pois algo surge diferente no momento em que me proponho a pintar. Pinto talvez para aprofundar e conhecer o meu eu mais autêntico. Aprendo. Interajo. Renasço... Torno-me outro a partir da pintura. Empresto meu corpo e meu espírito. Se não fosse assim, "minha tese" de doutoramento "olhar e passividade na pintura segundo Merleau-Ponty", orientada pelo grande Professor Marcos José Müller (e acompanhada por inúmeros co-orientadores!), não faria sentido. Seria como um tempo jogado fora, algo feito apenas para receber uma titulação. Assim, por não dominar todo o processo artístico, mas também por fazer parte dele, é que a partir deste ano (2016), as obras que fluem em meu ser e caem por minhas mãos passam a receber a assinatura de "Tato Carboni".



Figura 1: Cena do ateliê de Tato Carboni, em Rio do Sul/SC, 2023.

EXPOSIÇÕES

Ao longo de sua carreira, Tato Carboni participou de dezenas de exposições coletivas e individuais, em espaços tais como a Assembleia Legislativa de Santa Catarina, BRDE, Banco do Brasil, Casan, Embratel, Galeria Fin'Arte de São Paulo, Codesc, Uniasselvi, Unidavi, Instituto Federal Catarinense, Unioeste – Toledo/PR e Fundação Cultural de Rio do Sul.

Uma exposição que chamou bastante a atenção do público foi a *Colorir-se*⁴, de 2022, realizada na Galeria de Arte Arno Georg da Fundação Cultural do Município de Rio do Sul/SC. Nesta mostra, foram expostas 50 obras em pintura sobre tela, elaboradas durante a pandemia do coronavírus. Seguem algumas imagens.



Figura 2: Cartaz de divulgação da exposição *Colorir-se*, 2022, na Fundação cultural de Rio do Sul/SC



Figuras 3, 4 e 5: Abertura e visitação da exposição *Colorir-se*, na Fundação Cultural de Rio do Sul, com visitação de estudantes do Instituto Federal Catarinense.

⁴ Para a exposição *Colorir-se* levou-se 15 turmas do Ensino Médio do Instituto Federal Catarinense (em torno de 450 estudantes) e 5 turmas de Graduação. Outras instituições da região também participaram. Sobre outras exposições e participações verificar item 7.

OFICINAS DE DESENHO E PINTURA COM ESTUDANTES

Tato Carboni pensou em uma maneira de os estudantes se expressarem e, por isso, iniciou o projeto *Oficina de desenho e pintura*, no Instituto Federal Catarinense - Campus Rio do Sul, em 2022. Grande parte dos alunos do Ensino Médio moram no internato durante a semana. Sendo assim, frequentam as aulas durante o dia e à noite participam de projetos, jogos, grupos de estudo, dentre outras atividades de Ensino, Pesquisa e Extensão. Foi para esse público que o projeto foi criado.

Tendo a sala de desenho como espaço para o desenvolvimento das oficinas, participavam, em média, 25 estudantes em cada encontro. A APP da escola adquiriu tintas e pinceis, o IFC, alguns materiais extras (papel-toalha, lápis, borracha...) e os estudantes levavam as telas⁵.

Seguem algumas imagens desses encontros.



Figuras 6, 7 e 8: Imagens das *Oficinas de desenho e pintura*, realizadas nos anos de 2022 e 2023 no Instituto Federal Catarinense, campus Rio do Sul.

PINTURA E POESIA

Merleau-Ponty, em seu texto *O olho e o espírito*, reflete sobre o fato de que se um artista aprende a habilidade de um tipo de arte (pintura, escultura, música), não é incomum que a sensibilidade seja também desenvolvida para outra. Afinal, diz o filósofo: “Quando pensamos nisso, é um fato notável que um bom pintor também faça com frequência bom desenho e boa escultura” (Merleau-Ponty, 2004, p. 32).

⁵ A APP forneceu telas para os estudantes que não tinham condição financeira para adquiri-las. Alguns pintavam em papel *Canson*.

Tendo a pintura como expressão primeira, Tato também utiliza a poesia como forma de expressão. Apresentamos, a seguir, um exemplo de Pintura e Poesia⁶ de Tato Carboni.

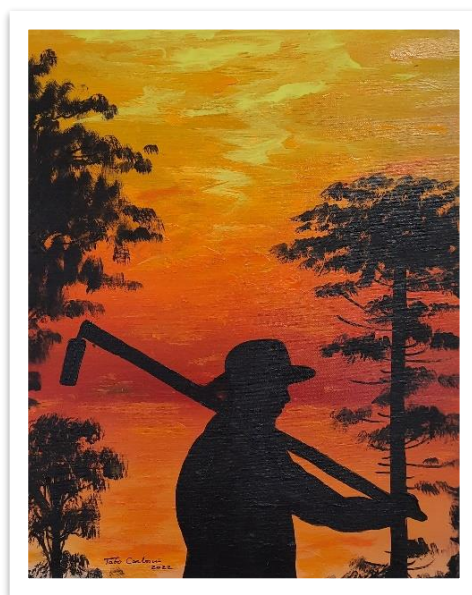


Figura 9: Pintura *Agricultor*, acrílica sobre tela, 2023, 40 x 50 cm.

AGRICULTOR

*Segredos segregados cravados nos cantos e fendas
Da folha arbórea e silenciosa que ouve os murmúrios do cultivador da terra...
Desdobrando-se em passagens e veios,
Amanho qual toque do vento em brisa,
De enleios olhares sutis oferecendo carícias: água, fertilizante, pensamentos...
Relevante transparente d'alma que traz à superfície um novo ser,
Etéreo na sonolência da noite que acorda pelo mel brilhante
Que ilumina os galhos cintilantes no tímido orvalho matinal.
No subsolo do mundo habita o chão vigorante, prenhe,
Abrindo-se para o existir pulsante, vindouro, deiscente...
Fonte de matizes tremulentas, dançantes,
Do broto estético vingando, surgindo, aparecendo, mostrando-se...
Estranha e inefável aderência da mão que da semente promissora
Faz vibrar a singularidade complexa de fazer-se horta, jardim ou pomar...
O agricultor é um semeador de desejos,
Desejos dele que se inscrevem na terra,
Desejos do fruir do que se deleita na flor,
Desejo do que saboreia sua obra na mesa...*

ELABORAÇÃO DA CAPA DO LIVRO: *TODOS CONTRA O HUMANO*

⁶ Informamos que a pintura e a poesia *Agricultor* nasceram quase que simultaneamente. Outros exemplos de poemas são enumerados no item 7.

A experiência de pintar a tela sobre a Segunda Guerra Mundial gerou certo desconforto no artista. Inicialmente, foi pesquisando e observando as obras do artista David Olère e adentrando nesse universo pictórico histórico e vivencial dele. Assistiu documentários e filmes, na intenção de absorver e deixar com que seu corpo fosse “atravessado” por esse momento da história deveras triste e do qual tentamos nos evadir. A enchente que estava acontecendo na cidade em que reside, Rio do Sul, no momento em que pintava o quadro: a atmosfera de sofrimento, de dor, de expectativa pela desgraça prestes a acontecer, de alguma forma ia pousando na tela. Só que, ao mesmo tempo em que se entrelaçava com o gesto pictural, a sensação de desconforto, de incômodo e desalento também ia adentrando na ação criativa. O resultado inicial não dera muito certo. Estava descontente com a obra realizada.

Abandonou sua obra inicial e foi em direção ao que mais lhe causa espanto: o pôr do sol. Esse limite entre o dia e a noite, entre a claridade e a escuridão, ou mesmo entre a iluminação e a negritude, fez com que a temática da guerra fosse expressada de maneira a mostrar que a ação do Homem está sempre se equilibrando entre esses opostos binários. Afinal, a crueldade da guerra possui também seus aspectos bons? Ou será que já estamos vivenciando a noite escura da Humanidade? *Os Homens Contra o Humano* nos alerta sobre esse tema. Foi pensando nessas questões que nasceu a capa do livro que apresentamos a seguir.

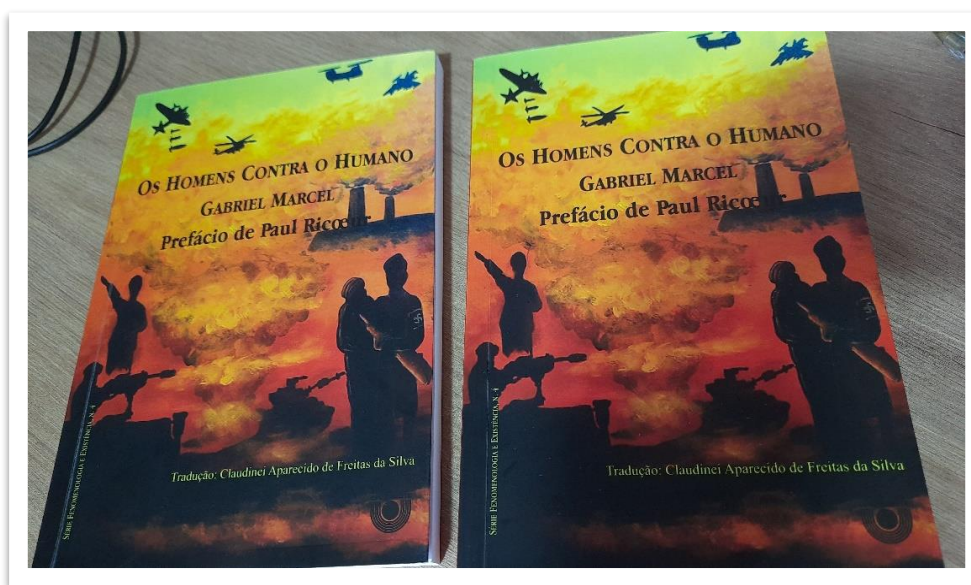


Figura 10: Capa do livro *Os homens contra o humano*, 2023, da editora Edunioeste.

BREVE CURRÍCULO RESUMIDO DAS PARTICIPAÇÕES, PUBLICAÇÕES E EXPOSIÇÕES⁷

⁷ As participações, publicações e exposições anteriores a 2016 não foram citadas aqui.

2023 – Exposição Individual de Artes Visuais *Anoiteceres* na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Evento: XXVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE) – Toledo/PR.

2023 – Elaboração da capa do livro *Os homens contra o Humano* – Livro de Gabriel Marcel, traduzido pelo professor Claudinei Aparecido de Freitas Silva e publicado pela editora Edunioeste.

2023 – Publicação de poema em Antologia Poética *AntologiaPoesiaBRn.04*. Título do poema: *Desaprende*. (Versiprosa).

2023 – Publicação de poema em Antologia Poética *Poetize 2023 – seleção poesia brasileira*. Título do poema: *Acordei Poeta*. (Vivara Editora).

2022 – Participação na Primeira Exposição Artístico Cultural da Academia de Letras do Brasil - Seccional de Rio do Sul.

2022 – Exposição Individual de Artes Visuais *Anoiteceres* na Biblioteca do Instituto Federal de Rio do Sul (Sede e Unidade Urbana).

2022 – Exposição Individual de Artes Visuais *Colorir-se* na Galeria de Artes Arno Georg da Fundação Cultural de Rio do Sul.

2022 – Participação no V Concurso Literário das Bibliotecas do IFC de Rio do Sul. Conquistou a 1ª Colocação na categoria “Poesia”, a 1ª colocação na categoria “Texto Livre” e a 3ª Colocação na categoria “Contos”.

2022 – Publicação de poema em Antologia Poética *Poetize 2022 – seleção poesia brasileira*. Título do poema: *Amazônia*. (Vivara Editora).

2022 – Participação da I Mostra de Talentos da Unidade Urbana, categoria “Pintura” – evento que fez parte da XVI Semana Nacional do Livro e da Biblioteca do Instituto Federal Catarinense – Campus Rio do Sul.

2021 – Participação da Antologia Poética *Poetize 2021 – seleção poesia brasileira*. Título do poema: *Agricultor*. (Vivara Editora)

2019 – Exposição Individual de Artes Visuais *Pregnância da Cor* na Galeria de Artes Arno Georg da Fundação Cultural de Rio do Sul.

2018 – Participação no XVII Salão Internacional de Artes Plásticas da ANAP (Academia Nacional de Artes Plásticas), em Poços de Caldas/MG.

2018 – Participação na Exposição Coletiva *O Rio nosso de cada dia* - Pintura - 2018, na Fundação Cultural, em Rio do Sul/SC.

2018 – Participação na coletânea de Poesias da Editora Albatroz, com os poemas: *Sou Pintura; O Tempo; Internauta; Muffie; Senhor ou Escravo?*.

2018 - Exposição Individual de pinturas *Flores e Cores*, no IFC – Rio do Sul/SC.

2017 - Exposição Individual de pinturas *Incompletudes*, no IFC – Rio do Sul/SC.

2017 - Exposição Individual de pinturas *Traços do Visível*, no IFC – Rio do Sul/SC.

2016 – Participou da Antologia Poética *Concurso Nacional Novos Poetas*. Título do poema: *Despertar Felino*. (Vivara Editora).

2016 - Exposição de Artes Visuais / Pinturas em tela: Tato Carboni – Hall de Entrada do Restaurante Concórdia, em Rio do Sul.

2016 - Exposição de Artes Visuais / Pinturas em tela Tato Carboni, IFC – Rio do Sul.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ouvimos, por diversas vezes, “Trate de fazer da sua vida uma obra de arte!”. Nesse sentido, o que querem realmente dizer com isso? Afinal, cada um tem uma visão singular de conceber, pensar e fruir a arte e a vida. Para alguns, pode parecer algo sombrio e depressivo, para outros, alegre e prazeroso. “Trata de saborear a vida; e fica sabendo, que a pior filosofia é a do choramingas que se deita à margem do rio para o fim de lastimar o curso incessante das águas. O ofício delas é não parar nunca [...]” – escreveu Machado de Assis (2002, p. 158), em um dos seus mais aclamados romances.

Quiçá consigamos fazer algo criativo com os dados de nossa vida, tal como Cézanne o fez. Merleau-Ponty⁸ nos mostrou isso. Imersos no mundo sensível, cujo olhar vai exprimindo o quiasma do visível e do invisível, diante de presenças-ausências, que possamos experimentar diferentes camadas de Ser, ora como autores/pintores, ora como espectadores/leitores. E, desta forma, seguirmos adiante em nossa vivência expressiva infindável.

Apresentamos, nesse ensaio, alguns aspectos da busca de Tato Carboni por expressar-se por meio da pintura e da escrita. Entrelaçando a arte e a filosofia, o professor-artista vai se infiltrando nessa descoberta sempre por se fazer e que vai se mostrando à medida em que novas obras são feitas. A cada projeto feito, outros tantos surgem. Fazer, assim, vai desvelando nuances do Ser.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Ática, 2002.

BITENCOURT, Amauri Carboni. *Olhar e passividade na pintura segundo Merleau-Ponty*.

2015. 276 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

⁸ Para um aprofundamento sobre o tema, ler *A dúvida de Cézanne*, texto presente na obra *O olho e o Espírito* (Conf. Referências).

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Tradução: Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Cascavel, PR: Edunioeste, 2023.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Tradução: Paulo Neves e Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SILVA, Claudinei A. de Freitas. O enigma do olhar. In: GONÇALVES, Anderson, et al (Org.). *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora da UFPR, 2006, p. 171-192.

SHEPHERDSON, Charles. Uma libra de carne: A leitura lacaniana d'O visível e o invisível. In: *Discurso* – Revista do Departamento de Filosofia da USP. n. 36, 2006.



O GABINETE DE CURIOSIDADES: ENTRE CIÊNCIA E EXPERIÊNCIA ESTÉTICA

Ana Carolina Acom¹

Resumo: Este artigo apresenta o conceito de “Gabinete de Curiosidades”, pois se todo conhecimento inicia pelo “espanto”, como apontaram Aristóteles e Platão de modos distintos, podemos trazer estes espaços para a compreensão de uma epistemologia estética. O Gabinete é o local do burlesco, por excelência, definido por provocar o assombro através de contrastes entre artefatos, raridades fabuladas e formas exóticas. Vinculados à estética, aos sentimentos do belo e do horror, assim como à ciência e aos “descobrimientos”, eles escreveram a história dos museus. Seus objetos são provocativos do prazer estético e ainda exercem funções dadas ao conhecimento, isto é, passam pelo juízo de gosto. Diferentes autores pensaram sobre as possibilidades de uma “cognição estética”, como os filósofos Alexandre Koyré (2011), Nelson Goodman (2006) e Arthur Schopenhauer (2003); contudo, esta pesquisa encontra seu caminho próprio não desconsiderando as notórias teorias precedentes. Durante a pesquisa, encontrei este conceito situado na junção de ciência e experiência estética: o Gabinete de Curiosidades. O Gabinete, antepassado dos museus de ciências e história natural, possui uma estrutura de microcosmo multidisciplinar. Estes espaços servem como chave entre conhecimento científico e experiência estética: para objetos, como artefatos arqueológicos que estão entre o utilitarismo e alvo de admiração, artefatos vestíveis ou ferramentas expostas em museus. Os Gabinetes de Curiosidades ou Wunderkammern (o termo alemão muito utilizado para o gabinete de artes e prodígios) surgem entre os séculos XVI e XVII, oriundos do interesse pelas coisas extraordinárias. Essas câmaras das maravilhas reuniam sistematicamente tudo o que deveríamos conhecer; tendia-se a colecionar tudo o que parecesse extraordinário e inaudito, inclusive objetos bizarros ou difíceis de acreditarmos na existência. O estudo aqui apresentado inicia sua investigação sobre o modo de conhecimento associado às práticas do vestir; o Gabinete atuou como chave de leitura, pois pensá-lo, juntamente com a experiência estética por ele despertada, oferece possibilidades para discutir artefatos históricos, como os relacionados a museus da indumentária, assim como “o estranho” na moda contemporânea.

Palavras-chave: Gabinete de Curiosidades. Estética. Conhecimento. Ciência.

Abstract: This article presents the concept of “Cabinet of Curiosities”, because if all knowledge begins with “astonishment”, as Aristotle and Plato pointed out in different ways, we can bring this concept to the understanding of an aesthetic epistemology. The Cabinet is, par excellence, the place of burlesque and is defined by causing astonishment through contrasts between artifacts, invented rarities and exotic forms. Linked to aesthetics and feelings of beauty and horror, as well as science and “discoveries”, they wrote the history of museums. Its objects provoke aesthetic pleasure and perform functions that are subject to knowledge, that is, that pass through the

¹ Doutora em Sociedade Cultura e Fronteiras (UNIOESTE), docente nas disciplinas de filosofia na UNIOESTE, Campus Foz do Iguaçu e Pós-Doutoranda no Programa Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPGIELA/UNILA). E-mail: ana.acom@unioeste.br.

judgment of taste. Different authors have thought about the possibilities of “aesthetic cognition”, such as Alexandre Koyré (2011), Nelson Goodman (2006) and Arthur Schopenhauer (2003). Although this research finds its own path, the notorious previous theories will not be disregarded. During the research, we found this concept located at the junction of science and aesthetic experience: the Cabinet of Curiosities. The Cabinet, ancestor of science and natural history museums, has a multidisciplinary microcosm structure. These spaces serve as a key between scientific knowledge and aesthetic experience. They are aimed at objects, considered as archaeological artifacts that are between utilitarianism and the target of admiration, wearable artifacts or tools displayed in museums. The Cabinets of Curiosities or Wunderkammern (the German term widely used for the cabinet of arts and prodigies) emerged between the 16th and 17th centuries arising from the interest in “extraordinary things”. These chambers of wonders systematically brought together everything we should know. There was a tendency to collect everything that seemed extraordinary and unheard of, including bizarre objects or objects that were difficult to believe existed. The study presented here begins with an investigation into the mode of knowledge associated with dressing practices. The Cabinet was considered as a reading key. The Cabinet's analysis, together with the aesthetic experience it awakens, offers possibilities to discuss historical artifacts such as those related to clothing museums, as well as “the strange” in contemporary fashion.

Keywords: Cabinet of Curiosities; Aesthetic; Knowledge; Science.

Os Gabinetes de Curiosidades ou Gabinetes de Artes e Prodígios surgem entre os séculos XVI e XVII, oriundos do interesse pelas coisas extraordinárias. Eram salas com coleções de raridades e espécimes que destacavam tudo o que era inusitado em matérias vegetais, artefatos tribais, como adereços, artes e toda a sorte de animais conservados. No período dos Gabinetes ainda não existiam divisões disciplinares nas ciências e nas artes e essas salas exóticas carregavam um pouco de cada área. Antepassado dos museus de ciências e de história natural, os Gabinetes possuíam uma estrutura de microcosmo multidisciplinar. Estes espaços serviam como chave entre o conhecimento científico e a experiência estética, sobretudo se considerarmos objetos como artefatos arqueológicos que estão entre o utilitarismo e o alvo da admiração: como artefatos vestíveis ou ferramentas antigas expostas em museus. Os Gabinetes de Curiosidades ou *Wunderkammern* (o termo alemão muito utilizado para essas salas) reuniam sistematicamente tudo o que deveríamos conhecer, “tendia-se a colecionar tudo aquilo que soasse extraordinário e inaudito, inclusive objetos bizarros ou relíquias estupefacientes, como um chifre de unicórnio ou um crocodilo empalhado” (Eco, 2008, p. 243).

O Gabinete de Curiosidades é o local do burlesco, definido por provocar o assombro através de contrastes entre artefatos, raridades fabuladas e formas exóticas. Vinculados à estética, aos sentimentos do belo e do horror, assim como à ciência e aos “descobrimientos”, os Gabinetes de Maravilhas escreveram a história dos museus. É importante considerar, na contemporaneidade, esse tema como um importante espaço para teorias e para um pensamento decolonial ou

decolonizador. Pois essas coleções, as quais deram origem a museus pautados no exotismo e na beleza, foram muitas vezes fruto de explorações violentas, invasões e espólios de toda ordem, sobretudo nos países da África, do Oriente e da América do Sul. A violência dessa gênese é uma realidade discutida hoje, em que nações já repensam suas políticas de apropriação, ao mesmo tempo em que algumas delas têm feito devoluções de itens ou estudam a devolução dessas artes aos países de origem.² Este artigo não aborda diretamente essa temática, mas traz uma reflexão sobre as percepções estéticas provocadas pelo Gabinete de Curiosidades. O destaque é para a natureza dos objetos que podem ser pensados como provocativos do prazer estético e que exercem, ainda assim, funções dadas ao conhecimento, isto é, objetos que necessariamente passam pelo juízo de gosto (Kant, 2012).

Os Gabinetes refletem antigas explorações e anseios epistemológicos, cuja estranheza e curiosidade intrínsecas carregam uma vasta carga poética. Essa pesquisa se origina em uma investigação sobre o “modo de conhecimento” associado ao estudo das práticas do vestir, as relações de um corpo com os artefatos que o compõem. Ao buscar a conceituação do *Campo da Moda* (Acom, 2023) como campo de estudos, observo que os objetos do Campo da Moda, assim como no Gabinete de Curiosidades, passam também pela experiência estética. Nesse percurso, o Gabinete surge como uma chave de leitura.

Uma forma de conceituar um campo é definir o objeto do qual ele se ocupa. O Campo da Moda se ocupa do Ser da Moda, conceito que se refere a toda relação de um corpo com as vestes e com os artefatos que o compõem: toda relação de um corpo vestido ou adornado, nas vestes sem corpos (como as roupas penduradas no guarda-roupa ou expostas em museus) e, ainda, nos corpos sem vestes, pois a nudez é compreendida pela falta de algo.

Do mesmo modo que o Gabinete de Curiosidades reúne natureza e artificialidade (*naturalia* e *artificialia*), o Ser da Moda é composto da naturalidade de um corpo e o artificialismo dos artefatos que o completam. Nos antigos Gabinetes, conviviam, lado a lado, nas prateleiras: taças, caixas, joias, minerais, penas e conchas. Não raro, esqueletos de sereias, sangue de dragão ou chifres de unicórnio eram também objetos valiosíssimos que faziam parte das coleções. Coisas que refletem os aspectos da fabulação humana, o caráter criativo e, muitas vezes, o caráter falsificador que está na origem da história das ciências. Por exemplo, a frenologia ou a craniometria (pseudociência que relacionava o tamanho do crânio e as formas da cabeça com aspectos mentais do humano), que foram usadas para justificar políticas racistas e ciências preconceituosas.

Mas também podemos citar os bestiários medievais ou os estudos em teratologia de Ulisse

² Um exemplo de museu antropológico: Musée du Quai Branly, em Paris, França. www.quaibranly.fr

Aldrovandi (também possuidor de um gabinete de curiosidades), em sua obra *Mostrorum Historia*, a qual misturava deficiências e anomalias reais com criações mirabolantes e monstruosas. Por essa perspectiva, também pode-se discutir a estética e o estudo de artefatos históricos como os relacionados a museus da indumentária, artefatos utilitários como achados arqueológicos, pinturas corporais, tecidos de diferentes etnias como as capulanas ou as fibras pré-colombianas. Da mesma forma, pode ser averiguada a estética na fabulação ao investigarmos “o estranho” na moda contemporânea, por exemplo, no flerte com o grotesco em concepções do estilista Alexander McQueen (1969 – 2010), na cultura do trauma e morte, presente na moda dos anos 1990 (Evans, 2012), na estética da decomposição (Afeissa, 2018) e até mesmo em uma reflexão sobre o “monstro” que transborda a beleza no terceiro milênio, em ciborgues ou transumanos (Haraway, 2009).

Ao falar da experiência do belo e da beleza, me refiro aos diferentes graus do juízo estético, e não só ao que apraz como agradável e harmônico, mas também àquilo que me tira dos eixos e pode causar desconforto, como sensações diferentes de ordem estética em graus menores, cotidianos ou extraordinários, como o sublime. De qualquer modo, temos aqui objetos ‘dados a ver’ que nos ensinam sobre o tempo e espaço de onde vieram, suas funções, sobre padrões de beleza de outrora ou que nos nutrem com a possibilidade da crítica. A experiência estética provocada por esses objetos reside no próprio anseio por estudá-los e, assim, fazer ciência desta relação. O Gabinete de Curiosidades como lugar do estético e do científico figura como epistemologia ou cognição estética: o entre-lugar da experiência de horror, da beleza e da ciência.

Diferentes filósofos já refletiram sobre as possibilidades de uma “cognição estética”, de modos bastante distintos; podemos citar Koyré (2011), Goodman (2006) e Schopenhauer (2003). Contudo, esta pesquisa encontra um caminho próprio sem desconsiderar as teorias destes autores. Desse modo, encontramos o Gabinete para pensarmos sobre a possibilidade cognitiva diante da experiência estética, pois sabemos que não é no juízo de gosto que se faz ciência (Kant, 2012), mas na própria sujeição dos objetos ao sentimento é que se origina esse juízo, que inicia as condições para os estudos dos objetos da beleza, do espanto ou do horror. Assim, ainda que do assombro se desperte o desejo do saber (Platão, 1973; Aristóteles, 2014; Bacon, 2007), como é possível uma ciência do que causa estranhamento? A experiência estética não dá conta do quesito objetividade, mas a potência estética é inseparável do objeto, caso no qual o pesquisador deve lidar com ambos os conteúdos, matéria sensível e inteligível. Por consequência, na pesquisa em história da arte ou com os artefatos vestíveis: não é possível dissociar a materialidade das obras de sua provocação estética.

Podemos fazer, hoje, um exercício de alteridade, uma posição de estranhamento e refletir

sobre os espartilhos utilizados entre os séculos XV a XVIII: quão bizarro é o fato das pessoas no ocidente se mutilarem usando espartilhos (que hoje adquiriram novos sentidos, fetichistas ou de adorno), mas que, no passado, eram um padrão e acarretavam condições degradantes à saúde? Ou ainda, relativo à indumentária europeia ao chegar às Américas colonizadas: não era tal indumentária completamente avessa ao clima? No entanto, passamos anos apreendendo isso como constituindo a “história da moda”. Exercitar esse distanciamento nem precisa ser, necessariamente, uma crítica, mas, de fato, o estranhamento sentido auxilia a refletir sobre as possibilidades cognitivas dessa percepção.

As aproximações entre Moda e Arte são pensadas através da experiência estética, ambas ocorrendo por uma pedagogia do olhar no modo como nós as conhecemos. Por isso, uma boa instância para isso é pensar nos objetos encontrados em museus. A autora Diane Crane (2011) chama a atenção sobre as mudanças nas vanguardas da arte e da moda, trazendo muitos exemplos: como os próprios *ready-mades*³, que vão de objetos impensáveis como obra de arte e que acabam por entrar para a história da arte. Ou na moda inspirada na indigência, no estilo grunge dos anos 1990 e, ainda, em Jean-Paul Gaultier, que utiliza correntinhas de descargas como cinto, objetos que contrariam o que se pensava como moda ou beleza, os quais alteram os significados usuais atribuídos à roupa. Paralelamente, também há uma mudança de estatuto nos objetos utilitários, como as ferramentas de homens da Era do Gelo, por exemplo, os quais podem vir em objetos estéticos ao serem depositados no museu.

Esse princípio de alteração dos significados e a mudança de função dos objetos, que ocorre tanto na arte como nos objetos do vestir ou utilitários corporais, parece-me interessante para pensar em artefatos históricos ou arqueológicos, objetos que não passaram por uma vanguarda de criação, mas passaram por uma alteração de funções, de estatuto e, assim como os *ready-mades*, irão ter seu lugar no museu. Esses artefatos também remetem a uma singularidade da experiência estética, provocada justamente por essa transformação em seus sentidos: seja por sua forma, pela potência criativa de seu artífice pertencente a um tempo remoto, ou pela própria percepção do tempo humano por meio de um artefato. Isto é, a experiência estética provocada pelo tempo que esses objetos portam, a história que documentam e a sua trajetória até serem expostas ao público.

O homem do gelo no museu em Bolzano, na Itália, – Ötzi –, como foi chamada essa múmia descoberta nos Alpes, na divisa entre Itália e Áustria, de um homem que teria vivido cerca de 5.300 anos atrás, exemplifica isso: a múmia estava bastante bem conservada, portava roupas, mochila,

³*Ready-made*, termo inglês para ‘objeto pronto’ ou ‘já feito’. De acordo com Elena Oliveras (2007), termo cunhado por Marcel Duchamp. Designa o objeto que preexiste à obra, que não possui estatuto artístico, mas que, por decisão do artista, é instituído como obra de arte. O objeto pode ser exibido como é, pode sofrer alguma modificação pelo artista ou pode ser recriado ou reproduzido por este.

armas e ferramentas. Provavelmente, Ötzi não tinha intenção estética ou de veicular mensagens ao se vestir na Idade do Bronze, no entanto, na reconstituição das suas vestes, temos a transformação no estatuto de suas roupas e, a partir disto, um conjunto de informações complexas sobre seu modo de vida. Suas vestes se apresentam como documentos históricos e, ademais, advindas da produção científica, provocam a experiência estética de seus espectadores.

Carlo Ginzburg (2007) aponta o filósofo Michel de Montaigne (1533 – 1592) como o primeiro a compor uma fenomenologia do estranho e que poderia ser visto como o fundador da antropologia, visto como “aquele que pela primeira vez teria procurado se subtrair às deformações etnocêntricas que em geral acompanham a relação com o ‘Outro’” (Ginzburg, 2007, p. 75). Montaigne sentia-se atraído pela distância e pela diversidade, tanto por sua percepção estética quanto intelectual; era o estudo da alteridade que o movia: “[...] as relações dessas coisas entre si e sua ordenação escapam-nos” (Montaigne, 1972, p.49). Ginzburg (2007) compara a escrita humanista de Montaigne aos temas dos Gabinetes de Curiosidades. Por exemplo, em seu ensaio sobre os canibais, ele teria desvendado as implicações morais e intelectuais do gabinete – a saber, que “o gosto é um filtro com implicações morais e cognitivas, além das [implicações] estéticas”. Em seus ensaios, podemos ler sobre o monstruoso, o selvagem e mesmo sobre a oposição entre a artificialidade dos costumes e o estado de natureza, isto é, assim como as roupas diante da naturalidade da nudez.

Em seu ensaio *O uso do vestir-se (IXXXVI)*, Montaigne (1972) reflete sobre o quão distantes estamos de nosso estado de natureza e da ‘ordem geral do mundo’; afirma que a nudez era o uso ‘originário dos homens’ e que as roupas seriam tão artificiais como as leis. Para ele, a Beleza plástica artificial ou a deformidade horrorosa e repelente não se colocavam como elementos antagônicos ou contraditórios no âmbito da natureza.

Embora nosso juízo estético sempre tenda a apontar esse antagonismo ou contradição, a monstruosidade integra esse mundo no qual a ordem deve sempre, supostamente, imperar. As ‘deformações’ físicas ou culturais eram percebidas por Montaigne como diferenças intrinsecamente naturais. O que parecia bizarro deveria ser estudado e entendido como natureza; isso fascinava o autor por ser um transbordamento de realidade, como se o monstro fosse um excesso de presença. A partir disso, são vistos os ensaios de Montaigne como provocação e os de Ulisse Aldrovandi, autor do *Monstrorum Historia*, como motivação para pensar as transformações dos “pós-humanos”, na linha das deficiências naturais, artificiais e dos aperfeiçoamentos do corpo (Tadeu, 2009) e do Ciborgue de Donna Haraway (2009). As modificações corporais e as próteses de todo gênero que vestem corpos se referem a aberrações tanto estéticas como científicas. Ao chamar de ‘monstro’, não é realizado, necessariamente, um juízo de valor, mas uma afirmação

estética do estranhamento inesperado causado, isto é, ele seria apenas um termo. Trata-se do monstro como beleza excedente, do que não segue um padrão estabelecido, do que pode ser trazido para a beleza transbordante da contemporaneidade, onde não mais há prazer estético em padronizações, mas sim em multiplicidades de corpos, raças, formas e gêneros.

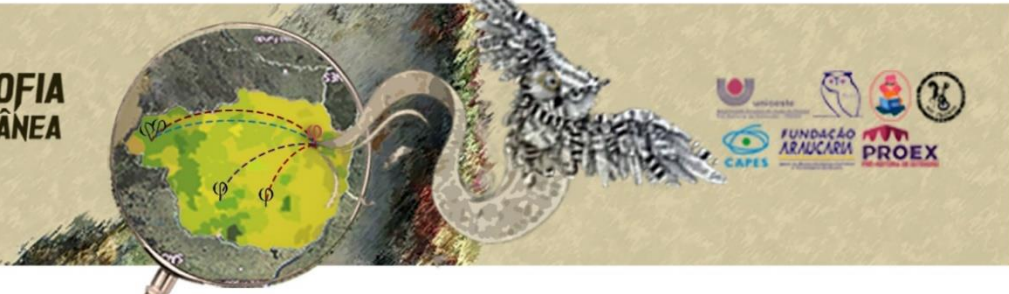
CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação com a beleza na cognição dos objetos do Campo da Moda se encontra, necessariamente, com o estranho e, neste sentido, surge o Gabinete de Curiosidades como uma chave de leitura. Pois é fato que o exótico provoca a sensação do belo nas vestes do museu ou na passarela ou ainda no contato com culturas de outrora. Isso ocorre quando se observam artefatos antigos e estilos surpreendentes tão distintos daqueles ideais de beleza em que estavam antes inseridos. Quando contemplados como testemunhas do passado, tais objetos podem sofrer uma aproximação com a arte. As indumentárias e outras ferramentas, ao chegarem em um museu sofrem uma mudança de estatuto estético e ontológico, tendo suas funções e identidades transformadas. Um objeto, como uma roupa ou ferramenta, ao ingressar no museu substitui seu valor de uso “pela capacidade de proporcionar prazer estético a quem a contempla” (Azzi, 2010, p. 850). A materialização histórica do passado, através dos artefatos ou dos registros em obras de arte e documentos narrativos, testemunha, por isso, modos de vida, culturas e ideais estéticos. A análise material que pode partir da história e arqueologia é provocativa da faculdade de imaginação, causando uma experiência estética que abala a “dicotomia clássica entre sensível e inteligível, conduzindo à limitação da faculdade da imaginação” (Leenhardt, 2001, p. 115)”. Os sentimentos de beleza, horror e sublime, isto é, a experiência estética em seus diferentes graus, não estão relacionados aos padrões do belo ou a convenções artísticas, mas, sobretudo, à transgressão ou à transformação destes princípios. A experiência estética é a experiência da beleza pura que, por sua vez, pode se referir ao estranho, ao grotesco, ao agradável, ao prazeroso ou ao desprazeroso; ela é provocada por um olhar que não é meramente cognitivo, mas da ordem da subjetividade estética. Essa subjetividade do sentimento e o processo cognitivo se interconectam numa teoria do conhecimento estética que pode ser experimentada na visita a um Gabinete de Curiosidades: como uma experiência entre o estético e o científico.

REFERÊNCIAS

- ACOM, Ana Carolina. *O Ser e a Moda: A Metafísica do Vestir*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2023.
- AFEISSA, Hicham-Stéphane. *Esthétique de la Charogne*. Bellevaux: Editions Dehors, 2018.

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- AZZI, Christine Ferreira. *Vitrines e coleções: quando a moda encontra o museu*. Rio de Janeiro: Memória Visual, 2010. (Versão ebook).
- BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- CRANE, Diana. *Ensaio sobre Moda, Arte e Globalização Cultural*. São Paulo: Editora Senac, 2011.
- ECO, Umberto. *História da Feiura*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- EVANS, Caroline. *Fashion at the edge: spectacle, modernity & deathliness*. Yale University Press/New Haven and London: 2012.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GOODMAN, Nelson. *Linguagens da Arte: Uma abordagem a uma teoria dos símbolos*. Lisboa: Gradiva, 2006.
- HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- LEENHARDT, Jacques. O crítico de arte em obra. In: *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 13(2): 115-120, novembro de 2001.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores, v. 11).
- OLIVERAS, Elena. *Estética – La Cuestión Del Arte*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2007.
- PLATÃO. *Diálogos*, V. IX, Teeteto – Crátilo. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Belo*. São Paulo: UNESP, 2003.
- TADEU, Tomaz. Nós, ciborgues. O corpo elétrico e a dissolução do humano. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.



A FIGURA DO SUJEITO DE DIREITO NO CAPITALISMO

Bruno Carniato Dias¹

Jadir Antunes²

Resumo: O presente trabalho se dedica a sintetizar um dos conceitos presentes na obra “Teoria Geral do Direito e Marxismo”, de Evgeni B. Pachukanis: o “sujeito de direito”. Partindo do entendimento do autor de que a forma jurídica opera de modo inserido na lógica da forma mercadoria, apresentada no primeiro capítulo do primeiro volume de “O Capital”, de Karl Marx, Pachukanis compreende que o Direito nada mais é do que um produto inexorável da sociedade capitalista, haja vista que toda sua estrutura intestina é pautada pelo sistema de troca. Nesse sentido, o sujeito no capitalismo opera neste sistema de trocas por meio do Direito, pautado por um contrato ou leis, que o torna um sujeito livre para possuir e para dispor, isto é, um sujeito perfeitamente encaixado no *modus operandi* do capital. Com formação em Direito, o autor contribuiu intelectualmente para os debates jurídicos do início do século XX, e também atuou ativamente como Vice-Comissário do povo para a Justiça da URSS. O autor produziu até o fim de sua vida, em 1937, quando veio a falecer em Moscou. Apesar de sua breve vida, sua potência intelectual é indelével. Em 1924, o autor publica sua obra “Teoria Geral do Direito e Marxismo”, na qual submete o Direito ao materialismo histórico dialético. Seu destaque, aqui, se caracteriza por ser um dos poucos nomes à época, a se debruçar sobre o Direito com uma perspectiva marxista. Assim, Pachukanis debateu com juristas como Hans Kelsen e Carl Schmitt, pondo em xeque teorias jurídicas positivistas e decisionistas. Sobre os ombros teóricos de Karl Marx e Friedrich Engels, Pachukanis, ao analisar o Direito pela perspectiva do materialismo histórico dialético, o percebe como uma relação social que reflete o modo de produção de seu tempo e, tal qual a forma mercadoria, opera como uma relação de trocas ao mesmo tempo em que legitima o véu ideológico de tal sistema, que iguala os desiguais sob a efígie do sujeito de direitos.

Palavras-chave: Direito. Capitalismo. Marxismo. Pachukanis.

Abstract: The present work efforts itself to synthesize one of the concepts present on the work “General Theory of Law and Marxism” from Evgueni B. Pachukanis: the “subject of Right”. Starting from the author comprehension that the juridical form operates inserted on the logic from the commodity form presented on the first chapter of the first volume of “Capital” from Karl Marx. Pachukanis comprehends that the Law is nothing more than a inexorable product from the capitalist society, thus all his intestine structure is lined by the exchange system. In that way, the subject on the capitalism operates in that exchange system through the Law, lined by a contract or laws, that turn him in a free subject to posses or to trade, that is, a subject that perfectly fits on the

¹ Mestrando em Filosofia – UNIOESTE (bolsista CAPES). Especialista em Direito Penal, Processo Penal e Criminologia – PUC/MG. Especialista em Direito do Trabalho e Previdenciário - UNIPAR. Bacharel em Direito – UNIPAR. E-mail: bruno_c_dias@hotmail.com.

² Bacharel em Economia pela Unioeste - Universidade Estadual do Oeste do Paraná (1999), Mestrado em Filosofia (2002) e Doutorado em Filosofia (2005) pela Unicamp - Universidade Estadual de Campinas SP. E-mail: jadir.antunes@yahoo.com.br.

capital *modus operandi*. Formed in the Law School, the author intellectually contributed to the judicial debates on the beginning of the XX century, as well acted actively as Vice-Commissary of the people to the URSS Justice. The author produced until the end of his life, passing away in Moscow, in 1937. Although his short life, the author's intellectual potency is indelible. In 1924, the author published his "*General Law Theory and Marxism*", in which he submits the law under the perspective of the historical dialectical materialism. The author's brilliance comes from the way he submits the law under the Marxist perspective. Pachukanis debated with great author's at his time, like Hans Kelsen and Carl Schmitt. Over the theorical shoulders of Karl Marx and Friedrich Engels, the author perceive the law as a social relation that reflects the way of production of its time, as well on the commodity form, it operates as a trade relationship that simultaneously legitimate the ideological veil from a system that equalize the unequal's.

Keywords: Law. Capitalism. Pachukanis.

INTRODUÇÃO

Nascido em 1891, na cidade de Staritsa – Rússia, Evgeni Bronislávovich Pachukanis foi um autor e militante comunista que participou da eclosão da Revolução Russa em 1917 e na construção da União Soviética. Formado em Direito, o autor contribuiu intelectualmente para os debates jurídicos do início do século XX, e atuou ativamente como Vice-Comissário do povo para a Justiça da URSS, desaparecendo em 1936, após perseguições estalinistas.

Apesar de sua breve vida, sua potência intelectual é indelével. Em 1924, o autor publica sua obra *Teoria Geral do Direito e Marxismo*, na qual submete o Direito ao materialismo histórico dialético. Seu destaque, aqui, se caracteriza por ser um dos poucos nomes, à época, a se debruçar sobre o Direito com uma perspectiva marxista.

Sobre os ombros teóricos de Marx e Engels, Pachukanis, ao analisar historicamente o Direito, o percebe como uma relação social que reflete o modo de produção de seu tempo e, tal qual a forma mercadoria, opera como uma relação de trocas, ao mesmo tempo em que legitima o véu ideológico de tal sistema, que iguala os desiguais sob a efígie do sujeito de direitos.

OS SUJEITOS DE DIREITO OU DE MERCADORIA

Pachukanis, ao elaborar sua teoria geral do direito, toma como referencial teórico os tomos de "*O Capital*", em especial o primeiro tomo, centrado no processo de produção do capital.

Se a sociedade da mercadoria implica em uma economia atomizada, as relações jurídicas não são nada mais do que a outra face da mesma moeda. "Toda relação jurídica é uma relação entre sujeitos. O sujeito é o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples e indivisível, que não pode mais ser descomposto. É por ele, então, que começaremos nossa análise" (Pachukanis, 2017, p. 131).

A forma jurídica na sociedade burguesa se manifesta de modo singular em relação às outras épocas. Tomemos como exemplo a sociedade feudal: fortemente hierarquizada por meio das relações de suserania e vassalagem, temos um sujeito de direito limitado à sua posição social. Com a formação da burguesia e, conseqüentemente, do modo de produção capitalista, o ser humano é visto como um sujeito de direito e, de modo abstrato, livre e igual aos outros. O sujeito, portanto, é um sujeito livre para relacionar-se juridicamente com qualquer outro, por meio da posse e da propriedade. A propriedade da terra opera da mesma forma que qualquer outra mercadoria. O trabalho humano é ofertado e demandado, respaldado juridicamente por uma relação livre entre contratantes e contratados.

O Estado moderno se constitui numa instância isolada, apartada da dependência direta dos senhores e dominadores, justamente porque o modo de produção da vida moderna é específico. O capitalismo demanda que a apropriação da riqueza gerada pelo trabalho seja feita não a partir da coerção com violência contra o trabalhador. Pelo contrário, o trabalhador é constituído como sujeito de direito, livre, apto a ter direitos subjetivos e deveres, e, por meio dessa nova condição política, cada trabalhador pode vender seu trabalho aos capitalistas de maneira “livre”, isto é, por meio de vínculos que obrigam tendo por fundamento uma relação jurídica, e não a mera força (Mascaro, 2018, p. 293 – 294).

As concepções modernas do direito tratam o sujeito de um modo especulativo, guiando-se por um conceito abstrato de liberdade, que se funda nas possibilidades e vontades humanas (Pachukanis, 2017, p. 132). Esta concepção acaba por encarar as relações jurídicas como um dado posto, como se houvesse uma passagem natural do homem do estado de natureza para um estado civil, ignorando transformações históricas e naturalizando o artificial.

Pachukanis, ao lançar um olhar marxista para o direito, o interpreta como uma relação social histórica. No caso, o sujeito de direito então deve ser analisado como o sujeito da sociedade capitalista, da sociedade dos proprietários de mercadorias e da própria mercadoria.

A sociedade capitalista é antes de tudo uma sociedade de proprietários de mercadorias. Isso significa que as relações sociais entre as pessoas no processo de produção adquirem aqui a forma reificada dos produtos do trabalho, que se relacionam uns com os outros pelo valor. A mercadoria é um objeto por meio do qual a diversidade concreta de propriedades úteis se torna um simples invólucro reificado da propriedade abstrata do valor, que se manifesta como a capacidade de ser trocada por outras mercadorias a uma proporção determinada. Essa propriedade manifesta-se como uma qualidade intrínseca às próprias coisas graças a uma espécie de lei natural, que age sobre as pessoas de modo completamente independente de sua vontade (Pachukanis, 2017, p. 133 – 134).

Se, por um lado, a mercadoria se manifesta como valor independentemente da vontade do sujeito, por outro, ela depende da vontade do sujeito para a realização do valor. Como diz Marx (2017, p. 219), “as mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas

outras”. Isto é, a relação social reificada na mercadoria, para se realizar, necessita de uma relação entre indivíduos proprietários (Pachukanis, 2017, p.134). “Por isso, ao mesmo tempo que um produto do trabalho adquire propriedade de mercadoria e se torna o portador de um valor, o homem adquire um valor de sujeito de direito e se torna portador de direitos” (Pachukanis, 2017, p. 134).

Pachukanis então explora a duplicidade do vínculo social da produção. De um lado, temos as relações espontâneas reificadas, nas quais a coisa em si diz mais respeito sobre o ser humano do que ele próprio. De outro, o ser humano só se determina como sujeito por meio dessas relações sociais em oposição com as coisas, ou seja, por meio de relações jurídicas centralizadas na figura do sujeito. “O vínculo social da produção apresenta-se, simultaneamente, sob duas formas absurdas: como valor de mercadoria e como capacidade do homem de ser sujeito de direito” (Pachukanis, 2017, p. 134).

A forma mercadoria se manifesta como valor, diluída em uma representação de trabalho humano abstrato. Neste mesmo sentido, as diversas relações humanas operam como relações entre proprietários movidos por uma vontade humana abstrata com particularidades concretas que se diluem em um sujeito de direito.

Se economicamente a coisa prevalece sobre o homem, pois como mercadoria reifica uma relação social que não está sujeita a ele, então, juridicamente, o homem domina a coisa, pois, na qualidade de possuidor e proprietário, ele se torna apenas a encarnação do sujeito de direito abstrato e impessoal, o puro produto das relações sociais (Pachukanis, 2017, p. 135).

As relações econômicas imperativas do mundo do capital impõem ao sujeito de direito uma condição isonômica. A este sujeito é presumida a livre vontade sobre a propriedade e de apropriar-se das outras coisas. Não à toa, alguns filósofos faziam da propriedade um direito natural, como era o caso de John Locke. A questão é que todo esse aspecto jurídico é tão artificial quanto o modo de produção que o determina. Com as revoluções burguesas, o avanço tecnológico do próprio capital e a consequente transformação do corpo social sucedeu-se de forma que a própria cadeia de produção transicionou, aos poucos, de uma forma de comércio entre indivíduos que trocam produtos isoladamente para uma complexa forma industrializada que agora comporta estes indivíduos que, até outrora, produziam isoladamente, assim culminando na última forma do Estado burguês.

Aqui, a capacidade de ser um sujeito de direito finalmente se destaca da personalidade concreta viva, deixa de ser uma função de sua vontade consciente ativa e se torna pura propriedade social. A capacidade de agir é abstraída de sua capacidade jurídica. O sujeito de direito recebe um duplo de si na forma de um representante, que adquire um significado de ponto matemático, de um centro no qual se concentra certa quantidade de direitos (Pachukanis, 2017, p. 136).

É nesta esteira que a propriedade privada transcende as abstrações jusnaturalistas e se concretiza formalmente de modo absoluto, com caráter *erga omnes*³, legitimada em uma autonomia da vontade dos sujeitos. Isto é, a propriedade concede ao proprietário o direito de defendê-la com todas as armas possíveis, sejam elas concernentes ao próprio uso individual, como as cercas e os capatazes, como também das advindas do próprio Estado, desde as polícias até os tribunais. Entretanto, esta autonomia da vontade, quando encapsulada pelos juristas como direito subjetivo, não pode ser exercida sem poder material e, por tal motivo não pode ser submissa apenas à esfera subjetiva, tendo em vista que se trata de uma vontade atrelada a uma condição objetiva.

Na verdade, não há dúvida de que a categoria de sujeito de direito abstrai-- se do ato da troca mercantil. Justamente nesses atos o homem realiza na prática a liberdade formal de autodeterminação. A relação mercantil transforma essa oposição entre sujeito e objeto em um significado jurídico particular. O objeto é a mercadoria, o sujeito, o possuidor da mercadoria, que dispõe dela nos atos de aquisição e alienação. Justamente no ato de troca o sujeito revela, pela primeira vez, a plenitude de suas determinações. O conceito formalmente mais bem acabado de sujeito, que se detém unicamente na capacidade jurídica, nos afasta ainda mais do sentido vivo, histórico, real dessa categoria jurídica. É por isso que é tão difícil para os juristas renunciar completamente ao elemento ativo da vontade nos conceitos de sujeito e de direito subjetivo. A esfera do domínio que envolve a forma do direito subjetivo é um fenômeno social atribuído ao indivíduo do mesmo modo que o valor, também um fenômeno social, é atribuído à coisa como produto do trabalho. O fetichismo da mercadoria se completa com o fetichismo jurídico (Pachukanis, 2017, p. 138).

O enigma da forma de produção agora, em Pachukanis, aparece com um caráter duplo: a esfera do valor nos apresenta o enigma da economia e o enigma do direito. Por um lado, como visto no fetiche da mercadoria, há uma relação entre as coisas pela reificação do sujeito; por outro, há uma relação de sujeitos movidos por vontades isonômicas. Evidentemente, a capacidade jurídica não se limita apenas aos atos de troca, entretanto, é o ato e a capacidade de troca que imprimem no sujeito a pretensão de todas as outras capacidades jurídicas. “Somente em situações de economia mercantil nasce a forma jurídica abstrata, ou seja, a capacidade geral de possuir direitos se separa das pretensões jurídicas concretas” (Pachukanis, 2017, p. 138). O sujeito de direitos mantém o fluxo da sociedade de trocas continuamente transitando entre credor e devedor. Deste modo, é possível abstrair-se das diferenças concretas e tornar o sujeito de direitos um sujeito igual a qualquer outro, isonômico.

³ Do latim: contra todos – Marx aborda esta questão em seus escritos na Gazeta Renana sobre a lei referente ao furto de madeira: “Se todo atentado contra a propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda propriedade privada? Por meio de minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade? Não estou, portanto, violando seu direito à propriedade?” (Marx, 2017, p. 5).

Tal qual as trocas mercantis existentes nas sociedades pré-capitalistas, o sujeito de direito também é precedido pelo sujeito armado, ou então agrupado, que defendesse de algum modo seu modo de existir, como era o caso dos duelos que ocorriam em defesa da honra na Idade Média (Pachukanis, 2017). Ainda antes da organização estatal, os sujeitos se valiam de relações orgânicas, ou seja, o direito se manifestava por meio dos costumes. À época, não havia uma forma jurídica comum a todos, cada sociedade tinha seu direito “ensimesmado”, particular de cada região, tal qual o modo de produção. É no decorrer da formação do Estado que este sujeito tem sua “potência individual” diluída em uma forma jurídica. A sociedade civil organizada e concentrada no Estado é a expressão deste sujeito e de seus pares. “Aqui, o poder estatal impessoal e abstrato, agindo no espaço e no tempo com continuidade e regularidade ideais, corresponde ao sujeito impessoal e abstrato, do qual é reflexo” (Pachukanis, 2017, p. 138). À medida que as forças produtivas se sofisticam, os aparatos estatais também se desenvolvem, seja nas forças militares, nas ciências e na sua forma jurídica. Contudo, não se deve olvidar que este direito consuetudinário se perpetuou na forma jurídica burguesa, por meio do direito à propriedade, como um direito “consuetudinário dos privilegiados” (Marx, 2017). “Nesse degrau, o sujeito de direito, como portador geral abstrato de todas as pretensões jurídicas imagináveis, surge apenas no papel de detentor de privilégios concretos” (Pachukanis, 2017, p. 139).

É notável, portanto, que este sujeito de direito que goza de direitos objetivos e subjetivos é um fenômeno próprio do direito moderno. Nas sociedades pré-capitalistas não era possível encontrar uma distinção clara entre direitos objetivos e subjetivos. O que se percebia era uma gama de direitos ligados ao território que dizia respeito ao coletivo daquele local. Apenas com a transição para o capitalismo o direito pôde tornar-se abstrato, na figura de um sujeito de direito hipotético que, hipoteticamente, é livre para fazer aquilo que bem entender no limite da propriedade. “Todo homem torna-se um homem em geral, todo trabalho torna-se um trabalho social útil em geral, todo indivíduo torna-se um sujeito de direito abstrato. Ao mesmo tempo, também a norma toma a forma lógica acabada da lei abstrata geral” (Pachukanis, 2017, p. 141).

Considerando que o meio de produção capitalista abarca as relações de classe, entre exploradores e explorados, em que a força de trabalho do trabalhador é explorada pelo capitalista, esta exploração só é possível mediante um contrato entre sujeitos de direito que se encontram na esfera da circulação (Kashiura Jr., 2015, p. 55). O trabalhador na sociedade burguesa é livre vendedor de parte de si e de seu tempo, na forma de força de trabalho, e é por meio de um contrato que desempenhará seu esforço por um tempo determinado, em troca de um salário. Nessa toada, o trabalhador é sujeito de direito livre para vender sua força de trabalho, ao mesmo tempo em que é

mercadoria aos olhos do capitalista, ou seja, trabalhador e capitalista estão igualados categoricamente como sujeitos de direito.

Trabalhador assalariado e capitalista celebram um contrato apenas por meio do pleno uso de suas liberdades: ambos são e se mantêm, portanto, sujeitos de direito plenamente livres e iguais. O trabalhador é elevado à condição de sujeito de direito precisamente para que realize, de forma plenamente voluntária, numa relação jurídica de igualdade e liberdade, a sua própria submissão ao capital, isto é, a entrega voluntária de si próprio, das suas próprias forças, à exploração pelo capital (Kashiura Jr., 2015, p. 56).

O sujeito de direito é, portanto, um portador de mercadorias em abstrato. Sua vontade se concretiza com a vontade de outro no mundo da troca. Esta troca adquire legitimidade por meio de um contrato entre sujeitos de direito equivalentes. O contrato é o instrumento jurídico fundamental para a manifestação da vontade dos sujeitos, isto é, neste momento o direito é concretizado, “fora do contrato, os próprios conceitos de sujeito e de vontade no sentido jurídico existem apenas como abstração sem vida” (Pachukanis, 2017, p. 141). Este instrumento jurídico, para além de remover as abstrações do direito, também age como um universal que reconhece os possuidores de mercadorias preexistentes à transação.

O “reconhecimento recíproco” não é outra coisa senão a tentativa de interpretar, com a ajuda da fórmula abstrata do contrato, as formas orgânicas de apropriação, que repousam sobre o trabalho, a conquista etc. e que a sociedade de produtores de mercadoria encontra constituídas desde seu nascimento. A relação entre o homem e a coisa é, em si, destituída de qualquer significação jurídica. É isso que percebem os juristas quando tentam conceituar a instituição da propriedade privada como uma relação entre sujeitos, ou seja, entre pessoas. Mas eles a constroem – de maneira puramente formal e, além do mais, negativa – como uma proibição universal que exclui todos, exceto o proprietário, do uso e da disposição da coisa (Pachukanis, 2017, p. 142).

Nessa toada, o direito é legitimador da alienação de si mesmo, que é posta em prática como um exercício de “autonomia da vontade”. “A estrutura mesma do sujeito de direito, na dialética da vontade – produção – propriedade, não é, definitivamente, mais que a expressão jurídica da comercialização do homem” (Naves, 2008, p. 68). Isto é, o sujeito de direito na condição de *sujeito proprietário* circula a si mesmo como objeto de troca e aparece como representante de si, que, ao ser constituído para a troca pode realizar sua liberdade (Naves, 2008, p. 68).

Este sujeito de direito, antes de tudo, é constituído pelas relações sociais intrínsecas ao meio de produção no qual está inserido. Se na sociedade da troca, tudo é mercadoria, não há nada de espantosa a constatação de que a própria força de trabalho também seja. É por meio dela, inclusive, que o processo de produção e valorização do capital ocorre. Para que isso ocorra, o instrumento que organiza e legitima esta relação social é o direito e suas categorias, fruto também do modo de produção vigente. É por meio dele que o indivíduo, sujeito de direito, poderá oferecer

ao mercado seus atributos pessoais na forma de mercadoria sem qualquer constrangimento, inclusive incentivado, como manifestação de sua livre e espontânea vontade (Naves, 2008, p. 69). Para além disso, o ato jurídico, fruto dessa manifestação de vontade do trabalhador e do empregador, é tido como uma relação de igualdade, afinal, tanto o empregador quanto o trabalhador são sujeitos de direito agindo por livre e espontânea vontade.

A relação de exploração capitalista, como lembra Pachukanis, é mediada por uma específica operação jurídica, a forma de um contrato, ao contrário da sociedade feudal, em que a completa sujeição do servo ao senhor feudal, exercida pela coerção direta, não exigia “uma formulação jurídica particular” (Naves, 2008, p. 69).

É pelo processo de circulação que a forma jurídica adquire vida, instrumentalizando uma relação de apropriação entre ser humano e objeto, que, até então, era algo dado como natural. “A formação de um mercado permanente suscita a necessidade de regulamentação do direito de dispor de uma mercadoria e, conseqüentemente, do direito de propriedade” (Pachukanis, 2017, p. 143). Como valor de troca, o objeto torna-se impessoal, um objeto puro do direito, enquanto quem dispõe deste, torna-se sujeito de direito. Nesse sentido, a origem da propriedade do mundo burguês é diferente da propriedade do mundo feudal, mas não no sentido de sua acumulação primitiva, originada na violência e no saque, mas no sentido de que, no mundo feudal, a transmissão da propriedade ocorria pelo sistema de castas, enquanto, no mundo burguês, a transmissão ocorre o tempo todo entre todos, de um modo em que todos tem “igual oportunidade de acesso à desigualdade” (Pachukanis 2017, p. 143).

As regras de reciprocidade do direito burguês permitem que as “leis de mercado” e a propriedade privada sigam um fluxo *ad eternum*. Deste modo, o Estado, além de se organizar em torno da propriedade, produz políticas para os proprietários. As políticas para os não proprietários, frutos da luta de classes, por outro lado, quando garantidas são abstratas e tão voláteis quanto a água. Por mais que as revoluções burguesas tenham posto fim à barbárie do feudalismo, não romperam com a barbárie da propriedade e seus fundamentos. “As mesmas pessoas que se insurgiram contra a propriedade no dia seguinte tiveram de aceitá-la quando se encontraram no mercado na condição de produtores independentes” (Pachukanis, 2017, p. 143). Este fenômeno é escancarado em *O 18 de brumário de Luis Bonaparte*, quando Marx (2011) apresenta a luta de classes de forma nua e crua, verificando como a sociedade burguesa mantém a extração da mais-valia ao mesmo tempo em que se defendem valores sociais apresentados formalmente pela sociedade burguesa. Ou seja, os valores sociais, as políticas públicas e direitos políticos só se aplicam na prática quando não incomodam a classe dominante, assim, “o direito é

predominantemente um instrumento para fixar validamente o respectivo status quo econômico, visando que seu funcionamento se dê sem atritos” (Lukács, 2013, p. 677).

O proletariado integrou-se na generalidade das massas trabalhadoras dos grandes países industrializados, que carregam e mantêm o aparato de produção e dominação. Esta força a sociedade a unir-se numa totalidade administrada, que mobiliza as pessoas e o país em todas as dimensões contra o inimigo. Somente estando sujeita à administração total, que a qualquer momento pode transformar o poder da técnica no poder dos militares, a máxima produtividade em destruição definitiva, essa sociedade é capaz de se reproduzir em escala ampliada e estendida, pois o inimigo não está só fora dela, mas também dentro, como a sua própria possibilidade: como pacificação da luta pela existência, como eliminação do trabalho alienado (Marx, 2011, p. 15).

Se na sociedade burguesa a apropriação da mais-valia é defendida e legitimada, tal legitimidade se concentra na figura da propriedade privada. A propriedade privada, em seu sentido mais bruto, nada mais é do que uma forma de relação entre o homem e a coisa, que atinge um caráter universal na economia capitalista. “Ela surge, em sua significação universal, como um “domínio exterior para sua liberdade” (Hegel), ou seja, como realização prática da capacidade abstrata de ser um sujeito de direito” (Pachukanis, 2017, p. 146).

Ao lançarmos o olhar para o aspecto puramente jurídico da propriedade privada, não é possível observar nada em comum com sua forma “natural” originada na apropriação, tampouco com sua característica reificante. Em sua forma jurídica, a propriedade é abstraída da relação do homem com o trabalho e em seu lugar é feita uma relação direta entre proprietário e propriedade, que segue a racionalidade de uma atividade mercadológica. “A propriedade capitalista da terra não pressupõe nenhum tipo de ligação orgânica entre a terra e o proprietário; aliás, ela é concebível apenas se estiver sujeita à livre transmissão de uma mão para outra, à livre transação da terra” (Pachukanis, 2017, p. 146).

A propriedade privada na sociedade burguesa é, essencialmente, a potência de agir livremente para transformar o capital e transferi-lo do modo mais simplificado possível. Liberdade esta, condicionada ao próprio sistema de classes do mundo capitalista (Pachukanis, 2017, p. 146). Nesse sentido, sua forma jurídica em nada se contradiz com a realidade do capital, senão opera na mesma direção da expropriação massiva do proletariado, omitindo esta parte e tornando todos os sujeitos de direitos possíveis proprietários, mas jamais proprietários de fato. Em outras palavras, no direito burguês ninguém é, todos podem vir a ser.

REFERÊNCIAS

KASHIURA Jr., Celso Naoto. Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideologia jurídica a partir de Pachukanis e Althusser. *Revista Direito e Práxis*, v. 6, n. 10, p. 49 – 70, 2015.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. Tradução: Nélcio Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

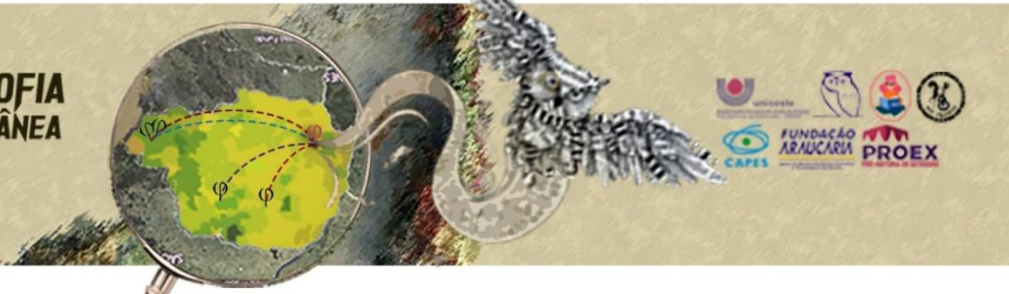
MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Tradução: Rubens Enderle. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Tradução: Nélcio Schneider e Mariana Echalar. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2008.

PACHUKANIS, Evgeni B. *Teoria geral do direito e marxismo*. Tradução: Paula Vaz de Almeida. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.



SCHOPENHAUER: A HISTÓRIA E A LEI DA MOTIVAÇÃO

Caio Miguel Viante¹

Resumo: O objetivo desse texto é analisar a lei da motivação como *organum* do saber histórico na filosofia de Schopenhauer. Trataremos da lei da motivação como razão que determina os limites do modo de saber histórico. Nesse sentido, a nossa investigação tem como pauta a compreensão e a descrição da lei da motivação na concepção de história de Schopenhauer. Entendemos que a história tem “os fatos humanos ocorridos em seu conjunto como problema, e a lei da motivação como *órganon*” (Schopenhauer, 2005, p.73). À afirmação de que o modo de saber proporcionado pela história está subordinado a uma lei anterior contrapõe-se, em certa medida, a ideia de que a história não possui uma organização esquemática. Diz Schopenhauer que “não há sistema de história, como há de qualquer outro ramo de conhecimento” (Schopenhauer, 2019, p. 118). Foi diante desse contexto de tensão que entendemos a importância de analisar a lei da motivação e sua relação com o objeto da história, que permanece no âmbito da compreensão da experiência humana no tempo. Para fins de esclarecimento do nosso trabalho, elencamos dois objetivos específicos que contribuem para a elucidação dessa tensão entre lei da motivação e objeto da história. O primeiro, consiste em compreender a lei da motivação circunscrita à quarta classe de objetos do princípio de razão. E a segunda, consiste na questão do porquê o historiador em sua exposição atua ao abrigo dessa lei que, a rigor, determina os limites do seu modo de atuar sobre o saber histórico. Para alcançarmos as metas propostas por esse trabalho, entendemos que *O mundo como vontade e representação* tomo I parágrafo 51, bem como o capítulo 38 do Tomo II são de grande relevância para nossa exposição. No que concerne ao vínculo da lei da motivação com o princípio de razão, buscaremos analisar a tese schopenhaueriana *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. Esse importante texto serve de “introdução à *O mundo como Vontade e Representação* [...] sem familiaridade com essa introdução e propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito” (Schopenhauer, 2005, p. 21).

Palavras-chave: História. Lei da motivação. Schopenhauer.

Abstract: The aim of this text is to analyze the law of motivation as organum of historical knowledge in Schopenhauer's philosophy. We will deal with the law of motivation as a reason that determines the limits of the historical way of knowing. In this sense, our investigation is based on the understanding and description of the law of motivation in Schopenhauer's conception of history. We understand that history has "the human facts that occurred as a whole as a problem, and the law of motivation as an *órganon*" (Schopenhauer, 2005, p.73). To the statement that the way of knowing provided by history is subordinated to a previous law, is countered to some extent the idea that history does not have a schematic organization. Schopenhauer says that "there is no system of history, as there is of any other branch of knowledge" (Schopenhauer, 2019, p. 118). It

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Tem experiência na área de Filosofia e História com ênfase em estudos schopenhaurianos. Atualmente doutorando da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, orientando do professor Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca. E-mail: kayo_vigant@hotmail.com

was in this context of tension that we understood the importance of analyzing the law of motivation and its relationship to the object of history that remains within the scope of understanding human experience in time. In order to clarify our work, we list two specific objectives that contribute to the elucidation of this tension between the law of motivation and the object of history. The first consists in understanding the law of motivation circumscribed to the fourth class of objects of the principle of reason. And the second, consists in the question of why the historian in his exposition acts under the shelter of this law that, strictly speaking, determines the limits of his way of acting on historical knowledge. To achieve the goals proposed by this work, we understand that: The world as will and representation, volume I, paragraph 51, as well as, chapter 38 of Volume II, are of great relevance to our exposition. Regarding the link between the law of motivation and the principle of reason, we will seek to analyze the Schopenhauerian thesis “On the fourfold root of the principle of sufficient reason”. This important text serves as an "introduction to the study The World as Will and Representation [...] without familiarity with this introduction and propaedeutics it is completely impossible to understand the present writing properly" (Schopenhauer, 2005, p. 21).

Keywords: History. Law of motivation. Schopenhauer.

INTRODUÇÃO

Nosso objetivo é analisar a lei da motivação como *organum* do saber histórico na filosofia de Schopenhauer. Trataremos da lei da motivação como razão que determina os limites do modo de saber histórico. Nesse sentido, nossa investigação tem como pauta a compreensão e a descrição da lei da motivação na concepção de história de Schopenhauer. Para ele, se entende que a história tem “os fatos humanos ocorridos em seu conjunto como problema, e a lei da motivação como *órganon*” (Schopenhauer, 2005, p.73). A afirmação de que o modo de saber proporcionado pela história está subordinado a uma lei anterior precisa ser vista, de certo modo, como se contrapondo à ideia de que a história não possui uma organização esquemática. Pois, para Schopenhauer, “não há sistema de história, como há de qualquer outro ramo de conhecimento” (Schopenhauer, 2019, p. 118). Diante desse contexto de tensão, entende-se a importância de analisar a lei da motivação e sua relação com o objeto da história, que permanece no âmbito da compreensão da experiência humana no tempo. Para esclarecer isso, elencamos dois objetivos específicos, visando elucidar a tensão entre lei da motivação e objeto da história. O primeiro, consiste em compreender a lei da motivação circunscrita apenas à quarta classe de objetos do princípio de razão; a segunda, na delimitação do porquê o historiador, em sua exposição, atua abrigado por essa lei que, a rigor, traz os limites do seu modo de atuar sobre o saber histórico. Para alcançar isso, desdobramos a questão no Tomo I (§51) e no Tomo II (Cap. 38) de *O mundo como vontade e representação*. Concernente ao vínculo da lei da motivação com o princípio de razão, analisa-se a tese schopenhaueriana exposta em *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, uma vez que esse texto

voltou a servir de “introdução ao *O mundo como Vontade e Representação* sem cuja familiaridade com essa introdução e propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito” (Schopenhauer, 2005, p. 21).

O PRINCÍPIO DE RAZÃO COMO FUNDAMENTO DA LEI DA MOTIVAÇÃO

Para compreender a lei da motivação e sua relação com o objeto da história, devemos, primeiramente, explicitar o princípio de razão na filosofia de Schopenhauer. Isso se faz pertinente devido à necessidade de compreender o vínculo do princípio de razão com as representações estudadas no Livro primeiro do Tomo I de *O Mundo*. Voltar o olhar para a explicitação do princípio de razão é compreender o fundamento da lei da motivação que, a rigor, atua na quarta classe de objetos do mundo como “representação”, objeto de nossa pesquisa. O princípio de razão afirma: “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam nom sit*” (Nada é sem razão porque seja ou pelo contrário não seja) (Schopenhauer, 2019, p. 37). Esse princípio filosófico é entendido como fundamento [*Grund*] da filosofia de Schopenhauer, presente em sua tese, *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, a qual voltou a ser investigada, de forma pormenorizada, na primeira parte do Tomo I de *O Mundo*, na primeira consideração: “A representação submetida ao princípio de razão: objeto da experiência e da ciência”.

Para Schopenhauer, o princípio de razão está presente como determinação nas representações. Assim, “o mundo inteiro dos objetos é e permanece representação [...] ele se oferece como é, como representação, e em verdade como uma série de representações cujo vínculo comum é o princípio de razão” (Schopenhauer, 2005, p. 57). Na qualidade de vínculo comum à representação, o princípio de razão suficiente se estabelece como limite das representações, de modo a determiná-las e informá-las das suas formas primordiais, isto é, espaço e tempo. Desse modo, todo objeto da experiência e da ciência se submete a esse princípio fundamental e, diz ele, “tudo o que conhecemos *a priori* nada é senão exatamente o conteúdo do mencionado princípio, e do que se segue dele, no qual, pois, está propriamente expresso todo nosso conhecimento certo *a priori*” (Schopenhauer, 2005, p. 46).

É que, complementa, se “o mundo é minha representação” (Schopenhauer, 2005, p.43), toda “a EXISTÊNCIA OBJETIVA das coisas é condicionada por um ser que representa e, conseqüentemente, o mundo objetivo existe só COMO REPRESENTAÇÃO” (Schopenhauer, 2015, p. 06). Vê-se, daí, que toda representação pressupõe, de forma necessária, sujeito e objeto, enquanto partes “inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela” (Schopenhauer, 2005, p. 46). A relação sujeito e objeto é a condição primeira para sustentação da

representação como máxima elementar no mundo. Por isso, todo objeto está para um sujeito que o apreende mediante o conhecer representativo. Como afirmado, as representações são determinadas pelos limites *a priori* do princípio de razão: espaço e tempo, formas puras pelas quais podem ser conhecidos os fenômenos de maneira representativa. Tudo o que existe sob o princípio de razão suficiente existe de maneira condicionada pela sua origem determinada. Essa condição determinante das representações se configura devido ao princípio ser o fundamento que confere a razão das coisas representadas.

Progredindo da compreensão da esfera do princípio de razão suficiente, passemos ao método de especificação do princípio explicitado pelo filósofo. Schopenhauer descreveu essas especificações a partir de quatro classes, que correspondem às diversas formas de conhecimento que envolvem a experiência e a ciência. Detemo-nos aqui só na quarta classe de objetos por ele apresentada em sua tese, a classe do *principium rationis sufficientis agendi* (princípio de razão suficiente de agir) (Cf. Schopenhauer, 2019, p. 311). A essa última classe está submetido o sujeito do querer, isto é, o seu agir conforme a lei da motivação. Em outras palavras, compreende a essa classe “apenas *um* objeto, a saber, o objeto imediato do sentido interno: o sujeito do querer, que é objeto para o sujeito cognoscente, e que, com efeito, é dado apenas ao sentido interno, razão pela qual aparece unicamente no tempo” (Schopenhauer, 2019, p. 311). Para esclarecer esta definição e o que se segue dela, é preciso lembrar que em sua tese, *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, o jovem Schopenhauer não tinha ainda uma definição clara para sua concepção do sujeito do querer.

Nas palavras do filósofo: o “sujeito do querer é dado imediatamente à autoconsciência, não se pode ulteriormente definir ou descrever o que seja o querer” (Schopenhauer, 2019, p. 319). Há, nesse sentido, para o filósofo de Frankfurt, apenas um pressuposto desse sujeito do querer; tal pressuposto é apreendido, de modo imediato, em sua forma mais simples, de modo que a razão é incapaz de conceituar ou classificar esse sujeito do querer. Nesse sentido, o querer aparece de modo indeterminado para o filósofo, e sua definição é, em último empenho, apenas uma ausência de causalidade ou razão de ser. Ora, saber o que não é o querer em sua definição é atribuir ao querer um estatuto de *qualitates occultae* [qualidade oculta]. Essa aporia, a qual aparece em sua tese, *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, toma outros contornos no avanço dos estudos do filósofo na sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*. Nessa obra, o sujeito do querer passa a ser entendido em um âmbito metafísico, passando a ser compreendido como manifestação [*Offenbarung*] da Vontade. Aqui, o querer é, portanto, objeto imediato, na medida em que o “ato da vontade e ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos

objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade [...] A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição” (Schopenhauer, 2005, p. 157).

No interior dessa visão, o sujeito do querer é dado imediatamente à autoconsciência [*Selbstbewutsein*]. Nesse caso, o sujeito cognoscente apreende o estímulo da ação, pois o que é conhecido é a causalidade desse estímulo. Assim, a ação do motivo é conhecida no tempo a partir da interioridade do intelecto, que reflete o querer manifesto. Isso ocorre de forma intuitiva, de modo que o que descobrimos é o “segredo” de nossa ação, podendo assim, em alguns casos, refletir sobre ela. Daí resulta a importante posição de Schopenhauer de que “a motivação é a causalidade vista a partir de dentro” (Schopenhauer, 2019, p. 321). Ocorre que a motivação é originada, segundo ele, no íntimo do psiquismo; ela aparece como impulso motor, um querer que não pode, a rigor, ser conhecido, mas pode ser intuído pelo intelecto. A autoconsciência [*Selbstbewutsein*] é o ato do intelecto que busca apreender a causalidade intrínseca da ação, isto é, a motivação do indivíduo a agir. Trata-se aqui de uma procura do intelecto daquilo que é metafísico. Por encontrar-se fixada no complexo organismo do ser humano, o querer não pode ser conhecido; contudo, pode ser objeto interno do sujeito, ser sentido internamente na individualidade daquele que intui. Isso significa que o intelecto apreende a presença de um estímulo no organismo; ou seja, a partir “da experiência interna feita em nós, sabemos que isso são atos volitivos, suscitados pelo motivo, que consiste numa mera representação” (Schopenhauer, 2019, p. 321).

Acontece que o ser humano em seu agir está submetido a esses atos volitivos: são eles os impulsos que movimentam a vontade de vida. Esses impulsos que brotam no âmago de sua individualidade precisam ser descarregados em um objeto de satisfação. O querer é impulsionado, ou melhor, motivado a buscar um objeto, ele quer a satisfação de sua necessidade e busca, nesse sentido, aquilo que não tem. Por isso, “esses atos de vontade sempre tem um fundamento exterior a si nos motivos” (Schopenhauer, 2005, p. 164). Os motivos surgem nas ocasiões que são proporcionadas pela contingência do mundo; são inúmeras as ocasiões em que o mundo as proporciona, suscitando e estimulando nossa vontade individual. A vontade individual, ao abrigo da lei da motivação, é o campo de atuação do historiador. E isto nos coloca na passagem para o nosso próximo objetivo. Passemos a ele.

O HISTORIADOR EM SUA EXPOSIÇÃO ATUA SOB O ABRIGO DA LEI DA MOTIVAÇÃO

Para compreender o ofício do historiador, se deve, primeiramente, explicitar a concepção de história na filosofia de Schopenhauer. Isso é pertinente devido à necessidade de entender o registro epistemológico desse tipo de saber. A partir disso, se pode avançar o estudo e responder à

questão acerca dos limites desse ofício, o qual atua ao abrigo da lei da motivação. Entendida como um saber e um conhecimento que permanece no âmbito da compreensão da experiência humana no tempo, a história está também subordinada ao princípio de razão. Por isso, ela se encontra limitada às formas primordiais do tempo e do espaço, tendo “os fatos humanos ocorridos em seu conjunto como problema” (Schopenhauer, 2005, p. 73). A história fala dos indivíduos no tempo e continua, neste sentido, rastejando pelo “chão da experiência”. O que aparece nela são os acontecimentos compreendidos no tempo, a partir de suas transformações; dessa forma, ela ensina que a cada época ocorrem fatos diferentes. A história se acha, por isso, limitada ao mundo como representação, subordinada ao princípio de razão e ensina, nesse aspecto, a conhecer os homens, e não o homem em sua natureza interior (Cf. Schopenhauer, 2005, p. 322).

Para Schopenhauer, ainda outra característica fundamental tem que ser concedida à história. Ela aparece ao final do capítulo 38 (Tomo II). Para ele, o valor da história está na “autoconsciência comum a toda a raça, [motivo pelo qual] assim somente em virtude da história tudo isso realmente forma uma totalidade, uma humanidade propriamente dita” (Schopenhauer, 2014, p. 126). Nessa compreensão, Schopenhauer sinaliza que, através do saber histórico se pode extrair um passado digno de imitação que forneça relatos de experiências e do comportamento das pessoas que viveram nesse tempo. É a partir da consciência refletida histórica dos povos e das suas culturas que entendemos os grandes momentos de luta entre os indivíduos no mundo como representação. Por isso a história é tanto mais interessante quanto mais especializada: “mas, neste sentido, ela é também menos confiável e assim se aproxima em todos os aspectos de uma obra de ficção” (Schopenhauer, 2014, p. 120).

É que a história fornece, completa ele, “notícias empíricas sobre o comportamento mútuo das pessoas, de onde surgem regras para a própria conduta, em vez de um olhar profundo na natureza interior do homem” (Schopenhauer, 2005, p. 322-323). Dito de outra maneira: “a história, malgrado a mudança dos personagens, é tal como o teatro farsesco com seus personagens característicos que sempre se repetem, apesar da mudança dos atores que os representam” (Fonseca, 2021, p. 9).

Outro ponto importante está em que a história é um conhecimento submetido ao *principium individuationis*. Schopenhauer introduziu, em *O Mundo como Vontade e Representação*, a concepção de Vontade universal: esta é a substância comum de todos os seres. A Vontade universal é *grundlos*, isto é, é o irracional manifesto que “aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente” (Schopenhauer, 2005, p. 169), fazendo com que exista na natureza uma crescente gradação da objetivação da vontade, manifestada a partir do reino mineral, vegetal, animal e humano. Por sua vez, a história é o saber responsável por estudar o gênero humano, como sendo

o mais elevado grau de objetividade da vontade. Contudo, a história se encontra, também, sob a égide do *principium individuationis*, já que o seu ponto de partida é a vida humana em sua individualidade. Assim, o que a história ensina não é o que é uno e essencial, mas o que é individual e que se mostra diversificado na pluralidade. Enquanto saber, a história revela a vontade manifesta nos indivíduos e, em vista disso, resta unicamente que “estamos enredados em nossa ilusória, porém inelutável e vivíssima condição como seres individuais ligados pelo nascimento e pela morte” (Fonseca, 2021, p. 4).

Por fim, no âmbito da história, na medida em que ela corresponde a um saber e não a uma ciência (cf. Schopenhauer, 2005, p. 114), a classe atuante do princípio é *principium rationis sufficientis agendi* (princípio de razão suficiente de agir), pois toda história parte dos fatos do passado, no sentido em que esses são submetidos ao sujeito de querer pautado pela lei da motivação. Não obstante as ciências da natureza também se apoiarem numa classe do princípio de razão, o *principium rationis sufficientis fiendi* (princípio de razão suficiente do devir), nesse caso o seu problema é a matéria em sua mutabilidade no mundo.

Por sua vez, o historiador atua na busca das conexões e das razões das representações que ele toma por objeto. Ocorre que essas relações causais e conexões tomadas pelo historiador têm como base os fenômenos individuais de homens inseridos no tempo. O historiador apenas narra os acontecimentos do mundo dos fenômenos, no qual os “eventos externos são configurações simples do mundo fenomenal, pelo que [eles] não têm nem realidade [*Realität*] nem significado diretamente, mas apenas indiretamente, através da sua relação com a vontade do indivíduo [*Willen der Einzelnen*]” (Schopenhauer, 2014, p. 122).

Nesse sentido, vê-se que a tentativa do historiador em querer explicitar as causas dos fenômenos de forma objetiva é uma busca vã à luz da filosofia de Schopenhauer, uma vez que “a tentativa de querer explicar e expor os acontecimentos diretamente é como a tentativa de ver grupos de pessoas e animais nas formas das nuvens” (Schopenhauer, 2014, p. 122). Em vista disso, o historiador tem em mira a história das individualidades dos homens, consistindo sua prática em se deter no âmbito da individualidade. A sua procura deve ser implacável na busca das causas e dos efeitos das ações dos homens submetidos a um querer precedente. Desde aí, o historiador possibilita a condição de visibilidade da vontade individual dos homens tomados por objeto. Como historiador, ele nos deixa olhar com seus olhos o mundo; ou, dito de outra forma, cabe ao historiador o “individual em sua particularidade e contingência; a coisa existe uma vez e depois não existe mais para sempre” (Schopenhauer, 2014, p. 121). Para ele, o que há “é o entrelaçamento transitório de um mundo humano se movendo como as nuvens ao vento, as quais muitas vezes são totalmente modificadas pelo acidente mais insignificante” (Schopenhauer, 2014, p. 121).

Com sua subjetividade, o historiador considera os indivíduos de modo puramente subjetivo, na medida em que os humanos por ele estudados são “representações” subordinadas a uma lei anterior. Essa lei que atua no objeto estudado pelo historiador é a lei da motivação, circunscrita à quarta classe de objetos do princípio de razão. Essa quarta e última classe do princípio de razão suficiente, apresentada por Schopenhauer em *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, vem descrita como a classe do *principium rationis sufficientis agendi* (princípio de razão suficiente de agir) (Schopenhauer, 2019, p. 311), à qual se encontram submetidas as representações do sujeito cognoscente pautado pela lei da motivação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar, vê-se como cabendo ao historiador, na maioria das vezes, o estudo da vida dos que pouco ou nada se preocupam com os outros, “pois a vida da maioria das pessoas é tão somente uma luta constante por essa existência mesma, com a certeza de ao fim serem derrotadas” (Schopenhauer, 2005, p. 403). Nessa luta contínua pela existência, resulta evidenciada a vontade de vida originada no íntimo do psiquismo individual, vontade manifestada em seu maior grau de complexidade, como aguilhão do impulso de uma complexa maquinaria que brota no cerne da Vontade universal.

Daí que para o historiador caiba a narrativa do fenômeno da vontade dos indivíduos. A vida dos indivíduos, diz o autor, “quando vista no seu todo e em geral, quando apenas seus traços mais significativos são enfatizados, é realmente uma tragédia; percorrida em detalhes, possui o caráter de comédia” (Schopenhauer, 2005, p. 414). Noutros termos, pelo fato de a vida das pessoas ser um encadeamento de acontecimentos, onde existe necessariamente uma luta contínua, um conflito das vontades individuais, isso exprime o que há de mais ordinário na conduta individual dos homens. O ponto de partida dessa luta constante é o egoísmo, a fonte capital apontada como inevitável à vida individual. Trata-se, então, de se mostrar inesgotável a narrativa de homens que dão valor predominante a si mesmos ou aos seus próprios desejos, sentimentos ou prazeres. Muitas vezes, se trata da história de homens que estão dispostos a “sacrificar qualquer coisa, até mesmo aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si mesmo, esta gota no meio do oceano. Eis aí a mentalidade do EGOÍSMO, o qual é essencial a cada coisa da natureza” (Schopenhauer, 2005, p. 427).

REFERÊNCIAS

CACCIOLA, M. L. O conceito de interesse. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, (5), p. 05-15, 1999.

CACCIOLA, M. L. M. O. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. *Discurso*, n. 20, p. 78-98, 1993.

FONSECA, E. R. O transcorrer do tempo em Schopenhauer: recorrência, lembrança, memória e história. *Voluntas*, Santa Maria, v. 12, ed. especial: Schopenhauer e o pensamento universal, p. 1- 24, 2021.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Tradução: Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, 3 volumes.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Tradução: Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

MARTON, Scarlett. Claustros vão se fazer outra vez necessários. In. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Nietzsche: Filosofia e Educação*. Ijuí – RS: Unijuí, 2008, p. 17-38.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofar com o martelo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. W. Schopenhauer como Educador. In. Nietzsche, F.W. *Escritos sobre educação*. Tradução: Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: Puc-Rio/Loyola, 2003b. p.138-222.

NIETZSCHE, F. W. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Tradução: Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003c. p. 41-137.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.

SCHOPENHAUER, A. *A Necessidade Metafísica*. Tradução: Arthur Versiani Velloso. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1960.

SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a História da Filosofia*. Tradução, apresentação e notas: Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003b.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução, apresentação e notas: Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2003a.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Amor/ Metafísica da Morte* (Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si). Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices: Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução: Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo II. Tradução, apresentação, notas e índices: Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER. *Parerga e Paralipomena: a collection of philosophical essays*. La Vergne (EUA): Lightning Source, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução e apresentação: Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Ed. Unicamp, 2019.



ONTOLOGIA E LITERATURA EM SARTRE

APELOS A NOVOS SIGNIFICADOS DE MUNDO

Carlos Henrique Favero¹

Orientadora: Dra. Vanessa Furtado Fontana²

Resumo: A profusão de teorias ontológicas desenvolvidas na história da filosofia possibilita fundamentos para o entendimento da individualidade humana e, consequentemente, o agir coletivo. Porém, em muitos casos, resultam como ditames para ações pautadas em preceitos superestimados de modelos de vida. Na inconformidade com esse contexto, um pensamento que vise a desconstrução do determinismo humano e dê legitimidade ao poder inalienável de escolha se faz necessário. Não escolher não é uma opção, no entanto, é comum que pessoas neguem a sua liberdade. A filosofia de Sartre mostra como somos liberdade ante qualquer proposta de definição de ser humano, condição esta que nos situa historicamente em um antagonismo. Por um lado, podemos ser aquilo que quisermos. No entanto, inerente à nossa existência, temos o fardo da responsabilidade. Diante disso, o que nos dá poder de criação também pode ser aquilo que impele a agir de má-fé. O lançar-se para a vida requer responsabilidade a cada ato, a partir de escolhas originais e engajadas. Assim, mesmo que livre de precedentes, um ato jamais será isolado: sempre será para mim e para o outro. Logo, considera-se o pensamento de Sartre uma proposta de um movimento ético de criação de valores universais. Essa ontologia não é apenas revelada em sua obra filosófica, mas também na sua literatura, pois, entendendo-a como apelo à liberdade, é também uma filosofia engajada. Tal engajamento se dá a partir do escritor para com o leitor, em que este possa aderir ou não àquele que se lança ao mundo como valor e apelo universal. Essa intersubjetividade possibilita campo fértil para a criação e, consequentemente, novos lançares para o mundo, seja com novas literaturas, seja com outras ações fundamentadas em projetos a partir da literatura. Dessa forma, o artigo proposto visa investigar e apresentar pontos cruciais da base metafísica da ontologia de Sartre, a partir de seus principais conceitos acerca da liberdade e a relação destes com o mundo. Ademais, junto à proposta ontológico-literária de Sartre, o estudo apresentará uma possibilidade de impulsionar o sujeito ao engajamento para a criação de novos valores.

Palavras-chave: Ontologia. Fenomenologia. Existencialismo. Literatura. Sartre.

Abstract: The profusion of ontological theories developed in the History of Philosophy provides foundations for understanding human individuality, and, therefore, collective action. However, in many cases, such profusion of theories results in directives for actions based on overrated precepts of life models. Not aligned with this context, a thought aimed at deconstructing human determinism and giving legitimacy to the inalienable power of choice is necessary. Not choosing is not an option, yet it is common for people to deny their freedom. Sartre's philosophy

¹ Mestrando de Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Bolsista CAPES/UNIOESTE). E-mail: carloshenriquefavero@gmail.com.

² Professora de Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. E-mail: fontanessa@yahoo.com.br.

demonstrates how we are freed from any proposed definition of being human, a condition that historically places us in an antagonistic position. On the one hand, we can be whatever we want. On the other hand, we have the burden of responsibility inherent in our existence. Thus, the very thing that gives us creative power can also be what impels us to act in bad faith. Projecting into life requires responsibility in every act, based on original and committed choices. Therefore, an act will never be isolated, even if it is free of precedents: it will always be for oneself and others. Sartre's thoughts are therefore considered a proposal for an ethical movement for creating universal values. This ontology is evident in both his philosophical work and his literature since understanding it as an appeal to freedom means it is also an engaged philosophy. Such engagement happens from the writer to the reader, in which the reader may or may not adhere to the writer who projects into the world as value and universal appeal. This intersubjectivity provides fertile ground for creation and, consequently, new projections into the world, whether with new literature or other actions based on literature. In this sense, the article aims to investigate and present key points of the metaphysical basis of Sartre's ontology based on its main concepts regarding freedom and their relationship with the world. Furthermore, along with Sartre's ontological-literary proposal, the article provides an opportunity to impel the subject to engage in creating new values.

Keywords: Nietzsche. Philosophy. Thought. Life. Teaching.

INTRODUÇÃO

Em uma França pós-guerra³, a realidade da nação era de receios do passado e insegurança com o futuro. O país vivenciava a saída do vitorioso exército estadunidense de suas terras, destruída não só materialmente, mas também com suas crenças e ideologias abaladas, situando o povo em um período de demanda por renovação e criação de novas esperanças para a reestruturação da nação. Nesse hiato, estavam em aberto as preocupações com pensamentos políticos, econômicos e filosóficos e, oriundo disso, inquietações sobre um novo poder, um norte de esperança visando resolução do caos instaurado; pensamentos sobre valores ou a quem ou quem deveriam recorrer, entre vários outros anseios, eram comuns naquele cenário. A população francesa aspirava por algo novo, algo que pudesse trilhar suas novas conquistas, criar um novo ponto de partida na história, e buscar seus novos líderes.

A situação demandava responsabilidade inédita aos indivíduos daquele país: escolher como nunca antes haviam escolhido — precisavam estabelecer uma nova humanidade. O passado se firmava cada vez mais como uma lembrança e menos como algo pertinente na construção de algo real, logo, era necessário compreender seus próprios meios, de pessoas livres inseridas na situação histórico-geográfico-social vigente, como obstáculos a superar para a concretização dos projetos humanos lançados ao mundo.

³ O embasamento da contextualização histórica é a partir da série documental *Human all too human* – Sartre.

Nesse cenário, destaca-se uma teoria que tem em seu cerne a liberdade radical de escolha: somos livres e capazes de gerar mudanças e novos significados; essas são máximas otimistas trazidas por Sartre, que aspiram pensamentos sobre os momentos em que o indivíduo se situa enquanto ser histórico. Se há como mudar, que seja para melhor, no entanto, a grande questão é justamente sobre o valor do ato em si. Se, por um lado, grandes pensadores que se debruçaram sobre os assuntos da ética e correntes humanistas defenderam princípios deterministas de ação para que depois pudéssemos agir, Sartre (2015), por sua vez, inverte essa lógica e faz do agir um gerador de valor: não é a essência que precede a existência, mas o contrário. A partir desse viés filosófico, somos aptos para tentar provar qualquer valor a partir de um projeto de vida que deve ser colocado em prática e, assim, a partir de projetos individuais, podendo, destes, apelar a valores universais.

Em *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre (2014) evidencia o problema que identifica no humanismo clássico, em que afirmou que qualquer ser considerado humano estará sujeito a benefícios ou malefícios de uma totalidade, simplesmente por ser humano: a “bondade humana”, a “eficácia humana”, a “dignidade humana” e tudo o que nos conferir uma essência; ou seja, seríamos todos dotados de razão e capazes de compreender e de utilizar dos moldes de agir pré-existentes em prol do mantimento de valores pertinentes à espécie e/ou melhoramento da humanidade. Em suas objeções, o filósofo, ao desenvolver uma tentativa de suprir essa totalidade, afirma que jamais entenderá o homem como fim, justamente pelo motivo de estarmos sempre em construção: não há um fim para quem se encontra ausente de definição em meio a seres de mesma situação e, nessa intersubjetividade, o ser humano estará sempre “em aberto”. O ser consciente faz a si mesmo, escolhendo-se em relação aos outros e sendo bom ou ruim por si mesmo, em um constante agir, tendo que inventar seu próprio destino, livre de quaisquer precedentes, carregando em si a responsabilidade do engajamento à sociedade. Dessa forma, [...] a primeira decorrência do existencialismo é colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência [...] [ele também] é responsável por todos os homens” (Sartre, 2014, p. 20). É esse viés que faz Sartre afirmar o homem como ser criador do próprio homem.

O EXISTENCIALISMO DE SARTRE: ONTOLOGIA E FENOMENOLOGIA

Sartre foi a Berlim, em 1933, estudar com Edmund Husserl (1859-1938), um dos principais filósofos de um novo pensamento filosófico da época, a fenomenologia. Desde então, passou a utilizar o princípio fenomenológico de intencionalidade, de que a consciência de algo é estar em

relação com o mundo⁴; tal pensamento apresenta uma nova perspectiva filosófica, considerando antes de tudo o plano da existência humana, sem conceber primeiramente a, até então afirmada, essência da espécie. A partir de então, Sartre introduziu a sua própria filosofia: não é por ser amoroso que me levo a praticar atos amorosos, mas é por este que se fundamenta aquele (Moutinho, 2009, p. 613). Ou seja, nenhum ato se funda numa suposta essência definida *a priori* do ser, mas é o valor da ação, que se dá por si, e que acaba por se agregar à existência.

Se o conceito de ser humano defendido por Sartre não se utiliza de predeterminações, também não pode ser universalizado, pois há uma gratuidade que nos impede de responder o porquê de tal existência, logo, podemos apenas constatar a mesma a partir de uma análise ontológica: não estamos no mundo com uma determinação prévia, mas de forma contingente, sem uma razão que nos explique integralmente; não estamos determinados a ser, partindo de qualquer precedência, mas é na existência que se busca o ser. Somos liberdade, e isso dá margem para escolher, a partir de nossa subjetividade, aquilo que queremos. Paradoxalmente, a única escolha que não podemos ter é a da não liberdade: o homem está condenado a ser livre.

É indispensável o entendimento acerca do fundamento humano fenomenológico em que Sartre se baseia para afirmar não só a liberdade, mas também o não determinismo como falta de essência comum humana e seus desdobramentos. Isso nos leva a um dos principais conceitos base para se entender a proposta filosófica do autor, a consciência: um fato ontológico do ser humano (Hilgert, 2011, p. 25-26) que podemos denominar como cognoscente-consciente que, na medida em que aprende o seu exterior, acaba por fazer um movimento de voltar a si; dessa forma, o fator “cognoscente” apreende o mundo, enquanto o fator “consciente” é responsável pela compreensão do apreendido assim que traz para si o fenômeno experimentado. Isto é,

[...] a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento *de* seu objeto é que seja consciência de si como sendo este conhecimento. É uma condição necessária: se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência desta mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente – o que é absurdo. É uma condição suficiente: *basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela* (Sartre, 2015, p. 21, grifo nosso).

Entende-se a consciência sempre como consciência de algo e responsável pela transfenomenação: a transcendência do fenômeno que revela algo além do comum, não um fenômeno do ser, mas um ser do fenômeno. Segundo Sartre (2015, p. 18), “[...] o ser é

⁴ Essa abordagem é feita por Husserl (2006, p. 190), em especial, no § 84, em que afirma que Intencionalidade é “[...] ser consciência *de* algo. [...] é aquilo que caracteriza a *consciência* [...] uma única consciência”.

simplesmente a condição de todo o desvelar: é ‘ser-para-des-velar’, e não ser desvelado”. E acrescenta:

[...] não significa que o ser se encontra escondido atrás dos fenômenos [...] nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto. [...] o objeto não *possui* o ser, e sua existência não é uma participação no ser, ou qualquer outro gênero de relações com ele. Ele *é*, eis a única maneira de definir seu modo de ser; porque o objeto não mascara o ser [...] (Sartre, 2015, p. 19).

Esse pensamento desconstrói aquilo que notoriamente se defendeu na modernidade: a dicotomia entre sujeito e objeto, em que este traria em seu âmago uma essência impenetrável e incapaz de ser conhecida pela razão humana, a coisa em si⁵.

Partindo do princípio de que fenômeno é aquilo que aparece à consciência, Sartre (2015, p. 18-19) aponta que o fenômeno de ser demanda a transfenomenalidade, um fundamento transfenomenal, isto é, mesmo que sejam coextensivos, o ser do fenômeno está além do fenômeno do ser, além da pura aparição, como se existisse apenas aquilo que aparece. Em suma, o fenômeno do ser aparece de várias formas, numa infinitude perante nossa capacidade finita de compreensão, mas essa problemática se resolve quando aparecido à consciência e assim o seu ser estabelecido, o ser do fenômeno.

Através dessa transfenomenação, de uma consciência que se lança ao mundo e assim o apreende, afirmamos também uma relação do para-si com os em-sis. É neste que se fundamenta a busca daquele, tendo, como força motriz de movimentar-se para fora de si, a intencionalidade. Enquanto o para-si é entendido como um nada e, tudo o que apreendeu traz para si, o em-si é completude, o absoluto, aquilo que vive para além da nossa consciência, que pode ser tragado para ela mesma.

Segundo Bornheim, o nada é fundamento do para-si; e acrescenta que “[...] a pergunta manifesta o nada, já que ao enunciá-la, permanecemos cercados pelo nada. A nossa pergunta sobre o ser fica condicionada pela possibilidade permanente do não-ser, no sujeito e no objeto” (Bornheim, 2011, p. 38-39). Para exemplificar esse movimento ‘evanescente’ da consciência nadificadora, o comentador parafraseia Sartre:

[...] Se espero encontrar Pedro no café e ele está ausente, processa uma dupla nadificação; porque, de um lado, “Pedro não está aí”, e, de outro, já que minha atenção está fixada nessa ausência, o próprio café torna-se evanescente, “o café permanece fundo, persiste em oferecer-se como totalidade indiferença à minha atenção marginal, desloca-se para trás, persegue a sua nadificação”. A tais realidades Sartre dá o nome de “negatividades” [...] (Bornheim, 2011, p. 40-41).

⁵ Essa afirmação é encontrada, por exemplo, na *Crítica da razão pura*, de Kant (2010).

É importante ressaltar que não é o nada que se nadifica, mas é nadificado por um ser “[...] que tenha a propriedade de nadificar o Nada”. Isto é: “[...] o nada se manifesta no mundo através daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser o seu próprio nada. Esse ser bizarro é o homem” (Bornheim, 2011, p. 43). Essa é a estrutura do para-si que se opõe ao absoluto dos em-sis, o que nos torna, necessariamente, livres. Isso se dá a partir da estrutura nadificadora que cria um lapso entre o ser do passado e o ser do presente e, conseqüentemente, criará outra ruptura entre o ser presente e o ser do futuro; ou seja, a conexão entre os seres do passado, presente e futuro, é o nada. Essa liberdade é entendida como livre de qualquer passado que possa determinar por completo ações futuras, o que fundamenta o indivíduo a agir a partir de sua própria escolha. É um princípio lógico: se é nada que está antes da minha ação – e esta perante uma gama de possibilidade de escolhas –, livre é a escolha do ser humano:

[...] é necessário que o ser consciente se constitua com relação a seu passado separado dele por um nada; que seja consciente dessa ruptura de ser, não como fenômeno padecido, e sim como estrutura da consciência que é. *A liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada.* [...] é continuamente que a consciência vive como nadificação de seu ser passado (Sartre, 2015, p. 73, grifo nosso).

Liberdade é ter consciência de liberdade e, intrínseco a isso, é ter consciência do nada e suas rupturas entre os seres. Em síntese, o para-si é uma falta de ser ou uma negação de si, um constante inacabado, mantendo-se sempre em movimento para o suprimento de sua carência de ser e crescendo para si aquilo com que entra em contato; uma busca insaciável de autodefinir-se ou satisfazer-se perante o mundo.

Essa relação constante do para-si com o em-si, de um nada com o absoluto, se não tomada com cautela, pode resultar em má-fé: uma tentativa de mentir para nós mesmos na busca de ser a partir do em-si, uma forma de mascararmos a angústia perante a completude avassaladora do mundo sobre o nada da nossa realidade, é “[...] fazer com que eu seja o que sou, à maneira do ‘não ser o que se é’, ou não ser o que sou, à maneira do ‘ser o que se é’” (Sartre, 1985, p. 117).

A má-fé, segundo Góis e Silva, é um “[...] mentir a si próprio em construir uma imagem de si ou uma situação [uma fuga] da angústia e da liberdade [...] o engano consciente de si mesmo [...]” (Góis e Silva, 1997, p. 38-43). Um dos exemplos que Sartre (2015, p.108) utiliza para explicar a má-fé, é o garçom que, ao atender o cliente, expõe uma demasiada teatralidade para encaixar-se naquilo que se espera dele, no caso, da profissão que está exercendo. Isto é, para atender às expectativas alheias, um para-si busca uma fuga à maneira dos em-sis, formada pelo olhar do outro – confundindo-se a objetos.

Essa questão é tratada por Leopoldo e Silva quando afirma que o ser humano busca se inserir na história, “[...] não historicamente, mas como biografia realizada, para que possa *fugir do*

paradoxo de ter que [se] determinar sempre contingentemente” (Leopoldo e Silva, 2004, p. 28, grifo nosso). Isto entende-se como “fuga da angústia”. A essa construção acerca da má-fé, remonta outro termo importante de Sartre, em-si-para-si. A saber:

A precedência da existência em relação à essência não me impede de almejar a uma essência, pelo contrário, até me leva a isso. Na verdade o que eu gostaria mesmo é que minha escolha redundasse numa metamorfose: uma nova forma adquirida, em princípio definitivamente. Mas como não possuo forma, não me posso metamorfosear. Então a metamorfose passa a significar a aquisição de uma forma. É isso que quer dizer metamorfosear o Para-si em Em-si-Para-si: desejo que minha consciência não seja apenas meu projeto de ser, processo ou devir; quero muito simplesmente ser, na forma do Em-si, mas sem perder a consciência de si, isto é, sem deixar de ser Para-si. [...] O Em-si-Para-si significa a forma feita e não apenas o fazer-se: o processo acabado e a consciência dessa totalização realizada como consciência de ser (Leopoldo e Silva, 2004, p. 27).

É importante esclarecer que, mesmo que o para-si almeje um em-si, jamais será uma totalidade e a convivência com a angústia é permanente, dada a nossa estrutura ontológica da necessária condição de escolha, isto é, por mais que se consiga representar à maneira dos em-sis, a completude sempre escapará devido à condição nadificadora do para-si. A realidade dos em-sis pode nos persuadir a partir de propostas de ideias de vida, nos fazendo desviar de um real projeto de vida, situacional, engajado, original.

Mas afinal, pergunta Sartre, o que somos “[...] se temos obrigação constante de nos fazermos ser o que somos, se nosso modo de ser é dever ser o que somos?” (Sartre, 2015, p. 108). Dessa forma, viver o fardo da liberdade ou a remissão à má-fé? Sartre afirma que “O para-si é o ser que se define na ação” (Sartre, 2015, p. 535). Dessa forma, o filósofo defende que um projeto apresenta o seu valor no próprio ato e que alcança seu ápice quando em seu fim. Sobre isso, temos como máxima que:

[...] agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto (Sartre, 2015, p. 536).

Nessa perspectiva, Hilgert (2011, p. 41) investiga o que seria o real motivo⁶ para que Sartre possa mudar a “figura do mundo” e compreende que não basta o ser humano estar inserido em uma situação sem o entendimento da mesma; dessa forma, aquele que não conseguir suprir sua imersão desorientada de sua situação, jamais poderá se projetar no mundo. Projetar-se é entender

⁶ Sartre utiliza, junto a “motivo”, o termo “móbil”, que pode ser entendido não só como o “motivo da intenção”; há uma sutil compreensão além, podendo ser entendido como algo transitório, um meio (“situacional”) ou um intermédio entre a situação para a intenção; ou do passado para o presente: “o fim ou temporalização de meu futuro implica um motivo (ou móbil), ou seja, remete a meu passado, e o presente é o surgimento do ato” (SARTRE, 2015, p. 540).

sua atual realidade e ver-se no futuro com seus fins concretizados. Dessa forma, compreende-se que:

O móbil só pode ser compreendido pelo fim, ou seja, pelo não existente; portanto, o móbil é, em si mesmo, uma negatividade. [...] o móbil ensina o que ele é por seres que “não são”, por existências ideais e pelo devir. [...] só tem sentido no interior de um conjunto projetado, que é precisamente um conjunto de não-existentes. E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim (Sartre, 2015, p. 540-541).

A partir desta proposta ontológica, pode-se considerar algumas consequências de âmbito moral: se não há uma essência e somos livres para agir da maneira que quisermos, entende-se então que a constituição de um ser é a partir de si mesmo, daquilo que ele mesmo faz de si, isto é, a construção daquilo que seremos no mundo virá de ações livres, sem uma pré determinação do certo ou do errado. Portanto, a origem do ser humano é ele mesmo, e nesse caso – livre – pode ser aquilo que escolher para si, desde que projetado a ser.

RESPONSABILIDADE E LITERATURA

A liberdade radical implica uma responsabilidade total: ambas não devem ser remetidas a qualquer instância – como divindades, sociedade, tendências inatas –, pois se assim feito, o ser humano jamais será entendido como livre e nem totalmente responsável. No entanto, é importante que se ressalte que nenhuma ação estará fora de contexto⁷ e, pelo ser humano estar engajado à história, todos os nossos atos refletem toda humanidade:

O existencialista declara frequentemente que o homem é angústia. Isto significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele é não apenas aquele que ele escolheu ser, mas ainda um legislador que escolhe, ao mesmo tempo que ele mesmo, toda a humanidade, não poderia escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade (Sartre, 2014, p. 5).

Cada projetar-se ao mundo incluirá aquilo que ele poderá fazer com que foi feito consigo mesmo, ou seja, estar no mundo é estar numa realidade intersubjetiva e, disso, sempre haverá consequências, como conflitos entre pessoas, grupos, classes sociais e qualquer outra relação existencial humana; o ser humano é liberdade ampla, situado em um conjunto histórico-geográfico determinado – delimitado, mas de possibilidades. Assim sendo, sobre o ser-situado, Leopoldo e Silva⁸ afirma que mesmo que nossa liberdade seja defendida por Sartre como “radical”, ele mesmo

⁷ Por facticidade, Sartre (1985, p. 640) aponta meu lugar, meu corpo, meu passado, meus arredores, minha relação com os outros e minha morte.

⁸ Palestra concedida no evento *Novas Identidades: a vida em transformação | conhecimento | sabedoria | felicidade*.

aponta que não há como ignorar a situação vigente, isto é, a escolha não é exercida em um nada, justamente pelo fato de que existir é estar lançado no mundo. A liberdade será exercida a partir de tal realidade, a saber,

[...] ao mesmo tempo em que os limites restringem as possibilidades expressivas, estas se realizarão pela transgressão desses mesmos limites. As duas coisas ocorrem ao mesmo tempo porque [...] simultaneamente se submete às limitações e as transcende, como acontece com todo exercício de liberdade em situação (Leopoldo e Silva, 2004, p. 28).

O projetar-se para o mundo com originalidade e transgredir, se preciso, a realidade imposta, levanta uma questão, um ‘como?’; assim, coloca-se a literatura de Sartre em foco. Em sua filosofia a partir de obras literárias, encontramos passagens sobre a gratuidade da vida contingente e, sobre isso, Sartre defende que “[...] numa coletividade que se retoma sem cessar, que se julga e se metamorfoseia, a obra escrita pode ser condição essencial da ação, ou seja, o momento da consciência reflexiva” (Sartre, 2004, p. 120).

A proposta de Sartre é que a literatura serve como um apelo à liberdade, tendo como processo uma subjetividade que cria para outra subjetividade, que pode ou não aderir ao apelo, no caso, do escritor ao leitor. Essa intersubjetividade é apresentada como um distanciamento entre ambas, o que, em primeira noção, poderia representar uma perda de significação quando considerada a objetividade comum entre elas. No entanto, é nessa transição de relação entre liberdades que temos a possibilidade de novas significações. Em relação a isso, temos que:

[...] atender livremente, como leitor, ao apelo livre do escritor, é a atividade de assumir a obra. [O leitor] aceitando o apelo, aceita um pacto de ação, de produção de significação; eis aí uma ação que pode se constituir como condição de outras ações. [Logo] a obra escrita pode ser condição essencial da ação, nascida da reflexão enquanto atividade de significação (Leopoldo e Silva, 2006, p. 72).

Todo ser humano pode ser entendido a partir da história que o circunda, pois toda realidade advém de uma construção em um tempo e espaço – é um ser histórico. Nesse sentido, cada indivíduo é a sua própria história e capaz de se projetar: cada um de nós é uma história enquadrada em uma situação histórico-geográfico-sócio-política. E mesmo que situados em um mundo estabelecido, a escolha será sempre radicalmente livre, pois haverá sempre uma possibilidade diferente da realidade existente e, se assim feito, almejar-se-á uma realidade inexistente, em prol de um futuro desejado. Somos liberdade e estamos inseridos em uma realidade possível de se mudar; as escolhas, quando concretizadas em agir, afetam diretamente a humanidade, tornando latente a real responsabilidade em projetar-se ao mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O existencialismo sartriano apresenta uma proposta de reflexão do sujeito em seu meio e como autor de seus próprios projetos de vida, para que, com isso, possa ser mediador em possibilitar a supressão de determinismos gerados pela história do pensamento ético generalizado e muitas vezes naturalizado pelo ser humano numa espécie de dogmas morais.

No entanto, esse romper com propostas engessadas acerca do agir humano traz consigo um fardo difícil de ser carregado, pois, mesmo que ressalte-se a individualidade do ato e as escolhas que cada um pode fazer para si mesmo, não há como escapar de ações engajadas. Sendo assim, toda escolha impactará o meio em que o indivíduo está inserido. Logo, toda ação demanda responsabilidade.

A partir da gama de possibilidades de escolhas de ações, pode-se agir de má-fé ou buscar a originalidade do ato, com o intuito de criação de valores e apelos universais. A analogia feita com a arte, por Sartre, retrata bem como funciona o lançar-se para o mundo na tentativa de criar valores:

Sabemos que não existem valores estéticos a priori, mas existem valores que se veem depois na coerência do quadro, nas relações que há entre a vontade de criação e o resultado. Ninguém pode dizer o que será a pintura de amanhã. Só se pode julgar a pintura depois que ela tiver sido feita. [...] É a mesma coisa no plano da moral [...] nos dois casos, nós temos criação e invenção (Sartre, 1970, p. 15).

Essa proposta de apelo a valores é o que fundamenta o apelo à liberdade a partir da literatura – e também a valores –, como uma filosofia engajada. Ou seja, nossa inalienável liberdade, mesmo que nos deixando à deriva, “soltos” no mundo, possibilita novos projetos, originais e legítimos com a realidade que nos circunda, sem nos emaranhar em determinismos. Sendo assim, além de apresentar a proposta filosófica de Sartre junto a sua visão acerca da literatura, este artigo possibilitou a reflexão sobre a importância de como relacionamos tais preceitos com a vida em nosso processo de escolha, em um apelo otimista ao engajamento e à ação, já que a liberdade radical possibilita que cada indivíduo busque ser aquilo que quiser.

REFERÊNCIAS

- BAIRD-CRAWFORD, F. *Human all too human - Sartre*. 1999. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=uL4UVvN5C6g>. Acesso em: 25 jan. 2024.
- BORNHEIM, G. *Sartre*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, 2011.
- CASTRO, F. C. L. *Consequências Morais Do Conceito De Má-Fé Em Jean-Paul Sartre*. 2005. 243 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 2005.

- HILGERT, L. H. *Liberdade, autenticidade, engajamento: pressupostos de ontologia moral em Sartre*. 2011. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011.
- HILGERT, L. H. *Ontologia e moral na obra ficcional de Sartre*. 2017. 340 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.
- Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução : Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- LIUDVIK, C. O Cristo De Sartre: Reinvenção Mítica e Humanismo em Bariona. *Sofia*, Vitória-ES, v. 9, n. 2, p. 294-324, dezembro, 2020.
- MOUTINHO, L. D. A Liberdade é a moral da história: Sartre, vida e obra. In: Marçal, J. *Antologia de Textos Filosóficos*. Curitiba: SEED-PR, 2009. p. 609-614.
- PERDIGÃO, P. *Existência liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- SARTRE, J.P. *A Náusea*. Tradução: Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SARTRE, J.P. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução: João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.
- SARTRE, J.P. *O Ser e o Nada: ensaio de uma ontologia fenomenológica*. Tradução: Paulo Perdigão. 16ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes 2015.
- SARTRE, J.P. *Que é Literatura?*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. 3. ed. São Paulo: Ática, 2004.
- SILVA, C. G. *Liberdade e consciência no existencialismo de Jean Paul Sartre*. Londrina: Ed. da UEL, 1997.
- SILVA, F. L. Arte, Subjetividade e História em Sartre e Camus. *Revista Olhar*, São Carlos, v. 2, n. 3, p. 1-15, primeiro semestre, 2000.
- SILVA, F. L. Literatura e Experiência Histórica em Sartre: o engajamento. *Dois Pontos*, São Paulo, v. 3, n. 2, p.69-81, outubro, 2006.
- SILVA, F. L. *Novas Identidades: a vida em transformação | conhecimento | sabedoria | felicidade*. 2011. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=6ra45z_DWi4&t=3714s&ab_channel=Territ%C3%B3rioConhecimento. Acesso em: 25 jan 2024.
- SILVA, F. L. Para a compreensão da história em Sartre. *Tempo da Ciência*, São Paulo, v. 11, n. 22, p. 25-37, segundo semestre, 2004.
- WEBBER, J. *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*. Nova Iorque: Routledge, 2009.



NIETZSCHE E OS ROMANOS

Cassiano Lucas Silva Carvalho¹

Orientador: Wilson Antonio Frezzatti Jr²

Resumo: Muito tem-se discutido na pesquisa sobre Nietzsche como um todo a evidente relação de Nietzsche com a Grécia Antiga, de Tales de Mileto até Platão. Ora, não é possível afirmar o mesmo quando se trata da relação de Nietzsche com os romanos. No entanto, quando consideramos o que o filósofo expõe no capítulo intitulado *O que devo aos antigos*, presente no *Crepúsculo dos Ídolos* (1889), encontramos afirmações do próprio Nietzsche indicando que os romanos teriam sido mais determinantes que os gregos no que concerne à constituição de seu estilo. Será neste capítulo, também, que Nietzsche reconhecerá a *aere perennius* romana como um estilo que teria lhe inculcado a ambição de constituir e eternizar seu próprio projeto filosófico. Por outro lado, quando consideramos especialmente o que é exposto em *Aurora* (1881) e no *Anticristo* (1888), encontramos Roma sendo utilizada por Nietzsche em sua crítica à moral cristã. Essa crítica à moral cristã foi também conduzida pelo filósofo em *A Genealogia da Moral* (1887), obra em que Nietzsche sustenta a tese de que toda cultura saudável é constituída por duas classes, trata-se da classe dos senhores e da classe dos servos. A primeira classe seria responsável por criar e gerenciar os valores da cultura vigente, a segunda classe, por sua vez, deveria seguir e celebrar tais valores. Para Nietzsche, no cristianismo essa ordem foi invertida, pois são os servos que exercem a função dos senhores, e, com essa mudança, as características dos servos passam a subjugar as características dos senhores, em outras palavras, os cristãos que antes eram dominados pelos romanos, agora exercem a função dos senhores. Desse modo, o legado de Roma será alvejado pelos cristãos como objeto para a sua vingança. Em suma, todo esse percurso tem como objetivo responder a seguinte questão: O que Nietzsche deveria aos romanos?

Palavras-chave: Nietzsche. Romanos. Cultura. Moral. Gregos.

Abstract: Much has been discussed in Nietzsche research about Nietzsche's evident relationship with Ancient Greece, from Thales of Miletus to Plato. Now, it is not possible to say the same when it comes to Nietzsche's relationship with the Romans. However, when we consider what the philosopher explains in the chapter entitled *What I owe to the ancients present in Twilight of the Idols* (1889), we find statements by Nietzsche himself stating that the Romans were more decisive than the Greeks regarding the constitution of their style. It will also be in this chapter that Nietzsche will consider the Roman *aere perennius* as a style that would have instilled in him the ambition of constituting and eternalizing his own philosophical project. On the other hand, when we consider especially what is exposed in *Aurora* (1881) and *Antichrist* (1888) we find Rome being used by Nietzsche in his criticism of christian morality. This criticism of christian morality was also carried out by the philosopher in *The Genealogy of Morals* (1887), a work in which Nietzsche supports the thesis that every healthy culture is made up of two classes, the class of masters and the class

¹ Doutorando em Filosofia (UNIOESTE). Contato: cassianolucassilva@gmail.com.

² Doutor em Filosofia (USP). Contato: wfrezzatti@uol.com.br.

of servants. The first class would be responsible for creating and managing the values of the current culture, the second class, in turn, would follow and celebrate such values. For Nietzsche, in christianity this order was inverted, as it is the servants who perform the function of the masters, and, with this change, the characteristics of the servants begin to subjugate the characteristics of the masters, in other words, christians who were previously dominated by romans, now exercise the function of masters. In this way, the legacy of Rome will be targeted by christians as an object for their revenge. In short, this entire journey aims to answer the following question: What did Nietzsche owe to the Romans?

Keywords: Nietzsche. Romans. Culture. Morals, Greeks.

INTRODUÇÃO

O fato de a Alemanha ter sido uma das últimas nações da Europa a se unificar, nutriu a condição da mesma enquanto consumidora das culturas³ próximas, especialmente da cultura francesa. No contexto do jovem Nietzsche, temos a vitória da Alemanha na guerra franco-prussiana (1870-1871), na qual, como o próprio filósofo alerta em sua *Primeira Consideração Extemporânea* (1873), o êxito das armas não deve ser confundido como um êxito da cultura alemã sobre a cultura francesa. Nesse sentido, é possível destacar a admiração de Nietzsche para com os gregos sob múltiplos aspectos, uma vez que essa admiração é refletida por meio de suas obras publicadas em vida, como é o caso de *O Nascimento da Tragédia* (1872), e também em obras póstumas, como *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (1873-74). Ainda sobre esse contexto, o até então jovem e promissor filólogo⁴ também flertava com a tese defendida inicialmente por Winckelmann⁵, de que a constituição de uma cultura genuinamente alemã só seria possível se os grandes agentes criativos da cultura alemã vigente buscassem como fonte de orientação e inspiração o modo como os gregos da Grécia antiga e ideal fizeram germinar sua própria cultura⁶.

Desse modo, não seria inusitado encontrar menções de Nietzsche aos gregos em sua produção filosófica como um todo⁷, mas ao analisar o que o filósofo afirma em *O que devo aos*

³ Por conta dos conceitos de *Bildung* e *Kultur* terem sentidos sobrepostos na tradição alemã, é comum que eventualmente a *Bildung* tenha sentido de *Kultur* e vice-versa. Quando for o caso, essa sobreposição será indicada por nota. Nos demais casos, se o termo em alemão se tratar da *Kultur*, traduziremos por cultura. Se o termo em alemão se tratar da *Bildung*, traduziremos por formação.

⁴ Trata-se do período de Nietzsche como professor da Universidade da Basileia (entre 1869 até 1879).

⁵ Sobre isso, cf. Bornheim, G. Introdução à leitura de Winckelmann. In: Winckelmann, J.J. Reflexões sobre arte antiga. Trad. Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975.

⁶ Sobre isso, vale ressaltar que embora Winckelmann tenha sido o precursor desse movimento de “retorno aos gregos”, cada autor ressaltará características distintas da Grécia Antiga. No caso de Nietzsche, a grandeza dos gregos é encontrada na fase trágica (entre os filósofos pré-platônicos) e não na clássica (composta especialmente por Sócrates, Platão e Aristóteles) como aponta Winckelmann. Para mais informações a esse respeito, cf. Gonçalves, 2015, p. 91.

⁷ Inclusive, nesse mesmo contexto, temos a seguinte passagem logo após o elogio aos romanos: “Aos gregos não devo, de forma alguma, impressões assim tão fortes; e, para dizer francamente, eles não podem ser, para nós, o que são os romanos. Não se aprende com os gregos — sua maneira é muito alheia, também muito fluida, para ter efeito

antigos no *Crepúsculo dos Ídolos* (1889), é possível observar uma curiosa menção aos romanos:

Em mim se reconhecerá uma ambição muito séria de estilo romano, de *aere perennius*, até em meu Zaratustra. — Não foi diferente no primeiro contato com Horácio. Até hoje não senti com outro poeta o arrebatamento artístico que uma ode de Horácio me proporcionou desde o início” (Nietzsche, 2006, p. 89). Muito embora Horácio⁸, além de outros romanos, como Salústio⁹, Lucrécio¹⁰ e Quintiliano¹¹, sejam de fato mencionados por Nietzsche por meio de cartas, fragmentos póstumos e eventualmente nas obras publicadas e em textos preparatórios¹². Portanto, convém investigar de que forma os romanos aparecem na obra madura de Nietzsche.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Ao considerar a obra madura de Nietzsche, a principal pista que temos da contribuição romana para a constituição do estilo nietzschiano é a meta da *aere perennius*¹³ apresentada no *Crepúsculo dos Ídolos*, a qual ilustra o anseio poético de Horácio de eternizar-se por meio de suas obras, e concomitantemente simpatiza com a intenção militar e imperialista dos romanos durante a constante expansão de seu império. Nesse contexto, é possível observar que Nietzsche também compartilha do mesmo anseio de Horácio, o qual oferece com sua personagem Zaratustra seu principal candidato para a meta da eternidade. Entretanto, quando analisamos o aspecto militar e imperialista de Roma sob a ótica de Nietzsche, não encontramos materiais suficientes para sustentar o apoio do filósofo de forma específica para com a expansão bélica e imperialista de Roma, mas encontramos, em um primeiro momento, no contexto de *A Genealogia da Moral* (1887), um elogio da moral aristocrática, a qual teria com os romanos seus principais representantes, como afirma Nietzsche:

imperativo, “clássico”. Quem teria aprendido a escrever com um grego? Quem teria aprendido sem os romanos?...” (Nietzsche, 2006, p. 90). Ainda sobre a relação de Nietzsche e os gregos, é importante destacar que a admiração nietzschiana pelos gregos excluía Platão e a sua personagem Sócrates; sobre isso, afirma Nietzsche: Eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, anti-gregos (Nietzsche, 2006, p. 15).

⁸ Quinto Horácio Flaco foi um poeta lírico e satírico romano, além de filósofo; viveu aproximadamente entre 65 a. C e 8 a. C.

⁹ Caio Salústio Crispo foi um historiador romano que viveu aproximadamente entre 86 a. C e 34 a.C.

¹⁰ Tito Lucrécio Caro foi um poeta e filósofo romano. Seu único trabalho conhecido é o poema filosófico *De rerum natura*, uma obra didática sobre os princípios e a filosofia do epicurismo e uma das primeiras obras filosóficas sobre o ateísmo. Viveu aproximadamente entre 94 a.C. e 50 a.C.

¹¹ Marco Fábio Quintiliano foi um orador e professor de retórica romano.

¹² No que concerne a influência da tradição retórica romana na composição do estilo do jovem Nietzsche, cf. Benvenho, Celia Machado. O giro retórico na filosofia do jovem Nietzsche. 2022. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022, pp. 169-172.

¹³ Apresentada por Horácio em sua ode III, 30.

Pois os romanos eram os fortes e nobres, como jamais existiram mais fortes e nobres, e nem foram sonhados sequer: cada vestígio, cada inscrição deles encanta, se apenas se percebe o que escreve aquilo. Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênio-moral popular absolutamente sem igual (...) quem venceu temporariamente, Roma ou a Judéia? Mas não pode haver dúvida, considere-se diante de quem os homens se inclinam atualmente na própria Roma, como a quintessência dos mais altos valores – não só em Roma, mas em quase metade do mundo, em toda parte onde o homem foi ou quer ser domado (Nietzsche, 1998, p. 44).

Se está claro que para Nietzsche os romanos seriam um tipo forte de povo, resta questionar: o que significa ser forte? O que significa ser fraco? No contexto da filosofia madura de Nietzsche, já temos introduzido pelo filósofo sua concepção de vontade de potência (*Wille zur Macht*)¹⁴; trata-se de uma força motriz presente em tudo e que impulsiona tudo o que há para a conquista de mais potência (de modo aleatório e sempre em relação à uma outra força), o que não implica em assumir que Nietzsche defenderia uma relação direta entre história e progresso”, como é possível encontrar em algumas teorias evolucionistas. Nesse sentido, concordamos com o posicionamento de Frezzatti (2022, p. 136): A humanidade não representa de forma alguma, para Nietzsche, uma evolução para o melhor ou para o mais elevado: o progresso’ é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa. Essa ideia falsa é a *commedia umana*: os homens imaginam que, por meio da moral, ascendem desde o animal até a posição de deuses”. Tendo isso em mente, para Nietzsche a trajetória do mundo, bem como da humanidade, não segue uma teleologia, ela pode progredir” ou regredir” de acordo com o critério que for assumido.

Por outro lado, na complexa relação entre as forças existe uma diferença quantitativa. Uma força (*Kraft*) pode subjugar a outra, e da mesma forma, uma força menor pode servir de empecilho para uma outra¹⁵. E é justamente a incessante luta por mais potência que mantém a dinâmica presente no mundo, também entendido como vontade de potência. Nesse contexto, não é possível obter refúgio nas clássicas ficções metafísicas, como a ideia de Deus, de sujeito, de verdade”. Sobre a noção de sujeito, como veremos na sequência, a própria noção de consciência é tratada por Nietzsche como um sintoma e não como uma condição de verdade. Segundo Nietzsche:

¹⁴ Trata-se de um dos conceitos centrais da filosofia madura de Nietzsche, apresentada pela primeira vez nos discursos *Da superação de si mesmo* e *Da redenção* da obra publicada *Assim falou Zaratustra* (1883). Na língua portuguesa, também é possível encontrar traduções que optam pelo termo *vontade de poder*. Em nosso caso, a nossa opção ampara-se na intenção de se querer evitar o mal entendido proveniente do termo “poder”, que pode ser associado ao “poder político”, ao passo que a *Wille zur Macht* nietzschiana não se limita ao espectro político.

¹⁵ Sobre isso, cf. Nietzsche, 2007, p.36.

Nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. (...) do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato diferente que fosse *livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do *dever*, o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo (Nietzsche, 2007, p.36).

Para Nietzsche, não é possível afirmar que o indivíduo é livre para escolher ser forte ou fraco. Em primeiro lugar, não é possível sequer conceber uma noção de indivíduo ou sujeito, como nos moldes da tradição filosófica moderna. A crença no “ser” não passaria de uma ilusão oriunda da linguagem, de uma primeira natureza que se tornou segunda natureza¹⁶. Com efeito, as manifestações da vida de cada um são as próprias manifestações da vontade de potência¹⁷, em quantidades maiores ou menores, ao passo que o “sujeito” poderia ser considerado como uma espécie de recorte, como a ponta de um iceberg sustentada por todo um *quantum* de potência que permanece inacessível para nós. Com efeito, os recortes denominados “sujeitos” representam os sintomas da configuração vigente da vontade de potência. Quanto mais bem ordenada, melhor será o relacionamento desse “sujeito” com si mesmo, quanto mais caótica a disposição da vontade de potência, pior será o relacionamento, como é possível observar no exemplo a seguir:

Os “bem nascidos” se sentiam mesmo como os “felizes”, eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, menti-la para si (...) e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto necessariamente ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade – o oposto da felicidade no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, ou, numa palavra passivamente (Nietzsche, 2007, p. 30).

A partir desse exemplo, é possível observar que a atividade ou a passividade presentes nos “sujeitos” representam um sintoma importante para o filósofo. Ou seja, os bons, os nobres ou

¹⁶ Sobre a primeira e segunda natureza, cf. Nietzsche, 2017, p. 54.

¹⁷ Para o filósofo, a vontade de potência representa o “fato último” ao qual é possível chegar: “Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de potência, como é minha tese; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como vontade de potência. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de potência”, e nada mais” (Nietzsche, 2002, p. 43).

saudáveis são aqueles que dispõem de uma vida ativa, repleta de criações em todos os âmbitos da criação humana (filosofia, arte, ciência, religião) e essas criações são também entendidas como sintomas de uma vasta fartura, ao passo que os “sujeitos” ressentidos, maus, plebeus, são aqueles que carecem dessa mesma condição. Por esse motivo, são mais passivos e “naturalmente” mais improdutivos, pois temem gastar aquilo de que já carecem. Tendo isso em mente, a disposição desses “sujeitos” na composição de uma cultura é o fator responsável por determinar se a cultura será saudável ou doente, da mesma forma que um organismo é mais ou menos saudável de acordo com a proporção de células saudáveis e doentes.

No que concerne à cultura, o filósofo utilizará como critério a própria vida entendida como vontade de potência, e a própria cultura como a manifestação sintomática dessa mesma vontade de potência. Portanto, se uma cultura promove a conquista e o desenvolvimento de mais potência, ela será tratada como forte ou saudável, ao passo que se ela promove a conservação ou a perda de potência, ela será tratada como fraca ou doente. Ainda no contexto da *Genealogia da Moral*, convém analisar o modo como o filósofo apresenta a dinâmica existente entre os tipos fortes e os fracos:

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade (Nietzsche, 2007, p.36).

Se a sina dos fortes consiste em subjugar os fracos, como poderíamos explicar o triunfo do cristianismo perante os romanos? Como uma cultura composta majoritariamente por tipos fortes como a cultura romana poderia ser vencida por uma cultura composta por tipos fracos, como a cultura judaico-cristã? Para respondermos a essas perguntas, convém analisar o aforismo 59 de *O Anticristo* (1888):

Gregos! Romanos! A nobreza do instinto, do gosto, a pesquisa metódica, o gênio da organização e da administração, a fé, a vontade para o futuro do homem, o grande Sim a todas as coisas visível como *Imperium Romanum*, visível para todos os sentidos, o grande estilo não mais arte apenas, mas tornado realidade, verdade, vida... — E não soterrado repentinamente por uma catástrofe natural! Não pisoteado por germanos e outros patudos! Mas sim arruinado por astutos, furtivos, anêmicos, invisíveis vampiros! Vencido não — meramente sugado! (Nietzsche, 2007, p. 149).

Tendo isso em mente, fica evidente de que, para Nietzsche, muito embora o cristianismo judaico-cristão tenha vencido essa batalha travada contra os romanos pela cultura, eles não teriam travado um bom combate. Se considerarmos a concepção de combate apresentada pelo jovem

Nietzsche em *A Disputa de Homero*, presente em *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (escritos entre 1870 e 1872), temos ilustrado por meio da boa e da má *Éris* a sustentação de uma rivalidade que não aniquile o seu adversário. Nesse sentido, além de aniquilar, o cristianismo teria se infiltrado no interior da cultura romana na condição de parasita e não de adversário. Com isso, teriam sugado a vitalidade” (entendida também como vontade de potência) dos romanos, domando-os paulatinamente até atingir o seu completo declínio, na qual Roma, até hoje, pode ser considerada como a base do cristianismo judaico-cristão. Ainda sobre esse embate, Nietzsche atribuirá ao apóstolo Paulo¹⁸ o êxito dessa infiltração.

No que concerne a infiltração cristã no interior da cultura romana, bem como nas demais culturas consideradas pagãs pelos cristãos, convém analisar o aforismo 71 de *Aurora* (1881), no qual Nietzsche descreve o modo como Roma servirá como receptáculo da vingança cristã dos tipos fracos para com os tipos fortes:

A vingança cristã sobre Roma. — Talvez nada seja tão cansativo quanto a visão de um perpétuo vencedor — por duzentos anos viu-se Roma sujeitar um povo atrás do outro, o círculo estava fechado, todo o futuro parecia no fim, todas as coisas arranjadas para um estado eterno — sim, quando o império construía, construía-se com o pensamento do aere perennius” [mais duradouro que o bronze]; — nós, que conhecemos apenas a melancolia das ruínas”, mal podemos compreender essa bem outra melancolia das construções eternas, da qual era preciso tentar salvar-se como se podia — por exemplo, com a frivolidade de Horácio. Outros buscavam outros consolos para a fadiga que roçava o desespero, para a consciência mortal de que todos os movimentos do intelecto e do coração estavam sem esperança, de que em toda parte se achava a grande aranha, de que implacavelmente ela beberia todo o sangue, não importando onde ainda houvesse. — Esse mudo ódio de séculos a Roma, sentido por espectadores cansados, onde quer que Roma dominasse, desfogou-se afinal no cristianismo, na medida em que este juntou Roma, mundo” e pecado” numa só percepção (Nietzsche, 2004, § 71).

Portanto, quando os cristãos promovem a assimilação direta entre Roma e tudo o que lhe diz respeito em pecado e perdição, é dado início a um movimento de desprezo para com tudo e todos que se identifiquem com aquele impulso para mais potência. Sob o domínio judaico-cristão, o desejo por mais potência é recepcionado com um sentimento de culpa e de má consciência nos indivíduos de tipo forte. Ao longo dos séculos de domínio e expansão da religião judaico-cristã, esses indivíduos de tipo forte passariam a tratar suas qualidades de nascença como uma aresta a ser aparada, um pecado a ser redimido. Por outro lado, aqueles que carecem de vontade de potência ocupam uma posição mais confortável, pois sua falta de disposição e o próprio caos dos impulsos

¹⁸ Para Nietzsche, Paulo é considerado o “primeiro cristão”. Sobre isso, cf. Nietzsche, 2004, § 68).

são recompensados, afinal, a doença no interior de uma cultura adoecida será tratada como saúde e a saúde será tratada como doença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que Nietzsche deve aos romanos? É possível concluir que Nietzsche deve primeiramente seu estilo, principalmente se considerarmos o contato do jovem Nietzsche com os oradores romanos, como é o caso de Quintiliano. Por outro lado, os gregos teriam assumido o protagonismo na filosofia do jovem Nietzsche, talvez pelo fato de se tratar de um Nietzsche ainda metafísico e teleológico (considerando a metafísica do artista, expressa em *O Nascimento da Tragédia*, de 1872), bem como a possível análise do nascimento e da morte da tragédia sob um viés teleológico. Todavia, nas obras maduras, Nietzsche parecia estar mais encantado pelo ímpeto criativo que os romanos representaram, principalmente a partir de seu contato com Horácio e a sua meta da *aere perennius*. Nesse sentido, a sereno-jovialidade¹⁹ (*Heiterkeit*) grega teria perdido espaço para a impetuosidade dos romanos.

Destarte, ao passo que o declínio da cultura grega teria ocorrido a partir da germinação de tipos doentes (nos critérios nietzschianos), como é o caso de Sócrates e Platão, a cultura romana, por sua vez, teria entrado em declínio por conta de um envenenamento, ou seja, não teria sido um romano a causa da própria queda da cultura romana, mas o apóstolo Paulo. Tendo isso em vista, acreditamos que Nietzsche teria imbuído sua personagem Zarathustra da impetuosidade romana por meio da ambição da *aere perennius*, e não da sereno-jovialidade (*Heiterkeit*) grega.

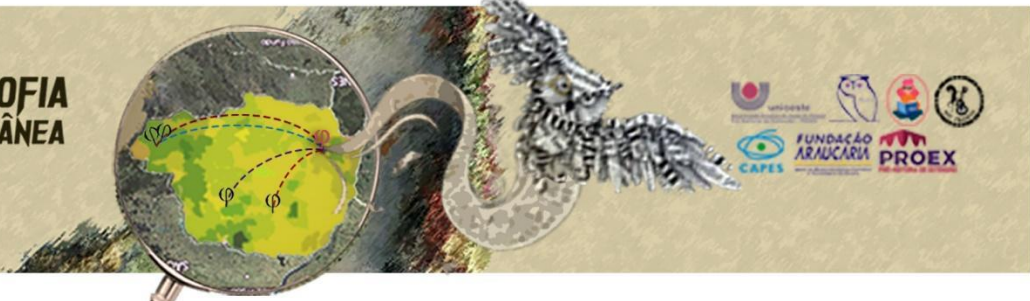
Entretanto, algumas lacunas ainda permanecem: Se para Nietzsche a meta da *aere perennius* romana não foi capaz de impedir o declínio paulatino da cultura romana diante do envenenamento do apóstolo Paulo, de que modo a personagem Zarathustra estaria imune ao envenenamento cristão? Se a meta da *aere perennius* indica a eternidade como um fim a ser alcançado, de que modo a personagem Zarathustra poderia alcançar um destino diferente do declínio romano?

REFERÊNCIAS

BENVENHO, Celia Machado. *O giro retórico na filosofia do jovem Nietzsche*. 2022. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

¹⁹ No alemão, a *Heiterkeit* pode ser empregada com os sentidos de: “clareza”, “pureza”, “serenidade”, “jovialidade”, “alegria”, “hilaridade”. Portanto, é importante dizer que optamos pela forma “sereno-jovialidade”, pois acreditamos ser importante destacar que essa palavra tem múltiplos sentidos.

- BORNHEIM, G. Introdução à leitura de Winckelmann. In: WINCKELMANN, J.J. *Reflexões sobre arte antiga*. Tradução: Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975.
- FREZZATI JR, Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Editora Unifesp. 2022.
- GONÇALVES, A. *Estilo e formação na filosofia do jovem Nietzsche*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- NIETZSCHE, F.W. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Tradução: R. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).
- NIETZSCHE, F. W. *A Genealogia da Moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, F.W. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. W. *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos Póstumos (1869 – 1874)*. Tradução: L. S. Guervós. Madrid: Tecnos, 2007. (v.1).
- NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos póstumos (1875-1882)*. Tradução: Luis E. de Santiago Guervós. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2008. (v.2)
- NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos póstumos (1882-1885)*. Tradução: Luis E. de Santiago Guervós. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2010. (v. 3).
- NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Tradução: Luis E. de Santiago Guervós. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2008. (v.4).
- NIETZSCHE, F. W. *O Anticristo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, F. W. *Obras completas V. 1: escritos de juventude*. Trad. Joan. B. Llinares, Diogo Sánchez Meca e Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2011.



BOAL E AS RAÍZES SUBVERSIVAS DO TEATRO DO OPRIMIDO

Christiano Tortato¹

Jadir Antunes²

Resumo: Augusto Boal (1931-2009) ficou conhecido mundialmente por ter desenvolvido algumas técnicas, até então inéditas, que compõem a poética do Teatro do Oprimido. Além de diretor e dramaturgo, Boal foi também escritor, pensador e (por que não?!) filósofo. Escreveu várias obras, nas quais acaba dissertando sobre, e também dialogando com, as ideias de alguns pensadores clássicos da história da Filosofia, dentre eles: Platão, Aristóteles, Maquiavel, Hegel e Marx, além de transitar pela história e pelos mais variados ramos da arte (teatro, literatura, poesia, música, pintura, cinema, etc.) e da ciência, como por exemplo, a neurologia. Por ser considerado subversivo, acabou sendo exilado no período da ditadura militar. Uma figura um tanto quanto excêntrica, pois apesar de ter se graduado em Química, acabou reconhecido internacionalmente como “Embaixador do Teatro Mundial” pela Unesco (2009). A Poética do Oprimido elaborada por Boal é, também, uma poética política. Poética política subversiva, pois as técnicas desenvolvidas para o Teatro do Oprimido expõem um caminho estético-pedagógico rumo à transformação dos espectadores (seres passivos) em *espect-atores* (seres ativos) e, assim, criam-se possibilidades para que o abismo reinante entre atores e espectadores seja superado e o palco profanado. O grande objetivo de Boal, segundo os seus próprios escritos, seria propiciar para todos os oprimidos condições para uma mudança significativa em suas vidas, quem sabe, um ensaio, para a mais bela atuação: uma revolução. Nesse sentido, a classe trabalhadora, expropriada dos meios de produção do trabalho e também dos meios de produção estéticos, poderia contar com mais um elemento para a organização programática de suas lutas cotidianas, o teatro, que poderia vir a ser um *te-ato*, uma manifestação artística dedicada e vinculada a uma transformação social profunda. Esse caminho, nos instiga a uma investigação sobre a relação entre a obra conceitual elaborada e vivenciada por Augusto Boal com a obra conceitual elaborada e vivenciada por Karl Marx.

Palavras-chave: Teatro do Oprimido. Boal. Estética. Dialética. Marx.

Abstract: Augusto Boal (1931-2009) became internationally known for developing some techniques, until then unprecedented, which compose the poetics of the Theatre of the Oppressed. Besides being a director and playwright, Boal was also a writer, thinker, and (why not?!) philosopher. He authored several works in which he dissertated and also engaged in dialogue with the ideas of some classical thinkers in the history of Philosophy, including Plato, Aristotle, Machiavelli, Hegel, and Marx, besides traversing through history and various branches of art (theatre, literature, poetry, music, painting, cinema, etc.) and science, such as neurology. Due to being considered subversive, he was eventually exiled during the military dictatorship period. A somewhat eccentric figure, as despite graduating in Chemistry, he was internationally recognized

¹ Graduado e Mestre em Filosofia e Doutorando no PPGFIL-UNIOESTE. E-mail: christianotortato@hotmail.com

² Bacharel em Economia pela UNIOESTE, Mestre, Doutor e Pós-Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Professor associado do departamento de Filosofia da UNIOESTE. E-mail: jadir.antunes@yahoo.com.br

as the "Ambassador of World Theatre" by UNESCO (2009). The Poetics of the Oppressed elaborated by Boal is also a political poetics. A subversive political poetics, as the techniques developed for the Theatre of the Oppressed expose an aesthetic-pedagogical path towards transforming spectators (passive beings) into spect-actors (active beings), thus creating possibilities for overcoming the reigning abyss between actors and spectators and profaning the stage. Boal's main objective, according to his own writings, would be to provide all the oppressed with conditions for significant change in their lives, perhaps, a rehearsal, for the most beautiful performance: a revolution. In this sense, the working class, expropriated from the means of production of labor and also from the means of aesthetic production, could count on yet another element for the programmatic organization of their daily struggles, theatre, which could become a the-act, an artistic manifestation dedicated and linked to profound social transformation. This path urges us to investigate the relationship between the conceptual work elaborated and experienced by Augusto Boal and the conceptual work elaborated and experienced by Karl Marx.

Keywords: Theatre of the Oppressed. Boal. Aesthetics. Dialectics. Marx.

INTRODUÇÃO

De fato, os primeiros momentos na vida dos seres humanos são absolutamente estéticos. Desde a barriga da mãe, passando pelo parto, o contato com os familiares e também com alguns objetos, enfim, há um período marcante na vida dos indivíduos que é todo experienciado sem a mediação de conceitos. O bebê se comunica, porém não fala, não se expressa com conceitos, mas claro, desde o momento em que passa a habitar o corpo da mãe, lida com as vibrações sonoras emitidas por aqueles que o circundam, vibrações carregadas de sentido (conceitos). A relação que se estabelece entre o bebê e os demais indivíduos é toda permeada pela sensibilidade. Aos poucos, porém, com a manifestação das primeiras palavras e, por conseguinte, com o desenvolvimento da fala, a criança começa a alimentar o seu intelecto. Cresce o corpo e também a psique. Em seguida, aprende a ler e a escrever. Aos poucos, a palavra passa a assumir um papel fundamental na sua existência e para aprender a lidar com a riqueza da palavra, desde muito cedo acaba sendo submetido a um processo de adestramento, condicionamento e modelagem do corpo, ainda infante, a uma forma social padronizada. Esse processo acaba sendo estimulado e reforçado gradativamente pelo sistema educacional, desde os CMEIS até o Ensino Superior.

É interessante perceber como esse processo é marcado radicalmente pela sobrevalorização da ação da palavra (oral e escrita) em detrimento do corpo (do movimento e da ação), marca que também pode ser vislumbrada no desenvolvimento da História da Filosofia. Não por acaso Platão tenha apresentado no livro VI do diálogo *A República* uma cena dramática na qual Sócrates, dialogando com Glauco, propõe um exercício de imaginação, com linhas divisórias entre tipos distintos de conhecimentos. Nessa passagem, Sócrates apresenta uma espécie de “esquema” (e porque não, estético) para expor a ascensão do conhecimento humano: partindo das artes (imagens,

reflexos, sombras, aparências), avançando com os saberes que se apoiam na sensibilidade (seres e objetos sensíveis) e, por conseguinte, superando essa realidade haveria a possibilidade de se alcançar o reino da verdade, o inteligível, das ciências superiores (matemática), e desenvolvê-lo em sua plenitude com o exercício dialético (ideias puras). As artes fazem parte do processo, mas representam um saber inferior, alegórico, infantil, que deve ser superado, pois, nesse contexto, o verdadeiro conhecimento aparece completamente desvinculado de toda realidade sensível (Platão, 1999, p. 220-1).

De acordo com Augusto Boal, Aristóteles não menosprezou o papel da arte, a exemplo de Platão, mas ao reconhecer a importância da arte, elabora uma *poética coercitiva* vinculada aos interesses das elites gregas. A tragédia vivenciada pelo protagonista deveria, nesse ínterim, servir de exemplo (coercitivo) para o processo de purificação dos espectadores: a “catarse”. No teatro trágico, sistematizado por Aristóteles, a ação e o poder da fala pertencem exclusivamente aos artistas, que deveriam guiar o sentimento do público (Boal, 2013, 67-8).

Bertolt Brecht, segundo Boal, representou um grande avanço em relação à poética coercitiva de Aristóteles, pois desenvolveu uma poética de dramaturgia voltada para a emancipação do espectador. A *poética didática* de Brecht, porém, apesar de iluminar o espectador, ainda o mantinha inerte, passivo, dependente dos atores, excluído do palco, da atuação e da fala (Boal, 2013, p. 162-3).

É nos textos de Marx que Boal parece achar inspiração para a elaboração de uma nova poética, a *Poética do Oprimido*. Uma poética dedicada integralmente à classe trabalhadora: à sua organização e a sua atuação. Com o desenvolvimento das técnicas do *Teatro do Oprimido*, Boal se esforça para estimular o espectador a participar do espetáculo, a romper a barreira invisível que o separa do palco e também os seus medos, a sua vergonha e a sua passividade diante de tudo o que acontece dentro, mas principalmente, fora do teatro. Seria o teatro um possível instrumento revolucionário para a formação e para a organização da classe trabalhadora? Qual a relação de Boal com a obra de Marx? São questões como essas que estimulam nossa produção textual.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Em uma de suas obras, *O Teatro como Arte Marcial*, mais especificamente no texto “O protagonista insubmisso”, Augusto Boal apresenta um breve resumo da história do teatro. Partindo das origens do teatro grego, o autor expõe com detalhes alguns eventos que possivelmente teriam contribuído com a transformação dos cultos dionisíacos em peças de teatro.

No princípio, afirma Boal, os gregos se reuniam para celebrar os resultados obtidos com o dispêndio de muitas horas de trabalho nos campos de oliva, nos parreirais etc. e, assim, celebravam o fim de um ciclo intenso de trabalho prestando homenagens a Dionísio:

Assim era na Grécia, na colheita: lavradores plantavam, disciplinados, sol a sol, semanas e meses; vinha a colheita da uva e vinha o vinho. Era normal que se embriagassem, cantassem e dançassem em homenagem a Dionísio, Deus da alegria, Deus do porre. Álcool era fundamental, não acidente de percurso; o álcool era o estopim da liberdade (Boal, 2009, p. 24).

A disciplina, portanto, aparecia como condição elementar para o deleite da liberdade. O gozo da liberdade, por sua vez, aparecia como condição fundamental para a livre-manifestação lúdica e criativa e também para a revitalização das energias físicas e espirituais para o recomeço de todo o ciclo produtivo. Por isso, exclama o autor: “Disciplina e Liberdade – gêmeas inseparáveis, vivem às turras!” (Boal, 2009, p. 24). Mas o essencial era justamente a dinâmica desse desenvolvimento cíclico e harmônico entre experiências distintas: do premeditado e do espontâneo; do determinado e do indeterminado; do condicionado e do incondicionado.

A livre manifestação e a pulsão espontânea dos trabalhadores interligados pelo êxtase eram, no entanto, demasiado perigosas para as elites gregas que, sentindo-se ameaçadas, criaram meios de premeditar a experiência que antes era espontânea, determinar a prática que era indeterminada, condicionar o momento que era incondicionado. Eis a primeira intervenção e, por conseguinte, a primeira alteração na manifestação estética das classes menos abastadas. Alteração sutil, porém, profunda.

Se antes havia dois momentos radicalmente distintos, porém em plena harmonia — o trabalho condicionado e o culto incondicionado —, com a intervenção aristocrata acompanhamos uma mudança qualitativa bastante significativa no que diz respeito à experiência estética vivenciada pelos trabalhadores: o processo de trabalho continua sendo condicionado e o livre culto passa a ser condicionado. Temos, portanto, uma nova conjuntura estética, que pode ser resumida pelas seguintes fórmulas: 1º Momento (Condicionado + Incondicionado); 2º Momento (Condicionado + Incondicionado-Condicionado). Trata-se, portanto, de uma perda evidente para a classe trabalhadora.

Como resultado dessa intervenção, os corpos dançantes e os espíritos despertos pela manifestação de uma “viva-voz”, livres, inspirados e inebriados pelo vinho, passam a ser submetidos ao coreógrafo, ao canto ditirâmico e também ao poeta que, a partir de então, passa a determinar de antemão todo o espetáculo. Finda-se, assim, a livre manifestação de múltiplas irradiações, a autenticidade, a originalidade e entra em cena a força coercitiva da “mesmidade”, da

padronização, da métrica. Os dançarinos, portanto, deveriam reproduzir os mesmos passos e o coro deveria ser ministrado pela mesma partitura. Mas ao que tudo indica, nem tudo estava perdido.

De acordo com Boal, havia ainda uma alternativa que poderia ser desbravada por alguém que ainda alimentasse em sua intimidade, com intensidade desmedida, uma fagulha dionisíaca. Esse alguém era Thespis:

Thespis era um homem polivalente: poeta, coreógrafo, ator e... bêbado! Escrevia poemas e, misturado ao coro, cantava com todos os pulmões que tinha. Desenhava movimentos e os executava, na procissão ditirâmbica, em coletiva harmonia. Artista obediente, obedecendo a si mesmo (Boal, 2009, p. 25).

Um ser com tamanha desenvoltura, com habilidades diversificadas e múltiplas facetas poderia, com muita facilidade, subverter a ordem vigente. O resultado não poderia ser outro.

Certo dia, em um dos espetáculos de Thespis, aparece nada mais nada menos que Sólon, o legislador que acabara de substituir o famoso Código de Leis Draconiano (“Olho por olho, dente por dente) por Leis Democráticas. A presença de Sólon, portanto, era notória e, na plateia, havia um lugar em destaque para o chefe do governo, um lugar na primeira fileira.

Começa o espetáculo. No início, Thespis se apresenta como de costume. Aos poucos, porém, acaba sendo contagiado por uma força impetuosa que lhe impulsiona à rebeldia criativa. A “mesmidade” é corrompida. Vence o improviso!

Thespis enlouquecido, saltou para longe do coro e... replicou. Sentiu aquela coisa, aquele troço, como tão graciosamente havia dito, e começou a dizer o que lhe veio à cabeça! Estava possuído, como sacerdotisa de Baco, como se estivesse em pleno Mistério de Elêusis, depois de várias doses de, até hoje, não se sabe o quê. Falou da cidade, da política, dos homens e das leis! (Boal, 2009, p. 26).

O ímpeto subversivo dos cultos dionisíacos ainda não havia sido aniquilado por completo. Thespis era a prova viva da profanação, da insubordinação, da força revolucionária advinda da livre manifestação estética, permissíveis nos cultos a Dionísio.

Depois de acompanhar a conclusão do espetáculo, Sólon se aproximou do ator e o repreendeu, acusando-o de mentiroso. De maneira muito hábil, Thespis se esquivou da acusação fazendo uma distinção, até então, inédita:

[...] dissera a verdade do seu personagem que, claro, não era ele, que tinha seu pensamento totalmente afinado com o de Sólon, ora, pois não. Sem se dar conta, Thespis havia criado um personagem que não era coro: o Protagonista, o Proto, o Primeiro, o que está só, o que se rebela, pensa e age por si mesmo, sem “mimeses”, sem mimetismo, sem imitar ninguém! –, descobrindo-se quem é, abrindo caminhos, mostrando o possível, tornando-se aquele que se embrenha no desconhecido. Erra sem medo, e aceita as consequências, que sempre existem: os castigos vêm a cavalo! (Boal, 2009, p. 27-8).

As experiências dramáticas vivenciadas por Thespis, dentro e fora do palco, lhe servem de estímulo para a livre-manifestação da criatividade, da sagacidade, da diversão (di + versão = duas versões). Eis uma grande descoberta: a diversão! Thespis não é apenas um, mas um duplo, um diverso: é ator, mas também personagem. Enquanto ator, não é personagem. Enquanto personagem, não é ator. Duas versões distintas de um único e mesmo indivíduo. Não se tratava, portanto, de mentira, mas sim de um “jogo teatral”, “jogo no sentido de representação”, “representação do real” (Boal, 2009, p. 28).

A questão é que, para Sólon, esse jogo era demasiado perigoso, pois a representação de Thespis poderia servir de exemplo e de inspiração para o público, o que acabaria lhe exigindo um dispêndio de esforço extra, algo bastante desagradável. Por outra via, era muito mais cômodo para o poder público buscar um controle para os instintos selvagens de Thespis, domando-o, reprimindo-o, intimidando-o. Nessa perspectiva agiu Sólon, lembrando ao ator a triste realidade de Prometeu que, desagradando aos deuses, teve seu fígado devorado pelos urubus de forma intermitente (Boal, 2009, p. 28).

Thespis, no entanto, era demasiado teimoso para se acostumar com a ideia de ser mero coadjuvante, afinal de contas, já havia sido contagiado pela sensação prazerosa de ser protagonista, original, livre.

Impasse. Fazer o quê, agora? Thespis achava que não ficava bem dar a impressão de mentir, e não queria mentir sendo obrigado a dizer que mentia: seria mentira dizer que mentia! Não era verdade que mentia: dizia a verdade. A sua verdade, que era uma das verdades possíveis. Dialética é isso aí (Boal, 2009, p. 29).

O impasse para ele tinha apenas um único significado, o de ser superado. Cada tentativa de Sólon em condicionar o seu comportamento lhe servia, contraditoriamente, como estímulo para o aprimoramento de suas artimanhas. Assim, com o objetivo de tornar ainda mais evidente a separação radical entre o eu-ator e o eu-personagem, Thespis acaba sendo “iluminado” pela ideia do disfarce, o que contribui com a elaboração de máscaras e de figurino.

A partir desses artifícios, o careca poderia vir a ser cabeludo, o magro poderia vir a ser gordo, o tímido poderia vir a ser corajoso e o escravo, livre. Segundo Boal, esse processo seria responsável pela gênese do Hipócrita, “aquele que fingia ser quem não era” (Boal, 2009, p. 30). Para o dramaturgo brasileiro, no entanto, essa arte do fingimento, não poderia ser concebida como a arte da representação do não-ser, pois o ato de fingir apenas revela algo que, desde o princípio, já era presença, mesmo que de forma velada. Reivindica, portanto, um princípio basilar da lógica formal que determina: “Do nada (ou do não-ser), nada (nenhum ser) vem!”.

Mesmo com muita resistência e força de vontade, Thespis foi forçado a se ajustar, pois assim como nos dias de hoje, na Grécia Antiga a produção de espetáculos carecia de recursos, de

financiamento e de articulações políticas. Na Grécia Antiga, esse incentivo vinha dos Mecenas, os quais, em grande medida, monopolizavam a promoção de eventos artísticos. Thespis, apesar de toda a sua criatividade, não foi capaz de dissolver os “fios invisíveis” que buscavam, a todo custo, condicionar o livre desenvolvimento das artes tendo em vista a manutenção e a perpetuação do poder das elites, pois, enquanto ator, dependia do aval dos Mecenas para o desenvolvimento do seu trabalho. A arte “thespiana” permaneceria, assim, condicionada, delimitada e cerceada pelos seus financiadores.

De qualquer modo, esse cenário acabou contribuindo com o aparecimento de novos desdobramentos no que diz respeito às artes cênicas:

Ésquilo, aristocrata, inventou anos mais tarde, o *Deuteragonista*. Agora existiam dois *Protagonistas*, um podendo confirmar ou contrariar o outro. Ésquilo inventou o Diálogo. Sófocles, outro nobre, inventou o *Tritagonista*! Poetas trágicos tinham agora três atores à sua disposição, três *Hipócritas*, portando Máscaras: o número de personagens podia ser maior, cada ator representando mais de um, pois não seria reconhecido, mudando a Máscara e sombreando a voz (Boal, 2009, p. 32).

O protagonista, que no início era apenas um, passa a compartilhar o papel de destaque com outros, outros semelhantes a si, outros protagonistas. O monólogo, aos poucos, é substituído pelo diálogo. O espetáculo vai sendo ampliado, desenvolvido e transformado gradativamente e, a cada novo avanço, surgiam novos desafios, novas formas de censura, as quais, contraditoriamente, acabavam por alimentar a criatividade dos artistas cênicos, encorajando-os a novas experiências e a novas descobertas.

O método dialético, ressalta Boal, também não era algo bem visto pela aristocracia grega, pelo simples fato de ampliar, ainda mais, o campo fértil e extremamente atrativo para os dramaturgos: o que ainda não havia sido percebido, pensado, dito, vivenciado. O diálogo pressupõe democracia. A democracia está associada à livre manifestação do pensamento por meio da linguagem. Se a manifestação é livre, abre-se o espaço para o divergente, para o dissonante, para o inesperado e, ao que tudo indica, essa forma desagradava não somente as classes dominantes da Grécia Antiga, mas também Platão (428-347 a.C.) o filósofo (Boal, 2009, p. 33).

A reflexão sobre o papel da estética, presente nos *Diálogos* de Platão é, de fato, polêmica. Há uma interpretação, quase unânime, que apresenta Platão como inimigo da arte e, principalmente, dos poetas trágicos. Essa interpretação se fundamenta em algumas passagens da obra *A República*, na qual o filósofo grego apresenta, através do personagem Sócrates, alguns comentários sobre esse assunto. No livro X, por exemplo, aparece:

Aí estão, segundo parece, dois pontos sobre os quais estamos de acordo: em primeiro lugar, o imitador não tem nenhum conhecimento válido do que imita, e

a imitação é apenas uma espécie de jogo infantil. Em segundo, os que se consagram à poesia trágica, quer componham em versos jâmbicos, quer em versos épicos, são imitadores em grau supremo (Platão, 1999, p. 330).

Esse é um bom exemplo do que a maior parte da tradição de comentadores da história da filosofia divulga sobre o tema. O raciocínio empregado e exposto por alguns comentadores para sintetizar a visão de Platão no que diz respeito às artes é simples: Platão seria o filósofo que apresenta a existência dividida em duas vias, a sensível (ilusória) e a inteligível (verdadeira); a sensível seria uma cópia (“mímesis”) imperfeita da inteligível; os artistas, portanto, seriam imitadores, imitadores do sensível; ora, se a realidade sensível é uma cópia imperfeita da realidade inteligível, os trabalhos dos artistas seriam, nada mais nada menos que cópias de cópias (“mímesis” da “mímesis”) e, por conseguinte, estariam muito distantes da verdade; justamente por isso, de acordo com Platão deveriam ser repreendidos ou até mesmo banidos da “polis ideal”³.

Em contraposição a Platão, aparece outro importante filósofo na Grécia Antiga, Aristóteles (384-322 a.C.), que, além de reconhecer a importância da arte cênica para a formação humana, acaba elaborando um sistema para a tragédia em sua obra *A Poética*. Esse sistema acabou se transformando em uma espécie de “modelo oficial” para o desenvolvimento da arte trágica.

De acordo com esse sistema, o protagonista, através da sua atuação, despertaria a “Empatia” da plateia, ou seja, atrairia a atenção dos espectadores de modo tão intenso que, assistindo as ações do protagonista, passariam a pensar e a sentir as mesmas emoções que ele. Haveria, portanto, uma conexão profunda entre o protagonista e o público. Boal, no entanto, ressalva: “O *Protagonista*, que se havia divorciado do *Ator*, casava-se com o *Espectador*; subjugado, casava-se com a *Prótese* instalada dentro dele” (Boal, 2009, p. 34).

O primeiro momento da tragédia teria esse desafio, o de atrair o público e estabelecer uma relação de comunhão com o protagonista. Os laços dessa relação se fortaleceriam de forma progressiva, com o reconhecimento de si mesmos (dos espectadores) nas ações representadas pelo protagonista em cena. O conteúdo desse primeiro momento deveria ser atrativo a ponto de despertar o prazer e propiciar o gozo. Poderia até mesmo ser apresentado com atos pecaminosos, desequilibrados, falhos (“Harmátia”), pois o mais importante era fazer com que o público

³ De acordo com o que, até agora, conseguimos ler nas obras de Augusto Boal, nos parece que ele é partidário dessa interpretação majoritária. No entanto, gostaríamos de ressaltar que temos ciência da existência de outras interpretações sobre o tema da Estética em Platão. O professor Alcides Hector Benoit, por exemplo, dedicou-se, em sua longa trajetória de pesquisa, aos Diálogos de Platão e acabou chegando a resultados radicalmente distintos, se comparados a essas interpretações. Em um de seus artigos, dedicado em específico a esse tema, intitulado *Platão e a negação dialética da poesia*, escreve: “Assim, na cena dos Diálogos, análoga àquela da tragédia, as palavras estão enredadas no destino hegemônico da ação dramática, ação conceitual, mas ainda ação, talvez tragédia do pensamento, tragédia do pensamento dialético, mas ainda e por isso mesmo, mais internamente e mais contraditoriamente, tragédia” (Benoit, 2001, p. 25).

vivenciasse aquilo que o protagonista estivesse vivenciando, mesmo que se tratasse de uma ilusão ou a mais pura ficção.

– Aí é que vocês e o Platão se enganam, redondos! Deixa gozar com o erro, pecar à vontade, na ficção: basta que lá pelo meio da tragédia grega, as coisas comecem a andar mal para o Protagonista – e pro Espectador, que vai de reboque! – e pronto. Depois de um começo fulgurante, começa tudo dar pra trás (Boal, 2009, p. 34).

Depois de um movimento de comunhão e ascensão, o protagonista passaria pela experiência da “Peripécia”, ou seja, passaria para um segundo momento, momento de crise, de catástrofe, que seria apresentado como consequência dos primeiros atos.

Restaria ao protagonista o reconhecimento de seus erros por meio de uma espécie de confissão e, além disso, a busca pela reparação desses atos. Esse seria, portanto, o terceiro momento da tragédia, concebido como momento da “Anagnorisis”. E como resultado da confissão, “Catarse”! A plateia, atraída pela representação do protagonista, acompanhando com entusiasmo seus erros, as trágicas consequências e o reconhecimento dos seus atos falhos, passaria por um processo de purificação e, assim, os espectadores sairiam do espetáculo comprometidos a não cometer os mesmos erros do protagonista.

Para Boal, no entanto, a estrutura da tragédia elaborada por Aristóteles não era apenas a sistematização de uma forma de representação dramatúrgica, era muito mais do que isso, era a sistematização de uma tragédia coercitiva!⁴ Direta ou indiretamente, Aristóteles havia desenvolvido um sistema estético muito hábil para as elites gregas, o qual não tinha como pressuposto o mero entretenimento. O íntimo desse sistema era estético, mas ao mesmo tempo pedagógico, pois previa como “télós” a educação e o condicionamento do público mediados pelos interesses aristocráticos.

Vejam bem: a tragédia é a imitação de uma ação. Mas imitar não significa copiar, macaquear, como andam dizendo por aí: significa *recriar o princípio das coisas criadas*. É força viva, dinâmica. Assim, a tragédia vai fundo no coração dos espectadores e modifica seus comportamentos, inaceitáveis pela sociedade e pelos que mandam. A tragédia torna os espectadores aptos para o *convívio social*. Mas quem dita as normas deste convívio não são os espectadores; é o poeta e, por trás dele, o poder político e econômico: Sólon e os Mecenas (Boal, 2009, p. 35).

Nessa perspectiva, a poética aristotélica aparece como um aparato refinado e muito útil para a classe dominante na Grécia Antiga, em seu projeto de domesticação das classes menos

⁴ Em sua obra *Teatro do Oprimido: e outras poéticas políticas*, Augusto Boal dedica um capítulo inteiro para a exposição da poética aristotélica. Esse capítulo é intitulado por Boal como: *O sistema trágico coercitivo de Aristóteles*.

favorecidas. Essa interpretação acaba servindo de estímulo para Bertolt Brecht (1898-1956) elaborar um novo método para as artes cênicas.

De acordo com Boal, Brecht:

[...] Começou dizendo que essa história de *Empatia* era boa para as classes dominantes, que dominavam até a ideologia dos personagens que, por empatia ou osmose, se transferia para a plateia; mas, para os trabalhadores, não servia: ajudava a perpetuar a exploração. *Ipsa facto*: abaixo a *Empatia*. Em lugar dela, tome *Verfremdungseffekt*! (Boal, 2009, p. 36).

A orientação brechtiana era: observe, porém mantenha a devida distância; não se envolva; não deixe o protagonista expropriar seus pensamentos, nem seus sentimentos. Aliás, agora, com Brecht, o papel do ator seria o de se opor à figura do personagem, ou seja, o próprio ator apresentaria um conflito com o seu personagem, deixando escancarada a dualidade vivenciada pelo protagonista.

Como vimos, o protagonismo insubmisso de Thespis estava associado à representação do personagem que se distanciava e se desassociava do coro. Com Brecht, o protagonismo insubmisso volta-se para a manifestação do ator e do poeta contra o personagem (Boal, 2009, p. 36).

Para Boal, no entanto, um problema ainda persiste! Apesar de Brecht realizar uma transformação profunda em relação ao sistema coercitivo de Aristóteles, o novo método ainda conservava o domínio do palco, ainda mantinha o poder nas mãos dos atores e dos poetas. O público, portanto, se mantinha como mero espectador, contemplava a dramaturgia experienciada pelos atores sem nenhum tipo de intervenção e, assim, permanecia impotente e absolutamente dependente das decisões alheias.

Brecht propunha-se, outra vez, a separá-los – Ator e Personagem – para que o Espectador pudesse contemplar os dois ao mesmo tempo: eu ou ele? Mas Brecht acabava celebrando o casamento entre o Poeta (por intermédio do Ator) e o Espectador, que continuava chefiado, como nos casamentos antigos: manda o Poeta, o que detém a verdade. O Espectador continuava esposa à moda antiga... (Boal, 2009, p. 38).

Para Boal, seria necessário ir além! Seria preciso aumentar o grau de ousadia e de radicalidade (no sentido genuíno do conceito): ir em direção à raiz, ao fundamento, às origens, nesse caso em específico, às origens do teatro. Esse encontro com as origens, que seria uma espécie de reencontro, absolutamente necessário, possibilitaria a irrupção de questões fundamentais, como: Por que os indivíduos comuns, aqueles que compõem a maior parte de todas as sociedades – a classe trabalhadora – são afastados, por um processo de desvinculação gradual, das artes cênicas? Qual o motivo dessa separação?

Como vimos, pela própria exposição de Boal, no início do teatro grego havia uma relação harmônica entre a vida no trabalho (condicionada) e a vida nos cultos dionisíacos (incondicionada), ou seja, a encenação, em sua origem, era realizada pelos próprios produtores como forma de reconhecimento de suas divindades, porém, aos poucos, acompanhamos um processo de transformação que impõe à classe trabalhadora o papel de meros espectadores. E, graças a isso, surgem os financiadores de espetáculos, os poetas, os atores “profissionais”, os figurinos, as máscaras, o palco e, com isso, o abismo entre: aqueles que encenam e aqueles que aplaudem; aqueles que agem e aqueles que assistem; aqueles que participam e aqueles que contemplam⁵.

Para Boal, o desenrolar dessa história representa, na verdade, um grande crime contra a cidadania! E é justamente contra toda essa história de expropriação estética sofrida pela classe trabalhadora que Boal mobiliza seus esforços, que culminam na formação do Teatro do Oprimido.

Invadindo a cena, o espectador pratica, consciente, um ato responsável: a cena é uma representação do real, uma ficção; ele, porém, espectador não é fictício: existe em cena e fora dela – *metaxis*! [Pertence, simultaneamente, aos dois mundos] –, o espectador é uma realidade dual. Invadindo a cena, na ficção do teatro, pratica um ato: não só na ficção, mas também na realidade social, que é a sua. Transformando a ficção, ele se transforma a si mesmo (Boal, 2009, p. 38).

Nessa perspectiva, caberia às artes cênicas a efetividade de um programa eficaz que contribuísse com a transformação do *espectador* em *espect-ator*. Esse programa deveria ser capaz de criar condições para que os espectadores, estimulados pela ação dramática representada pelos atores, assumissem a cena, ocupassem o palco, se apropriassem dos instrumentos estéticos e, assim, interferissem de forma direta e autêntica no desenrolar do espetáculo. Esse programa, estético-pedagógico, acaba sendo desenvolvido por Boal através da elaboração de algumas técnicas: teatro invisível, teatro-foro, teatro-imagem, sistema coringa etc.

Os esforços de Augusto Boal, portanto, estão todos direcionados para a transformação dos *espectadores*, seres passivos, em *espect-atores*, seres ativos. Mas essa transformação “parcial” tem como pressuposto uma transformação “universal”. O sistema de dramaturgia elaborado por Boal pressupõe que a transformação no indivíduo, através das diversas técnicas estético-pedagógicas desenvolvidas para as artes cênicas, seja um elo para a sua atuação dentro, mas principalmente,

⁵ Cabe aqui uma questão que abre caminho para uma pesquisa importante: qual fenômeno histórico acabou contribuindo com a inserção do teatro no processo da divisão do trabalho? O vínculo de Boal e sua dedicação às questões relacionadas à vida da classe trabalhadora são explícitas. Em sua obra *Teatro do Oprimido: e outras poéticas políticas*, escreve: “O Teatro do Oprimido jamais foi um teatro equidistante que se recusa a tomar partido – é teatro de luta! É o teatro DOS oprimidos, PARA os oprimidos, SOBRE os oprimidos e PELOS oprimidos, sejam eles operários, camponeses, desempregados, mulheres, negros, jovens ou velhos, portadores de deficiências físicas ou mentais, enfim, todos aqueles a que se impõe o silêncio e de quem se retira o direito à existência plena” (Boal, 2013, p. 26).

fora do teatro. A ideia conceitual elaborada por Boal não se limita à dramaturgia do espetáculo, com data, local e hora marcada. Com a elaboração do Teatro do Oprimido, Boal está se dedicando a uma obra muito maior: “Pode ser que o teatro não seja revolucionário em si mesmo, mas não tenham dúvidas: *é um ensaio da revolução!*” (Boal, 2013, p. 163).

As artes cênicas, para Boal, portanto representam um meio para uma transformação individual e também para uma transformação social, ou seja, o teatro, dentro da perspectiva da estética do oprimido, seria mais um instrumento de mediação vinculado a um projeto revolucionário. E é exatamente esse pressuposto que nos leva a aproximar a obra conceitual de Boal à obra conceitual de Marx. Reproduzindo as palavras do próprio dramaturgo brasileiro:

O espetáculo é o início de uma transformação social necessária e não um momento de equilíbrio e repouso. *O fim é o começo!* O Teatro do Oprimido, em todas as suas formas, busca sempre a transformação da sociedade no sentido da libertação dos oprimidos. É a ação em si mesmo, e é a preparação para as ações futuras. “Não basta interpretar a realidade: é necessário transformá-la!” disse Marx, com admirável simplicidade (Boal, 2013, p. 18).

O próprio Boal, portanto, deixa clara a intencionalidade subversiva de sua obra e o diálogo com Marx parece inevitável. É justamente esse diálogo que nos estimula, pois, ao que tudo indica, os escritos de Marx acabam servindo de inspiração para Boal. Algumas questões, no entanto, merecem uma análise mais detalhada: Seria Boal, de fato, um herdeiro da crítica dialética elaborada por Marx? O programa estético revolucionário elaborado por Boal seria compatível com o programa revolucionário elaborado por Marx em *O Capital*, por exemplo? Qual a relação entre a obra conceitual elaborada por Boal e sua biografia? O método dialético pode ser compreendido como um modo de exposição conceitual programático (estético-pedagógico)?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partimos do pressuposto de que o modo de exposição adotado por Marx no livro primeiro de *O Capital* pode também ser interpretado como um modo programático (estético-pedagógico) de exposição voltado para avanço da consciência da classe trabalhadora, imanente às suas experiências e lutas diárias.

Concordamos, portanto, com a interpretação apresentada pelo Prof. Dr. Alcides Hector Benoit em seu artigo *Sobre a crítica (dialética) de O Capital*, ao afirmar:

[...] pode-se dizer que, já no primeiro livro de *O Capital*, os pressupostos mesmos deste modo de produção são submetidos a esse movimento negativo de superação dialética. E assim, já no primeiro livro de *O Capital* se realizava a crítica (da Economia Política burguesa) e também a teoria programática para a negação

desse modo de produção, o modo de produção capitalista, tomado em sua “forma simples e fundamental” (Benoit, 1996, p.16).

De acordo com Benoit, *O Capital* de Marx não seria somente uma obra teórica dedicada à compreensão e à crítica literária, econômica e política da sociedade burguesa. A obra de Marx seria a expressão teórica consciente e programática da classe trabalhadora e, justamente por isso, inseparável de uma prática revolucionária (Benoit, p. 10, 1997)⁶.

Essa mesma perspectiva pode ser apreciada no artigo *A Fenomenologia de O Capital*, elaborado pelo Prof. Dr. Jadir Antunes, no qual apresenta um paralelo reflexivo entre o modo de exposição da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e o modo de exposição de *O Capital* de Marx. Concluindo o texto, afirma:

O fim almejado por Marx com a longa exposição é converter o leitor comum, passivo e alienado na esfera do mercado, em um ativista revolucionário, porque uma vez conhecido o princípio, torna-se possível a superação dialética e revolucionária do capital desde o começo da exposição, desde a dispersão dos operários na instância imediata do mercado até a revolução socialista (Antunes, 2013, p. 23).

Ao que tudo indica, tanto Augusto Boal quanto Karl Marx elaboram seus trabalhos conceituais a partir de um pressuposto comum: a revolução proletária e a libertação de todos os oprimidos. É a partir desse “télós”, comum em ambos os pensadores, que propomos um paralelo reflexivo sobre: os caminhos, as mediações, o método, o programa estético-pedagógico elaborado por cada um deles para um avanço qualitativo da classe trabalhadora rumo à sua libertação histórica.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, J. *Marx e o Fetiche da Mercadoria: Contribuição à crítica da Metafísica*. São Paulo: Paco, 2018.
- ANTUNES. *A Fenomenologia de O Capital*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2013.
- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2004. (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- BENOIT. *A Odisseia de Platão: As aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017.
- BENOIT, A. Boal: do Arena para o mundo. *Revista Mais Valia* (São Paulo), v. 6, p. 87-95, 2009.
- BENOIT. Da lógica com um grande L à lógica de O Capital. In: *Marxismo e Ciências Humanas*. Diversos autores. S.P: Editora Xamã, 2003.

⁶ BENOIT, H. *Sobre o desenvolvimento (dialético) do Programa*. In: *Revista Crítica Marxista*, número 04. S.P, Editora Xamã, 1997.

- BENOIT. Marx, Trotsky, o Indivíduo e o Silêncio dos Poetas. *Revista Mais Valia* (São Paulo), v. 3, p. 107-8, 2008.
- BENOIT. Pensando com (ou contra) Marx? Sobre o método dialético de O Capital. In: *Revista Crítica Marxista*, número 08. S.P: Editora Xamã, 1999.
- BENOIT. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.
- BENOIT, H. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Ed. Moderna, 2006.
- BENOIT. Sobre a crítica (dialética) de O Capital. In: *Revista Crítica Marxista*, n. 03. S.P: Editora Brasiliense, 1996.
- BENOIT. Sobre o desenvolvimento (dialético) do Programa. In: *Revista Crítica Marxista*, número 04. S.P: Editora Xamã, 1997.
- BOAL, A. *A Estética do Oprimido*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2009.
- BOAL, A. *Jogos para Atores e Não-Atores*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- BOAL, A. *O Teatro como Arte Marcial*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- BOAL, A. *O Teatro Legislativo*. São Paulo: Editora 34, 2020.
- BOAL, A. *O Arco-Íris do Desejo: Método Boal de Teatro e Terapia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- BOAL, A. *Teatro do Oprimido e Outras Poéticas Políticas*. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2013.
- BRANDÃO, J. *Teatro Grego: origem e evolução*. São Paulo: Ars Poetica, 1992.
- BRECHT, B. *Estudos sobre teatro*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.
- FISCHER, E. *A necessidade da arte*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 2002.
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. (Vol. I, Tomo I). 2.ed. Tradução: Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1985. (Coleção Os Economistas).
- MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. (Vol. I, Tomo II). 3. ed. Tradução: Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Economistas).
- MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução: Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2011. (Coleção Vozes de Bolso).
- PLATÃO. *A República*. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).



CONTROVÉRSIA E CONHECIMENTO EM LEIBNIZ

Cristiano Bonneau¹

Resumo: A coletânea lançada em língua portuguesa de diversos opúsculos de Leibniz, com o nome bem definido de “A Arte das controvérsias” (com a organização e a disposição publicada pelo trabalho de Marcelo Dascal), nos permite o acesso a importantes opiniões, *insights*, posições éticas, políticas e teológicas, bem como de noções completas contidas em sua obra acerca da filosofia e suas repercussões; há, com muita clareza e propriedade, uma proposta teórico-metodológica que consiste em sistematizar o conhecimento humano e as ciências, afirmando e direcionando suas utilidades e funções em todos os terrenos possíveis da vida prática. Esse texto se propõe a demonstrar a importância do aspecto da controvérsia e das disputas filosóficas na construção do arcabouço teórico de Leibniz. Estamos no encalço da filosofia leibniziana preocupada com as formas de negociação entre distintos pontos de vista e conciliação entre a existência das distintas maneiras pelas quais o pensamento se manifesta, consolidando uma *ars disputandi*, através do desenvolvimento tanto da *ars inveniendi* como da *ars judicandi*. Pretendemos, dessa forma, demonstrar como Leibniz procura conciliar propostas filosóficas díspares e concorrentes de mundo e, ainda, como a razão torna-se a grande engrenagem desse movimento de trazer à luz os mais diversos pontos de vista sobre um determinado tema fundamental para o desenvolvimento humano.

Palavras-chave: Leibniz. Conhecimento. Controvérsia. Identidade.

Abstract: The reunion released in Portuguese of several works by Leibniz, with the well-defined name of “The Art of Controversies” (with the organization and layout published by the work of Marcelo Dascal) allows us access to important opinions, insights, ethical positions, political and theological, as well as complete notions contained in his work about philosophy and its repercussions. There is, with great clarity and propriety, a theoretical-methodological proposal that consists of systematizing human knowledge and sciences, affirming and directing their uses and functions in all possible areas of practical life. This text aims to demonstrate the importance of the aspect of controversy and philosophical disputes in the construction of Leibniz's theoretical framework. We are following the Leibnizian philosophy concerned with the forms of negotiation between different points of view and conciliation between the existence of different ways in which thought manifests itself, consolidating an *ars disputandi*, through the development of both *ars inveniendi* and *ars judicandi*. In this way, we intend to demonstrate how Leibniz seeks to reconcile disparate and competing philosophical proposals about the world and also, how reason becomes the great engine of this movement of bringing to light the most diverse points of view on a certain fundamental theme for human development.

Keywords: Leibniz. Knowledge. Controversy. Identity

¹ Professor do Departamento de Ciências Sociais do CCAE/UFPB e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: crbonneau1@gmail.com

Dentre inúmeras entradas e saídas do texto leibniziano em geral, gostaríamos de destacar pelo menos dois *modus* que atravessam seus escritos e revelam princípios que são como estradas pavimentadas em seu texto. O primeiro, de fundo lógico e epistemológico, sempre no radar seguro concernente às noções de razão suficiente. Esse princípio, em particular, demanda um encadeamento de ideias, percorrendo um itinerário que vai da origem da ideia até seus desdobramentos, o que confirma sempre esse ponto de partida, vinculando o predicado ao sujeito. O segundo, o qual iremos desenvolver nessa análise, diz respeito a uma espécie de cultivo das controvérsias, significando, a grosso modo, a exposição bem fundamentada de pontos de vistas diversos ou mesmo opostos à miríade incontável de assuntos fundamentais de interesse da raça humana.

Esta, de fato, não é uma exclusividade do modo leibniziano de expor as múltiplas faces de sua mundivisão. No entanto, corresponde, com uma dose de clareza singular quando comparado a qualquer outro autor de destaque do século XVII, afirmando um tipo de comportamento que podemos considerar como fluido de sua filosofia em um modo geral. Fluidez que obedece rigorosamente ao plano absoluto da racionalidade. Leibniz nos encaminha para estabelecermos as conexões mais seguras entre o que é da ordem da simplicidade e o que se mostra no espectro da complexidade, na perspectiva da urdidura do real, sem saltos nem rupturas que pudessem ser qualquer ameaça à racionalidade. Trata-se das bases fundamentais de um pensamento complexo, que procura espelhar a natureza e a graça em sua variação e riqueza.²

Essa é uma interpretação sobre Leibniz que temos insistido em nosso campo pessoal de pesquisa e interesse nos últimos anos³, pois traz sempre à tona o seu modo geral de construção do pensamento e uma concepção muito particular de filosofia. A ideia de controvérsia com as suas repercussões nas relações de pensamento, vale destacar, é a chave de leitura assumida pelo

² Há uma defesa em Leibniz sobre a diversidade e riqueza do universo como testemunha ou prova natural da sabedoria e poder divino. Por isso, nos *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*, aparece que “os compostos ou corpos são multidões; e as substâncias simples, as vidas, as almas, os espíritos são unidades. E tem que haver, necessariamente, substâncias simples por toda a parte, porque sem os simples não haveria compostos. E, por consequência, toda Natureza é cheia de vida.” (§ 2). Concluindo, “tudo está cheio na Natureza” (§ 3), garantindo que sempre “experimentamos nós próprios uma multidão na substância simples quando verificamos que o menor pensamento, de que nos apercebemos, envolve uma variedade no objeto” (*Monadologia*, § 16).

³ Vários textos que publicamos apontam nessa direção de reiterar a importância da metodologia assumida por Leibniz para criação, desenvolvimento e consolidação dos conhecimentos e saberes conquistados pelas Ciências em Geral. Ver In: *A questão da invenção- uma reflexão sobre o conhecimento em Leibniz* (2016); *Alcances e influências das concepções leibnizianas de conhecimento: um estudo dasaliano sobre a “teoria da controvérsia”* (2020); *Sicut Ratio Perfectum Expressio- Condições para uma Ciência Geral em Leibniz* (2021); e *Leibniz e o pensamento na diferença- implicações éticas e políticas* (2022). Todos os textos publicados encontram-se na referência bibliográfica.

professor Marcelo Dascal⁴, que atualiza de forma decisiva a filosofia leibniziana para questões de nosso tempo. De modo geral, o que nos interessa neste texto é demonstrar, da forma mais segura possível, que o terreno confortável de Leibniz para compor as diversas possibilidades de sua filosofia está no conhecimento e na exposição de filosofias que são diversas, díspares e até opostas à sua.

A acolhida de opositores ao cerne das inúmeras discussões não só retoma, por vezes, aquele tradicional e insuperável modelo dialético e platônico que dirige importantes correntes da filosofia até nossa contemporaneidade, mas procura escapar, sempre que possível, dos labirintos da aporia; este é um momento necessário de constituição do pensamento, que, por ora, traz o outro para se colocar como sua antítese, ou o coloca nesse lugar de contraponto severo ao seu próprio modo de pensar. Isso se dá com os interlocutores vivos e também os mortos, e muitas vezes, como no caso dos *Novos Ensaios*, há a renúncia da publicação da obra pronta, pelo falecimento de Locke, seu principal contraponto filosófico nesse livro em particular. Hoje, esse texto em especial possui um vasto reconhecimento da comunidade científica de um modo geral, sobretudo pelo lançamento original de temas que ainda não se faziam presentes para a compreensão das formas em que o sujeito conhece qualquer objeto e das condições necessárias para tal.

A questão do inatismo⁵, das pequenas percepções⁶ e do processo complexo que envolve a formação de uma crença considerada verdadeira e os meios de modificá-la⁷ são temas embrionários, respectivamente dos conceitos modernos de intencionalidade, inconsciente e epistemologia, desfilando entre as linhas e calorosas discussões proporcionadas pela metodologia de pensamento assumida por Leibniz. Dessa forma, Leibniz é, peremptoriamente, o filósofo da identidade, da diferença e da controvérsia. De forma ampla, na medida em que recebe em seus textos adversários filosóficos como Espinosa⁸, Hobbes⁹ e Bayle¹⁰, comprova-se que a construção do edifício filosófico não pode ser feita no âmbito da doutrina ou da autoridade do sábio. A empresa do pensamento demanda um movimento dinâmico, de embates, confrontos, idas e vindas, perfazendo uma espécie de dialética, pois a discussão não se pretende inócua, no sentido de *semper*

⁴ O professor Dascal possui uma obra extensa, em que desenvolve uma teoria da controvérsia, com origem e aplicação na linguagem, nas ciências e na filosofia política. Ver In: Leibniz, G.W. A arte das controvérsias. Ensaio introdutório e notas de Marcelo Dascal. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2014.

⁵ PS, VI, Livro I, Capítulo II.

⁶ PS, VI, Livro II, Capítulos V e VI.

⁷ PS, VI, Livro IV, Capítulo XIII.

⁸ LEIBNIZ, G. W. Refutation inédite de Spinoza. Babel, n° 368. Paris: Actes Sud, 1999.

⁹ LEIBNIZ, G.W. Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou, em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso. Tradução e notas: William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(2): 261-272, 2007.

¹⁰ LEIBNIZ, G.W. Ensaios de Teodicéia. Tradução e notas de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. Editora Estação Liberdade, 2013.

vis esse ius, mas está a serviço da humanidade e do avanço do conhecimento, independente do seu campo de atuação ou especificidade do saber construído.

Um exemplo bem definido dessa discussão e que apresentaremos brevemente – como um exemplo bem demonstrado do problema da controvérsia – está em um documento de novembro de 1687¹¹, intitulado como *Métodos de Reunião*, que possui uma finalidade prática, mas que em sua elaboração extrapola esse objetivo. A ideia do documento, como uma espécie de memorando, consiste em preparar os participantes para uma possível reunião para tratar da reunificação da igreja cristã, estremecida pelos cismas, pela reforma e pelo calvinismo. Com cópia para Arnauld¹², o texto que versa sobre os métodos de reunião revela não apenas um filósofo da corte e conselheiro, mas um pensador engajado nos problemas graves de seu tempo e uma concepção de filosofia que se estabelece em grande parte no que denominamos como *o lugar do outro*. A retomada do plano de reunificação segue as diretrizes do bispo de Rojas y Spínola, que propõem, em um primeiro momento, uma saída negociada e artificial da crise (reconhecimento dos protestantes à autoridade do Papa e perdão do sumo sacerdote às heresias atribuídas ao levante reformista), que seriam as condições impostas para fortalecer os laços teológicos e racionais para consolidar esta reunião.

Leibniz adverte que o caminho para qualquer êxito nessa empreitada não pode ser outro senão aquele vislumbrado pela razão. Declara que: “(...)muitos livros sobre controvérsias têm sido escritos para autossatisfação e obter o aplauso do próprio partido- pegando o adversário de surpresa- mais do que para persuadi-lo e esclarecê-lo.”¹³ É necessário evitar, dessa forma, eventos e ocasiões onde os participantes, que são os atores decisórios dos problemas em questão, apenas ‘gritam para o vento’¹⁴, em oportunidades grandiosas que se transformam em momentos oportunos tão infrutíferos, tornando-se fábricas de “espíritos ácidos e para fazer surgir novas controvérsias.”¹⁵ Por isso, Leibniz intenta demonstrar que o ponto de partida para a resolução dos problemas e das controvérsias apresentadas por este debate, e outros de suma importância para uma pretensa civilização europeia, consiste na insistência de utilizar-se da razão como princípio, recurso valioso e que estaria mais em acordo com o que ele denomina como uma caminho da Divina Providência.

Acomodar adversários, em suas posições e crenças, a negociações que demandem esclarecer ao infinito o assentimento de ideias, bem como fiar-se na lógica da abstração como meio

¹¹ Leibniz, AK 1 5 10-21.

¹² Antoine Arnauld (1612-1694) foi um importante e influente pensador francês, figura fundamental da Escola de Port-Royal. Manteve com Leibniz uma vasta correspondência, que versa sobre inúmeras polêmicas filosóficas e teológicas da época, sempre com a lógica como pano de fundo, mobilizando temas ainda a partir dos trabalhos de Descartes e Malebranche.

¹³ Leibniz, 2013, p. 276.

¹⁴ Idem, Ibidem.

¹⁵ Idem, Ibidem.

de conduzir o outro a assumir um ponto de vista, que, para ele, não possui uma vinculação racional suficiente, consistem em métodos que até o momento falharam, gerando confusão e findando muitas vezes em violência.

Leibniz é ciente dessa situação, por isso a relevância desse documento sobre os métodos de reunião, pois o mesmo mostra a um só tempo que a filosofia consiste em um juiz bastante apropriado para enfrentar esses problemas, ainda que, como qualquer outro saber, seu estágio seguinte promete mais recursos do que aqueles que temos agora; e que há o pressuposto da coragem do filósofo/da filósofa em trazer para o debate público temas ocultos pelo dogma, pela ignorância e ameaçadores da própria ordem dos valores vigentes, buscando convencer os interlocutores, de um modo geral, de que este ou aquele problema não é uma questão pessoal, partidária ou uma mera disputa entre vizinhos hostis, mas de interesse de toda a raça humana e seu eventual progresso.

Até o momento, algumas alternativas e tentativas de encaminhamento dos debates polêmicos não obtiveram o resultado esperado. Dessa forma, angariar a tolerância mútua, tema fecundo em Locke e Bayle para defender uma paz civil, se apresentou como solução provisória, mitigante de males maiores, e que evitou convulsões sociais ainda maiores do que aquelas de que temos registro histórico. As vias do rigor, que exigem uma autoridade constituída, entram no mesmo terreno da instabilidade social e não constroem uma solução firme em longo prazo. Finalmente, as disputas e discussões ainda delinearam sua eficácia, no sentido de não apresentarem regras claras, independente dos seus motivos, bem como fornecer um juiz capaz de conduzir e julgar os litígios que dividem opiniões e interesses. A despeito de tudo isso, para Leibniz a guerra não é uma saída, pois recairá em um desses pontos e as circunstâncias futuras poderão vir a cobrar com juro e correção as controvérsias mal encaminhadas e resolvidas. O que se pretende, nesse sentido, é buscar conciliar os interesses diversos com o firme propósito de saírmos das controvérsias apresentadas utilizando o caminho da própria controvérsia, para, finalmente, apontar sua solução, que, na escolha de critérios de julgamento, *“todos sabem que quem apela para um juiz reconhece sua jurisdição.”*¹⁶ O caminho para esse *actum conciliatorum*, por sua vez, dá-se no âmbito do esforço da razão em enfrentá-lo, pois, *“(...) excetuando-se a ocorrência de um milagre, não existe outra maneira, aqui embaixo de terminar as controvérsias.”*¹⁷

Na medida em que podemos destacar algumas posições que podem ser hauridas do princípio de razão suficiente, isso nos mostra o tamanho da tarefa humana de estabelecer pontos de contato entre as diferenças, pois elas não desaparecerão nem por decreto nem por mágica. Se

¹⁶ Leibniz, 2014, p. 278.

¹⁷ Idem, p. 283.

podéssemos estabelecer, segundo Leibniz, o ponto de vista de Deus, constataríamos que no plano divino não existe distinção entre doutrinas, partidos e principalmente, entre fé e razão. A natureza e a graça concorrem em um só plano, possuem regras distintas para nós, mas obedecem a uma só ordem em Deus, que é aquela da necessidade. É necessário, pois se fosse de outra forma já teria sido visto que a finalidade consiste em não estar em contradição com o princípio estabelecido. Por isso, *“é verdade que um ateu pode ser geômetra. Mas se Deus não existisse, não haveria objeto da geometria; e sem Deus, não só não haveria nada de existente, mas não haveria de fato, nada de possível.”*¹⁸ Decorre daí que *“é o entendimento divino que faz a realidade das verdades eternas, embora sua vontade não tenha participação nisso. Toda realidade deve estar fundada em alguma coisa existente.”*¹⁹

Nossa conclusão aponta para a direção de uma forma muito particular de sistematizar a realidade, que podemos intitular “como raciocinar leibnizianamente”, ao admitir nossa posição nos mundos possíveis e empreender a difícil tarefa de acomodação e da conciliação entre as diferenças, que para Leibniz são naturais, portanto divinas. A formação de uma ideia, para Leibniz, obedece a pelo menos duas condições que cercam seu pensamento: os princípios de não-contradição e de razão suficiente. Esse modelo de raciocínio permeia todas as suas construções filosóficas, que apresentam como resultado, a um só tempo, o enfrentamento de temas controversos e polêmicos na filosofia, bem como a implementação de um *modus raciocinator* que garante regras mínimas de abordagem destes problemas.

Diante disso, tratamos de forma documental desse aspecto na filosofia de Leibniz, que a um só tempo admite a necessidade de um *corpus philosophicus* com a qualidade de reconhecimento das variações e riquezas da natureza, e ainda a criação de uma ciência geral – seja por uma matemática cada vez mais universal; uma filosofia da natureza, especialmente em seus desdobramentos na física e nos seres vivos; ou uma metafísica mais adequada, sobretudo na relação entre Deus e o mundo – o que todas essas frentes de pensamento nos revelam consiste na ocasião para o aperfeiçoamento do raciocínio a cada nova demanda da relação sujeito-objeto em suas múltiplas possibilidades.

Uma filosofia possível, que trate das tendências do mundo, que são inúmeras, diversas e que por vezes precisam conviver mesmo sendo contraditórias. Se há uma tarefa para a filosofia, esta consiste em admitir que o real se apresenta como diverso, controverso para os limites da razão, e que o raciocínio em suas variantes deveria enveredar nessa direção. O cálculo do real exige um raciocínio em direção aos mundos possíveis, que, apesar de distintos e aparentemente opostos,

¹⁸ Leibniz, 2013, p. 270.

¹⁹ Idem, Ibidem.

aguardam ser conciliados, mediante regras claras e disponíveis da razão. Esses são temas relevantes para a compreensão da filosofia leibniziana e suas estratégias de buscar um conhecimento cada vez mais claro e distinto do mundo.

REFERÊNCIAS

BONNEAU, Cristiano. *A questão da invenção- uma reflexão sobre o conhecimento em Leibniz*. Cadernos Espinoseanos. n. 34, p. 89-104, 2016.

BONNEAU, Cristiano. Alcances e influências das concepções leibnizianas de conhecimento: um estudo dascaliano sobre a “teoria da controvérsia. In: NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre (Org.). *Nada é sem razão*. Sobral-CE: Sertão Cult, 2020.

BONNEAU, Cristiano. MARINHO, Lucas Ribeiro. Cibernética como disciplina filosófica: condições de uma teoria do conhecimento. In: *Vozes Multidisciplinares: análises em Educação, Antropologia da Imagem, Poder e Conhecimento*. Vários Autores. Editora do CCTA, João Pessoa, 2022.

BONNEAU, Cristiano. Leibniz e o pensamento na diferença- implicações éticas e políticas. *O Manguezal – Revista de Filosofia -São Cristóvão/SE*, v.1, n. 12, p. 65-73, jan. - jun. 2022.

BONNEAU, Cristiano. *Sicut Ratio Perfectum Expressio- Condições para uma Ciência Geral em Leibniz*. In: *A pesquisa na universidade necessária*. Edilane Amaral Heleno...[e al.], organização.- João pessoa: Editora UFPB, 2021.

COHEN, I. B. & WESTFALL, R. S. – Newton: *Textos, antecedentes, comentários*, p. 84-100. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ / Contraponto, 2002.

GARBER, D. Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years. In: *The Natural Philosophy of Leibniz*, ed. by K. Okruhlik and J. R. Brown, Dordrecht: Reidel, 1985.

MOREIRA, Vivianne de Castilho. *Contínuo e Contingência 1- Estrutura e Alçada da lei de continuidade na lógica de Leibniz*. Kotter Editoria: Curitiba, 2019.

NICOLÁS, J. A. et al. *La Monadología de Leibniz a debate / The Monadology of Leibniz to debate*, Granada: Editorial Comares, 2016.

NICOLÁS, Juan Antonio. GUTIÉRREZ, José Antonio. G. W. Leibniz: Una filosofía de principios. *Ápeiron*. Estudios de filosofía. n. 16, Abril 2022.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften*. Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. Berlin, 1875-1890: Reimp. Hildesheim, 1965.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Theodicy- Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Commentator: Austin Farrer Translator: E.M. Huggard Release. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 2005.

LEIBNIZ, G.W. *Ensaio de Teodicéia*. Tradução e notas de William: Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. Editora Estação Liberdade, 2013.

PIAUÍ, William de Siqueira e CECCI SILVA, Juliana. Leibniz e o incomparável *Manual* de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência. In *Prometeus – Filosofia em Revista*, ano 10, n. 22, 2017.

PIAUÍ, William de Siqueira. Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o §47 da última carta a Clarke. In *Prometeus – Filosofia em revista*, ano 6, n. 11, 2013.



TESTAMENTO VITAL REFLEXÕES SOBRE VIDA DIGNA E MORTE JUSTA

Dayane Móz¹
José Francisco de Assis Dias²

Resumo: O presente resumo faz parte do desenvolvimento da dissertação que está sendo produzida pela autora, portanto um recorte da pesquisa que ainda está em andamento. Esta pesquisa se concentra na análise do equilíbrio entre uma vida digna e a perspectiva de uma morte justa, à luz dos princípios dos direitos humanos e da dignidade humana de Norberto Bobbio (1909-2004). O cerne desta investigação gira em torno da seguinte questão: Como é possível harmonizar o princípio da preservação da vida com a valorização da dignidade humana, conforme delineado na filosofia de Norberto Bobbio, no contexto dos direitos humanos? O objetivo geral deste estudo é avaliar a coerência de afirmar que uma morte justa é intrínseca a uma vida digna, à luz do pensamento de Bobbio, sem transgredir os seus preceitos fundamentais, notadamente a proteção da vida e da dignidade humana. Neste contexto, os objetivos específicos que emergem deste problema central incluem: explorar as eventuais contradições subjacentes à defesa da vida em relação à viabilidade de uma morte justa; avaliar os elementos que possam conferir legitimidade ao *Testamento Vital* como um instrumento facilitador da expressão da vontade do indivíduo, reconhecendo que o assunto lhe é pertinente, embora seja inalienável; investigar as diretrizes antecipadas de vontade e seu papel em permitir que o indivíduo determine o curso de sua morte, caso a situação o exija, enquanto ele mantém suas faculdades físicas e mentais intactas; conduzir uma análise que abranja os conceitos de bioética, *Testamento Vital* e a dignidade da pessoa, em uma abordagem multidisciplinar. A relevância dessa pesquisa reside nas questões fundamentais que ela aborda em relação aos direitos humanos, dignidade, autonomia individual e ética nas decisões relacionadas ao fim da vida. A aparente contradição dentro da filosofia de Bobbio, que preza a vida, suscita questionamentos sobre como conciliar o respeito à vida com a possibilidade de uma morte justa. Nesse contexto, esta pesquisa busca contribuir para uma compreensão mais aprofundada dessas questões complexas e suas implicações éticas e jurídicas. A abordagem metodológica adotada será multidisciplinar, baseada em uma análise minuciosa da obra de Norberto Bobbio, abrangendo tanto as traduções disponíveis no Brasil quanto os textos originais acessíveis no *Centro Studi Piero Gobetti*. Além disso, serão consultadas fontes do campo do Direito que abordam questões relacionadas ao *Testamento Vital* e os direitos humanos, bem como discussões na área da saúde que se concentrem na bioética. Esse estudo permitirá lançar luz sobre o tema proposto, esclarecendo as nuances da relação entre vida digna e morte justa na perspectiva de Norberto Bobbio. Os resultados desta pesquisa têm o potencial de incitar reflexões e debates significativos nas áreas de ética, direitos humanos e bioética, contribuindo para o desenvolvimento de políticas e práticas que honrem a autonomia e a dignidade dos indivíduos nas decisões relativas ao final da vida. Através desta análise minuciosa, busca-se traçar um caminho para a harmonização da defesa da vida com a possibilidade de uma morte justa, em consonância com os princípios filosóficos de Norberto

¹ Mestranda. Unioeste. daymoz@icloud.com.

² Pós-Doutorando. Unioeste. prof.dias.br@gmail.com.

Bobbio.

Palavras-chave: Vida digna. Morte justa. Direitos humanos. Testamento vital. Bioética.

Abstract: This summary is part of the ongoing development of the dissertation produced by the author. Therefore, it represents a snapshot of the research still in progress. The focus of this research is on the analysis of the balance between a dignified life and the prospect of a just death, in light of the principles of human rights and human dignity as outlined by Norberto Bobbio (1909-2004). The core question of this investigation revolves around: How is it possible to harmonize the principle of preserving life with the valorization of human dignity, as delineated in Norberto Bobbio's philosophy, within the context of human rights? The overall objective of this study is to assess the coherence of claiming that a just death is intrinsic to a dignified life, in light of Bobbio's thoughts, without transgressing its fundamental tenets, notably the protection of life and human dignity. In this context, specific objectives emerging from this central problem include: exploring potential contradictions underlying the defense of life in relation to the feasibility of a just death; evaluating elements that may legitimize the advance directive as a facilitating instrument for an individual's expression of will, recognizing its relevance while being inalienable; investigating advance directives and their role in allowing individuals to determine the course of their death, if the situation requires, while maintaining their physical and mental faculties intact; conducting a comprehensive analysis encompassing the concepts of bioethics, advance directives, and personal dignity in a multidisciplinary approach. The relevance of this research lies in the fundamental questions it addresses regarding human rights, dignity, individual autonomy, and ethics in end-of-life decisions. The apparent contradiction within Bobbio's philosophy, which values life, raises questions about how to reconcile respect for life with the possibility of a just death. In this context, this research seeks to contribute to a deeper understanding of these complex issues and their ethical and legal implications. The adopted methodological approach will be multidisciplinary, based on a thorough analysis of Norberto Bobbio's work, encompassing both available translations in Brazil and original texts accessible at the Centro Studi Piero Gobetti. Additionally, legal sources addressing issues related to advance directives and human rights, as well as discussions in the healthcare field focusing on bioethics, will be consulted. We anticipate that this in-depth study will shed light on the proposed theme, clarifying the nuances of the relationship between a dignified life and a just death from Norberto Bobbio's perspective. The results of this research have the potential to inspire significant reflections and debates in the fields of ethics, human rights, and bioethics, contributing to the development of policies and practices that honor individuals' autonomy and dignity in end-of-life decisions. Through this meticulous analysis, we aim to pave the way for the harmonization of defending life with the possibility of a just death, in accordance with Norberto Bobbio's philosophical principles.

Keywords: Dignified life. Just death. Human rights. Advance directive. Bioethics.

INTRODUÇÃO

De que vale a vida se não lhe pode ser atribuída plenitude? Quanto vale prolongar o sofrimento em busca de uma extensão da sobrevivência? A vida não pode ser pensada sem a morte. Levar a vida a sério significa aceitar sua própria finitude. O paradoxo da existência humana é

que nada é tão certo quanto a morte, em cujo significado reina a incerteza, começando pela afirmação de que ela representaria apenas um fim material inevitável.

Norberto Bobbio, que sempre se considerou um homem de razão e não um homem de fé, parte da premissa “*credere di non credere*”, acreditando que, após a morte, não há senão “*il buio*”, a escuridão. Para ele, ninguém pode ter certeza de um acontecimento sobre o qual não existam provas. Porém, há aqueles que acreditam, que acreditam acreditar. Bobbio acreditava não acreditar (Bobbio, 1996, p. 39).

Em sua trajetória filosófica, Norberto Bobbio (2004, p. 1) dedicou-se a tratar de três temas de extrema relevância, quais sejam: direitos humanos, democracia e paz, também conhecidos como a trilogia temática de Norberto Bobbio, que demonstra em sua vasta obra a necessária conexão entre os temas, buscando justificar a premissa de que não há existência de um sem a existência do conjunto, a saber:

Na discussão sobre a vida ou sobre o direito à vida que se impõe também o enfrentamento sobre o direito a viver, a primeira vertente argumentativa que se apresenta é a jurídica, como se a questão fosse de domínio exclusivo dos juristas ou que devesse ser debatido apenas sob uma vertente eminentemente legal. Antes de se falar do direito à vida sob o prisma do direito positivo –, que nada mais é do que as leis, genericamente falando, que regulamentam as condutas sociais – é preciso compreender que esse direito reflete os valores de uma sociedade e que são anteriores a qualquer comando legal (Bobbio, 2004, p. 1).

A partir da discussão sobre os direitos humanos, a pesquisa se debruça no amplo conceito de vida digna, com a ousada pretensão de fazer com que a ideia de uma morte justa possa ser concebida como parte do conceito de dignidade, a qual pode ser entendida como a própria essência do ser humano. Nesta mesma abordagem, é importante compreender a ideia de vida como a oportunidade de viver com excelência, desfrutar de saúde física e mental, ter controle sobre a própria existência, dominar suas funções vitais, viver sem sofrimento e experimentar a liberdade de determinar o próprio caminho. Trata-se de um valor inerente ao sujeito (Kant, 1980) e que confere um caráter de humanidade ao indivíduo (Bobbio, 2004).

Dito isso, diante da indelével defesa de Bobbio à vida e à preservação dela como imperativo e de responsabilidade de todos, aparenta-se um desafio contraditório o estudo da bioética dentro do cenário bobbiano, uma vez que nesta pesquisa se tem a ambição de se debruçar sobre o que Norberto Bobbio concebe acerca da vida, e por consequência, sobre a morte. Trabalha-se na ideia de fazer um paralelo entre os dois, dissecando as entranhas de sua filosofia para que, a dignidade da vida humana possa permitir também um fim justo e digno.

A ética geral desempenha um papel importante na definição dos princípios que orientam as ações morais dos indivíduos em suas vidas diárias. No entanto, em certas situações, ela pode

não ser suficiente para lidar com dilemas complexos. É por isso que surgiu a necessidade de uma nova esfera normativa - a ética aplicada - que lida especificamente com problemas controversos da realidade. Nesse campo, encontra-se a bioética, conhecida como a ética da vida. Uma das questões que recebe atenção nessa disciplina são as diretrizes de vontade antecipadas, ou de forma mais simples, o *Testamento Vital*. Para discutir tal instituto jurídico, devemos considerar o significado da vida, da morte, do sofrimento e da dignidade humana. O sofrimento pode ser entendido como uma dor física ou emocional, uma sensação negativa ou algo que prejudica o bem-estar e a felicidade.

Sobre a bioética, Maria Helena Diniz conceitua:

A bioética seria, em sentido amplo, uma resposta da ética às novas situações oriundas da ciência no âmbito da saúde, ocupando-se não só dos problemas éticos, provocados pelas tecnociências biomédicas e alusivos ao início e fim da vida humana, às pesquisas em seres humanos, às formas de eutanásia, à distanásia, às técnicas de engenharia genética, às terapias gênicas, aos métodos de reprodução humana assistida, à eugenia, à eleição do sexo do futuro descendente a ser concebido, à clonagem de seres humanos, à maternidade substitutiva, à escolha do tempo para nascer ou morrer, à mudança de sexo em caso de transexualidade [...]. Como o *know-how* tecnocientífico e biocientífico levanta questões quanto à segurança biológica e à transmutação dos valores morais, apenas a bioética poderia avaliar seus benefícios, desvantagens e perigos para o futuro da humanidade (Diniz, 2010, p. 10-11).

Seguindo esse conceito, é plenamente possível e aceitável admitir o *Testamento Vital* como um assunto que encontra seu lugar na filosofia e na bioética em particular, uma vez que apropria-se de questões essenciais sobre a vida, a morte e a qualidade da existência humana. Além disso, envolve claramente questões éticas relacionadas à vontade autônoma do paciente, aos deveres de humanidade e aos dilemas sobre o que constitui uma vida digna e a finitude humana. Com todas as suas complexidades, incluindo crenças religiosas, conflitos existenciais e ideológicos, emoções morais, valores culturais, interesses econômicos e obrigações legais, as diretivas de vontade se destacam como um dos desafios mais importantes que a bioética enfrenta.

A presente pesquisa adota uma metodologia de cunho essencialmente qualitativo, focada em estudos bibliográficos e documentais. O objetivo é realizar uma investigação aprofundada sobre o tema em questão, buscando respaldo em fontes originais do autor e comentaristas acerca do assunto para enriquecer o embasamento teórico e legal.

Para fortalecer a base teórica, serão considerados conteúdos multidisciplinares provenientes da área da bioética e do direito. Isso permitirá contextualizar as discussões em um cenário mais amplo, considerando as interseções e implicações éticas, sociais e jurídicas relacionadas à aplicação dos direitos humanos de quarta geração, conforme preconizado por

Bobbio. A relevância de incluir fontes multidisciplinares reside no entendimento de que questões éticas e jurídicas não podem ser analisadas de forma isolada. A bioética, por exemplo, está intrinsecamente relacionada com avanços tecnológicos e científicos, e suas consequências devem ser cuidadosamente examinadas à luz dos princípios fundamentais dos direitos humanos.

Dessa forma, a presente pesquisa buscará identificar as implicações e desafios éticos suscitados pela aplicação da eutanásia ou do *Testamento Vital*, levando em consideração as contribuições de Norberto Bobbio para os direitos humanos e a filosofia política. Esse enfoque multidisciplinar permitirá uma análise do tema, embasando os argumentos de forma sólida e respaldada em diferentes perspectivas acadêmicas. A abordagem qualitativa também possibilitará a compreensão das experiências e percepções de indivíduos e profissionais envolvidos com questões relacionadas à vida e à morte.

Portanto, ao combinar estudos bibliográficos, análises de especialistas e abordagens multidisciplinares, esta pesquisa se propõe a fornecer uma análise aprofundada, ampla e fundamentada sobre a aplicação dos direitos humanos de quarta geração no contexto da bioética e do direito, com foco na eutanásia ou *Testamento Vital*. O intuito é contribuir para o avanço do conhecimento nessas áreas, oferecendo subsídios para debates éticos e embasando decisões informadas sobre questões cruciais relacionadas à vida e à morte.

Direitos Humanos e *Testamento Vital*

O verdadeiro poder da vontade humana quando se trata do término da própria existência é um tema complexo e sensível. A questão do suicídio é um dilema profundo e muitas vezes trágico. A vontade de encerrar a própria vida é um exercício supremo da autonomia individual ou é necessária a intervenção para prevenir possíveis atos impulsivos e proporcionar ajuda e apoio aos indivíduos que estão passando por momentos de grande angústia e desespero? O sofrimento e a dor são aspectos inevitáveis da experiência humana. Compreender sua natureza e lidar com eles é uma busca constante na busca pela qualidade de vida.

Quanto à interferência do Estado e do Direito na vida das pessoas, há uma intersecção delicada entre liberdade individual e interesse público. Questões como a legalização da eutanásia ou do suicídio assistido trazem à tona debates éticos e morais. É fundamental ponderar sobre quando e até a que ponto a intervenção é justificada, respeitando ao máximo a autonomia dos indivíduos, mas também protegendo-os de possíveis danos e abusos. A busca pela boa vida é um dos questionamentos mais antigos da humanidade. O que constitui uma vida significativa e digna varia conforme as perspectivas culturais, religiosas e filosóficas. Algumas tradições valorizam a

simplicidade e a renúncia material como caminhos para a felicidade, enquanto outras enfatizam o crescimento pessoal, a busca por prazeres e por realizações individuais.

Enfrentar situações de saúde debilitante e dependência é um desafio árduo para muitas pessoas. Alguns podem considerar que viver com dignidade está intrinsecamente ligado à autonomia e à capacidade de tomar decisões e cuidar de si mesmo. Nesse contexto, depender completamente de outra pessoa pode ser visto como uma limitação à vida digna. No entanto, outros argumentam que a dignidade está relacionada à valoração da vida humana independentemente das condições físicas e da necessidade de assistência.

As questões sobre a vontade humana, sofrimento, dignidade da vida e morte justa são profundas e multifacetadas. Examinar esses tópicos requer empatia, reflexão ética e uma abordagem sensível, buscando compreender as diferentes perspectivas culturais, morais e filosóficas que moldam nossa visão sobre esses temas complexos.

Em sua obra *A era dos direitos*, Norberto Bobbio (1992, p. 6) afirma que os direitos humanos, democracia e paz são três aspectos necessários do mesmo movimento histórico: “sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia, não existindo, assim, condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos”. Ainda, segundo o autor, para que seja atingida uma sociedade mais pacífica e democrática, é necessário que sejam garantidos os direitos e a proteção dos direitos humanos, instaurando, assim, a perspectiva de cidadania. Ser cidadão é saber sobre seus direitos e deveres, bem como saber que seu semelhante é um ser de direitos e deveres também.

O esforço de Bobbio em tratar um tema com tanta relevância como os direitos humanos estabelece uma convergência com a própria teoria política do autor, naquilo que Bobbio consolidou ao longo de sua trajetória acadêmica: a transição do problema filosófico para o problema político. Para o autor, existem três aspectos fundamentais, dos quais sua pesquisa nunca se afastou e que são bons indicadores para que se faça compreender seu lugar de discussão, principalmente falando da transição do estado-súdito para o conceito de estado-cidadão:

1. De que os direitos naturais são direitos históricos; 2. De que estes direitos nascem no início da era moderna, em consonância com um ideário individualista da sociedade; 3. De que estes direitos se tornam um dos principais indicadores de progresso histórico (Bobbio, 2004, p. 56).

Sobre as definições dos direitos humanos, Bobbio afirma que são:

1. Tautológicas – estabelecem que direitos do homem são os que cabem ao homem enquanto homem. Não indicam qualquer elemento que os caracterize; 2. Formais – desprovidas de conteúdo e meramente portadoras do estatuto

proposto para esses direitos. Assim, direitos do homem são aqueles que pertencem, ou deveriam pertencer, a todos os homens, ou dos quais nenhum homem pode ser despojado; 3. Teleológicas – embora tragam alguma menção ao conteúdo, pecam pela introdução de termos avaliativos, ao sabor da ideologia do intérprete, como direitos do homem são aqueles cujo reconhecimento é condição necessária para o aperfeiçoamento da pessoa humana, ou para o desenvolvimento da civilização etc (Bobbio, 1992, p. 75).

A necessidade de contextualização é imprescindível, uma vez que a dimensão histórica da evolução dos direitos humanos está associada aos desdobramentos dos regimes políticos nos quais eles foram estimulados ou reprimidos. O reconhecimento da pessoa humana, ou melhor, do indivíduo enquanto detentor de direitos, é o ponto central da questão, o que amplia sobremaneira os marcos que o autor estabelece.

Compreender que ninguém deve subjugar o outro ou se interpor fisicamente ao outro, agredir, envergonhar ou constranger o outro é um dos marcos importantes para que pudéssemos superar hierarquias sociais construídas ao longo dos séculos. Assim, Bobbio articula a dimensão histórica com a teórica, renovando argumentos e localizando-os em períodos cronológicos que são decisivos para a sustentação de seu argumento, como ele aponta:

Do ponto de vista teórico, sempre defendi – e continuo a defender, fortalecido por novos argumentos – que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas (Bobbio, 2004, p. 25).

Para Tosi (2012), o movimento histórico dos direitos humanos na modernidade é esquematizado por Bobbio em três fases: universal (não positiva), positiva (não universal) e a fase positiva e universal:

A primeira fase se refere às teorias filosóficas jus naturalistas dos séculos XVII e XVIII que proclamavam a igualdade e liberdade naturais de todos os homens, mas que não possuíam valor de lei; a segunda fase é a passagem do “direito pensado para o direito realizado”, ou seja, a acolhimento das doutrinas jus naturalistas no direito interno de alguns Estados a partir das revoluções burguesas e socialistas; a terceira e última fase inicia com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (Tosi, 2012, p. 1).

Norberto Bobbio analisa a evolução dos direitos e os classifica de forma própria (primeira, segunda, terceira e quarta geração), a partir do livro *A era dos direitos*. Aqui Bobbio afirma que os direitos humanos nascem, crescem e evoluem de forma histórica na medida em que as circunstâncias são “caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas” (Bobbio, 2004, p. 5):

Mais uma prova, se isso ainda fosse necessário, de que os direitos não nascem todos de uma vez. Nascem quando devem ou podem nascer. Nascem quando o aumento do poder do homem sobre o homem – que acompanha inevitavelmente o progresso técnico, isto é, o progresso da capacidade do homem de dominar a natureza e os outros homens – ou cria novas ameaças à liberdade do indivíduo, ou permite novos remédios para as suas indigências: ameaças que são enfrentadas através de demandas de limitações do poder; remédios que são providenciados através da exigência de que o mesmo poder intervenha de modo protetor (Bobbio, 2004, p. 6).

Na classificação de Bobbio, os direitos de quarta geração, advindos dos avanços tecnológicos na área da medicina, abarcam os direitos relacionados à bioética. Dentre os exemplos desses direitos, podemos citar os estudos de células-tronco, clonagem humana, fertilização *in vitro*, sigilo profissional, aborto e, obviamente, a eutanásia, tema principal desta pesquisa. Essa nova gama de direitos trouxe consigo diversos dilemas éticos e estruturais na sociedade. A garantia da efetivação dessas prerrogativas, por vezes, esbarra em princípios morais, religiosos e até mesmo culturais, confrontando-se com crenças arraigadas numa sociedade que se camufla de laicismo.

Apesar de se utilizar o termo “eutanásia” em alguns momentos desta pesquisa, ela não é o foco central do estudo. A partir de agora, adentraremos no campo do direito para que possa ser compreendido o instituto do *Testamento Vital* e, assim, cumprir o objetivo da pesquisa.

O Conselho Federal de Medicina, por meio da resolução nº 1.995/2012, regulamentou a possibilidade de confecção de um *Testamento Vital* pelo paciente, também conhecido como “diretivas antecipadas de vontade dos pacientes”, representando um dos mais relevantes avanços da ética deontológica e da bioética. Conforme esclarece Kfoury Neto (2013), o *Testamento Vital* é um documento no qual a pessoa manifesta sua vontade ou recusa acerca de determinados tratamentos médicos no caso de estar futuramente incapacitada para expressar a sua vontade.

As diretivas ou declarações antecipadas de vontade, que especificam os tratamentos médicos que o declarante deseja ou não se submeter quando incapaz de expressar-se autonomamente, devem ser feitas preferencialmente por escrito, por meio de instrumento particular, com duas testemunhas, ou público, sem prejuízo de outras formas inequívocas de manifestação admitidas em direito. Mesmo diante da regulamentação do Conselho Federal de Medicina (com o intuito de orientar as condutas médicas) e ainda que o Conselho Nacional de Justiça tenha tratado sobre o tema em Enunciado, existem várias implicações legais, morais e religiosas que permeiam a discussão.

A possibilidade de aceitar ou recusar um tratamento médico conduz a uma análise profunda sobre a eficácia e restrições aos direitos fundamentais. Além do direito à vida e à dignidade, é verificado o direito fundamental à liberdade do indivíduo em autodeterminar-se. O

Testamento Vital não pode ter a prerrogativa de desrespeitar direitos fundamentais, ferir a liberdade moral ou religiosa do paciente; pelo contrário, seu objetivo primordial é preservar a dignidade humana no momento mais íntimo, quando se padece de uma enfermidade (física ou mental) capaz de retirar o gozo das faculdades mentais.

O tema induz à discussão e à reivindicação de diversos direitos, consubstanciados em princípios fundamentais, como a dignidade da pessoa humana, a liberdade, a autonomia, a consciência individual e, principalmente, o direito à vida digna. Neste sentido:

[...] o testamento vital é uma forma de assegurar os direitos das pessoas, mesmo quando elas não têm condição de manifestá-los. [...] o avanço das tecnologias disponíveis na medicina tem possibilitado, cada vez mais, prolongar a sobrevivência das pessoas, mesmo daquelas em processos irreversíveis. O problema é que, em alguns casos, a extensão da vida traz não só sofrimentos desnecessários, como atenta contra a dignidade dos pacientes. Alguns procedimentos são extremamente invasivos e, no fim, não trazem benefícios significativos. Mesmo assim, a atual prática médica tende a recorrer a todos os recursos disponíveis, independentemente dos efeitos colaterais e dos valores em que o paciente acredita (Dadalto, 2018, p. 90).

A autonomia privada é um direito assegurado constitucionalmente e reveste-se de extrema importância no presente assunto, como ressaltado por Borges (2001, p. 34):

[...] é assegurado o direito à vida (não o dever), mas não se admite que o paciente seja obrigado a se submeter a tratamento. O paciente tem o direito de interromper o tratamento com base no direito constitucional de liberdade (inclusive liberdade de consciência), de inviolabilidade de sua intimidade e honra, e além disso de respeito à sua dignidade humana [...] a Constituição não prevê o direito à morte, pelo fato de que a ninguém é imputado o dever de matar. Dever à vida é coisa que não existe. Tanto é assim que o Código Penal não tipifica como ilícito penal a tentativa de suicídio. A vontade do paciente expressa no testamento vital de não se submeter a tratamentos inúteis que apenas prolongam uma mera vida biológica, sem nenhum outro resultado, não é forma de eutanásia. É reconhecimento da morte como elemento da vida humana, é da condição humana ser mortal. É humano deixar que a morte ocorra, sem o recurso a meios artificiais que prolonguem inutilmente a agonia. A intervenção terapêutica contra a vontade do paciente é um atentado contra a sua dignidade.

Dada a notável proximidade do assunto com a filosofia de Bobbio, em que ele se mostra como um grande defensor da dignidade humana e da efetivação dos direitos humanos, esta pesquisa se propõe a construir uma discussão filosófica sobre os fenômenos que norteiam a existência humana, explorando a contradição de significados entre vida e morte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa busca alcançar uma compreensão mais aprofundada sobre o tema proposto, que envolve a análise das interconexões entre vida digna e morte justa sob a perspectiva de Norberto Bobbio. A importância deste estudo reside na possibilidade de esclarecer as nuances desses conceitos e suas implicações éticas e morais, gerando reflexões e debates relevantes no campo da ética, direitos humanos e bioética.

Ao analisar as ideias de Norberto Bobbio sobre o significado da vida digna e o conceito de morte justa, será possível compreender como esses aspectos se entrelaçam em sua filosofia, e como ele defende a importância de garantir a proteção dos direitos humanos em contextos de fim de vida. Os resultados desta pesquisa têm o potencial de fornecer subsídios para o desenvolvimento de políticas e práticas que respeitem a autonomia e a dignidade dos indivíduos em decisões relacionadas ao final de suas vidas. Diante de dilemas éticos e morais tão delicados quanto os que envolvem a eutanásia, o *Testamento Vital* e outras questões de final de vida, é fundamental embasar as discussões em argumentos sólidos, na ética e nos direitos humanos.

Além disso, os resultados obtidos nesta pesquisa podem contribuir para ampliar o entendimento público sobre essas questões, promovendo uma maior conscientização e discussão em diversos setores da sociedade, como instituições de saúde, profissionais da área médica, juristas, legisladores e a população em geral. Compreender como Norberto Bobbio aborda a relação entre vida digna e morte justa também possibilita uma análise crítica das políticas e práticas existentes em diferentes países e sistemas de saúde. Essa perspectiva pode conduzir a reformas e aperfeiçoamentos que visem a garantir o respeito à vontade dos indivíduos, sua autonomia e sua dignidade no momento mais delicado e sensível de suas vidas.

Portanto, os desdobramentos dessa pesquisa têm o potencial de contribuir significativamente para o avanço do conhecimento sobre as questões de final de vida, fortalecendo a defesa dos direitos humanos e promovendo uma cultura de respeito à dignidade humana em todas as suas fases.

REFERÊNCIAS

BEAUCHAMP, Tom; CHILDRESS, James. *Principles of biomedical ethics*. 7 ed. New York: Oxford University Press, 2013.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Diário de um século: autobiografia*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

BOBBIO, Norberto. Diritto alla vita e patto sociale. In: *La Stampa*. A. 115, n. 114 (venerdì 15 maggio 1981), p. 5. [1981b].

BOBBIO, Norberto. *Elogio della mitezza e altri scritti morali*. Milano: Net, 2006.

- BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil*, São Paulo. Tradução: Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991a.
- BOBBIO, Norberto. *Norberto Bobbio: o filósofo e a política: antologia* Tradução: César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003a.
- BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: De senectute e outros escritos autobiográficos*. Tradução: Daniela Versiani, Rio de Janeiro: Campus, 1997b.
- BOBBIO, Norberto. *O final da longa estrada: considerações sobre a moral e as virtudes*. Tradução: Léa Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Tradução: Daniela Beccacia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- Bioética*. Revista publicada pelo Conselho Federal de Medicina. SIMPÓSIO: Eutanásia. n. 1, 1999.
- BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro. Direito de morrer dignamente: eutanásia, ortotanásia, consentimento informado, testamento vital, análise constitucional e penal e direito comparado. In: SANTOS, Maria Celeste Cordeiro Leite dos (org.). *Biodireito: ciência da vida, os novos desafios*. São Paulo: RT, 2001.
- CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *Resolução nº 1995/2012*. Disponível em: < <http://www.portalmédico.org.br/resolucoes>> Acesso em: 26 jul. 2024.
- DINIZ, Maria Helena. *O estado atual do biodireito*. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.
- DOS SANTOS, Evani Moreira Pedreira. Morte - um tema para vivos. *Memorialidades*, v. 7, n. 13, p. 45-57, 2014.
- DWORKIN, Ronald. *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. São Paulo: Martins Fontes; 2003.
- ENGELHARDT, Tristram. *Fundamentos da bioética*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 2008.
- FABRIZ, Daury Cesar. *Bioética e Direitos Fundamentais*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.
- FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. Trajetória e obra de Norberto Bobbio. *Estudos Avançados*. 27 (79), 2013.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Bauru: Edipro, 2003.
- KFOURI NETO, Miguel. *Responsabilidade Civil do médico*. 8. ed. rev. Atual e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.
- LIPPMANN, Ernesto. *Testamento Vital*. O Direito à dignidade. São Paulo: Matrix, 2013.
- PELLEGRINO, Edmund Daniel. *Humanism and the Physician*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1979.
- PENALVA, Luciana Dadalto; BROCHADO, Ana Carolina. *Dos Hospitais aos tribunais*. São Paulo: Del Rey, 2013.
- PENALVA, Luciana Dadalto. *Testamento Vital*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2014.
- POTTER, Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the future*. Englewood Cliffs: N. J. Prentice-Hall, 1971.
- SUASSUNA, Ariano. *Auto da compadecida*. Cidade: Nova Fronteira, 2018.
- TORRES, António Maria Machado Pereira e Cunha Pinheiro. *Em defesa dos direitos de família – bioética*. Lisboa: Reis dos Livros, 2000.

TOSI, Giuseppe (Org.). *Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

VIEIRA, Tereza Rodrigues. *Bioética e direito*. São Paulo: Jurídica Brasileira, 1999.



A MISSÃO DESFETICHIZADORA DA ARTE NA ESTÉTICA DE GYÖRGY LUKÁCS

Doralice de Lima Barreto¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo apresentar a função social da arte no contexto capitalista a partir de György Lukács. Em sua obra *Estética I: a peculiaridade do estético*, publicada em 1963, o filósofo húngaro busca analisar a gênese do fato estético, como a arte surge na história da humanidade. Mais que uma análise histórica, Lukács faz uma análise da categoria primordial para essa gênese, o trabalho. Aliado à linguagem, o trabalho é categoria fundante da consciência humana, e junto aos outros fatores, como a mimesis, magia e religião, torna a arte possível, elevando cada vez mais a capacidade humana de refletir sobre si e sobre o mundo circundante. Esta apresentação não se aterá ao processo de separação e desenvolvimento da mimesis artística em detrimento da magia. Essa superação ocorreu num dado momento histórico e concede lugar à ampliação da consciência do ser humano e seu desenvolvimento na arte e na ciência. Contudo, se faz necessário esclarecer o conceito mimético, para melhor compreensão do seu resgate no pensamento lukácsiano. Partindo desse ponto, lançar-se-á um olhar sobre a arte enquanto reflexo da realidade que se configura no aqui e agora da sociedade. Para o filósofo, a arte possui a capacidade de refletir a realidade, o aqui e agora do momento histórico, ou, como ele mesmo diz, utilizando a expressão latina, o *hinc et nunc*. Desde a gênese e em todo o desenvolvimento da sociedade, a arte cumpre sua função dentro do contexto social em direção à autoconsciência humana. Tal função é demonstrada pela possibilidade da evocação da realidade objetiva. Pautando nessa definição, é que, a seguir, será tratado o tema da arte frente à realidade social do capitalismo, na tentativa de compreender a arte como *desfetichizadora*, ou seja, capaz de retirar o ser humano da heterogeneidade para a homogeneidade. Sendo assim, para Lukács, cabe à arte retirá-lo da condição fragmentada da cotidianidade e colocá-lo em contato com o gênero humano.

Palavras-chave: Lukács. Sociedade. Arte. Capitalismo.

Abstract: The present paper aims to present the social function of art in the capitalist context based on György Lukács. In his work *Aesthetics I: the peculiarity of the aesthetic*, published in 1963, the Hungarian philosopher seeks to analyze the genesis of the aesthetic fact, how art emerges in the history of humanity. More than a historical analysis, Lukács analyzes the primordial category for this genesis, work. Allied to language, work is a founding category of human consciousness, and together with other factors, such as mimesis, magic and religion, it makes art possible, increasingly enhancing the human capacity to reflect on oneself and the surrounding world. This presentation will not focus on the process of separation and development of artistic mimesis to the detriment of magic. This overcoming occurred at a given historical moment and gives way to the expansion of human consciousness and its development in art and science. However, it is necessary to clarify the mimetic concept to better understand its recovery in Lukácsian thought. Starting from this point, we will look at art as a reflection of the reality that

¹Doutoranda em filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Unioeste – Campus Toledo/PR. E-mail: doralicefilo@gmail.com. (Bolsista Capes).

takes place in the here and now of society. For the philosopher, art has the ability to reflect reality, the here and now of the historical moment, or, as he himself says, using the Latin expression, *hinc et nunc*. Since the genesis and throughout the development of society, art fulfills its function within the social context towards human self-awareness. This function is demonstrated by the possibility of evoking objective reality. Based on this definition, the theme of art in the face of the social reality of capitalism will be discussed below, in an attempt to understand art as defetishizing, that is, capable of removing human beings from heterogeneity to homogeneity. Therefore, for Lukács, it is up to art to remove him from the fragmented condition of everyday life and put him in contact with the human race.

Keywords: Lukács. Society. Art. Capitalism.

INTRODUÇÃO

A arte é compreendida enquanto reflexo da realidade, bem como a ciência, a magia e a religião. Ao se preocupar com uma profunda análise categorial da gênese do fato estético, Lukács apresenta a importância dessas formas de apreensão da realidade, na qual o ser humano não somente busca compreender o mundo tal qual ele é, suas leis, mas também cria o seu mundo, sua forma de viver e de se relacionar consigo e toda a exterioridade.

O presente texto busca mostrar, partindo da compreensão da gênese estética ter como fator originário o trabalho e, intrínseco a este, a linguagem, que a arte possui uma missão desfetichizadora da realidade. A arte é um reflexo puro da realidade, nela ficam suspensos os entraves do cotidiano. No dia a dia, as pessoas realizam tarefas sobre as quais não precisam refletir para efetivá-las, tudo se torna rotineiro e ritmado. A arte é o momento de encontro direto com o gênero humano, depurando a visão sobre sua humanidade, confrontando o cotidiano reificado.

No contexto da sociedade capitalista, o ser humano se encontra mergulhado em uma realidade de exploração. Essa é uma realidade inautêntica, pois o coloca numa situação não humanizante. Nesse sentido, a arte é uma forma de retirá-lo desse cotidiano em que está vivendo numa condição desumana e elevar sua sensibilidade, refletir sobre o mundo que o cerca, o mundo que cria a possibilidade de vislumbrar uma realidade diferente, uma realidade em que sua condição de vida seja autêntica, ou seja, humanizada.

Diante da realidade fetichizada no contexto capitalista, Lukács apresenta a arte como possibilidade de despertar e humanizar os sentidos humanos há muito tempo desenvolvidos ao longo da história. Será abordada na arte no capitalismo, como ela também sucumbe diante da relação de exploração no mundo do trabalho. No entanto, existe a possibilidade de pensar a arte em sua autenticidade, como resistência e persistência da humanização do ser humano, com uma missão de desfetichizar a realidade cotidiana.

Arte e Capitalismo

A orientação metodológica marxista sobre o desenvolvimento histórico, partindo da ideia central de que “o homem se fez homem diferenciando-se do animal através do seu próprio trabalho” (Lukács, 2012, p.14), compreende toda a sociedade e, desta maneira, a arte. Partindo do pressuposto de que a arte desperta e humaniza os sentidos, Lukács recorda as palavras de Marx sobre a objetivação da essência humana. A capacidade de criar e aperfeiçoar os sentidos tão somente para o desfrute humano; humano que, ao sentir, se sensibiliza, e ao se sensibilizar, apura os sentidos, que são faculdades essenciais.

A educação dos cinco sentidos é trabalho de toda a história universal até nossos dias. O *sentido* subordinado a exigências práticas animais é um sentido *limitado*. Para o homem faminto, não existe a forma humana do alimento e sim apenas a sua existência abstrata como alimento [...] o homem angustiado por uma necessidade não tem senso algum, mesmo para o espetáculo mais belo: o mercador de pedras preciosas só vê o valor comercial delas, não vê a beleza e a natureza peculiar de cada pedra; ele não possui qualquer senso estético para o mineral *em si*. Portanto, a objetivação da essência humana, quer do ponto de vista teórico, quer do ponto de vista prático, é necessária tanto para tornar *humanos* os sentidos do homem como para criar um *sentido humano adequado* à inteira riqueza da essência humana e natural (Marx, 1844, p.98-99 apud Lukács, 2012, p. 14).

Partindo dessa reflexão, fica acordado que a sensibilidade humana proporciona a humanização da própria humanidade. O produzir humano, entendido por Lukács como a categoria do trabalho, cria um mundo que já não é mais alheio, estranho, mas é um mundo sensibilizado, que, por sua vez, contribui para purificar os sentidos humanos. A compreensão da arte para Lukács ocorre mediante sua interação com o meio social e econômico. Ela está relacionada com o trabalho e viabiliza o ser humano no seu processo de apropriação do mundo exterior, de sua humanização permanente ampliada pelas objetivações do ser social. Contudo, os apontamentos críticos, sobretudo de viés marxista, buscam desmascarar na sociedade capitalista as suas contradições.

Se de um lado é possível vislumbrar um mundo novo de grandes benefícios materiais, do outro, é possível ver suas falhas em relação à desumanização do ser humano, sobretudo no que toca a industrialização e a fragmentação do trabalho. Isto acarretou a fragmentação do indivíduo, bem como o processo do fetichismo da mercadoria, nascido de certas tendências evolutivas da sociedade. Como diz Marx, a humanização só pode chegar aonde chegou depois de todo o seu movimento histórico até os dias atuais. Contudo, existe uma grande crise social, a crise do capital, que acomete todas as esferas da vida humana.

A crise que perpassa este momento é o que violentamente assalta a classe do proletariado, uma vez que esta se encontra subordinada à classe burguesa, que detém a propriedade dos meios de produção. O sistema de produção capitalista colocou sobre seus operários o jugo da fragmentação e expropriação de seu trabalho. Não se trata de descrever todo o processo de sua origem, pode-se compreender este fato pela própria revolução da indústria, que ao introduzir as máquinas com os moldes de produção capitalista fragmentou o trabalho e, com ele, o saber humano.

Em sua obra *O Capital*, Marx deixa claro que a máquina, a qual representa uma grande evolução na produção, não foi criada para, assim, dispensar o trabalhador do grande peso na produção. A intenção do ponto de vista capitalista é a máquina, “ela há-de embaratecer mercadorias e encurtar a parte do dia de trabalho de que o operário precisa para si mesmo, para prolongar aquela outra parte do seu dia de trabalho que ele dá gratuitamente ao capitalista. Ela é meio para a produção de mais-valia” (Marx, 1996, p. 1).

Os donos dos meios de produção compram a força de trabalho e o tempo de trabalho, ou seja, eles não pertencem ao trabalhador e sim ao seu patrão. Ao introduzir a máquina na produção, o tempo que se levava para produzir uma mercadoria foi reduzido, sobrando mais tempo para que o operário trabalhasse para produzir a mais-valia. Essa foi uma das grandes contradições que os estudos de Marx acabaram desvelando. A mais-valia é a parte não remunerada do trabalho. Ou seja, o capital se mantém pela exploração dos trabalhadores. “O trabalhador produz o valor necessário para pagar a sua reprodução, o seu salário, e, além disso, produz um valor não pago, que é apropriado pelo capitalista” (Pinheiro, 2012, p. 18).

Se antes, mediante o trabalho o ser humano desenvolveu seus sentidos, conseguiu atingir um nível elevado de sua humanização, agora ele se vê desapropriado de sua própria atividade. A máquina lhe impossibilita o conhecimento sobre o processo de produção, a divisão de trabalho lhe tira o conhecimento da mercadoria. O ser humano fragmentado em suas atividades se embrutece, se desumaniza. O que acarreta, consequentemente, a perda dos valores e dos sentidos, inclusive os estéticos. Embrutecido, o ser humano já não possui a sensibilidade, seus sentidos estão enrijecidos pelo ato mecânico da indústria, ele é incapaz de desenvolver seus ouvidos para a música, seus olhos para o belo.

Em consequência disto, é perceptível a alienação em que o ser humano se encontra. A alienação é um conceito desenvolvido pelo filósofo Hegel. Em Marx, é entendido como o momento em que o ser humano, no ato de trabalho e produção, se separa da natureza. Quanto mais o ser humano desenvolve sua capacidade de transformar a natureza, em face do seu trabalho, vai se percebendo a si próprio, “como um estranho e acaba rodeado de objetos que, embora produzidos

pela sua atividade, tendem a crescer fora do seu controle e impor [...] as suas leis de objeto” (Fischer, 1983, p. 95). Este movimento de alienação faz parte do seu processo de desenvolvimento. Contudo, essa situação “precisa ser superada, a fim de que o homem ganhe consciência de si mesmo no processo de trabalho, se reencontre no produto da sua atividade, crie novas condições e se torne senhor não escravo da produção” (Fischer, 1983, p. 95).

Uma das primeiras divisões do trabalho foi a atividade intelectual separada do trabalho prático, reservada aos escravos, servos e trabalhadores apenas esta segunda, enquanto a classe dominante sempre possuiu tempo para desenvolver-se cultural e intelectualmente. Dessa forma, “a concentração exclusiva do talento artístico em alguns indivíduos e o seu aniquilamento nas grandes massas [...] é um efeito da divisão do trabalho” (Marx e Engels, 1971, p. 54).

A arte está destinada aos detentores de cultura e conhecimento, e a massa é privada desse privilégio, para seguir na ordem do capital, apenas com os “conhecimentos imediatos, pragmáticos e aligeirados” (Araujo, 2013, p. 87). No modo de produção capitalista, perde-se a esfera ontológica do trabalho, ou seja, todo o processo visto desde a era primitiva, que possibilitou ao ser humano sua interação com o mundo, construindo seu meio e se construindo, e levando-o à sua autoconsciência.

Diante dessas condições, a classe trabalhadora não se dispõe ao desenvolvimento da sensibilidade estética, bem como do conhecimento. Segundo Lukács, somente num estágio da humanidade de desenvolvimento da produção é que se torna possível o ócio, que permite ao ser humano o desenvolvimento de seus sentidos estéticos.

Na sociedade capitalista, a arte se torna uma mercadoria do mundo burguês, que, desta maneira, firma uma sociedade desigual e excludente, fazendo da arte uma “adaptação ornada de excitação, mortificação tornada saborosa pelo desvario” (Lukács, 1966b, p. 266, tradução nossa). Marx, em sua obra *O Capital*, descreveu o processo de fetichismo da mercadoria, que segundo ele, provém do caráter social da produção,

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem dêles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. [...] uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (Marx, 1987, p. 81).

A mercadoria como fetiche é o produto final de um trabalho, que adquire um valor de venda que excede o tempo trabalhado no material, um valor que na verdade essa mercadoria não possui,

como se este produto não fosse proveniente de um ato humano. Perdendo sua relação com o trabalho, os objetos produzidos possuem vida própria, criam relações entre si.

É a partir desta observação acerca do fetiche da mercadoria descrito por Marx que o filósofo húngaro apresenta a arte como desfetichizadora da realidade. A finalidade que o filósofo busca é de um “conhecimento desfetichizador de algo que em sua aparência imediata, é condição de coisa, o retransforma no que é em si, uma relação entre homens” (Lukács, 1966b, p. 379, tradução nossa). Primeiramente, desfetichização de tudo aquilo que “em sua aparência falseadora, a qual, ainda que de origem social necessária, deforma a verdadeira essência da realidade” (Lukács, 1966b, p. 379, tradução nossa). A procura dessa retificação que visa restabelecer a essência verdadeira das coisas tem o objetivo de salvar o papel dos homens na história, segundo o filósofo. O ser humano tem perdido seu valor perante a realidade porque, ao invés de controlar as coisas, são as coisas que o controlam.

A arte como desfetichizadora da realidade é o reflexo da realidade como espelhamento que faz o ser humano inteiro imerso em suas ocupações e interesses pessoais suspender seu cotidiano para se voltar para o destino da humanidade. Desvencilhando-se das amarras do cotidiano, os fatos, as pessoas, que no cotidiano não são notados. Lukács mostra que na obra de arte são representados de modo a serem percebidos em suas unidades e determinações. A esfera cotidiana não seria por si só inautêntica, mas na sociedade capitalista ocorre esta inautenticidade, que faz com que a relação entre arte e vida cotidiana seja de tensão e não de repulsão.

Para o capitalismo, tudo vira mercadoria e assim também é com a arte, que se torna refém da burguesia. A obra de arte, o artista, o fruidor, estão à mercê do sistema, de maneira que os homens não tenham acesso às “objetivações superiores nesse campo da formação humana” (Araújo, 2013, p. 91). Isto ocorre porque tudo o que é produzido na sociedade, tanto em matéria de cultura como em outras esferas, não chega a todas as pessoas; no âmbito estético, a fruição fica para uma minoria, a maioria fica excluída.

O artista é atingido pela tendência capital, fica impossibilitado de se desenvolver frente ao que é submetido, no caso, às “piores qualidades das ciências particulares da decadência ideológica: um empirismo rastejante, um especialismo burocrático, um desligamento, um alheamento completo do vivente tecido da totalidade” (Lukács, 1966b, p. 266, tradução nossa). Como já foi citado no início do tópico, o ser humano evolui sob a mediação do trabalho e humaniza seus sentidos. No entanto, é perceptível como o artista se vê obrigado a entrar na esfera do mercado, enquanto o fruidor se torna um mero cliente, um consumidor de obras de arte.

Diante disto, é preciso perceber que a arte sofre com a degeneração imposta pelo modelo de sociedade vigente, mas deve buscar se contrapor, mesmo com as dificuldades encontradas. Há

o que Lukács chama de “esplêndidas ilhas de civilização humana” (Lukács, 1966b, p. 265, tradução nossa). Contra a barbárie da burguesia, há a possibilidade de “ser considerado, em meio a toda contradição expressa no seio da crise, um papel privilegiado da arte, pois são considerados dignos e engenhosos atos de audácia que se fincam no imbróglio do sistema capitalista” (Araújo, 2013, p 91).

A arte para Lukács possui a missão desfetichizadora. Cabe a ela assumir esta função social de ser engajada com a realidade, mas “não deve apenas refletir as condições sociais de um tempo, expondo cruamente os aspectos subjetivos tornados típicos em determinados ambientes”, a arte deve fazer emergir “o sentido humano que lhe falta, superando-o, com isso, de forma crítica” (Patriota, 2010, p. 260). Sua missão desfetichizadora é fazer com que o indivíduo em contato com a obra de arte perceba que não é um ser isolado, vivendo o seu cotidiano, e que as coisas que encerram sua vida sejam assim determinadas.

O indivíduo que se depara com a arte e tem uma experiência estética percebe que sua vida está ligada com a vida da humanidade e com o seu destino. A arte leva o ser humano a tomar contato com o gênero humano do qual faz parte, o sensibiliza, o humaniza, aponta a realidade, amplia sua compreensão de si mesmo e do mundo que o cerca. A arte é desfetichizadora pois possibilita ao ser humano sair da vida cotidiana e tomar contato com aquilo que lhe é mais essencial, sua humanidade, para depois retornar a ela mais enriquecido, com um novo olhar sobre sua vida, o que o levará a participar da vida humana com novas atitudes, como uma nova posição, um modo mais crítico de ver as relações reificadas na sociedade capitalista.

Tanto o artista quanto o fruidor devem ser resistentes ante as problemáticas da vida cotidiana, este é um compromisso com a humanização frente à barbárie do capitalismo. Nas obras de arte, o sentimento elevado constitui o meio para que o ser humano eleve seus próprios sentimentos, saindo de sua vida social individual, de sua singularidade e se comunicando com o sentimento do gênero humano. Esta experiência estética é que proporciona o encontro do ser humano inteiro com o ser humano inteiramente e que o faz ter uma visão desfetichizada da realidade.

A fruição da obra de arte pode levar o ser humano a uma experiência catártica, uma experiência de expurgação, no conceito aristotélico. Lukács retoma o conceito, compreendendo que tal expurgação das paixões pode levar o indivíduo a decidir suas ações; a catarse, assim, leva o ser humano a confirmar o que lhe é essencial “precisamente pelo fato de vê-la em um espelho que o comove, que o envergonha pela sua grandeza, que mostra sua fragmentação, a insuficiência, a incapacidade de realização de sua própria existência” (Lukács, 1966b, p.377, tradução nossa).

Não é apenas fruição da obra, a purificação das paixões corresponde a uma escolha ética. É a vida da pessoa depois da obra.

A catarse surge do cenário das vivências. Sua especificidade consiste no seu efeito que “produzido pela obra torna-se qualitativamente superior, penetrando na subjetividade com uma força, uma clareza e precisão de sentidos que raramente acontece na vida mesma” (Patriota, 2010, p.265). No que se refere à ética, Patriota comenta que, embora a catarse não seja uma categoria ética, possibilita um elo entre esta e a estética. A estética é um reflexo da realidade, já a ética é uma realidade das ações humanas, se refere ao mundo prático das relações sociais.

Ao tratar da relação entre estética e ética, esta ocorre de modo conflitante. Lukács afirma que a catarse, embora reflita questões essenciais da própria vida, as comoções que se desencadeiam da experiência numa perspectiva ética se configuram como episódios dentro de muitos outros episódios possíveis, uma vez que a ética não necessita da experiência de emoções catárticas. Pelo contrário, “a essência ética é superior ao entusiasmo, por mais sincero e honesto que este possa ser. [...] a ética sempre desconfia do entusiasmo e dos exageros emocionais” (Neto, 2013, p. 63).

Este tema seria amplamente explorado num outro momento, na obra *Ética*, que infelizmente o autor não pode concretizar. Todavia, o autor deixa claro que “não atribui às paixões um primado no plano da vida prática, o que não implica numa concepção racionalista” (Patriota, 2010, p. 268). Lukács não se preocupa com a oposição entre o racional de um lado e o emocional do outro. O que ele compreende é que as disposições para uma ação real tenham sido movidas pelo efeito catártico. A arte pode produzir efeito na sociedade por meio da mudança do comportamento do ser humano, ou seja, de sua ética, sendo que esta mudança é escolha da pessoa que viveu essa experiência estética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi exposto, podemos evidenciar na arte a sua função catártica, que conduz ao reconhecimento e identificação com a humanidade, que, por sua vez, pode se transformar em ética. “O essencial à catarse reside na sua capacidade de despertar nos sujeitos a consciência sensível de que a vida individual e a vida do gênero não são dissociáveis” (Patriota, 2010, p. 269). Longe de ser mero instrumento de propaganda partidária ideológica com elucidações moralistas, a arte leva o ser humano inteiro ao ser humano inteiramente. O ser humano inteiro é aquele imerso no cotidiano, na imediatez, na vida puramente material, este está voltado aos seus próprios interesses enquanto sujeito.

Perante a experiência catártica, ergue-se o ser humano inteiro, o ser humano inteiramente. Este está livre das amarras da vida heterogênea, se entrega à vivência homogênea, que está posta na obra de arte. Este mundo homogêneo que a arte proporciona está livre das impurezas do mundo do cotidiano fragmentado. Dito de outro modo, o receptor vivencia uma elevação do gênero humano. Entendendo que se trata de um mesmo indivíduo, o ser humano inteiramente enriquecido pela catarse volta ao ser humano inteiro assumindo novas atitudes no seu dia a dia.

Pode-se dizer que a arte possui sua missão desfetichizadora porque impulsiona o ser humano a superar a realidade fragmentada produzida pelo modo de produção capitalista. No capitalismo, as relações humanas aparecem como relações entre coisas, ou seja, reificadas. A partir das análises feitas por Marx sobre as relações sociais, Lukács afirma:

Na consciência humana, o mundo aparece [...] deformado em sua própria estrutura, separado de suas efetivas conexões. Torna-se necessário um peculiar trabalho mental para que o homem do capitalismo penetre nesta fetichização e descubra por trás das categorias reificadas (mercadoria, dinheiro, valor etc.) que determinam a vida cotidiana dos homens, a sua verdadeira essência, isto é, a de relações sociais entre homens” (Lukács, 2012, p. 19).

A arte para ser autêntica deve lutar para defender a integridade do ser humano de qualquer tipo de deformação, denunciando todo tipo de fetichização, e recobrar sua essência. Se de início a arte produz esta elevação do ser humano ao gênero humano, deixando-o suspenso de sua realidade cotidiana, depois opera o seu processo de retorno. Assim se dá o processo pelo qual “o homem singular, sem abdicar de suas próprias inclinações e necessidades pessoais, toma para si as tarefas do gênero, vivenciando-as como tarefas de sua pessoa, descobrindo os laços que unem sua vida à vida do gênero” (Patriota, 2010, p. 270).

Daí pode ocorrer o surgimento da ética no indivíduo a partir da catarse, que se realiza depois do contato dele com a obra, após decidir mudar sua conduta perante a vida. “Neste caso, o sujeito apropria-se efetivamente de uma vivência humana significativa, integrando-a emocionalmente ao seu processo de vida e construção como uma aquisição permanente” (Patriota, 2010, p. 270).

Na realidade contemporânea, pode-se dizer que o sistema “vitorioso economicamente, abate cada vez mais a resistência dos autênticos paladinos da civilização” (Lukács, 1966b, p. 265, tradução nossa). Não há como afirmar seguramente que em meio a essa realidade a arte tenha perecido de vez. O que se pode perceber é que a arte se faz presente em todos os tempos, de acordo com suas possibilidades, até mesmo numa sociedade capitalista que tanto obstaculariza o ser humano de uma formação que integre todas as esferas humanas. Lukács aponta para essa possibilidade numa sociedade emancipada, como a socialista, afirmando que esta irá “restaurar em seus direitos o elemento conscientemente social da arte” (Lukács, 1966b, p. 533, tradução nossa).

Há os que resistem através dos tempos às contradições postas pela vida social; essas poucas exceções mostram que a arte ainda não morreu, mas se encontra enfraquecida. Através da arte, a humanidade pode reconhecer sua real condição e, conseqüentemente, mudá-la. Muitas obras de arte ainda podem salvar o ser humano para que, transfigurado pela experiência estética catártica, a humanidade possa salvar a arte.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Adéle Cristina Braga. *Estética em Lukács: reverberações da arte no campo da formação humana*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2013. Disponível em <<http://www.uece.br/ppge/dmdocuments/Araujo%20-%20Adele%20Cristina%20Braga%20-%20%20ESTETICA%20EM%20Lukács....pdf>>. Acesso em: 19 out 2014.
- FISCHER, Ernest. *A necessidade da arte*. Tradução: Leandro Konder. 9. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- FREDERICO, Celso. Cotidiano e arte em Lukács. In: *Estudos avançados*. 2000. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142000000300022>. Acesso em: 18 jul 2014.
- LUKÁCS, György. *Estética I: da peculiaridade de lo estetico*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1966a.
- LUKÁCS, György. Introdução aos Escritos Estéticos de Marx e Engels. In: *Marx, K.; Engels, F. Cultura, Arte e Literatura: textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARX, Karl. Engels, Friedrich. *Sobre Literatura e arte*. Tradução: Albano Lima. 4. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1974.
- NETO, Artur Bispo dos Santos. *Estética e ética na perspectiva materialista*. 1. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.
- PATRIOTA, Reiner. *A relação sujeito-objeto na estética de Georg Lukács: reformulação e desfecho de um projeto interrompido*. Tese (Doutorado em Filosofia) – FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.
- PINHEIRO, Antônia Cleidivania. *A arte como elemento de humanização: aproximações iniciais à luz da estética I de Georg Lukács*. Monografia (Licenciatura Plena em Pedagogia) – Universidade Estadual do Ceará, Quixadá CE, 2012. Disponível em <http://uece.br/lapps/index.php/downloads/doc_download/2047-a-arte-como-elemento-de-humanizacao-aproximacoes-iniciais-a-luz-da-estetica-i-de-george-Lukács>. Acesso em: 09 out 2014.
- TERTULIAN, Nicolas. *Georg Lukács etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Unesp, 2008.



NOVAS PERSPECTIVAS: TRANSEXUALIDADE E EDUCAÇÃO EM BUSCA DE UMA SOCIEDADE MENOS OPRESSORA¹

Eduardo Adam Siqueira²
Nelsi Kistemacher Welter³

Resumo: A presente pesquisa utiliza o livro III da obra *Emílio ou Da Educação*, de Jean-Jacques Rousseau, com o objetivo de mostrar como as concepções de Rousseau ainda influenciam no sentido de propor diferenças de educação baseadas no gênero. Em seguida, utiliza-se *Pedagogia das Travestilidades*, de Maria Clara Araújo dos Passos, para 1º) contextualizar a situação das pessoas transgênero no Brasil; 2º) evidenciar as dificuldades enfrentadas por elas, como a evasão escolar precoce; 3º) destacar a importância da ocupação dessas pessoas em diferentes áreas da sociedade. O intuito é estabelecer conexões entre as concepções rousseauianas e as questões contemporâneas de identidade de gênero e igualdade de direitos, promovendo um debate abrangente e esclarecedor sobre esses temas, ressaltando a importância de uma educação inclusiva na busca por uma sociedade mais justa e equitativa.

Palavras-chave: Transgeneridade. Educação. Igualdade.

Abstract: The present research uses the book III of Jean-Jacques Rousseau's work *Emile or On Education*, aiming to demonstrate how Rousseau's conceptions still influence the proposition of gender-based educational differences. Subsequently, Maria Clara Araújo dos Passos *Travestility's Pedagogies* is used to: 1º) contextualize the situation of transgender people in Brazil; 2º) highlight the difficulties they face, such as early school dropout; 3º) emphasize the importance of their involvement in various areas of society. The aim is to establish connections between Rousseau's conceptions and contemporary issues of gender identity and equality, promoting a comprehensive and enlightening debate on these topics, emphasizing the importance of inclusive education in the pursuit of a more equitable and just society.

Keywords: Transgender Identity. Education. Equality.

INTRODUÇÃO

¹ O trabalho é resultado parcial da pesquisa ICV (Iniciação Científica Voluntária) desenvolvida junto à UNIOESTE, campus de Toledo, no ano de 2023.

² Graduando em Filosofia. Integrante do Grupo PET Filosofia da UNIOESTE; bolsista CAPES. Contato: eduardo.adam2020@gmail.com.

³ Orientadora. Docente-pesquisadora na Filosofia da UNIOESTE/PR (Graduação e Pós-graduação); linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. Doutora em Filosofia pela UFSC. Contato: nelsi.welter@unioeste.br.

Com base na análise da obra *Emílio ou Da Educação*, de Jean-Jacques Rousseau, que se destaca como uma referência essencial em cursos de formação de professores, emergem questionamentos cruciais sobre a distribuição de papéis e funções sociais com base no gênero. Rousseau, ao defender uma educação diferenciada para mulheres e homens, estabelece um paradigma no qual as mulheres são direcionadas aos afazeres domésticos, enquanto os homens são preparados para a vida pública. Tal perspectiva restringe as mulheres ao âmbito privado, negando-lhes a oportunidade de desenvolver um pensamento crítico e autônomo.

Ao examinarmos a abordagem de Rousseau sobre a educação, é fundamental questionarmos suas premissas em relação ao desenvolvimento humano e à formação moral. Embora Rousseau proponha cultivar a curiosidade e o pensamento crítico em *Emílio*, sua concepção de ordem moral parece limitar-se a valores preestabelecidos pela sociedade, desconsiderando a diversidade de experiências e perspectivas individuais. Essa abordagem, que subestima a capacidade das crianças de compreender questões morais complexas, levanta questões sobre a validade e a justiça de atribuir papéis sociais com base no gênero desde a infância.

Transpondo essa problemática para o contexto brasileiro, torna-se evidente a urgência de repensar as práticas educacionais que perpetuam estereótipos de gênero e contribuem para a reprodução de desigualdades sociais. A necessidade de promover uma educação que valorize a diversidade de experiências e perspectivas, incluindo a compreensão das questões morais e sociais, é essencial para uma sociedade mais justa e inclusiva.

Diante desse contexto, esta pesquisa se propõe a investigar como podemos desafiar e superar as concepções tradicionais de gênero na educação, visando promover uma abordagem mais igualitária e emancipadora para todas as crianças. Ao reconhecer as limitações das abordagens convencionais de ensino, abre-se espaço para explorar novas formas de educar que valorizem a individualidade e a autonomia de cada aluno, independentemente de seu gênero.

Se considerarmos a investigação da história das mulheres cisgênero⁴ na filosofia, constataremos que se trata de uma empreitada prolongada e predominantemente conduzida por meio de pesquisas individuais. Isso se deve ao fato de que as enciclopédias filosóficas não apresentam sequer uma única mulher em seu rol de filósofos, e as contribuições delas são conhecidas principalmente por meio de correspondências trocadas com filósofos. Tal cenário resulta em um ocultamento sistemático das vozes femininas, relegando-as a uma posição marginalizada no âmbito do pensamento filosófico.

⁴ Pessoas que se identificam com o gênero que lhe é designado quando nasceram. Nesse caso, mulheres que nasceram com vagina e continuam se identificando com o gênero feminino.

Em um contexto ainda mais desafiador, considerando o panorama contemporâneo, travestis e mulheres trans encontram-se em uma luta contínua pela própria sobrevivência, enfrentando condições adversas nas ruas devido à exclusão familiar, frequentemente iniciada na adolescência. A fome e o preconceito estigmatizado do século XX persistem como obstáculos significativos, apesar dos avanços na luta pelos direitos LGBTQIA+. Esse contexto hostil, permeado por preconceitos arraigados, representa uma barreira substancial para as futuras gerações.

O presente trabalho visa adotar uma perspectiva transgênero, a fim de examinar as aspirações e necessidades por ocupações das travestis e mulheres trans em diversos campos, incluindo política, educação, ciência e artes. No entanto, a ausência de leis e políticas públicas que reconheçam e protejam seus direitos básicos continua a ser um obstáculo significativo, dificultando o acesso à vida digna. De fato, o Brasil mantém uma triste liderança mundial como o país onde mais transexuais e travestis são assassinadas, conforme documentado pelo *Dossiê Anual* da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra), que utilizamos como uma fonte primordial de dados e informações sobre o tema. Além disso, a persistência da imagem estigmatizada associada às travestis e mulheres trans, muitas vezes vinculada à prostituição, contribui para a perpetuação de preconceitos profundamente arraigados.

Partindo desse pressuposto, o presente estudo propõe uma análise do livro *Pedagogia das Travestilidades*, de autoria de Maria Clara Araújo dos Passos, com o intuito de identificar elementos que possam contribuir não apenas para a inclusão, mas também para a manutenção da presença de corpos trans nos ambientes educacionais e na sociedade em geral. Publicado como resultado de seu Trabalho de Conclusão de Curso em 2020, esse livro estabelece um diálogo crítico com as obras de Paulo Freire, bell hooks⁵ e outros pensadores e pesquisadores, oferecendo insights valiosos sobre a singularidade das experiências transgênero dentro do contexto das pluralidades sociais e culturais.

AFINAL, PARA QUE ATRIBUIR TAREFAS COM BASE NA IDENTIDADE DE GÊNERO?

A obra *Emílio ou Da Educação*, que utilizamos para analisar a concepção de *liberdade* em Rousseau, foi escolhida por se tratar de uma bibliografia básica fundamental em cursos de formação de professores. No entanto, Rousseau defende uma educação baseada no gênero, onde mulheres são educadas em função dos afazeres domésticos e homens recebem uma educação

⁵ Gloria Jean Watkins optou por utilizar e escrever o nome de sua avó Bell Blair Hooks em letras minúsculas, como homenagem. Foi a maneira que ela encontrou de evidenciar a importância de seus escritos e legado, e não de sua figura, evitando assim um personalismo, valorizando a coletividade.

destinada à vida pública. Nesse sentido, as mulheres ficariam condicionadas aos filhos e ao lar, sem qualquer possibilidade de pensamento crítico ou de formação de sua racionalidade. Com base nisso, por se tratar de um livro fundamental para a formação de profissionais na área da educação, emergiu a problemática central que nos instigou: qual a justificativa para a distribuição de papéis e funções sociais com base no gênero? Observamos como essas concepções são estabelecidas desde a infância, conforme Rousseau discute os conteúdos a serem aprendidos e os aspectos a serem negligenciados nessa fase do desenvolvimento humano:

Tratai de ensinar à criança tudo o que é útil à sua idade e vereis que todo seu tempo estará mais do que cheio. Tudo que participa da ordem moral e do interesse da sociedade não deve desde logo ser-lhes apresentado, pois elas não se acham em condições de entendê-lo [...] ela deve permanecer numa ignorância total. Todo o meu livro não passa de uma prova contínua deste princípio de educação (Rousseau, 1992, p. 147).

Rousseau utiliza o termo *ordem moral* para designar o conjunto de valores, normas e opiniões que permeiam uma sociedade. Segundo sua perspectiva, tais elementos exercem uma influência significativa sobre o indivíduo, muitas vezes desviando-o de sua essência primordial, na qual suas preocupações se limitavam ao essencial para a sobrevivência. No entanto, cabe-nos uma análise crítica: se Rousseau propõe metodologias para cultivar o pensamento crítico e a curiosidade das crianças, através da exploração da utilidade das coisas, por que ele presume que o interesse infantil se restringe ao tangível e imediatamente útil? Será que todas as crianças compartilham das mesmas características e especificidades? Mesmo à época de Rousseau, tal pressuposição seria questionável, dado que crianças oriundas de famílias escravizadas eram destinadas a herdar o mesmo destino de seus pais.

Transpondo essa problemática para o contexto social brasileiro, podemos formular da seguinte maneira: como é viável que essa criança possa buscar compreender não apenas as questões relacionadas à *ordem natural*, mas também aquelas pertinentes à *ordem moral*, uma vez que o domínio dessa última se mostra igualmente relevante, considerando a necessidade futura de integração social? Nesse sentido, é plausível que a abordagem das questões *morais*, mesmo que divergentes do *estado natural* idealizado por Rousseau, seja conduzida em uma linguagem acessível à criança, de modo a possibilitar sua compreensão e potencial influência sobre sua consciência social, inclusive no que concerne à sua posição de classe. Tal abordagem contemplaria situações concretas vivenciadas por algumas crianças, como a percepção da desigualdade alimentar quando muitas, ao retornar para casa após o horário escolar, percebem que sua próxima refeição só será disponibilizada no dia seguinte, no momento do fornecimento da merenda escolar. Outro exemplo seria a situação em que a criança é expulsa de seu lar em virtude de sua

autopercepção e autodeclaração de *identidade de gênero*⁶ ou *orientação sexual*⁷, em discordância com os padrões impostos pelo *cis-tema*⁸ acerca da identidade biológica.

Assim sendo, o cerne desta pesquisa reside na indagação sobre como podemos evitar a mera perpetuação dessas concepções, haja vista que a educação fundamental tende a reiterar tais estereótipos concernentes às atribuições sociais e ocupacionais com base na identidade de gênero. Tal abordagem repercute não apenas na percepção individual do mundo, mas também na configuração da sociedade e nas interações interpessoais.

EVASÃO ESCOLAR, PROSTITUIÇÃO E ESTIGMATIZAÇÃO

Com base na análise prévia que empreendemos de Rousseau, visando abordar os desafios emergentes na sociedade contemporânea, procederemos a uma breve explanação do pensamento da pedagoga Maria Clara Araújo dos Passos. Para tanto, consideramos essencial delinearmos sucintamente a trajetória da transexualidade no Brasil, a fim de compreendermos as raízes dos estigmas que ainda permeiam as pessoas trans e, conseqüentemente, contribuem para sua evasão escolar.

Olhe ao seu redor! Quantas travestis e mulheres trans você se depara no seu dia a dia? Quantas estão na sala de aula? Quantas te atendem no supermercado? Quantas são suas médicas? Espere até 23hrs. Procure a avenida mais próxima. As encontrará. Porque lá, embaixo do poste clareando a rua escura, é onde nós fomos condicionadas a estar por uma sociedade internalizadamente transfóbica (Passos, 2022, p. 23).

De acordo com uma pesquisa conduzida em 2019 por Bianca Gomes, Caio Faheina e João Ker, intitulada *No Ensino Superior, o Espelho da Exclusão de Pessoas Trans*, apenas 0,1% dos indivíduos transexuais estão inseridos nas universidades federais do Brasil. Tal cenário decorre das violências físicas e psicológicas precocemente enfrentadas, contribuindo significativamente para o elevado índice de evasão escolar. Caberia questionar-vos: não deveria o ambiente acadêmico primar pela inclusão? A quem se destina, na prática, essa pedagogia? A perspectiva das pessoas trans evidencia a dificuldade em consolidar a instituição de ensino como um espaço seguro para todos. A professora e travesti Luma N. de Andrade⁹, uma das entrevistadas, destaca que o

⁶ Diz respeito ao modo como a pessoa se identifica: feminino, masculino, não binário etc.

⁷ Gay, lésbica, bissexual etc., isto é, com quem essa pessoa se relaciona.

⁸ Dado que o termo *sistema* denota uma compilação de elementos, tangíveis ou intangíveis, intelectualmente estruturados pela maioria dos indivíduos que se identificam com o seu gênero biológico atribuído ao nascimento, conhecido como *cisgênero*, nós, pessoas *transgênero*, utilizamos essa terminologia como objeto de crítica.

⁹ Considerada a primeira transexual a concluir um doutorado no Brasil e, por conseguinte, primeira docente a integrar uma universidade pública federal.

processo de exclusão se revela tão brutal que ela própria o denominou em sua tese de doutorado como *Pedagogia da Violência*, concluindo que a evasão escolar se estabelece de forma involuntária, sendo imposta pela própria instituição.

Os docentes e colegas de turma muitas vezes omitem o reconhecimento do nome pelo qual a pessoa deseja ser identificada, negam-lhe o direito de utilizar os sanitários de acordo com sua identidade de gênero e, de modo geral, não demonstram respeito por sua expressão de gênero. Entretanto, nos registros da secretaria da educação, conforme observado por Luma, tais situações são classificadas como evasão escolar, imputando à vítima a culpa pela sua própria situação: "Quem é vítima passa a ser vilão nessa história. A gente vive dois processos, de assujeitamento e de resistência. Precisei me sujeitar caladinha a muitas das coisas que me eram impostas, para poder prosseguir e, mais tarde, resistir", relata Luma em entrevista.

Muitos indivíduos trans passam a enxergar a instituição escolar como um ambiente de sofrimento, sujeitando-se a diversas formas de violência, inclusive física e verbal. Quando procuram apoio junto aos educadores, frequentemente são ignorados ou responsabilizados pela sua identidade de gênero. Diante desse cenário, surge a indagação: como podemos oferecer soluções para os questionamentos levantados pela pedagoga Maria Clara no trecho de seu livro já anteriormente citado neste artigo? Como uma pessoa cuja expectativa de vida é drasticamente reduzida, estimando-se em apenas 35 anos, pode conceber a possibilidade de completar sua formação educacional e ingressar em uma carreira profissional? Qual caminho é vislumbrado (ou imposto?) para essas pessoas? Lamentavelmente, como ela mesma observa, resta a prostituição.

LUTA E RESISTÊNCIA NA UNIVERSIDADE

Nascida em Recife-PE, Maria Clara demonstrou, desde a mais tenra idade, um notável interesse pelo campo da educação. Aos 18 anos, em 2015, deu início aos seus estudos na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Para celebrar essa conquista, compartilhou em suas plataformas de mídia social um texto intitulado *Meu manifesto pela igualdade: sobre ser travesti e ter sido aprovada em uma universidade federal*¹⁰. Nessa publicação, expressou não apenas sua realização pessoal, mas também destacou a ausência de políticas efetivas de reconhecimento do *nome social*. Esse termo é empregado quando o indivíduo não dispõe de documentação oficial retificada para refletir sua identidade de gênero, permanecendo registrada a denominação civil anterior, imposta pelos pais. Assim, o nome social desejado pela pessoa é adicionado:

¹⁰ Passos, 2022, p.21.

[...] implorando pelo meu nome social e, logo, o reconhecimento de minha identidade de gênero. Nenhuma foi atendida. Nenhuma foi levado a sério como algo que eu, enquanto um ser humano, preciso daquilo para me construir e ter minha subjetividade. [...] Eu existo! Nós existimos! As violências por conta de minha identidade sempre trouxeram retaliações em salas, corredores e banheiros durante toda minha permanência na escola (Passos, 2022, p. 22).

Durante seu primeiro semestre na graduação, Maria Clara foi apresentada à disciplina intitulada *Movimentos sociais no Brasil e práticas pedagógicas*, que se revelou um marco significativo em sua trajetória acadêmica e militante. Nesse contexto, sua inclinação pela educação não formal, produção acadêmica e ativismo ganhou forma e direção. Influenciada de maneira marcante por figuras proeminentes como Paulo Freire, bell hooks e Jaqueline Gomes de Jesus (essa última integrou a banca de avaliação de seu Trabalho de Conclusão de Curso), além de outros pensadores e pensadoras da área da educação, Maria Clara também se engajou em pesquisas que exploram conceitos como interseccionalidade, negritude, cidadania LGBTQIA+, decolonialidade, entre outros.

Seu primeiro livro, *Pedagogia das Travestilidades*, publicado em 2022, representa uma interpretação profunda dos movimentos sociais e é a primeira obra a documentar as práticas sociais, políticas, sociopolíticas, epistêmicas e os saberes que emergiram do movimento de travestis e mulheres trans no Brasil desde o ano de 1979. Essa obra resgata as estratégias desenvolvidas por essas cidadãs para enfrentar a *cis-heteronormatividade*¹¹, utilizando pedagogias construídas fora dos espaços institucionais de ensino, ou seja, sem o respaldo das estruturas privilegiadas da escola ou da academia, e criando, assim, suas próprias formas de educação e resistência. As travestis e pessoas trans “trazem consigo outras possibilidades educativas, que confrontam diretamente as pedagogias dominadoras/subalternizantes pelas quais foram desumanizadas/os (Passos, 2022, p. 44).

Por meio de uma abordagem fundamentada na pedagogia freiriana, Maria Clara explora o conceito de pedagogia dominadora, destacando a busca coletiva pela libertação das classes oprimidas/dominadas, em contraposição ao autoritarismo social. A reflexão crítica e a ação são vistas como instrumentos essenciais para a superação dessas condições; contudo, a conscientização do oprimido deve ser conduzida de maneira cautelosa, de modo a evitar a reprodução de dinâmicas opressoras. Nesse contexto, ela enfatiza a importância do empoderamento por meio da narrativa pessoal, inspirada no pensamento de bell hooks, defendendo que é na prática que as transformações se efetivam.

¹¹ Tornar comum e estabelecer como padrão uma maneira específica de se relacionar emocional e sexualmente.

A transição do silêncio para a expressão individual é considerada não apenas um ato libertador, mas também humanizante, conferindo aos indivíduos antes marginalizados o status de sujeitos ativos em vez de objetos passivos. A luta por justiça e igualdade, exemplificada pelos movimentos sociais progressistas na América Latina, incluindo o movimento de travestis e mulheres trans no Brasil, é um processo de reflexão e resistência frente à realidade opressiva.

No último capítulo de seu livro, intitulado *Entre inquietações finais e as tendências de futuro*, Maria Clara aborda os desafios enfrentados pelas travestis e mulheres trans brasileiras diante do contexto social e político contemporâneo. Destaca-se a necessidade contínua de desafiar as estruturas de poder que perpetuam a marginalização, inclusive no âmbito educacional, para evitar a reprodução de padrões opressivos.

Assim, o livro de Maria Clara e de outras ativistas trans, ao permitir o acesso às suas experiências e inquietações, oferece insights valiosos sobre a diversidade de significados subjacentes ao conceito de "lutar como uma mulher", especialmente no contexto brasileiro marcado pelo genocídio trans. O reconhecimento e a valorização de suas narrativas contribuem para evitar a simplificação dessas vivências, desafiando a visão restrita muitas vezes apresentada pela mídia e pela historiografia. Por meio desse engajamento crítico e desafiante, emerge a possibilidade de enfrentar os novos desafios que se apresentam, promovendo uma cultura de inclusão e justiça para as gerações futuras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É imprescindível estabelecer uma conexão entre a perspectiva filosófica e educacional de Rousseau e o debate contemporâneo de gênero, a fim de inaugurar novas perspectivas e explorar as múltiplas possibilidades de existência. Essa ação reflete a importância de permitir que as próprias pessoas representem suas narrativas. Em vez de serem meramente objetos de estudo, por que não se tornarem as pesquisadoras? Cada indivíduo possui sua singularidade, e à medida que travestis e mulheres trans ocupam mais espaços – juntamente com homens trans e outras pessoas que desafiam normas preestabelecidas – aumenta-se a evidência e a documentação da diversidade de experiências. Com o avanço das plataformas digitais e redes sociais, surgem oportunidades para compartilhar vivências, facilitando o desenvolvimento de pesquisas que abordam questões trans com uma nova perspectiva.

Entretanto, é lamentável que muitos dados ainda sejam apresentados sob a ótica de "primeira pessoa trans a ocupar determinada posição", revelando a recente visibilidade das ocupações desse grupo após décadas de luta no Brasil. A escassez de pesquisas centradas nessas experiências contribui para uma compreensão limitada da realidade trans. A influência das

políticas públicas e da participação política também é destacada, pois afeta a inclusão e a representação das pessoas trans em todos os setores da sociedade. A atuação dos governantes e os discursos por eles proferidos refletem não apenas a existência das pessoas trans, mas também moldam percepções e políticas que podem ser inclusivas ou excludentes. Estabelecendo variações sobre um mesmo tema, quando as pessoas usam o nacionalismo econômico ou religioso para purificar a nação de um grupo minoritário ou racial, promovem o genocídio desses grupos. Desse modo, evidenciamos como diferentes culturas enfrentam desafios semelhantes na luta pelo direito à vida e à dignidade. Os movimentos sociais emergem como agentes de resistência e mudança, clamando por justiça e empatia em meio às adversidades.

Esta pesquisa evidenciou a possibilidade de reprodução inadvertida de ideias que, embora não intencionalmente, podem perpetuar preconceitos contra minorias em ambientes educacionais. Torna-se crucial, portanto, exercer cautela para evitar tais reproduções e buscar meios de mitigar os preconceitos presentes nas escolas, considerando que tais instituições constituem o primeiro ambiente de interação e socialização para as crianças. Ao unir a perspectiva de Rousseau aos problemas contemporâneos, não se objetivou incluir essas problemáticas no contexto histórico dele, uma vez que os termos relacionados à transexualidade não eram então concebidos, mas sim questionar as bases que fundamentam a distribuição de tarefas com base no gênero. Surge, assim, a indagação acerca da inevitabilidade do destino pré-determinado para indivíduos nascidos em determinado gênero, bem como da imposição de normas de comportamento de acordo com tal categorização. Como resultado, o livro da pedagoga Maria Clara Araújo dos Passos emerge como obra fundamental na denúncia dessas e outras práticas, e na promoção de perspectivas acerca dos espaços que aguardam nossos corpos.

Por fim, esta pesquisa proporcionou uma reflexão sobre a formulação de estratégias destinadas à promoção da inclusão e à permanência de pessoas transexuais e travestis no ambiente educacional, preconizando a adoção de medidas primordiais, tais como:

- Implementar cursos de formação básica destinados aos docentes e futuros docentes, visando familiarizá-los com algumas das particularidades dos estudantes trans, abrangendo desde a compreensão da importância de consultar o aluno sobre sua preferência de pronome até a orientação sobre como agir diante de situações de transfobia.
- Direcionar esforços visando fomentar debates dessa natureza por meio da Filosofia e outras disciplinas educacionais, através da produção de pesquisas que envolvam assuntos como esse, e desconstruir tabus obsoletos, os quais carecem de justificativa contemporânea para sua perpetuação, promovendo, desse modo, a superação de obstáculos e a promoção da inclusão e equidade para todos os indivíduos.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Luma N. *Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa*. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2012.

BENEVIDES, Bruna G. *Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. Distrito Drag, Brasília: Antra, 2022.

GOMES, Bianca. FAHEINA, Carlos. KER, João. No ensino superior, o espelho da exclusão de pessoas trans. *Estadão*, 05 jun. 2019. Disponível em: <https://arte.estadao.com.br/focas/capitu/materia/no-ensino-superior-o-espelho-da-exclusao-de-pessoas-trans>.

PASSOS, Maria C. A. *Pedagogia das Travestilidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

PASSOS, Maria C. A. Notas sobre a práxis político-pedagógica do movimento de travestis e mulheres transexuais no Brasil. *Congresso Brasileiro Virtual de Diversidade Sexual e de Gênero: segurança, educação, saúde e família – debates interdisciplinares*, 2021.

ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou Da Educação*. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Bertrand Brasil, 1992.



ENTRE A FILOSOFIA E A POÉTICA OS SENTIDOS DO CORPO EM NIETZSCHE E FERNANDO PESSOA

Enock Oliveira Santos Neto¹

RESUMO: Nietzsche utiliza elementos poéticos em seus escritos filosóficos, por acreditar que o corpo é um elemento fundamental no processo de afirmação da vida e da superação dos limites existenciais. Enxerga o corpo como um instrumento potente, que deve ser cultivado e aprimorado para a busca da elevação e da realização plena. Por valorizar a expressão livre e autêntica dos impulsos e instintos corporais como forma de afirmar a individualidade e a vitalidade do ser humano, Nietzsche enxerga o corpo como um instrumento chave para a afirmação da vida, tanto mais quanto à razão. Essa compreensão do corpo se dá pelas definições de autocuidado e afeto, entendidos como a capacidade dos corpos de influenciar e ser afetado por outros corpos. É possível destacar algumas concepções alternativas e críticas em Nietzsche em relação ao seu entendimento de corpo afetivo como multiplicidade de potência, e como o filósofo percebe a influência da moralidade sobre os corpos, uma vez que entende que o corpo é uma fonte primordial de valores, impulsos, desejos e instintos que lutam constantemente para aumentar seu *quantum* de força, subordinando outros conjuntos afetivos. Já para Fernando Pessoa, a perspectiva em relação ao corpo é mais complexa e fragmentada. Em seus heterônimos, Pessoa interpreta o corpo como um território de múltiplas identidades e sentimentos. Cada heterônimo possui sua própria relação com o corpo, suas particularidades físicas, psicológicas e existenciais; e Pessoa explora essa questão através de questionamentos sobre a existência e da busca por uma identidade verdadeira. Em suma, o objetivo desta comunicação é entender as diferentes expressões poético-filosóficas desses pensadores e a concepção de realidade efetiva, sensível e transgressora como um processo de transformação e reavaliação, em que não atribuir ao corpo uma compreensão puramente racional é uma ruptura com a metafísica tradicional, para em seguida compararmos as suas semelhanças e como ambos oferecem visões interessantes e provocativas para uma nova ordem na investigação poético-filosófica, principalmente naquilo que concerne à abordagem sobre o corpo.

Palavras-chave: Nietzsche. Fernando Pessoa. Poesia. Filosofia. Corpo.

Abstract: Nietzsche uses poetic elements in his philosophical writings, believing that the body is a fundamental element in the process of affirming life and overcoming existential limits. He sees the body as a powerful instrument that should be cultivated and improved for the pursuit of elevation and full realization. By valuing the free and authentic expression of bodily impulses and instincts as a way to affirm individuality and the vitality of the human being, Nietzsche views the body as a key instrument for the affirmation of life, even more so than reason. This understanding of the body is given through the definitions of self-care and affection, understood as the ability of bodies to influence and be affected by other bodies. It is possible to highlight some alternative and critical conceptions in Nietzsche regarding his understanding of the affective body as a multiplicity

¹ Graduando em Licenciatura em Filosofia pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB e Bolsista de Iniciação Científica pela FAPESB, sob orientação do Prof^o. Dr^o. Alan da Silva Sampaio. E-mail: en06jp04@gmail.com.

of power, and how the philosopher perceives the influence of morality on bodies, since he understands that the body is a primordial source of values, impulses, desires, and instincts that constantly strive to increase their strength, subordinating other affective sets. On the other hand, for Fernando Pessoa, the perspective on the body is more complex and fragmented. In his heteronyms, Pessoa interprets the body as a territory of multiple identities and feelings. Each heteronym has its own relationship with the body, its physical, psychological, and existential particularities; and Pessoa explores this issue through questioning about existence and the search for a true identity. In conclusion, the objective of this communication is to understand the different poetic-philosophical expressions of these thinkers and the conception of effective, sensitive, and transgressive reality as a process of transformation and reevaluation, in which not attributing a purely rational understanding to the body is a break with traditional metaphysics, followed by comparing their similarities and how both offer interesting and provocative views for a new order in poetic-philosophical investigation, especially concerning the approach to the body.

Keywords: Nietzsche. Fernando Pessoa. Poetry. Philosophy. Body.

A PERSPECTIVA DE NIETZSCHE E FERNANDO PESSOA ACERCA DO CORPO

Ao olharmos para a diversidade filosófica de Nietzsche e para o alcance poético de Fernando Pessoa, notamos alguns pontos unificadores em seus escritos. As suas abordagens, por vezes divergentes, exploram a relação entre os sentidos e a experiência humana, a moralidade e, acima de tudo, abordagens ao corpo, à filosofia e à poesia. Pessoa considera-se um poeta de inspiração filosófica (Pessoa, 2006, p. 19) e carrega consigo um “desejo de sentir” caracterizado principalmente por emoções, impulsos e sensações corporais. Nietzsche constrói uma base filosófica para a reavaliação dos valores morais, a busca pela autenticidade e, portanto, pelo corpo (Nietzsche, 2017, 345, p. 215).

Ambos exploram a ideia de uma multiplicidade de vozes e personalidades e procuram expressar diferentes perspectivas e visões de mundo através dos diversos relacionamentos e relações sociais de um indivíduo. Tanto Nietzsche como Pessoa acreditam que a identidade humana é complexa e multifacetada, mas instigante, em que cada indivíduo possui características e potencialidades diferentes. Eles usam máscaras e heterônimos para explorar esta diversidade e dar voz a diferentes aspectos da existência humana. Além disso, os heterônimos de Pessoa e as máscaras de Nietzsche permitiram que ambos os escritores construíssem personagens de ficção através dos quais pudessem expressar pensamentos e experiências que não poderiam ter sido expressos apenas através das suas vozes (Pessoa, 2006, p. 177; Nietzsche, 2018, 51, p. 63).

A aparência é para mim a própria vida e a própria ação que, em sua ironia de si mesma, chegará até a me fazer sentir que há nela aparência, fogo fátuo, dança dos elfos e nada mais – que no meio desses sonhadores também eu, que “procuro conhecimento”, danço o mesmo passo de todos, que o “conhecedor” é um meio para prolongar a dança terrestre e que, em razão disso, faz parte dos mestres de

cerimônia da vida e que a sublime consequência e a ligação de todos os conhecimentos são e serão talvez o meio supremo para assegurar a universalidade do devaneio e do entendimento de todos esses sonhadores entre si e, por isso mesmo, para fazer o sonho durar (Nietzsche, 2017, 54, p. 73).

Nietzsche questiona as noções tradicionais de moralidade, critica os valores sociais estabelecidos, as suas distorções e conformidades; e enquanto Nietzsche se concentra em reflexões e perspectivas mais filosóficas sobre a vida, Pessoa procura por uma expressão poética e usa vários personagens como instrumentos para explorar questões existenciais, sociais e filosóficas de formas profundamente pessoais e criativas. De acordo com Nuno Ribeiro, um dos principais motivos é que os escritos de Nietzsche e Pessoa abriram o caminho para o que chamamos de pluralismo (Ribeiro, 2011, p. 22). Seria perceber que em Nietzsche existem diferentes possibilidades de relação com o mundo — cada figura conceitual constrói uma visão de mundo diferente, um estilo e modo de vida segundo o seu próprio valor filosófico e perspectivo (Nietzsche, 2017, 374, p. 255). Seria dizer que em Pessoa cada personagem é pensado segundo determinadas visões de mundo e posicionamentos, segundo o seu próprio escopo poético (Pessoa, 2006, p. 185).

Em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche traz a importância do corpo como impulsos, e como sua negação pode levar ao ressentimento e à decadência da vida (Nietzsche, 2014, p. 48). Percebemos esta influência filosófica de Nietzsche em filósofos como Georges Palante, Foucault, Pierre Klossowski, Deleuze, Michel Onfray e no escritor Thomas Mann (Souza, 2015, p. 2). Por construir um estilo próprio, contrapondo-se aos rigores dos sistemas filosóficos, Nietzsche se utiliza de metáforas, mistura personagens de romances e tragédias gregas, criando personagens para protagonizarem as suas ideias, como o seu Zaratustra. Fernando Pessoa explora o corpo como entidade multifacetada e fragmentada na sua vasta poesia heteronímica. Os heterônimos expressam diferentes sensações e sentimentos corporais, refletindo a complexidade da experiência humana. Alguns heterônimos, como Ricardo Reis, Álvaro de Campos e Alberto Caeiro, se relacionam, cada um, de forma única e complexa com o corpo e as emoções. Ricardo Reis, heterônimo influenciado pelo estoicismo, vê o corpo como uma parte efêmera e transitória da existência humana. Enfatiza a necessidade de se distanciar dos desejos e prazeres sensuais para alcançar a serenidade e a aceitação do destino.

PESSOA, NIETZSCHE E A MANIFESTAÇÃO POÉTICA DO CORPO

Sinônimo da sensibilidade modernista, Álvaro de Campos enxerga o corpo como fonte de intensidade emocional e instintiva. Em sua poesia, Campos expressa os medos, desejos e desamparo do corpo em um mundo fragmentado moderno. Alberto Caeiro, heterônimo ligado ao

sensacionismo, privilegia a simplicidade sensorial, destacando a importância das sensações, percepções corporais e suas implicações com a existência. Pessoa demonstrou ser um leitor de filósofos e outros poetas, como Kant, Spinoza, Goethe, Max Stirner, Mallarmé, Amiel e o próprio Nietzsche.

Tido como um poeta em comum entre os dois pensadores, Goethe, em seu poema trágico, designa a inteligência como seu personagem Fausto. Fausto não apenas quer dominar o conhecimento e a ciência, mas também quer ultrapassar os limites da compreensão humana para abranger todo o universo. E acima de tudo, Fausto se esforça para viver feliz. Essa possibilidade parece tão remota para Fausto, que ele está disposto a entregar sua alma ao demônio (Mefistófeles)² em troca da vida, mesmo que por um curto período de tempo. Fernando Pessoa recria a história desta personagem recorrendo a ecos filosóficos e ao dilema da subjetividade trágica entre pensar e agir. Mistura estilos e vozes literárias, apresentando uma série de heterônimos em que os personagens exploram temas como a busca pelo conhecimento, questões existenciais e a dualidade corpo e mente.

O conflito entre o intelecto e o eu — a mente e outros intelectos, as emoções (que seriam ações dionisíacas) e a vontade e ação de uma divindade — é discutido pelo Fausto de Pessoa. Em todos os conflitos, a vida sempre vence. Sem se deixar tentar por Mefistófeles, o Fausto de Pessoa está completamente obcecado pela insondável falta de sentido da existência. A complexa ligação entre Fausto, a especulação filosófica e a inclinação poética de Pessoa é explorada por José Gil, que observa como a ligação entre a filosofia de Fausto e a poesia de Pessoa é intrincada.

Fausto é mau poeta porque é bom filósofo. E é bom filósofo porque leva às últimas consequências a negação filosófica da filosofia. Desponta aí (no Fausto) a poesia... ou morre aí a filosofia. Fausto seria a prova poética desta passagem, ou do percurso inverso (como dissemos): o da morte da poesia vampirizada pela filosofia. Porque todo Fausto não faz mais, afinal, do que mostrar como a preocupação (raciocinante e argumentadora) da metafísica absorve a infinita multiplicidade das sensações (que alimentam a poesia). [...] O pensamento filosófico que aparece no Fausto tem uma outra importância para a compreensão da obra de Pessoa: Permite talvez entender o brusco corte que sofreram as intensas investigações filosóficas do autor” (Gil, 1994, p. 34).

Podemos nos beneficiar da influência goethiana sobre Nietzsche e Pessoa e usar Fausto como uma luta entre a razão e a vida, onde a razão depende sempre da intensidade dos instintos, da sensibilidade, dos impulsos e das emoções. Para Nietzsche (2017, 107, p. 115), essa agonística filosófica se manifesta através da relação desequilibrada entre vida e pensamento, e através da

² Considerado um símbolo cultural da modernidade, Fausto é um poema de proporções épicas que conta a tragédia do Dr. Fausto, um cientista que, desiludido com o conhecimento de sua época, faz um pacto com o demônio Mefistófeles, que o enche de satanismo ardente, energia, paixão pela tecnologia e pelo progresso.

forma trágica que existe entre o nosso pensamento e o indivíduo. Ao estabelecer a interpretação como expressão dos nossos impulsos, Nietzsche já tenta enfatizar a importância dos sentidos na observação e interpretação do mundo. Para ele, os impulsos são a base de nossas experiências e criação de conhecimento (Junqueira & Pinto, 2021, p. 2). Ele argumenta que a nossa capacidade de perceber o mundo a partir da perspectiva dos nossos sentidos é essencial para a nossa existência e nos ajuda a desenvolver uma compreensão mais adequada da vida. Para Nietzsche (2001, 36, p. 48), o corpo é uma pluralidade de forças, impulsos, emoções e instintos. No entanto, ao introduzir o sensacionismo como expressão a nível emocional e físico, Pessoa lida com o contexto do paradoxo da experiência de vida, em que a razão não faz parte da totalidade da experiência humana.

Não sei quem sou, que alma tenho. Quando falo com sinceridade não sei com que sinceridade falo. Sou variamente outro do que um eu que não sei se existe. Sinto crenças que não tenho. Enlevam-me ânsias que repudio. A minha perpétua atenção sobre mim perpetuamente me aponta traições de alma a um caráter que talvez eu não tenha, nem ela julga que eu tenho. Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única central realidade que não está em nenhum e está em todos. Como o panteísta se sente onda e astro e flor, eu sinto-me vários seres. Sinto-me viver vidas alheias, em mim, incompletamente, como se o meu ser participasse de todos os homens, incompletamente de cada, individuado por uma suma de não-eus sintetizados num eu postiço (Pessoa, 2006, p. 151).

Qualquer sistema de pensamento religioso (Junqueira & Pinto, 2021, p. 2) também está sujeito à crítica destes dois pensadores, o que é outro ponto de convergência. O Cristianismo, segundo Nietzsche, não reconhece a conexão saudável entre o corpo e a alma, enfatizando em vez disso o avanço espiritual e a salvação do espírito (Nietzsche, 2014, p. 48). O corpo é considerado um todo cognitivo na visão de Nietzsche, enquanto a ênfase de Pessoa nas emoções e sensações, através da sua relação não racional com os objetos, é expressa através de Alberto Caeiro (Junqueira & Pinto, 2021, p. 2). Nietzsche e Pessoa relacionam as emoções humanas com a realidade da forma mais direta, permitindo por vezes silenciar a racionalidade. Isso vai contra as crenças racionalistas na ideia de que as emoções impedem a objetividade (Junqueira & Pinto, 2021, p. 4).

Nas reflexões de Nietzsche sobre o corpo (Nietzsche, 2017, 370, p. 249), há uma visão consistente de que o corpo é o desejo de superar aquela priorização do intelecto em detrimento dos sentidos, o que se torna uma das principais preocupações de suas indagações (Junqueira & Pinto, 2021, p. 3).

Não podemos julgar o valor do mundo, por isso devemos interpretá-lo a partir de diferentes perspectivas e vê-lo através de lentes diferentes. O mundo que percebemos como significativo só pode ser interpretado e classificado de acordo com a nossa perspectiva, enquanto a verdade é

determinada pelas nossas interpretações (Nietzsche, 2017, 374, p. 255). “Quanto mais aprofundamos, com a vida, a própria sensibilidade, mais ironicamente nos conhecemos” (Pessoa, 2006, p. 199). Nietzsche e Pessoa defendem que não são os valores que determinam a legitimidade do discurso, mas sim a possibilidade de criar formas particulares de existência que deslocam os horizontes para o poético-filosófico. Um horizonte aquém de determinações pautadas no idealismo, ou seja, avaliar qualquer ordem moral fixa. Em sua maior contradição, os sentidos, o corpo e seus impulsos são afirmados e a verdade é substituída em sua pluralidade. Talvez Pessoa, pelos seus próprios meios, tenha exposto inconscientemente a filosofia de Nietzsche a uma luz mais clara, clara à luz dos seus próprios textos, criando assim uma tensão entre filosofia e arte, entre filosofia e literatura, entre filosofia e poesia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nietzsche, tal como Fernando Pessoa, oferece-nos diversas interpretações do corpo e sublinha o seu papel na vida humana. Somos convidados a refletir sobre as sensações intrincadas e profundas que existem em nosso corpo físico, que como um todo pensante demonstra a importância da vitalidade e das emoções humanas na compreensão plena de si mesmo. Para Fernando Pessoa, uma abordagem poética se faz necessária para a exploração das características simbólicas e sensuais do corpo. Ao final desta análise, entendemos que filosofia e poesia se complementam na busca por uma compreensão mais ampla e significativa da condição humana. Pelo olhar de Nietzsche e Fernando Pessoa, podemos contemplar a complexidade e a beleza da corporeidade, reconhecendo-a como ponto de convergência entre razão e sensibilidade, pensamento e expressão artística. A exploração das sensações corporais por Nietzsche e Pessoa estimula a nossa curiosidade sobre a nossa própria experiência física, contribuindo assim para a nossa compreensão de nós mesmos e do mundo.

No geral, ao pesquisar a relação nos escritos de Nietzsche e Pessoa, percebemos como ambos demonstram que não deve existir cisão entre pensamento e corpo, entre o pensar e o sentir, e que existe a possibilidade poético-filosófica de se encontrar um caminho mais adequado para construir um indivíduo que conceda novas sensações. Fornecem uma contribuição importante para investigar a representação e as implicações do corpo na literatura, na poesia e na filosofia. Ambos os pensadores abordam o tema do corpo por uma perspectiva de suas relações com a existência humana de maneiras diferentes. Pessoa explora as diversas representações do corpo em suas personagens heteronímicas, analisando como essas refletem diferentes visões de mundo e examina as implicações poético-filosóficas e existenciais dessas concepções. Nietzsche, por sua vez, aborda como o corpo se relaciona com as mudanças culturais, sociais, de identidade e valores morais.

Ambos intercalam a filosofia e a poesia numa tentativa de desconstrução de uma racionalidade puramente intelectual, valorizando o corpo e as sensações como humano, demasiadamente humano.

REFERÊNCIAS

GIL, J. *O espaço interior*. Lisboa: Editora Presença, 1994.

JUNQUEIRA, J. F. P. N.; PINTO, T. V. R. (2021). Uma perspectiva comparada entre Friedrich Nietzsche e Fernando Pessoa: o filósofo poeta e o poeta filósofo. *Revista Digital De Ensino De Filosofia - REFilo*, 7, e9 / 1–19. <https://doi.org/10.5902/2448065765238>.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.

NIETZSCHE. *Além do bem e do mal* ou Prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução: Márcio Pugliesi. Universidade de São Paulo. Editora: Hemus, 2001.

NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução: Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

NIETZSCHE. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2018.

PESSOA, Fernando. *Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal*. Edição e Posfácio de Richard Zenith; com a colaboração de Manuela Parreira da Silva. Tradução: Manuela Rocha. São Paulo: A Girafa Editora, 2006.

RIBEIRO, Nuno. *Fernando Pessoa e Nietzsche: o pensamento da pluralidade*. Lisboa: Verbo, 2011.

SOUZA, Cláudia Franco. *Friedrich Nietzsche & Alberto Caeiro: paganismo e linguagem*. Cad. Nietzsche, São Paulo, v.36 n.1, p. 245-265, 2015.



MASTERMAN E A ANÁLISE DO CONCEITO KUHNIANO DE PARADIGMA

Ericson Divaldo Antunes Filho¹

Resumo: O presente artigo pretende analisar e investigar as interpretações de Margaret Masterman sobre a noção de paradigma em Thomas Kuhn durante a década de 60, período onde o conceito emergiu e ganhou certa popularidade dentre as discussões em filosofia da ciência. A necessidade de atenção ao conceito se deve às confusões que surgiram pelas múltiplas formas como Kuhn utiliza o termo nas suas descrições acerca da natureza da ciência durante *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962). Masterman, em *A natureza de um paradigma* (1965), indica várias situações nas quais os diferentes usos do termo puderam ser reunidos em três perspectivas: paradigmas metafísicos, paradigmas sociológicos e paradigmas de artefato. Essas identificações buscam relacionar os usos do termo “paradigma” durante *A Estrutura das Revoluções Científicas*, procurando um melhor entendimento da noção que Kuhn desenvolve, visto que as suas mais de vinte referências distintas geraram problemas para o autor acerca do que significava o termo paradigma, quais eram as intenções do uso no contexto e pensamento de Kuhn e como entendê-lo como necessário para a maturidade do conhecimento. Busca-se entender as interpretações de Masterman e relacioná-las com dois textos posteriores onde Kuhn desdobrou e tentou resolver os problemas criados pelo uso de seu termo em circunstâncias distintas. Nestes textos, as próprias divisões que Kuhn utiliza para esclarecer o conceito de paradigma podem ser relacionadas em alguns aspectos com as descrições que Masterman utilizou, como aspectos epistemológicos, sociológicos e metafísicos. Os textos de referência para os esclarecimentos de Kuhn são seu *Posfácio* (1969) e *Reconsiderações acerca dos paradigmas* (1974). Investiga-se a possibilidade de Masterman ter motivado alguns esclarecimentos que Kuhn realizou nessas obras, visto a sua compreensão sobre a ciência normal, o principal papel do conceito de paradigma, a saber, a resolução de quebra-cabeças e o uso análogo do paradigma, ou seja, a utilização da realização concreta como base para um modo de ver.

Palavras- chave: Paradigma. Natureza da ciência. Thomas Kuhn. Margaret Masterman.

Abstract: This article intends to analyze and investigate Margaret Masterman's interpretations of the notion of paradigm in Thomas Kuhn during the 1960s, a period in which the concept emerged and gained some popularity among discussions in philosophy of science. The need for attention to the concept is due to the confusions that arose due to the multiple ways in which Kuhn uses the term in his descriptions of the nature of science during *The Structure of Scientific Revolutions* (1962). Masterman, in *The Nature of a Paradigm* (1965), indicates several situations in which the different uses of the term could be brought together into three perspectives: metaphysical paradigms, sociological paradigms and artifact paradigms. These identifications seek to relate the uses of the term “paradigm” during *The Structure of Scientific Revolutions*, seeking a better understanding of the notion that Kuhn develops, since his more than twenty distinct references

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE (Bolsista CAPES). E-mail: ericson.antunes@hotmail.com.

generated problems for the author regarding what the term paradigm meant, what were the intentions of use in Kuhn's context and thought and how to understand it as necessary for the maturity of knowledge. The aim is to understand Masterman's interpretations and relate them to two later texts where Kuhn unfolded and tried to resolve the problems created by the use of his term in different circumstances. In these texts, the very divisions that Kuhn uses to clarify the concept of paradigm can be related in some aspects to the descriptions that Masterman used, such as epistemological, sociological and metaphysical aspects. The reference texts for Kuhn's clarifications are his Postscript (1969) and Second Thoughts on Paradigms (1974). The possibility is investigated that Masterman may have motivated some clarifications that Kuhn made in these works, given his understanding of normal science, the main role of the concept of paradigm, namely, the resolution of puzzles and the analogous use of the paradigm, or that is, the use of concrete realization as a basis for a way of seeing.

Keywords: Paradigm. Nature of science. Thomas Kuhn. Margaret Masterman.

INTRODUÇÃO

Na construção de sua concepção acerca da natureza do desenvolvimento científico, Thomas Kuhn desenvolve o conceito de paradigma e este aparece inicialmente relacionado a diversos significados, conforme vemos em sua *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962). Com efeito, no primeiro capítulo de *A Estrutura das Revoluções Científicas* há a exposição do caso dos “exemplos” que podem ser tomados como paradigmas compartilhados que resultaram na origem e “[...] continuação de uma tradição de pesquisa determinada” (Kuhn, 2012, p. 72). Esses exemplos passam por Aristóteles, Newton, Franklin, Lavoisier etc., como trabalhos que puderam “[...] definir implicitamente os problemas e métodos legítimos de um campo de pesquisa” (Kuhn, 2012, p. 72). No primeiro momento, as leituras acerca do paradigma poderiam induzir ao pensamento de que ele é “[...] uma ‘teoria básica’ ou um ‘ponto de vista metafísico geral’;” (Masterman, 1979, p. 75).

As diversas formas de como Kuhn utilizou o termo paradigma na obra de 1962 foram percebidas por Masterman. As abordagens que vieram, tanto no *Posfácio* (1969), quanto em *Reconsiderações acerca dos paradigmas* (1974), propuseram uma explicação que dividiria o uso do termo durante *A Estrutura das Revoluções Científicas*: “Um sentido de ‘paradigma’ é global e abarca todos os compromissos compartilhados por um grupo científico. O outro isola um tipo de compromisso particularmente importante e é, portanto, um subconjunto do primeiro” (Kuhn, 2011, p. 312). Assim, o conceito de paradigma seria descrito em função de alguns compromissos que Kuhn considera necessários para que a comunidade científica estabeleça a pesquisa normal. Os compromissos foram colocados em função de atividades de pesquisa, como a resolução de problemas, a relação da linguagem com a natureza, a manipulação lógica e matemática etc.

Anterior a esses escritos que tencionaram esclarecer o conceito de paradigma, Margaret Masterman (1979, p. 74), em *A Natureza do Paradigma* (1965), debruçou-se sobre ele, destacando que era “[...] cientificamente urgente e filosoficamente importante” a tentativa de investigar a natureza do paradigma kuhniano. Ela se preocupou em identificar os diferentes âmbitos em que o paradigma, estabelecendo compromissos compartilhados, altera a tarefa da pesquisa científica. Masterman atribuiu uma denominação para cada área, onde poderia reunir as diversas utilizações do termo durante a obra de Kuhn. Ela interpretou que o paradigma kuhniano não era só uma concepção metafísica, ou seja, só uma forma de enxergar o mundo dos fenômenos de uma determinada disciplina científica; nem uma teoria abstrata que forneceria apenas conteúdo teórico para linguagens formais e matemáticas. Ela também vê a característica sociológica do paradigma: a forma como Kuhn entende que a comunidade científica, compartilhando um paradigma, se comporta de maneira similar.

Será exposta aqui a interpretação de Masterman sobre o conceito de paradigma, buscando suas principais conclusões sobre esse termo, bem como o entendimento de sua divisão do conceito, organizando-o em esferas distintas. Atribuindo um papel a essas esferas, investiga-se a possibilidade de Masterman ter motivado algumas concepções que Kuhn produziu sobre o paradigma em seus escritos posteriores à *Estrutura*.

A ANÁLISE DE MASTERMAN

Dentre as diversas formas de como o conceito de paradigma aparece em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Masterman (1979, p. 75-79) indica várias situações onde diferentes interpretações podem ser reunidas e as nomeia de distintas formas. Entre elas, pode-se identificar a noção de paradigma “como uma realização científica universalmente reconhecida”; “como fonte de instrumentos”; “como ponto de vista epistemológico geral”; “como figura de Gestalt que pode ser vista de duas maneiras”; “como ‘filosofia’ ou constelação de perguntas” etc. No conjunto geral dessas identificações que a autora realizou, foi proposta a divisão em três grupos ou funções da noção kuhniana, a saber: paradigmas metafísicos, paradigmas sociológicos e paradigmas de artefato/construção. Essa divisão de Masterman permitiu que o paradigma não fosse simplificado apenas como uma teoria ou uma visão metafísica, mas que ele fosse compreendido como um conjunto de pressupostos que influencia na comunidade científica de diversas maneiras.

Sobre o sentido sociológico, Masterman considera que o paradigma representa um combinado de costumes ou hábitos. A fim de explicitar esses hábitos, a autora expõe que:

[...] eles tanto são intelectuais, verbais, comportamentais, quanto mecânicos e tecnológicos, pertencendo a qualquer um desses gêneros ou a todos ao mesmo

tempo; tudo depende do tipo de problema que está sendo resolvido. A única definição explícita de paradigma, com efeito, que Kuhn apresenta é em função desses hábitos, conquanto os reúna a todos sob o nome de realização científica concreta (Masterman, 1979, p. 80).

O paradigma, sendo interpretado em seu sentido sociológico, é visto por Masterman como um dos sentidos que possui grande originalidade no pensamento de Kuhn. O motivo para essa consideração é devido a Kuhn colocar o conjunto de hábitos (o paradigma sociologicamente definido) anterior à existência da teoria. Para ela, Kuhn “[...] deseja uma palavra, que não seja ‘teoria’ para descrevê-los” (Masterman, 1979, p. 82), pois o paradigma não possui apenas propriedades teórico-abstratas. Alguns exemplos que destacam a noção sociológica identificam o paradigma “[...] como realização científica universalmente reconhecida (p. x), como realização científica concreta (p. 10-11), como conjunto de instituições políticas (p. 91), e também como decisão judicial aceita (p. 23)” (Masterman, 1979, p. 80).

Kuhn é identificado por Masterman como o filósofo que deu início à tentativa de retroceder a estágios muito pouco avançados da ciência moderna; isso lhe trouxe a concepção de que as condições sociológicas nas escolas/comunidades científicas em períodos embrionários de uma ciência poderiam ser identificadas. Até Kuhn, nenhum filósofo teria tentado retroceder a fases em que não há qualquer teoria, ou à fase em que há teorias em demasia (Masterman, 1979, p. 83), situação comum na sua descrição do período pré-paradigmático. Uma breve, porém, objetiva exposição do período pré-paradigmático pode auxiliar na compreensão do sentido sociológico de paradigma. Podemos dizer que o período pré-paradigmático é aquele onde há falta de consenso sobre as bases da ciência, provocando uma constante competição entre as escolas que desenvolvem seus diferentes paradigmas. Para Kuhn:

[...] os primeiros estágios do desenvolvimento da maioria das ciências têm se caracterizado pela contínua competição entre diversas concepções de natureza distintas; cada uma delas parcialmente derivada e todas apenas aproximadamente compatíveis com os ditames da observação e do método científico (Kuhn, 2012, p. 63).

Assim, é possível perceber a existência do que poderiam ser paradigmas, bem como de protótipos de paradigmas no período pré-paradigmático, mas nenhum deles seria hegemônico, ou seja, nenhum deles seria capaz, até determinado momento, de realizar algo concreto que obtenha consenso, que possa atrair a maioria das escolas para a sua concepção de natureza. Kuhn considera que “A simples posse de um paradigma não é um critério suficiente para a transição de desenvolvimento” (2012, p. 55), essa transição a que o autor se refere diz respeito à chegada ao período de ciência normal. Se antes da realização que torna o paradigma hegemônico já existem escolas que adotam razoavelmente alguns parâmetros, é aí que se encontra o caráter sociológico,

que é anterior ao desenvolvimento da teoria, pois existe um grupo de pessoas que respondem por uma concepção. Segundo Masterman, “[...] para Kuhn, algo sociologicamente descritível e, acima de tudo, concreto, já existe nas fases iniciais da ciência real, quando a teoria não existe” (1979, p. 81).

Outro sentido do termo que Masterman identifica diz respeito à resolução de problemas durante a ciência normal, chamado de paradigma de artefato. O emprego do termo paradigma (nesse sentido) durante a obra de Kuhn poderia ser considerado mais concreto que os outros (Masterman, 1979, p. 80). Ele é visto na obra de Kuhn da seguinte maneira:

[...] como verdadeiro manual ou obra clássica (p. 10), como fornecedor de instrumentos (pp. 37 e 76), como instrumentação real (pp. 59 e 60); linguisticamente, como paradigma gramatical (p. 23), ilustrativamente, como analogia (v.g. à p. 14); e psicologicamente como figura de *gestalt* (Masterman, 1979, p. 80).

Este sentido se relaciona melhor (mas não somente) com a experiência de laboratório, isto é, ao desenvolvimento da pesquisa científica normal, pois está ligado diretamente com o objetivo da ciência para Kuhn, que é a resolução de quebra-cabeças. Qualquer termo entre quebra-cabeças, enigma ou *puzzle* diz respeito, na filosofia de Kuhn, a problemas resolvidos pela comunidade científica.

O paradigma usado de forma análoga é uma estrutura de resolução de quebra-cabeças. Ele pode demonstrar à comunidade que essa estruturação e resolução desenvolve um padrão para se construir as próximas resoluções. O paradigma de artefato é “[...] qualquer coisa capaz de provocar a ocorrência real de uma solução de enigma” (Masterman, 1979, p. 81). Podemos dizer que ele “[...] garante o sucesso do praticante realmente inteligente” (Kuhn, 2012, p. 285), pois ele não é a teoria em si, mas sim um molde para a resolução de problemas, onde o cientista observa um caso e busca assimilar este com o próximo, visto o êxito da resolução anterior. Sobre os problemas da ciência normal, Masterman diz:

Um enigma científico normal tem sempre uma solução (p. 36) garantida pelo paradigma, mas que requer engenho e perspicácia para ser encontrada. Tipicamente (p. 35), a solução é conhecida com antecipação, como acontece com qualquer outro enigma, mas o caminho passo a passo que conduz a ela não o é (Masterman, 1979, p. 86).

É necessário que o principal sentido de paradigma seja o de artefato, pois ele responderá à questão simples e necessária sobre o conceito: o que faz um paradigma? Parece claro que apenas o paradigma como artefato pode responder à questão, pois o principal objetivo do paradigma é identificar, estruturar e garantir a resolução dos problemas de uma área de conhecimento. Qualquer solução de problema pelo uso e aplicação do paradigma coloca este como “[...] uma construção,

um artefato, um sistema, um instrumento; juntamente com o manual de instruções para utilizá-lo com êxito e um método de interpretação do que ele faz” (Masterman, 1979, p. 86). O sentido de construção/artefato é a perspectiva sobre o termo que representa a “[...] chave filosófica da verdadeira natureza dos paradigmas” (Masterman, 1979, p. 86), é por ele que a instrumentação chega ao cientista. É necessário que ele seja essencial na concepção do conceito kuhniano, pois a perspectiva sociológica, por exemplo, traz uma definição circular. Masterman vê a circularidade no seguinte sentido:

Como poderá o próprio cientista, numa nova ciência, descobrir primeiro que está seguindo uma futura realização científica concreta, se não souber que está seguindo um paradigma? Há aqui claramente uma circularidade: primeiro definimos o paradigma como realização já concluída; depois, de outro ponto de vista, descrevemos a realização como construída em torno de um paradigma já existente (Masterman, 1979, p. 84).

Em relação à noção metafísica, Masterman destaca que as seguintes formas a que Kuhn associa o termo paradigma a esse sentido são:

[...] quando equipara o “paradigma” a um conjunto de crenças (p. 4), a um mito (p. 2), a uma especulação metafísica bem-sucedida (p. 17), a um modelo (p. 102), a um novo modo de ver (pp. 117-21), a um princípio organizador que governa a própria percepção, (p. 120), a um mapa (p. 108), e a alguma coisa que determina uma grande área da realidade (p. 128), é evidente que ele tem muito mais em mente uma noção ou entidade metafísica do que uma noção ou entidade científica (Masterman, 1979, p. 79-80).

Para Masterman, este tipo de uso do termo representa o principal aspecto ao qual “[...] se referiram os críticos filosóficos de Kuhn” (Masterman, 1979, p. 80). Ela atribui isso ao fato de que os críticos não levaram suficientemente a sério a descrição que Kuhn realiza sobre a ciência normal, como um período de resolução de problemas. O entendimento de que o paradigma, levando em conta sua interpretação enquanto artefato, é responsável pela resolução de problemas e fornecedor de instrumentos para tal tarefa. Este sentido revela “[...] a chave filosófica da verdadeira natureza dos paradigmas” (Masterman, 1979, p. 86), e não seus usos em sentido metafísico.

Para Masterman, Kuhn não conseguiu explicitar durante *A Estrutura das Revoluções Científicas* aquilo que ela chama de “concretismo” do paradigma, de forma que fosse compreensível durante a obra que paradigma é uma analogia concreta (e também uma realização concreta) associada aos objetos de estudo de uma dada especialização. Se fosse perceptível que o “[...] paradigma é uma ‘imagem’ concreta de alguma coisa, A, usada analogicamente para descrever outra coisa concreta, B” (Masterman, 1979, p. 94), o entendimento de trechos como: “[...] alguma coisa semelhante a um paradigma é um pré-requisito para a própria percepção”

(Kuhn, 2012, p. 204) poderiam ser menos complicados. O que Masterman tenta encontrar ao descrever que o paradigma é uma imagem usada de forma análoga é a resposta de como relacionar a noção de artefato com a noção metafísica do conceito; como entender que paradigma é uma realização concreta, uma solução de problema concreta e ao mesmo tempo um modo de ver.

Esse é um dos aspectos do paradigma, segundo Masterman, que diferencia ele de um referencial teórico qualquer, ou de um sistema hipotético-dedutivo, pois ele “[...] também precisa ser um ‘modo de ver’ concreto” (Masterman, 1979, p. 93). Em diversas passagens de *A Estrutura das Revoluções Científicas*, especialmente no capítulo nove, Kuhn (2012, p. 201-6) considera que o paradigma fundamenta a forma como o cientista observa o mundo: “Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em direções novas”; “[...] mudanças de paradigma realmente levam os cientistas a ver o mundo definido por seus compromissos de pesquisa de uma maneira diferente”; “[...] um cientista com um novo paradigma vê de maneira diferente do que via anteriormente”. O paradigma em sentido metafísico condiciona a percepção de objetos e as relações que podem ser identificadas entre eles. Isso resulta em um modo de ver que implica tanto na noção sobre os próprios objetos, quanto na estruturação de problemas que os relacionam. Kuhn questiona, por exemplo, se seria acidental “[...] o fato de que os astrônomos somente tenham começado a ver mudanças nos céus – que anteriormente eram imutáveis – durante o meio século que se seguiu à apresentação do novo paradigma de Copérnico?” (Kuhn, 2012, p. 208).

Como generalização das três interpretações (e análise) de Masterman, temos que o paradigma possibilita um contexto epistemológico e ontológico àqueles que o compartilham, bem como uma descrição sociológica da comunidade científica pela identificação de seus hábitos. Haveria de se acrescentar ainda o condicionamento semântico que o paradigma proporciona à comunidade, aquilo que permite o “[...] caráter relativamente não problemático da comunicação profissional” (Kuhn, 2011, p. 315) no interior da comunidade científica. Cabe agora debruçar-se sobre como Kuhn, em seu *Posfácio* de 1969, procurou esclarecer as diferentes interpretações do conceito de paradigma que aparecem em *A Estrutura das Revoluções Científicas*.

ESCLARECIMENTOS ACERCA DO PARADIGMA

Juntamente com a segunda edição de *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Kuhn acrescentou o seu *Posfácio*, onde teve a intenção de esclarecer diversas das suas principais noções que vieram à tona com o lançamento do livro. O paradigma foi o primeiro tópico desse escrito, junto com uma discussão sobre as comunidades científicas. A primeira observação sobre o conceito foi apresentada desta forma:

Percebe-se rapidamente que na maior parte do livro o termo “paradigma” é usado em dois sentidos diferentes. De um lado, indica toda a constelação de crenças, valores, técnicas etc., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada. De outro, denota um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal (Kuhn, 2012, p. 280).

Olhando para o aspecto geral do paradigma, a saber, dele ser uma constelação de pressupostos, podemos identificar quatro tipos de pressupostos que formam esse conjunto, sendo eles: generalizações simbólicas, modelos metafísicos, valores e exemplares. Os exemplares participam dessa constelação, mas são o elemento que diz respeito à solução concreta de quebra-cabeças e também ao sentido estrito de paradigma que Kuhn utiliza durante a *Estrutura*. Kuhn enxerga que uma das contribuições que o seu livro trouxe foi de “conceber a noção de paradigma como uma realização concreta, como um exemplar” (Kuhn, 2012, p. 321), tornando esse aspecto do paradigma crucial para o entendimento da concepção sobre a natureza da ciência. Há de se compreender os elementos da constelação de crenças, os quais Kuhn chamou de matriz disciplinar, assumindo que as definições acerca desse conceito correspondem ao termo paradigma.

As generalizações simbólicas são entendidas como um conjunto de pressupostos teóricos, que incluem tanto a definição de lei como a definição do símbolo que empregam. Kuhn trata essas generalizações como “[...] componentes formais ou facilmente formalizáveis” (Kuhn, 2012, p. 290). Elas servem como base para articulações lógicas e teóricas no processo de resolução de problemas e também possuem, como grande parte daquilo que compõe o paradigma, o papel metodológico na formação dos novos cientistas que ingressam na comunidade. As generalizações trazem definições importantes sobre componentes/entidades que podem ser encontradas na natureza. Além disso, estabelecem relações que indicam aquilo que o cientista pode identificar em certo fenômeno.

A cada caso específico em que a generalização é aplicada, existe uma forma mais complexa de se utilizar a generalização “básica” ou “generalização-guia”. O papel da aprendizagem de identificação de similaridades entre situações no paradigma proporciona ao cientista a visualização de como e qual generalização articular; são expressões consideradas similares ao exemplar inicial. Kuhn, em exemplos de mecânica, assume que situações de um pêndulo simples, queda livre e osciladores harmônicos acoplados possuem generalizações que partem da base $F = m.a$, mas que se desdobram e se distanciam em termos de formalismo dessa primeira. Esses novos problemas trazem a necessidade de um novo formalismo (Kuhn, 2011, p. 318). Dessa forma, os formalismos vão sendo articulados conforme a necessidade dos quebra-cabeças que a comunidade se coloca a resolver e, com isso, a quantidade de generalizações simbólicas tende a aumentar.

Outra característica do paradigma são suas partes metafísicas, referidas tanto em *A Estrutura das Revoluções Científicas* quanto em *Reconsiderações acerca dos paradigmas*, como “modelos”. Esse compromisso da comunidade é a crença em determinados modelos que incluem também um aspecto heurístico. Sendo assim:

Os modelos, sobre os quais não terei mais nada a dizer neste artigo, são os que fornecem ao grupo suas analogias preferidas ou, quando profundamente mantidas, sua ontologia. Num extremo, são heurísticos: o circuito elétrico pode ser visto, de maneira proveitosa, como um sistema hidrodinâmico em estado estacionário, ou um gás, como uma coleção de bolas de bilhar microscópicas em movimento aleatório. No outro extremo, são objetos de compromisso metafísico: o calor de um corpo é a energia cinética de suas partículas constituintes ou, mais obviamente metafísico, todos os fenômenos perceptíveis são devidos ao movimento e à interação de átomos qualitativamente neutros no vazio (Kuhn, 2011, p. 316).

Esses modelos são recursos para uma melhor resolução dos problemas que a comunidade enfrenta. Eles podem garantir uma reorganização da estrutura de um problema, o que faria com que novas formas de enxergar os quebra-cabeças pudessem ser atingidas. Seu papel linguístico é paralelo à resolução de problemas na pesquisa científica. Para Kuhn, a maioria dos modelos metafísicos possuem funções muito similares: “[...] auxiliam a determinar o que será aceito como uma explicação ou como uma solução de quebra-cabeça e, inversamente, ajudam a estabelecer a lista dos quebra-cabeças não solucionados e a avaliar a importância de cada um deles” (Kuhn, 2012, p. 292). Os modelos proporcionam o caminho de investigação para o cientista, sendo fonte para o “[...] estabelecimento de relações de similaridade entre objetos e situações, cumprindo um papel na identificação de problemas não resolvidos e na avaliação das soluções” (Guitarrari, 2004, p. 17).

Há também, como parte constituinte do paradigma, os valores. Esses são responsáveis pelas escolhas dos cientistas tanto em períodos de ciência normal como de crise. Eles são critérios valorativos; critérios de escolha para a tomada de decisão. Em períodos de pesquisa normal, a aplicação desses valores e a noção sobre quais valores são mais importantes para a tomada de decisão tendem a ser consensuais entre os cientistas. A aplicação deles varia desde a avaliação das soluções de problema e a aplicação da teoria, até a avaliação da própria teoria. A fim de explicitar os valores, Kuhn aponta que:

Provavelmente os valores aos quais os cientistas aderem com mais intensidade são aqueles que dizem respeito a predições: devem ser acuradas; predições quantitativas são preferíveis às qualitativas; qualquer que seja a margem de erro permissível, deve ser respeitada regularmente numa área dada; [...] Contudo, existem também valores que devem ser usados para julgar teorias completas: esses precisam, antes de mais nada, permitir a formulação de quebra-cabeças e

de soluções; quando possível, devem ser simples, dotadas de coerência interna e plausíveis (Kuhn, 2012, p. 292).

A formulação de um conjunto de valores, como simplicidade, coerência, escopo, precisão etc., é parte da crítica que Kuhn faz a “[...] uma metodologia constituída por regras claras, explícitas, neutras e decisivas, que se incumbiria de decidir qual deve ser a escolha feita por cada cientista” (Guitarrari, 2004, p. 15). O papel dos valores é muito expressivo e problemático em períodos onde a unanimidade não ocorre, ou seja, no período de pesquisa extraordinária e, conseqüentemente, no período de crise. O critério para a tomada de decisão de cada cientista é valorativo, isto é, valores isolados podem ditar escolhas diferentes de cientista para cientista, devido à sua formação e traços de personalidade, por exemplo. Generalizando o uso dos valores para além das avaliações como critério na pesquisa normal, considera-se que eles “[...] fornecem a base partilhada para a escolha de teorias” (Kuhn, 2011, p. 341).

O componente que resta à exposição é aquele em que o termo paradigma se vincula de forma mais estrita em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, a saber, os exemplares. Eles são pensados como “[...] soluções concretas de problemas que os estudantes encontram desde o início de sua educação científica” (Kuhn, 2012, p. 295). Os exemplares são tanto soluções tomadas como referência no paradigma e, nesse sentido, são consideradas modelares, quanto problemas a serem estudados para a educação dos cientistas. A título de exemplo, podemos pensar em exemplares como a identificação de funções orgânicas oxigenadas, conhecimento/problema introdutório dos estudos da química orgânica. Podemos também pensar no problema do plano inclinado, exemplar da mecânica clássica que o próprio Kuhn traz como exemplo. Para Kuhn, a educação do cientista é parte compositora daquilo que tange os objetivos do paradigma, principalmente em períodos de ciência normal, onde os cientistas confiam em passar à frente os avanços e técnicas que são impressões do paradigma em vigência. A introdução de novos cientistas se torna fundamental para a longevidade da especialização e esse processo baseia-se em relações de similaridade e conhecimento tácito. Kuhn sugere que:

[...] a capacidade adquirida de perceber semelhanças entre problemas aparentemente díspares cumpre, na ciência, uma parte significativa do papel em geral atribuído às regras de correspondência. Assim que o novo problema é visto como análogo a um problema já resolvido, segue-se tanto um formalismo apropriado como um novo modo de vincular suas conseqüências simbólicas à natureza. Uma vez percebida a semelhança, utilizam-se simplesmente os vínculos que já se mostraram eficazes (Kuhn, 2011, p. 324).

Esses vínculos que já se mostraram eficazes estão identificados nos exemplares. É, por exemplo, pelas relações de similaridades que as resoluções tidas como modelares são tomadas como referência na pesquisa normal. Essas relações são um ponto crucial para identificar nos

exemplares quais tipos de operações foram feitas em distintas situações com os recursos teóricos e instrumentais que o paradigma possui. Ao se deparar com um problema nunca visto antes, o cientista buscará como pode identificar no problema algo que possa se relacionar de forma análoga com uma solução passada. Desse processo, adquire-se um conhecimento tácito, “[...] conhecimento que se aprende fazendo ciência e não simplesmente adquirindo regras para fazê-la” (Kuhn, 2012, p. 300).

Os exemplares também carregam consigo os feitos de uma dada especialização. É a partir deles que se conhece o desenvolvimento da resolução dos principais problemas solucionáveis pela comunidade. Em *Reconsiderações acerca dos paradigmas*, Kuhn esclarece que:

A aquisição de um arsenal de exemplares, tanto quanto o aprendizado das generalizações simbólicas, é parte integral do processo por meio do qual o estudante tem acesso às realizações do seu grupo disciplinar. Sem os exemplares, ele praticamente não aprenderia aquilo que o grupo sabe sobre conceitos fundamentais como força e campo, elemento e composto, núcleo e célula (Kuhn, 2011, p. 325).

Ser modelo para o aprendizado de novos cientistas e para o desenvolvimento da solução de quebra-cabeças ainda não resolvidos, bem como carregar consigo o histórico de realizações da disciplina científica, são aspectos do exemplar que demonstram sua relevância dentre os compromissos compartilhados pela comunidade científica. Os exemplares indicam como os cientistas devem realizar o seu trabalho de resolução de problemas (Kuhn, 2012, p. 295).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Masterman compreendeu o objetivo da ciência normal, a saber, a resolução de quebra-cabeças e, por isso, identificou aquilo que deveria ser principal no paradigma: sua capacidade de resolver problemas e de estabelecer um modelo a partir da realização concreta. Com essa concepção em mente, o paradigma de artefato abrangeu grande parte das especificações que Kuhn fez nos seus escritos posteriores. Ele sendo a causa da resolução de problema, se relaciona com as estruturas da constelação de crenças compartilhadas. Todos os elementos do paradigma interagem de alguma forma com o ato de construir, identificar e resolver problemas; sendo assim, o paradigma como artefato parece ser a interpretação do principal objetivo do uso compartilhado do paradigma.

A forma como Kuhn expôs o conceito de paradigma nos escritos que vieram depois de *A Estrutura das Revoluções Científicas* deixa claro que o conceito abrange um leque de definições epistemológicas, ontológicas e semânticas. Ele buscou indicar em que sentido o paradigma é um conjunto de elementos que devem ser compartilhados e levados como compromissos para o

desenvolvimento da pesquisa. Além disso, se ateu ao paradigma como exemplar que, ao ser compartilhado, auxilia na formação dos novos cientistas que adentram a comunidade de especialistas e funciona como modelo para a estruturação de problemas e suas resoluções. Em relação à noção sociológica de Masterman, no entanto, Kuhn não falou dos paradigmas em termos estritamente sociológicos, mas houve passagens em que os exemplares se relacionaram em algum sentido com a formação comunitária. Para Kuhn, “Mais do que os outros tipos de componentes da matriz disciplinar, as diferenças entre conjuntos de exemplares apresentam a estrutura comunitária da ciência” (Kuhn, 2012, p. 295).

É possível dizer que Masterman motivou as revisões que vieram nos escritos posteriores de Kuhn à *Estrutura*? Acredito que pelo menos parte de algumas revisões, sim, como em relação à descrição do conceito de “exemplar” e sobre a questão das “relações de similaridades”. No *Posfácio*, Kuhn discorre sobre os exemplares juntamente com a noção de relações de similaridades. Já em *Reconsiderações acerca dos paradigmas*, ele mescla a noção de relações de similaridades tanto com os exemplares quanto com as generalizações simbólicas.

Durante sua exposição, Masterman interpreta que o principal sentido de paradigma, e que garante sua credibilidade filosófica, é o de artefato. Este sentido, que diz respeito às resoluções de problemas, estabelece um modelo, uma imagem estruturante dos quebra-cabeças. Segundo ela, a aplicação desse modelo de forma análoga faz com que o paradigma se torne um modo de ver, adquira o caráter que Masterman atribuiu ao sentido metafísico de paradigma. Ela descreve que a concepção de Kuhn permite que “[...] em vez de perguntar ‘Como é que um sistema metafísico pode ser usado como modelo?’” pergunte-se “Como é que um paradigma de construção pode, na verdade, transformar-se num ‘modo de ver?’” (Masterman, 1979, p. 89).

Quando Kuhn expõe as relações de similaridade, juntamente com os exemplares do paradigma, ele parece estar também descrevendo o movimento que Masterman cita: (I) a comunidade possui uma realização concreta que é um problema resolvido e possui característica exemplar; (II) essa solução de problema exemplar se torna parâmetro para enxergar novos problemas; se torna modelo para visualizar situações similares que se demonstrem proveitosas para a próxima resolução de quebra-cabeça. Sendo assim, (III) o exemplar condiciona o modo de ver da comunidade, ou seja, parte-se de uma resolução de problema para um modo de ver. O que daria a entender, a partir disso, é que Kuhn compreende o paradigma como constituído pela constelação de crenças, mas também pelos exemplares e, esses tomados enquanto soluções modelares proporcionam um modo de ver novos problemas, numa possível relação ao que Masterman descreveu como “uso análogo” e Kuhn como “habilidade para identificar relações de similaridades”.

REFERÊNCIAS

- GUIARRARI, Robinson. *Incomensurabilidade e Racionalidade Científica em Thomas Kuhn: Uma Análise do Relativismo Epistemológico*. 247f. Tese (Tese de Doutorado). Pós-doutorado, ciência humanas. São Paulo, SP: USP, 2004.
- KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- KUHN, Thomas S. *A tensão essencial*. Tradução: Marcelo Amaral Penna-Forte. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- MASTERMAN, Margaret. A Natureza de um Paradigma. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan. *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Tradução: Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo e Editora Cultrix, 1979.
- MUSGRAVE, Alan. *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Tradução: Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo e Editora Cultrix, 1979.



“SOMOS UM POVO COMO OS OUTROS” PARA DELEUZE E A CAUSA PALESTINA PERVIVEREM EM NÓS

Ester Maria Dreher Heuser¹

Resumo: Este ensaio tem como meta dar *pervivência* – no sentido atribuído ao termo por Haroldo de Campos em sua experiência de tradução criadora que dá vida nova aos textos traduzidos – à causa palestina e ao apoio do filósofo Gilles Deleuze a ela. Isto é feito orientado por traços da prática da montagem que Georges Didi-Huberman recuperou e atualizou, como método formal e maneira de pensar e de produzir conhecimento, nas artes e nas ciências humanas, como estratégia de resposta ao problema da construção da historicidade, do trabalho com as complexidades do tempo. A montagem realizada pretende ser uma resposta a um dos tantos anacronismos do mundo, elaborada por meio de um ‘reencadeamento’ de partes de textos deleuzianos produzidos e publicados ao longo dos anos 80. Concebe-se que neste trabalho subjaz a compreensão e a operação do pensamento como ato de corte, de enquadramento e de montagem, propriamente como tradução transcriadora, por meio da qual textos e autores pervivem. Os três textos de Deleuze selecionados, surpreendentemente atuais ao que vem se passando com o povo palestino desde sete de outubro de 2023, são: 1) “Os índios da Palestina”, uma conversa publicada no *Jornal Libération*, 8-9 de maio de 1982, com o amigo Elias Sanbar, criador da *Revista de estudos palestinos* e da qual foi redator-chefe por 25 anos; atualmente é embaixador palestino na UNESCO. Além da recém-criada *Revista*, que Deleuze percebe como o amadurecimento do “tom” palestino que testemunha uma “nova consciência” capaz de falar de “igual para igual com todo mundo” que lembra, mostra, afirma e insiste que os palestinos existem, apesar de terem sido evacuados de seu território, o filósofo menciona uma comparação feita por Sanbar no livro *Palestina 1948, a expulsão*: os palestinos são os peles-vermelhas dos colonos judeus da Palestina, e devem desaparecer, tal como foi o processo que fez nascer os Estados Unidos. Essa comparação dá azo para o direcionamento da conversa entre os amigos, mas também para o texto do ano seguinte, 2) “Grandeza de Yasser Arafat”, de 1983, no qual Deleuze problematiza as consequências da visão religiosa e mística alimentada pelo sionismo e resumida na fórmula de Israel, que afirma não ser um povo como os outros, ao que os palestinos respondem o contrário: que eles, palestinos, são um povo como os outros e não querem nada mais que isso. Por fim, o texto 3) “As pedras”, de 1988, redigido a pedido dos diretores da *Revista Al-Karmel* após o começo da Primeira Intifada, em 9 de dezembro de 1987 – o ‘despertar súbito’ dos palestinos, que durou até 1993, quando os ‘Acordos de Oslo’ foram assinados, mediados por Bill Clinton. No Brasil, esses textos estão publicados em *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*.

Palavras-chave: Filosofia. Causa Palestina. Deleuze.

Resumen: Este ensayo pretende dar *pervivencia* – en el sentido que le atribuye al término Haroldo de Campos en su experiencia creativa de traducción que da nueva vida a los textos traducidos – a la causa palestina y al apoyo del filósofo Gilles Deleuze a ella. Esto se hace guiado por huellas de

¹ Professora-pesquisadora Associada da UNIOESTE, Campus Toledo (PR), no curso de Filosofia - Licenciatura, Mestrado e Doutorado (Linha: Ética e Filosofia Política). E-mail: esterheu@hotmail.com.

la práctica del montaje que Georges Didi-Huberman recuperó y actualizó, como método y modo formal de pensar y producir conocimiento, en las artes y las ciencias humanas, como estrategia para responder al problema de la construcción de historicidad, de trabajo con las complejidades del tiempo. El montaje creado pretende ser una respuesta a uno de los muchos anacronismos del mundo, elaborado a través de un 'reencadenamiento' de partes de textos deleuzianos producidos y publicados a lo largo de la década de 1980. Se concibe que este trabajo subyace a la comprensión y funcionamiento del pensamiento como un acto de corte, encuadre y montaje, propiamente como una traducción *transcreadora*, a través de la cual sobreviven textos y autores. Los tres seleccionados textos de Deleuze, sorprendentemente actuales sobre lo que le sucede al pueblo palestino desde el 7 de octubre de 2023, son: 1) “Los indios de Palestina”, una conversación publicada en el periódico *Libération*, el 8 y 9 de mayo de 1982, con su amigo Elias Sanbar, creador de la *Revista de Estudios Palestinos* y de la que fue editor jefe durante 25 años; actualmente es embajador palestino ante la UNESCO. Además de la revista recién creada, que Deleuze percibe como la maduración del ‘tono’ palestino que da testimonio de una ‘nueva conciencia’ capaz de hablar ‘de igual a igual con todos’ que recuerda, muestra, afirma e insiste en que los palestinos existen, a pesar de haber sido evacuados de su territorio, el filósofo menciona una comparación hecha por Sanbar en el libro *Palestina 1948, la expulsión*: los palestinos son los pieles rojas de los colonos judíos de Palestina, y deben desaparecer, como lo hizo el proceso que dio origen a los Estados Unidos. Esta comparación conduce a la orientación de la conversación entre los amigos, pero también al texto del año siguiente, 2) “La grandeza de Yasser Arafat”, de 1983, en el que Deleuze problematiza las consecuencias de la visión religiosa y mística alimentada por el sionismo y resumida en la fórmula de Israel que pretende no ser un pueblo como los demás, a lo que los palestinos responden lo contrario: son un pueblo como los demás y no quieren más que eso. Por último, el texto 3) “Las piedras”, de 1988, escrito a petición de los directores de la *Revista Al-Karmel*, tras el inicio de la Primera Intifada, el 9 de diciembre de 1987, el ‘despertar repentino’ de los palestinos que duró hasta 1993, cuando se firmaron los ‘Acuerdos de Oslo’, con la mediación de Bill Clinton. En Brasil, estos textos se publican en *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*.

Palabras-clave: Filosofía. Causa Palestina. Deleuze.

DAS PERPLEXIDADES QUE LEVAM A LER, ESCREVER, ELABORAR E DAR PERVIVÊNCIA

A exposição a seguir é um processo de elaboração intelectual, atravessada por muitos afetos, nascida de duas perplexidades: a) uma delas deixou-me, primeiro, abalada, atordoada e atônita, em verdadeiro choque de espectadora, e isso teve data e local: 7 de outubro de 2023, nas bordas da Faixa de Gaza, e depois dentro dela; desde ali senti-me frente a um abismo, diante do horror produzido pelas imagens e narrativas, as quais, primeiro, só contavam metade da história: a versão do Estado de Israel, a qual dizia que os palestinos se recusaram a fazer o acordo de divisão territorial nos idos de 1947, sem, contudo, revelar que a ‘Partilha’ era desproporcional, uma vez que 700 mil judeus ficariam com 53% do território e 1 milhão e 400 mil árabes, com 47% dele. No esforço para não cair no fácil maniqueísmo a que a mídia corporativa estava tentando arrastar-me, dei-me conta de que era preciso desviar do caminho mais fácil produzido por ideias

inadequadas, porque confusas e mutiladas, cujos efeitos são distintos de suas causas e nos impedem de compreender, tendo como consequência a moralização e o julgamento generalizados, pois, como pensava o judeu heremizado² da comunidade judaica, Spinoza: “basta não compreender para moralizar” (Deleuze, 2002, p. 29).

No caminho indicado pelo ‘príncipe dos filósofos’, sobre a necessidade da produção de ideias adequadas capazes de criar noções comuns e, conseqüentemente, uma compreensão complexa na qual não cabem Bem e Mal, busquei reduzir um pouco da minha ignorância sobre aquele lugar do mundo e seus ocupantes; recorri ao óbvio, mas demorado: busquei informações históricas e testemunhos de quem ocupa o território, assim como de quem foi enxotado dele e reinventou-se para as bandas de cá³. Nessa busca histórica, apareceu um fio de memória: Deleuze foi sensível à causa palestina e, pela escrita, lutou nas trincheiras em defesa do povo que é “singularmente inocente de qualquer holocausto” (Deleuze, 2016b, p. 253). Deleuze publicou textos sobre a causa palestina, que estão compilados na coletânea de textos esparsos *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)* (2016). Para essa montagem, recorreremos a três deles: o primeiro, “Os índios da Palestina” (2016a), publicado no *Libération* em 1982, é uma conversa com o amigo Elias Sanbar, idealizador e, à época, editor-chefe da *Revista de estudos palestinos* (França), e atualmente embaixador palestino na UNESCO⁴; o segundo, publicado justamente nessa *Revista*, “Grandeza de Yasser Arafat” (2016b), de 1983, ano em que o líder palestino alterou sua estratégia rumo à criação do Estado da Palestina: mudou-se para a Tunísia e passou do conflito armado para a negociação com o Estado de Israel, o que lhe rendeu, além de um prêmio Nobel da Paz, a pecha de submisso a Israel, pela oposição palestina, que, uma parte, desde 1986 articulava-se no Hamas; o terceiro texto, de 1988, foi redigido a pedido dos diretores da *Revista Al-Karmel*, após o começo da Primeira Intifada, em 9 de dezembro de 1987 – o ‘despertar súbito’ dos palestinos, que durou até 1993, quando os ‘Acordos de Oslo’ foram assinados, mediados por Bill

² Aquele que recebe o *herém*, a forma mais severa de excomunhão usada por rabinos contra um membro da comunidade, devido a algo considerado imoral ou ilegal no judaísmo.

³ Além de buscas em sites de análises políticas e históricas, destaco a importância dos depoimentos e análises de Ualid Rabah, presidente da FEPAL – Federação Árabe do Brasil, filho de pais palestinos refugiados no Brasil, natural de Toledo/PR. Em agosto de 2023, ele havia participado da atividade de extensão do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIOESTE, quando descreveu como uma série de mitos falsificaram a história da Palestina para justificar sua tomada por estrangeiros euro-judeus, desde a ideia falsa de “retorno” à..., de que a Palestina seria uma “terra desolada” e “desértica”, passando pela grosseira invenção de que ela seria uma “terra sem povo”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NvMS8jCGIBc&t=9s>. Acesso em: 07 jan. 2024.

⁴ Dentre muitos livros sobre a Palestina, Elias Sanbar publicou, em 2013, *La Palestine expliquée à tout le monde*, onde ele propõe pensar a Palestina desde uma perspectiva estruturalmente plural e policrômica. Distingue os palestinos de outros povos que produzem sua própria história; em lugar disso, qualifica-os como guardiões de uma terra que não se parece com nenhuma outra. Para ele, embora cada habitante pertença a alguma religião, todos partilham da antiga e profunda convicção de que essa terra é o repositório de tudo o que se passou naquele lugar. O que pertence a todos os palestinos é o que lá se passou. Defende que essa pluralidade e policromia estão em risco pelas exacerbadas reivindicações identitárias baseadas em afiliações religiosas e que justificam, a cada vez, novos banhos de sangue perpetrados pelo exército de Israel.

Clinton. Em seu texto originalmente intitulado “Lá de onde ainda podem vê-la” e publicado em árabe, Deleuze problematizou a “Guerra das pedras”, que começou por um levante espontâneo no campo de refugiados de Jabaliyah – situada a 40 metros do nível do mar, no extremo Norte da Faixa de Gaza –, quando a população civil palestina atirou paus e pedras contra os militares israelenses desde um *topos* que permitia avistar o horizonte de sua terra, essa mesma que hoje tantos por ela lutam e morrem, apesar dos muros, da falta de horizonte e de toda a desmesurada violência infundável de Israel e de seus covardes aliados. Na referida coletânea, o terceiro texto sobre a causa palestina é intitulado “As pedras” (2016c)⁵. Daí adveio a outra perplexidade: b) essa, no sentido de espanto, admiração e maravilhamento, apesar da tragicidade do tema: como podem três textos breves, datados, referentes a episódios específicos e localizados ser tão contemporâneos e ter tamanha atualidade ao que presenciamos?

Apesar da incompreensão de muitos aspectos continuar sendo a sombra desse episódio, por mais que estudemos e elaboremos, coletivamente, explicações a respeito das causas e consequências do maior massacre do século XXI, avalio que ao lado da pesquisa histórica precisa estar a problematização filosófica. Dar a ver e ouvir o processo de elaboração de um filósofo a respeito da causa palestina — que é, na definição de Deleuze (2016, p. 252), “o conjunto das injustiças que esse povo sofreu e não para de sofrer” — para, além de contribuir nas nossas elaborações e nos tirar da perplexidade, do estupor e da indiferença de alguns, fazer também esse filósofo, com seus desassossegos, e a causa palestina *perviverem* em nós.

PERVIVÊNCIA TRANSCRIADORA POR MEIO DE UMA MONTAGEM

Pervivere, verbo intransitivo latino, com sua capacidade de apresentar o sentido completo de sua ação nele mesmo, infelizmente sofreu modificação na língua portuguesa, foi vertido para ‘sobreviver’. Embora *pervivere* signifique também ‘continuar a viver’, como é para nós o sentido de ‘sobreviver’, designa, mais complexamente ainda, a noção de ‘viver por meio de ou através de’ – não só por meio de aparelhos ou por alimentação endovenosa, por exemplo –, mas com um sentido de vivência que continua independentemente do tempo, que *pervive*. Para nossa sorte, o castelhano manteve o termo latino na forma de *perviver*. Para essa elaboração, tomo o termo emprestado de nossos *hermanos*, no sentido usado por Haroldo de Campos (2013), que, por meio do trabalho *transcriador*, fez poemas, textos, autores renascerem e reviverem por meio da ‘leitura-tradução’. Os poetas e escritores traduzidos por Haroldo de Campos ganharam uma “atemporalânea

⁵ Os três textos de Deleuze compõem o projeto áudio-fônico “Eu li filosofia pra ti” e estão disponíveis na plataforma Spotify: “Os índios da Palestina” <https://spotify.link/44IvPEO63Db>; “Grandeza de Yasser Arafat” <https://spotify.link/FRTL7XR63Db>; “As pedras” <https://spotify.link/1AFsT3M63Db>. Acesso em: 07 jan. 2024.

pervivência” (Peterle, 2013), porque, por meio de seu trabalho entre as línguas, a de partida e a de chegada, ele fez os elementos traduzidos independerem do tempo, outra nuance que pode estar no termo *pervivência*: por exemplo, um Homero que é aquele primeiro, o grego, mas que também é outro, por meio da tradução, a qual renova o primeiro, mas mantém o seu eco⁶.

Sopesadas as devidas proporções e peculiaridades, Haroldo de Campos dá margem para que consideremos a *transcrição*⁷ também como tarefa daqueles que lidam com textos traduzidos, pois ler e escrever com eles é também processo tradutório criador, uma vez que experimentamos e criamos versões das leituras que fazemos dos artigos, capítulos e livros até então fechados nas estantes ou armazenados em algum *site* desse louco mundo da rede mundial de computadores. Transcriamos e damos *pervivência* aos filósofos e filósofas a cada aula, escrito e comunicação que inventamos (Corazza, 2013; Heuser, 2018).

No XXVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE, assim como neste Dossiê, alguns filósofos e filósofas ganharam sobrevida, foram vivificados, *pervivem*, muitos outros não. Neste caso específico, como já dito, ganharão *pervivência* Deleuze e a causa palestina entre nós, espero que os honrando. Isto será feito inspirado em traços da prática da montagem que Georges Didi-Huberman (2012) recuperou e atualizou, a partir de trabalhos feitos durante as grandes guerras na Europa, como método formal e como maneira de pensar e de produzir conhecimento, nas artes e nas ciências humanas, em meio à “desordem do mundo ocidental” (Huapaya, 2016, p. 113). Entre os pensadores que recorreram a este método, para criar e pensar, estão dramaturgos, filósofos e cineastas, como Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Sergei Eisenstein. Cada um adaptou a montagem à sua maneira de pensar (teatro, filosofia, cinema), com a finalidade de se haver com as problemáticas do seu próprio tempo, marcado pelo “declínio e caos das guerras e crises econômicas” (Huapaya, 2016, p. 114). A montagem feita por esses criadores é uma resposta ao anacronismo do mundo e é constituída por textos e imagens, a fim de se voltar contra o lustro das narrativas e imagens oficiais acerca das tragédias históricas ocorridas no tempo em que nos coube viver:

⁶ Um Homero que fala português brasileiro em tom grego – um brasileiro helenizado – , cuja origem, como nos ensinou o judeu Walter Benjamin, em *A tarefa do tradutor* (2008), essa tarefa não é estática nem única, inserida no fluxo do devir, mas marcada pela restauração e pela abertura contidas no gesto tradutório, que reconstitui a origem, sempre incompletamente, pois a completude, a possibilidade de alcançar a “essência última”, é da ordem do impossível: nas traduções “[...] a vida do original, em renovação constante, alcança um outro e mais extenso desdobramento”, justamente no desdobramento marcado por “metamorfose e renovação do que vive, o original se modifica” (Benjamin, 2008, p. 54-55).

⁷ Trata-se da prática e da teoria de uma tradução criadora que dá vida nova aos textos traduzidos e é movida por “uma insatisfação com a ideia ‘naturalizada’ de tradução, ligada aos pressupostos ideológicos de restituição da verdade (fidelidade) e literalidade (subserviência da tradução a um presumido ‘significado transcendental’ do original) – ideia que subjaz a definições usuais, mais ‘neutras’ (tradução ‘literal’), ou mais pejorativas (tradução ‘servil’, da operação tradutora” (Campos, 2013, p. 79).

A montagem será precisamente uma das respostas fundamentais a esse problema de construção da historicidade. Porque não está orientada simplesmente, a montagem escapa às teleologias, torna visíveis as sobrevivências, os anacronismos, os encontros de temporalidades contraditórias que afetam cada objeto, cada acontecimento, cada pessoa, cada gesto. Então, o historiador renuncia a contar “uma história”, mas, ao fazê-lo, consegue mostrar que a história não é senão todas as complexidades do tempo, todos os estratos da arqueologia, todos os pontilhados do destino (Didi-Huberman, 2012, p. 212).

Há, entretanto, montagens e montagens, versões e versões, todas interessadas, o sabemos. O cinema mostrou primeiro, basta ver as produções russas de Eisenstein, sempre evidenciando a luta de classes e em favor dos trabalhadores⁸, e as da cineasta alemã Leni Riefenstahl⁹, em favor da superioridade racial de homens e mulheres germânicos, assim como pelo seu “fascínio com o material que tem à mão (assistentes, câmeras, caminhões, automóveis e, inclusive, atletas)” (Rovai, 2009, p. 101). Há, entretanto, algo em comum entre eles: tanto num caso quanto no outro, “emoção e raciocínio interferem no processo de inteligência, criação e sensibilidade do espectador” (Huapaya, 2016, p. 115) e é justamente este o mérito da montagem, assim como o anacronismo que lhe é próprio, o qual “coloca a imagem no passado, presente e futuro” (Huapaya, 2016, p. 114). Claro está, portanto, que no trabalho de montagem e produção de imagens que contam uma versão das tragédias históricas, é levada em conta a sua recepção. O espectador importa e não está subordinado “à individualidade do autor”, um e outro estão implicados no ato criativo da produção de imagens:

Na realidade, todo espectador, de acordo com sua individualidade, a seu próprio modo, e a partir de sua própria experiência – a partir das entranhas de sua fantasia, a partir da urdidura e trama de suas associações, todas condicionadas pelas premissas de seu caráter, hábitos e condição social, cria uma imagem de acordo com a orientação plástica sugerida pelo autor, levando-o a entender e sentir o tema do autor. É a mesma imagem concebida e criada pelo autor, mas esta imagem, ao mesmo tempo, também é criada pelo próprio espectador (Eisenstein, 2002, p. 29).

Consideradas essas características da montagem e os trabalhos de criadores que com ela lidaram para pensar, dar, a seus espectadores, a ver, ouvir, sentir e pensar, nesta elaboração se considera que assim como pensar uma imagem pode ajudar a conhecer melhor nossa história (Huapaya, 2016), também a montagem feita com textos filosóficos pode nos ajudar a pensar o passado, o presente e o futuro, assim como auxiliar a pensar nossa própria relação com a herança filosófica. O que vem a seguir, finalmente, é um gesto mínimo, nada mais do que a apresentação

⁸ O expoente da montagem deste cineasta é, para mim, a produção de *A greve*, de 1912. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VD40vLjRaNA>. Acesso em: 11 jan. 2024.

⁹ Para a produção do *Olympia* (disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=H3LOPhRq3Es> . Acesso em 11 jan. 2024), estreado em 1938, Riefenstahl selecionou imagens extraídas, aproximadamente, de 400 mil metros de filme, e fez a célebre montagem em que representou a beleza e a força física da raça ariana (Rovai, 2009).

de uma montagem de leitora que atuou em decorrência das perplexidades já descritas e movida pelo anacronismo próprio ao nosso tempo, pela tragédia histórica, marcada por *apartheid* e pela limpeza étnica, que parece não ter fim, mas que teve um começo – a criação do Estado de Israel – e pela necessidade de fazer algo diante do intolerável que é a condição do povo palestino, ainda mais exacerbada a partir de outubro de 2023. Partes mescladas dos três textos selecionados, de Deleuze sobre a Palestina, foram justapostas, com interferências minhas, ora por interpolações e adequações de tempos verbais ora por comentários e complementações, ou no corpo do texto ou em notas de rodapé, a fim de fazer aqueles textos fluírem e ganharem continuidade nas circunstâncias que nos coube viver. O que está em *itálico* foi extraído dos textos, o que está sem destaque é acréscimo meu¹⁰. Os efeitos de tal montagem sobre leitores dessa leitura, se acaso houver, serão avaliados por eles mesmos e, se funcionar de algum modo, fica como um convite à experimentação de outras montagens, de outras escrituras. Em suma, neste trabalho de ‘reencadeamento’ de quadros/textos subjaz a compreensão do “pensamento como ato de corte, de enquadramento e de montagem”, propriamente como tradução transcriadora (Acom, 2015, p. 19).

ENFIM, UM POUCO DE *PERVIVÊNCIA* DELEUZIANA E PALESTINA

A Europa não começou a pagar a dívida infinita que ela tem para com os judeus, mas fez com que um povo inocente a pagasse, os palestinos. O Estado de Israel foi construído pelos sionistas com o passado [...] de seu suplício, o inesquecível horror europeu – mas também sobre o sofrimento desse outro povo, com as pedras desse outro povo [Deleuze, 2016c]. Os sionistas fizeram daquele genocídio um mal absoluto. Transformar, porém, o maior genocídio da história em mal absoluto é uma visão religiosa e mística, não é uma visão histórica. Ela não interrompe o mal; pelo contrário, ela o propaga, faz com que ele recaia sobre outros inocentes, exige uma reparação, a qual faz com que esses outros sofram uma parte daquilo que os judeus sofreram (a expulsão, o confinamento em guetos, o desaparecimento como povo). Com meios mais ‘frios’ do que o genocídio, querem chegar ao mesmo resultado [Deleuze, 2016b].

¹⁰ Quando da comunicação oral dessa elaboração, no XXVI Simpósio de Filosofia, durante a leitura do texto, uma montagem em sequência de três imagens produzidas na Faixa de Gaza, coletadas da internet, fizeram parte da apresentação: foram apresentadas, em *looping*, a fotografia de um menino palestino que, ainda vivo e entre escombros, mira a câmera do fotógrafo, deixando o seu olhar ao mundo e a cada um de nós que contempla a foto; a imagem-sequência de um adolescente autista palestino que arremessa uma pedra contra um tanque de guerra e é lançado ao chão por um tiro israelense – a cena foi capturada por uma câmera de segurança instalada pelo próprio exército de Israel e, provavelmente, vazada e lançada ao mundo por alguém interno a ele, dando movimento contínuo ao gesto que lança a pedra e à morte: a imagem de um menino, de uma pedra e de uma morte rodam o mundo, trabalham em nossas almas e não nos autorizam a ficarmos indiferentes ao que vem se passando, há mais de 70 anos, com este povo inocente, que nada tem a ver com os infortúnios do povo judeu; outra fotografia com o olhar de um menino palestino dirigido à sua mãe – provavelmente o último e, ao mesmo tempo, eternizado pela lente de um fotógrafo – e que se infiltra nos sentidos de quem o vê.

O Estado de Israel deveria se instalar numa terra vazia, que o antigo povo hebreu esperava há muito tempo, onde transitavam alguns árabes quaisquer, vindos de outro lugar, guardiões de pedras adormecidas [Deleuze, 2016c]. Afinal, na versão sionista, aquela terra estava vazia, sendo há muito esperada pelo antigo povo hebreu e seus descendentes. Com a chegada do sionismo, os palestinos foram lançados ao esquecimento, ele necessitava da ausência do povo palestino, do seu desaparecimento. O movimento sionista mobilizou a comunidade judia na Palestina, não para a ideia de que os palestinos iam partir um dia e sim para a ideia de que o país estava “vazio”. Houve, claro, aqueles que, tendo chegado ao local, constataram o contrário e escreveram sobre isso! O grosso dessa comunidade, porém, agia diante das pessoas com as quais convivia fisicamente como se lá não estivessem (Deleuze, 2016a).

Antes da fixação dos judeus em território palestino, sionistas e aliados cogitaram vários outros lugares para a criação de uma pátria nacional judaica¹¹: a instalação poderia ter sido na gélida Patagônia; ou na ilha de Grand Island, situada no Rio Niágara, nos EUA; ou em uma porção do que hoje é o Quênia, de ótimo clima, porém rodeada de leões – em 1905, desistiram do projeto; ou em território russo, na fronteira com a China, *Birobidjan*, onde hoje é o território Oblast Autônomo Judaico; ou, por meio de um projeto nazista, instalar os judeus em Madagascar, território de colonização francesa, porém tomado pelo exército alemão; ou aqui perto, na Guiana Inglesa; ou, em território australiano, na Tasmânia. Porém, findada a II Guerra Mundial, criada a ONU, a pedido do Reino Unido e por clara interferência do movimento sionista, o plano de um ‘lar nacional para o povo judeu’ teve êxito na Palestina e deveria ser uma reparação pelo Holocausto, paga por um povo que nada tinha a ver com a dívida e sequer sabia daquele horror. Ocorre, porém, que essa terra não estava nem vazia, nem sem povo. Ainda assim, do lado sionista, *de uma ponta à outra do território ocupado, tratou de fazer não apenas como se o povo palestino não devesse mais existir, mas como se jamais tivesse existido. Israel [...] reserva-se o direito de negar a sua existência de fato, [Deleuze, 2016a]; de afirmar “não existe povo palestino” e manifestar-se sobre si mesmo com distinção: “Nós não somos um povo como os outros” por conta de nossa transcendência e da enormidade das nossas perseguições*, daí o Estado de Israel exigir *ser tratado como um povo fora da norma e dar início a uma ficção que se estende e pesa sobre os que defendem a causa palestina [...]: fazer com que todos aqueles que contestam as condições de fato e as ações do Estado sionista se passem por antissemitas. Essa operação encontra sua fonte*

¹¹ As informações a seguir são baseadas no verbete “Propostas de criação de um Estado judeu”, da Enciclopédia Livre Wikipédia. Trata-se de um verbete que passou por várias revisões e discussões, entre 2015 e 2020, está traduzido em 6 línguas, o que indica consistência de conteúdo, isto pela lógica da proposta de elaboração coletiva da Enciclopédia. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Propostas_de_cria%C3%A7%C3%A3o_de_um_Estado_judeu. Acesso em: 13 jan. 2024.

na fria política de Israel a respeito dos palestinos: forçá-los a partir, tratar a terra que lhes resta esvaziável. É um genocídio, mas um genocídio em que a exterminação física fica subordinada à evacuação geográfica: por serem apenas árabes em geral, os palestinos sobreviventes devem mesclar-se com outros árabes, o que explica as ações que forçam os palestinos ao exílio, desde 1948. O extermínio físico, quer seja ou não confiando a mercenários, está perfeitamente presente. Mas não é um genocídio, diz-se, pois ela não tem o “objetivo final”: com efeito, é um meio dentre outros¹² [Deleuze, 2016b].

Os serviços secretos israelenses provocam [...] a admiração do mundo. Mas o que é uma democracia cuja política se confunde tão bem com a ação desses serviços secretos? [...] Como Israel sairá disso, e dos territórios anexados, e dos territórios ocupados, e de seus colonos e de suas colônias, e de seus loucos rabinos? [...] Ocupação, ocupação infinita: as pedras lançadas vêm de dentro, elas vêm do povo palestino para lembrar que, num lugar do mundo, por pequeno que seja, a dívida foi invertida. O que os palestinos lançam são suas próprias pedras, as pedras vivas de seu país. Ninguém pode pagar uma dívida com homicídios [...], cada morto pede pelos vivos e os palestinos se infiltram na alma de Israel, trabalham esta alma como algo que a cada dia a sonda e a fura [Deleuze, 2016c]. Mas cada grito que acompanha as pedras, os tiros e foguetes lançados por trás dos muros que ainda restam na Faixa de Gaza, e agora também na Cisjordânia, se infiltra, ainda, na alma de quem assiste ao genocídio por uma tela que enche sua mão e diz: somos um povo como os outros, queremos ser apenas isso... [Deleuze, 2016b].

REFERÊNCIAS

- ACOM, Ana Carolina. *Didática-cinemática: Escrita em meio à Filosofia-Educação*. Dissertação (Dissertação de Mestrado em Educação). Porto Alegre: UFRGS/FACED, 2015.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. Tradução: Karlheinz Barck e outros. In: BENJAMIN, Walter. *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008, p. 51-65.
- CAMPOS, Haroldo. Da transcrição: poética e semiótica da operação tradutora. In: TÁPIA, M. & MÉDICI NÓBREGA, T. (orgs.) *Haroldo de Campos – Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CORAZZA, Sandra Mara. *O que se transcreve em educação?* Porto Alegre: UFRGS/Doisa, 2013.

¹² No início de novembro de 2023, quando esta montagem estava sendo feita, o ministro do Patrimônio israelense, Amichay Eliyahu, declarou em entrevista a uma rádio que não estava totalmente satisfeito com a escala da retaliação israelense no território palestino, após o ataque mortal do Hamas em solo israelense em 7 de outubro. Ao jornalista que lhe perguntou se, em sua opinião, a solução para o problema seria lançar “uma espécie de bomba nuclear sobre toda a Faixa de Gaza, arrasá-la e matar a todos”, o ministro respondeu: “É uma opção” – portanto, o objetivo final povoa a mente de, ao menos, um sionista. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/rfi/2023/11/05/ministro-de-israel-e-sancionado-apos-sugerir-uso-de-bomba-nuclear-em-gaza.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 5 nov. 2023.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução: Guilherme Ivo. São Paulo: 34, 2016.

DELEUZE, Gilles. Os índios da Palestina. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução Guilherme Ivo. São Paulo: 34, 2016a, p. 202-208.

DELEUZE, Gilles. Grandeza de Yasser Arafat. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução: Guilherme Ivo. São Paulo: 34, 2016b, p. 252-256.

DELEUZE, Gilles. As Pedras. In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Tradução Guilherme Ivo. São Paulo: 34, 2016c, p. 352-354.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Quando as imagens tocam o real. Tradução: Patrícia Carmello e Vera Casa Nova. *Revista Pós*. Belo Horizonte, vol. 2, n.4, p. 204-219, nov. 2012.

EISENSTEIN, Sergei. *A Forma do Filme*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

HEUSER, Ester Maria Dreher. O que um professor transcria ao ensinar filosofia? In: RODRIGUES, Carla Gonçalves [et al.] (Org.). *Caderno de Notas 10: Traduções do Arquivo Escrito*. Coleção Escrito. Porto Alegre: UFRGS/ Doisa, 2018. 195 p.

HUAPAYA, Cesar. Montagem e Imagem como Paradigma. *Rev. Bras. Estud. Presença*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 110-123, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbep/a/rXLdfGRXnbpjJfSpHzYV6LM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 jan. 2024.

PETERLE, Patricia. Pervivência e sobrevivência. Florianópolis: *Jornal Rascunho*, edição 155, março 2013. Disponível em: <https://rascunho.com.br/ensaios-e-resenhas/pervivencia-e-sobrevivencia/>. Acesso em: 08 jan. 2024.

ROVAI, Mauro. Imagem e técnica como itinerários das Ciências Sociais: considerações sobre o cinema de Leni Riefenstahl. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 24, n. 71, out. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/PXsYDWbDZWQytmGN3rXLphd/?lang=pt>. Acesso em: 11 jan. 2024.

SANBAR, Elias. *La Palestine expliquée à tout le monde*. Paris: SEUIL, 2013.



ASPECTOS DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE SOBRE A VIDA HUMANA¹

Gracy Kelly Bourscheid Pereira²

Resumo: Esta pesquisa explora a concepção de Nietzsche sobre a inocência humana. Aproximando as ações do homem e as ações da natureza, o filósofo expressa um pensamento relevante sobre a ausência de escolha nas manifestações impulsivas. Diante das interpretações que atribuem ao homem responsabilidade moral e religiosa por seus atos, a crítica do filósofo alemão se destaca. Pensa que o homem não dispõe de vontade livre, mas que os impulsos vitais que constituem o seu organismo se exercem por necessidade de crescimento e expansão. Esse organismo vital, disposto por impulsos em ininterrupta luta por expansão, não é comandado por uma alma racional. O filósofo explica que não há agente por trás das ações humanas, mas sim as manifestações dos impulsos agindo incessantemente. Considerando a vida humana a partir dessa interpretação, o homem não poderia ser premiado ou castigado por suas ações. Antagônico aos preceitos morais e religiosos que atribuem ao homem o peso do livre arbítrio, o filósofo vislumbra a possibilidade de ver surgir um tipo de homem inocente: um homem desprendido de concepções metafísicas e de esperanças ultraterrenas. Libertado da crença no prosseguimento da vida em um mundo melhor, esse homem não se sentiria pecador por atitudes avaliadas como ofensivas aos olhos da divindade. Concepções como as de vida eterna ou sofrimento eterno não fariam mais sentido. Seria uma legítima libertação do homem de todo o fardo atribuído aos institutos repressores de culpa e pecado – noções consideradas, pelo filósofo, como derivadas da crença em Deus como criador e julgador de todas as coisas. Esse homem inocente é apontado pelo filósofo alemão como o homem do futuro, como aquele que resgatará a inocência do vir-a-ser. Com o intuito de examinar a perspectiva de Nietzsche a respeito da inocência do homem e investigar se essa noção constitui uma posição afirmativa diante da vida, analisaremos alguns trechos de *Humano, demasiado humano* I e II (1878-80), *Aurora* (1881), *A gaia ciência* (1882) e da *Genealogia da Moral* (1887).

Palavras-chave: Nietzsche. Inocência. Culpa. Moral cristã.

Abstract: This research explores Nietzsche's conception of human innocence. Bringing together the actions of man and the actions of nature, the philosopher expresses a relevant thought about the absence of choice in impulse manifestations. Given the interpretations that attribute moral and religious responsibility to man for his actions, the German philosopher's criticism stands out. He thinks that man does not have free will, but that the vital impulses that constitute his organism are exercised out of the need for growth and expansion. This vital organism, driven by impulses in an uninterrupted struggle for expansion, is not commanded by a rational soul. The philosopher explains that there is no agent behind human actions, but rather the manifestations of impulses

¹ Esse texto foi apresentado como comunicação no XXVI Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE, no ano de 2023. Essa pesquisa expressa parte das investigações realizadas para a elaboração da tese de doutorado em andamento, nessa mesma instituição de ensino superior.

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná: gkbourscheid@hotmail.com.

acting incessantly. Considering human life from this interpretation, man could not be rewarded or punished for his actions. Antagonistic to the moral and religious precepts that attribute to man the weight of free will, the philosopher envisions the possibility of seeing the emergence of a type of innocent man: a man detached from metaphysical conceptions and ultra-earthly hopes. Freed from the belief in the continuation of life in a better world, this man would not feel like a sinner for attitudes considered offensive in the eyes of divinity. Conceptions such as eternal life or eternal suffering would no longer make sense. It would be a legitimate liberation of man from all the burden attributed to the repressive institutes of guilt and sin – notions considered, by the philosopher, to be derived from the belief in God as creator and judge of all things. This innocent man is pointed out by the German philosopher as the man of the future, as the one who will rescue the innocence of becoming. In order to examine Nietzsche perspective regarding man's innocence and investigate whether this notion constitutes an affirmative stance towards life, we will analyze some excerpts from *Human, All Too Human* I and II (1878-80), *Aurora* (1881), *The Gay Science* (1882) and the *Genealogy of Morals* (1887).

Keywords: Nietzsche. Innocence. Fault. Christian morals.

INTRODUÇÃO

O pensamento de Nietzsche sobre a vida humana desperta discussões relevantes. Distante de interpretar a vida como um presente divino ou de concepções que apontam a vida como unidade constituída por uma alma racional controlando as paixões do corpo, o filósofo alemão compreende a vida como vontade de potência. Em sua investigação, esteve longe de buscar parâmetros universais como chave de acesso para a compreensão do homem. Sua aversão aos achados metafísicos direcionou seus apontamentos sobre o aspecto finito e dinâmico da vida. Entendendo tudo o que existe como multiplicidade de forças, adotou uma postura crítica diante de teorias acerca da imortalidade individual, da liberdade da vontade e da culpa moral. Contextualizando alguns aspectos da abordagem de Nietzsche a respeito da vida humana e de seu antagonismo às noções de culpa e pecado, visamos nos aproximar de sua perspectiva sobre a inocência do homem.

INOCÊNCIA E DEVIR

“Do animal é própria a inocência” (ZA/ZA, “Da castidade”)³, afirmou Nietzsche em um dos discursos de *Zarathustra*. Em oposição aos valores morais e religiosos que imputam

³ ZA/ZA, “Da castidade”. Com o propósito de facilitar a leitura das referências dos textos de Nietzsche, indicamos as siglas propostas pela edição Colli/Montinari de suas obras completas. As siglas que abreviam as obras na língua alemã são acompanhadas das respectivas siglas na língua portuguesa, conforme convenção estabelecida na revista *Cadernos Nietzsche*: MAI/HHI – *Menschliches, Allzumenschliches* (Humano, demasiado humano, vol. 1); ZA/ZA – *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zarathustra, 1883-85); JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (Além de bem e mal, 1886); GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral, 1887); AC/AC – *Der Antichrist* (O Anticristo, 1888); GD/CI – *Götzen Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos, 1888); EH/EH – *Ecce homo* (Ecce homo, 1888); NF/FP – *Nachgelassene Fragmente* (Fragmentos Póstumos, 1869-88).

responsabilidade ao homem por seus atos, o filósofo alemão considera as ações humanas totalmente necessárias. Interpreta toda atividade vital como manifestação de forças lutando por predomínio e expansão de potência. Em suas palavras: “vida é precisamente vontade de potência” (JGB/BM §259). O filósofo concebe tudo o que existe no mundo, todos os seres orgânicos e também os inorgânicos, como multiplicidade de forças. Encarnada, pulsando em um corpo animal, essas forças exercem a função básica de todo ser orgânico, isto é: lutam incessantemente por mais potência. As múltiplas forças combatentes em um organismo atuam nas células, tecidos e órgãos. O que anima o organismo animal é justamente essa luta permanente dos impulsos.

Na perspectiva do filósofo, essa dinâmica ininterrupta das forças compreende toda atividade impulsional humana. Interpretando vida como vontade de potência, considera as ações do homem como função orgânica, como exercício necessário de impulsos e não como escolha moral. Nietzsche critica a noção de livre arbítrio por entender que as ações humanas nada mais são do que expressões da vontade de potência.

Antagônico às concepções religiosas que privilegiam a alma em detrimento do corpo e propagam um futuro metafísico, de salvação ou martírio para a alma, o filósofo aponta: “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (GM/GM, I §13). Certo de que não há um sujeito no comando das ações, Nietzsche se distancia dos ideais que preconizam o predomínio da alma racional sobre o corpo. No fluxo incessante do devir, os impulsos do organismo humano atuam por pura necessidade de crescimento e expansão. Não havendo uma racionalidade individual arbitrando sobre as ações, o filósofo considera absurda a instituição religiosa de prêmio e castigo vinculada às ações humanas.

Em um aforismo de *Humano, demasiado humano*, indica: “quem compreendeu plenamente a teoria da completa irresponsabilidade já não pode incluir a chamada justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça” (MAI/HHI §105). O filósofo pensa que ao se deparar com a hipótese da inocência e total irresponsabilidade do homem por seus atos, alguns preceitos morais podem se tornar obsoletos. Posicionando a moral cristã como “a moral de *décadence*” (EH/EH, “Por que sou um destino” §4), indica que noções como as de pecado, alma imortal, salvação e danação eternas, precisam ser questionadas. Para tanto, contextualiza os valores como criações humanas e não como expressões da vontade divina: “em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz” (ZA/ZA, “De mil alvos e um único alvo”). Vistos como estimativas realizadas pelos homens, os valores mais consagrados podem ser problematizados e superados.

Analisando os valores da moral cristã, Nietzsche os considera como decadentes, porque o sentido da vida fora transferido para uma dimensão metafísica. Interpreta a promessa religiosa de

uma vida eterna em um mundo melhor como negação da vida presente. Em uma passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo afirma: “a vida acaba onde o ‘Reino de Deus’ começa” (GD/CI, “Moral como antinatureza” § 4). Considerado por religiosos como um estado do coração, uma vida santa no verdadeiro amor de Deus, mas também como um prêmio para os fiéis virtuosos, a noção de “Reino de Deus” é interpretada por Nietzsche como uma esperança vazia e prejudicial. Ao dedicar sua vida em busca do prêmio metafísico, o homem acabaria reprimindo seus impulsos e depreciando a vida presente. A constante repressão dos impulsos implicaria em agravo da morbidez fisiológica:

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, e potência: onde falta a vontade de potência, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade falta essa vontade – que valores de declínio, valores niilistas preponderam sob os nomes mais sagrados (AC/AC §6).

O intento do filósofo de ver superados os valores santificados pela moral cristã contextualiza-se com sua concepção acerca da vida humana. Pensa que, por estar disposto por luta e devir, o organismo humano poderá constantemente criar novas configurações de valores.

No processo dinâmico da vida, bem e mal são vistos como disposições transitórias. O filósofo alemão faz ver que o processo de criação de valores também implica luta. Novos valores serão engendrados a partir do combate e resistência entre impulsos criadores. Com a demolição de valores que depreciam a vida presente, o homem poderia reavaliar a hierarquia dos valores vigentes e criar valores mais elevados, valores que libertem sua capacidade criativa. Essa transformação seria possível, na visão de Nietzsche, a partir do desaparecimento da noção cristã de Deus:

Acabando a ideia de Deus, acaba também o sentimento do ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus, [...] o aguilhão mais agudo do sentimento de culpa, é atenuado, quando percebemos que com nossos atos violamos a tradição humana, as leis e ordenações humanas, mas ainda não colocamos em perigo ‘a eterna salvação da alma’ e sua relação com a divindade (MAI/HHI §133).

Desaparecendo a noção de Deus como criador de todas as coisas, desapareceria também a concepção de homem como mera criatura. O homem poderia ser considerado, então, como criador de novos valores. Poderia, também, sentir-se redimido de qualquer culpa ou pecado, pois não estaria mais em dívida pela sua existência.

A tarefa de retirar do mundo o sentimento de culpa e a noção de pecado pressupõe a superação da crença na responsabilidade individual e na dívida do homem em relação a Deus. Se conseguisse assimilar a hipótese da necessidade incondicional de todas as ações, o homem

poderia reconhecer a ausência de culpa nas suas manifestações impulsionalis.

O sentimento de culpa é analisado, pelo filósofo alemão, como um sentimento primitivo manifesto desde as mais remotas relações comerciais. Em sua investigação genealógica, encontra vestígios da culpa nas primeiras transações entre os credores e seus respectivos devedores. Ao estabelecer um contrato, o homem sentiu-se responsável em cumprir o compromisso firmado e honrar sua dívida. Essa responsabilidade em cumprir a palavra empenhada sempre esteve associada à confiança conquistada pelos bons pagadores e às punições empregadas aos desonestos. Nesse conceito material de dívida, Nietzsche observa os primeiros traços da culpa moral. Convém observar que a noção de culpa deriva do termo em alemão *Schuld*. Na língua alemã, *Schuld* comporta duas acepções: culpa e dívida. Da necessidade de lembrar o valor da palavra empenhada e os castigos impostos àqueles que descumprissem uma promessa contratual, o filósofo viu brotar o sentimento de culpa. Para tornar os homens iguais, confiáveis socialmente, as regras morais e as leis penais prosperaram com aparatos repressores para vencer o esquecimento e fixar a responsabilidade individual na memória.

No processo de evolução desse sentimento, o homem viu-se em dívida com seus antepassados, com as comunidades originárias e, finalmente, em dívida com a divindade. O filósofo indica que “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (GM/GM, II §20). Acreditando que a sua existência, a existência do mundo e de todas as coisas são obras da vontade de Deus, o homem vê-se em dívida com o seu criador. Distante da hipótese criacionista, Nietzsche observa que “só há pecado contra Deus” (NF/FP 10 [91], 1887) e que o sofrimento derivado do sentimento de dívida em relação à divindade foi produzido pela religião. Indica que antigamente a infelicidade e o sofrimento eram tidos como partes integrantes da vida humana. Somente com o cristianismo o sofrimento passou a ser associado a uma dor merecida, a um sentimento de culpa por transgressões que desagradam a Deus.

Com o cristianismo, o sofrimento e a culpa passam a ter uma justificativa religiosa: se o homem sofre é porque está sendo punido por algum pecado cometido. A culpa moral é direcionada para um âmbito metafísico. O filósofo chama a atenção para a dinâmica do trabalho sacerdotal nessa transformação. Em sua análise, o sacerdote ascético precisa manter o homem pecador para justificar sua importância no processo de redenção. Como um pastor que bem conduz as suas ovelhas, o sacerdote convence toda espécie de doente e malgrado de que a causa desse sofrimento é a culpa que o homem carrega por seus pecados: “apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimento de culpa, ele veio a tomar forma – e que forma! O ‘pecado’” (GM/GM, III §20). Nietzsche considera o pecado como uma terrível doença criada

pelo cristianismo. Com a transformação da culpa em pecado, o homem viu-se em sua condição mais enferma. Isso porque os impulsos humanos buscam instintivamente expansão. Ao se deparar com os instrumentos religiosos repressores, o organismo adoece. Um organismo reprimido é diretamente contrário a um organismo saudável, ou seja, a um organismo com impulsos em expansão de potência.

Antagônico ao procedimento religioso que transformou o sofrimento humano em pecado, Nietzsche apresenta a sua concepção sobre a inocência do homem. Aponta o mundo como um devir, uma grandeza de forças que sempre existiu, um mundo sem início e sem fim. Nesse mundo dinâmico repleto de forças, as ações humanas são consideradas tão necessárias quanto as demais ações da natureza: “tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas” (MAI/HHI §106). O filósofo acena que o homem precisará se libertar de todo peso derivado de suas convicções religiosas e metafísicas para que possa assimilar a sua inocência. Vislumbra essa transformação como a efetiva redenção do homem: um homem sábio e inocente, capaz de destruir valores absolutos e criar valores que privilegiam a plenitude da vida terrena. Livre da culpa e do pecado, esse novo homem estaria envolto numa aura de inocência, tão leve e alegre como uma criança em meio à natureza (MAI/HHI §124).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Nietzsche sobre a inocência do homem permite interpretações intrigantes. Alimentados por teorias tradicionais a respeito da responsabilidade individual, podemos ser levados a sentimentos de culpa por ações avaliadas como imorais. Contrapondo-se aos preceitos morais e religiosos, o filósofo alemão nos faz refletir sobre a possibilidade de nossas ações serem completamente necessárias e de não haver uma alma racional arbitrando sobre os nossos impulsos. Ao admitirmos a hipótese da vida destituída do peso da culpa e do pecado, seríamos mesmo acometidos por uma súbita leveza derivada da consciência de nossa inocência? Ou ainda seríamos atormentados pelo terror perante a ausência de um sentido metafísico para a nossa vida?

REFERÊNCIAS

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2. ed. 6ª reimp. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE. *Assim falava Zaratustra*. 17. ed. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos*. Volume I, II, III e IV (1869-1882). Edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca. Tradução: Luis E. de Santiago Guervós, Manuel Barrios, Jaime Aspiunza, Diego Sánchez Meca, Jesús Conill, Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares. Madrid: TECNOS, 2007-2010.

NIETZSCHE. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. 1ª reimp. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. 12ª reimp. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. (Volume 1).

NIETZSCHE. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.



POR QUE INVESTIGAMOS? UMA LEITURA DE PIERRE HADOT SOBRE O FILOSOFAR COMO TERAPÊUTICA

Guilherme Borges Almeida¹

Resumo: O filósofo francês Pierre Hadot é mais conhecido por sua tese de que o filosofar na Grécia Antiga designava algo marcadamente distinto do sentido contemporâneo do termo: antes de um acúmulo de conhecimentos informativos, o filosofar era uma prática formativa que tinha como finalidade cultivar um estado de serenidade da alma (*ataraxia*) a partir da prática de exercícios espirituais. Ainda que o termo filosofia tenha vindo a designar uma atitude exclusivamente teórica (instituinto uma separação entre teoria e prática que não existia na filosofia antiga), Hadot insiste em afirmar que há na filosofia moderna e contemporânea reaparecimentos reiterados da concepção antiga da filosofia como modo de vida. O presente trabalho buscou debruçar-se sobre o tema da permanência de uma postura existencial de conversão total do ser na filosofia contemporânea, que é apontada por Hadot em sua obra. Foi dada especial atenção à noção de filosofia como uma *terapêutica* – que aponta para o cultivo de uma atitude interior fundamental como parte integrante do fazer filosófico. Buscou-se, assim, responder à seguinte pergunta: como a concepção da filosofia na Grécia Antiga descrita por Pierre Hadot se relaciona com o filosofar contemporâneo? Para explorar essa problemática, ensaiou-se uma aproximação entre as investigações filosóficas e a neurose obsessiva na psicanálise. Em especial, explorou-se o relato do caso do *Homem dos Ratos*, de Freud, sobre o prazer em atingir um resultado intelectual na neurose obsessiva. Argumentou-se que o não reconhecimento dessa satisfação intelectual que segue permeando as investigações filosóficas gera uma certa incompreensão da filosofia sobre o seu funcionamento e sobre os seus objetivos. Com isso, apontou-se como a obra de Hadot permite não só apenas uma nova compreensão da filosofia da Grécia Antiga, mas também da filosofia na atualidade.

Palavras-chave: Pierre Hadot. Exercícios Espirituais. Satisfação intelectual. Ataraxia. Investigação filosófica.

Abstract: The French philosopher Pierre Hadot is best known for his thesis that philosophising in Ancient Greece designated something markedly different from the contemporary meaning of the term: rather than an accumulation of informative knowledge, philosophising was a formative practice aimed at cultivating a state of serenity of soul (*ataraxia*) through the practice of spiritual exercises. Although the term philosophy has come to designate an exclusively theoretical attitude (establishing a separation between theory and practice that did not exist in ancient philosophy), Hadot insists on affirming that there are repeated reappearances in modern and contemporary philosophy of the ancient conception of philosophy as a way of life. This paper attempted to address the issue of the permanence of an existential posture of total conversion of being in

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPGICAL). Pós-graduando no curso de especialização em Psicanálise Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), graduando em Filosofia pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) e Bacharel em Relações Internacionais. E-mail: guilherme.borgesalmeida@gmail.com.

contemporary philosophy, which is pointed out by Hadot in his work. Special attention was paid to the notion of philosophy as a *therapy* – which points to the cultivation of a fundamental inner attitude as an integral part of philosophical endeavour. The aim was to answer the following question: how does the conception of philosophy in Ancient Greece described by Pierre Hadot relate to contemporary philosophising? In order to explore this problem, an approach was made between philosophical investigations and obsessive neurosis in psychoanalysis. In particular, it explored Freud's account of the case of the *Rat Man* regarding pleasure in achieving an intellectual result in obsessive neurosis. It was argued that the failure to recognise this intellectual satisfaction that continues to permeate philosophical investigations generates a certain lack of understanding in philosophy about its workings and its objectives. With this, it was pointed out that Hadot's work allows not only for a new understanding of Ancient Greek philosophy, but also of philosophy today.

Keywords: Pierre Hadot. Spiritual Exercises. Intellectual satisfaction. Ataraxia. Philosophical Investigation.

INTRODUÇÃO

Esse breve trabalho busca explorar não propriamente um conteúdo filosófico específico, mas, antes, interroga o próprio filosofar enquanto uma prática, atendo-se ao próprio ato de investigar. Tal temática, por vezes muito implícita na filosofia como prática universitária, vai além de tentar explicar o interesse sobre determinados temas de pesquisa, porquê são eleitos determinados objetos de investigação e não outros, mas tenta explorar a prática de investigar em primeiro lugar.

A intuição que guiou esse trabalho foi a de que possivelmente haja um ganho ao se colocar no ato de investigar (ou o estado mental de investigar) e que esse ganho nem sempre é reconhecido ou levado em conta. Tal intuição veio com a leitura da obra do filósofo e historiador helenista francês Pierre Hadot, especialmente a partir de suas considerações sobre as diferenças e permanências entre as concepções antigas e contemporâneas do filosofar. Não tendo a pretensão de um estudo exaustivo, o presente trabalho representa um esforço inicial e exploratório sobre o tema, oferecendo apenas algumas breves notas de investigação.

UMA FILOSOFIA COMO TERAPÊUTICA

Pierre Hadot é mais conhecido por sua tese sobre o que significava a filosofia na Grécia antiga e sobre como esse termo foi ganhando um sentido muito diferente com o passar do tempo. Ele também é muito conhecido por ser o autor de referência a que Foucault se volta, na última parte de sua obra, para falar de filosofia antiga e da ideia de cuidado de si (Foucault, 1985) – embora Hadot (2014a) aponte suas ressalvas em relação à leitura que Foucault fez de sua obra, em

especial a respeito da noção foucaultiana de filosofia como *estética da existência*. A preocupação maior desse trabalho, então, é pensar as implicações que essa tese de Hadot tem (e que ele chega a apontar) para pensar a filosofia contemporânea. Portanto, é pertinente expor brevemente as linhas gerais dessa tese e debater brevemente a filosofia na Grécia antiga, ainda que se tenha a preocupação de retornar a um contexto contemporâneo.

Hadot (2012a) conta que a sua motivação para repensar o entendimento que normalmente se tem da filosofia antiga veio ao se deparar com várias observações de comentadores modernos que, em algum momento de suas obras, se queixavam dos filósofos antigos por suas “imperícias de exposição”, “falhas de composição” (Hadot, 2014a), falta de rigor etc. Frases de um filósofo eram citadas por outros filósofos, posteriores, em um novo sentido que claramente contradizia seu uso original, por exemplo, ou faziam paráfrases descuidadas. Esses comentadores pareciam um tanto desconcertados com a forma de escrever, de estruturar os textos dos antigos (Hadot, 2012a).

A partir dessas observações, Hadot (2012a) parte para analisar as condições concretas da vida da escola filosófica na antiguidade. Um aspecto central eram os traços de oralidade presentes nesses escritos e na filosofia da Grécia antiga: as obras escritas eram usualmente ditadas, eram lidas em voz alta (normalmente em público, debatidas e revistas). Em suma, eram parte de um ensino essencialmente oral: eram uma preparação e um prolongamento desse, e nunca estavam separados da atividade, da prática de ensino. Filosofar era a arte do *discurso vivo*, do diálogo oral – e nesse sentido a escrita nunca substituíra inteiramente a oralidade, mas era um recurso.

Hadot fala ainda que mesmo os tratados mais teóricos e sistemáticos – que foram os privilegiados na historiografia – eram não tanto *informativos*, mas sim *formativos*. Ou seja, não visavam tanto transmitir, explicar um conhecimento doutrinal, mas sim provocar uma ação transformativa, ao fazer o leitor percorrer certo itinerário. Filosofar, assim, era visto como um *exercício formativo* – e, mais especificamente, como um *exercício espiritual* (uma *askesis*). Espiritual porque suscitava uma mudança, uma *conversão* a um modo de vida filosófico (2012a). Conforme sintetiza o autor,

Os escritos filosóficos eram sempre de perto ou de longe os ecos de um ensinamento oral; e, em qualquer circunstância, para os filósofos da Antiguidade, uma frase ou uma palavra ou um desenvolvimento não eram destinados, prioritariamente, a transmitir uma informação, mas a produzir um certo efeito psíquico no leitor ou no ouvinte, levando em conta, aliás, muito pedagogicamente as capacidades do ouvinte. O elemento proposicional não era o mais importante (Hadot, 2014a, p. 334-5).

Ser um filósofo na Grécia antiga significava, para Hadot, essa atitude integral do ser em direção a esse estado praticamente inalcançável – e, portanto, quase não-humano, divino – que é a sabedoria. Fazendo uma leitura de Platão (Hadot, 2012b), ele fala que o filósofo não é o sábio (o

sophos), o que detém o saber, mas é o que ama esse saber, do qual ele está apartado. O *philosophos* é, assim, aquele que deseja o saber que lhe falta e que ele não consegue alcançar. Hadot sustenta que a filosofia na Grécia antiga era a conversão a um modo de vida voltado a perseguir a sabedoria e se aproximar dela. E esse modo de vida implica a prática de determinados exercícios. Filosofar era assim uma terapêutica, que aponta para o cultivo de uma atitude interior fundamental como parte integrante do fazer filosófico.

Essa, portanto, seria a tese de Hadot sobre o que seria a filosofia na Grécia Antiga: ela significava uma opção por um modo de vida que pressupunha a adoção de uma vida de exercícios espirituais preparatórios para a sabedoria. E esses exercícios eram, invariavelmente, praticados em conjunto com outros. A filosofia na antiguidade não seria a produção teórica sobre determinados assuntos, mas sim um esforço que colocava teoria e prática como indissociáveis. Filosofar seria então integrar-se a uma escola filosófica e aderir aos seus dogmas e a seus exercícios – ou, colocado de outra forma, adotar seu modo de vida e suas práticas. O objetivo último da filosofia não era produzir tratados sistemáticos e comentários eruditos, mas cultivar uma atitude espiritual de contemplação, que levaria à imperturbabilidade da alma (a *ataraxia*) (Hadot, 2012a; 2014b).

Para Hadot, o filosofar na antiguidade era também inconcebível como uma prática solitária. Iniciar-se na filosofia significava, antes de tudo, aderir a dogmas e princípios metodológicos de uma escola que, a rigor, não estavam em discussão. A filosofia representava, portanto, uma opção existencial que exigia comprometimento com as práticas desses exercícios e com os dogmas de uma escola.

Um caso muito pertinente para compreender essa filosofia como modo de vida é o ceticismo pirrônico e como eles compreendiam a *ataraxia*. Um caso um pouco particular, uma vez que os pirrônicos eram declaradamente não dogmáticos. Mas, mesmo assim, eles praticavam exercícios filosóficos, em especial na sua forma de investigar. Para os pirrônicos, a ausência de perturbações (a *ataraxia*) era alcançada com a suspensão do juízo (*epokhé*) em uma investigação (Hadot, 2014b). Formulavam-se, então, justificações para seguir suspendendo o juízo e se manter no estado mental investigativo. Uma filosofia cujo objetivo é se manter nesse estado mental investigativo pode ser particularmente desconcertante para um leitor contemporâneo por ser bastante distinta de qualquer concepção contemporânea de filosofia.

DESAPARECIMENTOS E REAPARECIMENTOS

Talvez surpreendentemente, o argumento de Hadot não é que essa concepção de filosofia presente na Grécia antiga esteja completamente ausente na filosofia moderna e contemporânea: há constantes reaparecimentos dessa noção da filosofia como opção existencial integral, ainda que

essa noção passe a escapar o sentido que passamos a dar atualmente ao termo filosofia. Portanto, não se trata de afirmar que o filosofar, o investigar tenha deixado de ter um caráter transformativo, mas sim que esse aspecto passou a não ser reconhecido, passou a não ser levado em consideração como parte do que entendemos ao empregar a palavra filosofia.

Hadot realiza um percurso na história da filosofia, identificando que, na Idade Média, há uma separação entre o discurso filosófico e a prática espiritual. O cristianismo passa a adotar muitas das asceses antigas e a filosofia passa a ser compreendida como um instrumento sumamente teórico, colocado à disposição da teologia (Hadot, 2014b). Tal clivagem não significa, no entanto, o aparecimento definitivo da concepção antiga de filosofia. Ao contrário, Hadot enfatiza o seu constante reaparecimento na tradição filosófica cristã, nas meditações de Descartes como exercícios espirituais, em Montaigne, Kant, Nietzsche, Goethe e outros.

Em um contexto contemporâneo, ele aponta brevemente como as ciências humanas no geral e seus modos de expressão funcionam de forma análoga aos modelos da retórica antiga, com suas reinterpretações constantes, que possibilitam novos sentidos a partir de formulações anteriores. Há, em diferentes áreas do conhecimento, um processo apontado pelo autor como similar à “bricolagem” apresentada pelo antropólogo estruturalista Lévi-Strauss. Hadot aponta que

O pensamento evolui retomando elementos pré-fabricados e preexistentes, aos quais ele dá um novo sentido em seu esforço para integrá-los a um sistema racional. Não se sabe o que é mais extraordinário nesse processo de integração: a contingência, o acaso, a irracionalidade, o absurdo, que provêm dos elementos utilizados ou, ao contrário, o estranho poder da razão para integrar, sistematizar esses elementos e lhes dar um sentido novo (Hadot, 2012a, p. 33-34).

A questão é que esse “código retórico” que forma a nossa tradição de investigação é censurado, não reconhecido. Tal incompreensão, especula Hadot, comprometeria o nosso próprio entendimento de como nós interpretamos o que nós mesmos fazemos (Hadot, 2012a).

E quais seriam os efeitos dessa censura, desse mau entendimento, desse não reconhecimento de aspectos importantes do filosofar para a própria filosofia? Hadot não se detém nesse ponto, e é a esse ponto que este estudo pretende brevemente se voltar.

Frente ao afastamento de uma noção de investigação como terapêutica parece pertinente um breve resgate de um outro tipo de “investigação”, descrita na psicanálise, que pode servir de aproximação para pensar sobre esses efeitos no fazer filosófico contemporâneo. Trata-se de considerações feitas por Freud sobre o tema da *dúvida na neurose obsessiva*. Mais especificamente, na descrição do caso do *Homem dos Ratos*.

Freud (2013) aponta que, na neurose obsessiva, a dúvida passa a se alastrar para todo o âmbito da vida psíquica. A dúvida resulta em um estado de incerteza intolerável, que o neurótico busca soterrar com a repetição obsessiva, mas que não tiram dele a incerteza e a dúvida. Ao

contrário, Freud ressalta que a incerteza e a dúvida são necessidades da vida psíquica neurótica. “A produção da incerteza é um dos métodos que a neurose utiliza para afastar o doente da *realidade* e tirá-lo do mundo” (Freud, 2013, p. 94, grifo do autor). Ele ainda prossegue: “é bastante claro quanto os doentes se esforçam para fugir a uma certeza e permanecer na dúvida” (Freud, 2013, p. 94). Tornando-se incapazes de decidir, adiam qualquer tomada de decisão indefinidamente e se mantêm pensando. Há aqui uma regressão do agir ao pensar. Ou seja, mantêm-se no pensar como forma de não agir. E para continuar pensando é necessário seguir em um estado de incerteza e dúvida.

Freud (2013) aponta ainda que na neurose obsessiva o próprio processo de pensar gera uma satisfação, um prazer – prazer que, na psicanálise, é compreendido como sexual. O ato de pensar e a satisfação ao atingir um resultado intelectual é sentida como satisfação sexual. Aproxima-se aqui de uma consideração da satisfação intelectual existente no próprio ato de investigar – no estado mental em que nos encontramos ao nos colocarmos (e nos mantermos) investigando.

A aproximação com a investigação filosófica descrita por Hadot na filosofia antiga torna-se aqui fácil de ser observada, principalmente se for retomado o exemplo da noção de *ataraxia* dos pirrônicos mencionada anteriormente. No entanto, a intenção não é aqui diagnosticar a filosofia, mas apontar como há um elemento de satisfação intelectual presente na investigação filosófica, que muitas vezes não é reconhecido. Sem levar em conta, sem ouvir esse aspecto do filosofar, corre-se o risco de se manter em um circuito obsessivo de dúvida – incerteza –, tentativas obsessivas de banir a incerteza – ressurgimento da dúvida –, incerteza, e assim sucessivamente.

No relato do caso do Homem dos Ratos, Freud parece se aproximar muito de menções diretas à filosofia, em dois momentos. O primeiro é um exemplo anedótico retomado por Freud de sua prática clínica, que parece se assemelhar à dúvida hiperbólica de Descartes:

Recordo o exemplo da mulher que havia comprado um pente para sua filha numa loja e, desconfiando do marido, começou a imaginar se já não o possuía havia bastante tempo. Não está ela dizendo: “Se posso duvidar de seu amor [...] posso duvidar também disso, posso duvidar de tudo”, assim nos revelando o sentido encoberto da dúvida neurótica? (Freud, 2013, p. 105-106).

Aqui podemos pensar que a dúvida hiperbólica cartesiana aparece de maneira invertida: é uma certa inquietação que gera o duvidar a respeito de tudo. Tomando como recurso a literatura, poderia se dizer que tal inversão assemelha-se àquela indicada por Fernando Pessoa (pelo heterônimo de Álvaro Campos) no poema *Tabacaria*, ao afirmar que o pensamento metafísico é uma *consequência* de estar mal-disposto, e não o contrário. Talvez tal aspecto não seja completamente ignorado pelo próprio Descartes, que escolhe apresentar esse processo, de perder-se do mundo pelo duvidar de tudo e reencontrar-se com ele, como um exercício *meditativo*, que

Hadot reconhece como vindo de uma tradição antiga de exercício espiritual, que reconhece uma transformação em si e no leitor (Hadot, 2014a).

Uma segunda aparente aproximação de Freud com a filosofia refere-se aos *temas de investigação* que são privilegiados pelos neuróticos-obsessivos. Uma vez que há um esforço constante para permanecer na dúvida e fugir da certeza, Freud (2013) aponta que há uma predileção por “temas em que a incerteza é humanamente universal, em que nosso saber ou nosso juízo está necessariamente exposto à dúvida” (2013, p. 94). Ele cita quatro temas: paternidade, duração da vida, a vida-além-da-morte e a memória. Entre estes, Freud resgata repetidas vezes a atração pelo tema da morte (incluindo a transitoriedade da vida, a vida após a morte, medo da morte e a própria morte em si).

Hadot aponta justamente o tema da morte como um dos temas clássicos (e talvez o mais clássico) da filosofia na Grécia antiga: um exercício comum era explorar o tema da morte a partir dos dogmas da escola da qual determinado filósofo fazia parte (2014b). O resultado teórico da investigação produzida não era desprezível, mas ele nunca era desvinculado do processo transformativo que ele suscitava naquele que procedia a investigação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação como terapêutica nunca era ausente do processo de investigação. Aparentemente, havia um certo reconhecimento dos efeitos do filosofar naquele que investigava – ou melhor, naqueles que investigavam, pois se tratava de um esforço conjunto, nunca individual. E talvez reconhecer esse aspecto (que em Freud estaria na satisfação intelectual do pensamento que ele descreve na neurose-obsessiva) seria uma forma de reconhecer algo largamente censurado no entendimento contemporâneo da filosofia e do porquê investigamos. Seria uma forma de “ouvir o sintoma”, por assim dizer, readmitindo algumas questões que perpassam as discussões epistemológicas que, de uma forma ou outra, sempre se fizeram presentes no investigar. É uma forma, assim, de tentar resgatar o reconhecimento do *desejo* de investigar na prática filosófica.

Ainda que haja reaparecimentos constantes dessa concepção da filosofia na Grécia Antiga descrita por Hadot, um aparente não reconhecimento da satisfação de investigar no filosofar contemporâneo talvez afaste a investigação filosófica de um processo transformativo. Ainda que as ciências humanas possam proceder como uma “bricolagem” que se assemelha aos modos de expressão da retórica antiga, o não reconhecimento desse “código retórico” que lhe é formativo pode alimentar um circuito vicioso semelhante ao da dúvida na neurose obsessiva apontado por Freud.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 3: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FREUD, Sigmund. Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O Homem dos Ratos”, 1909]. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas: observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O Homem dos Ratos”, 1909], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910)*. v. 9. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga: aula inaugural de cadeira de história do pensamento*. São Paulo: Loyola, 2012a.

_____. *Elogio de Sócrates*. São Paulo: Loyola, 2012b.

_____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014a.

_____. *O que é a filosofia antiga?* 6. ed. São Paulo: Loyola, 2014b.



O PROCESSO DO CONHECIMENTO EM MARX

APONTAMENTOS SOBRE O MÉTODO MATERIALISTA HISTÓRICO-DIALÉTICO

Isabel Cristina Theiss¹
Neide da Silveira Duarte de Matos²

Resumo: O propósito deste texto é refletir sobre o processo de apropriação do método dialético em Marx, sob o pressuposto de que o conhecimento científico é uma produção social que envolve sujeitos e relações ao longo da história. O método materialista histórico-dialético busca fazer uma apropriação crítica racional sistematizada da sociedade capitalista pelo sujeito cognoscente. Esse conhecimento procura apreender a essência por detrás da aparência, elevando-se do abstrato ao concreto dos fenômenos estudados, a fim de desmistificar o caráter alienado e fetichizado dos fatos sociais, onde a parte só é compreendida na conexão com a totalidade sócio-histórica, determinada pela interação multifacetada das partes envolvidas. Diferente do método especulativo da dialética hegeliana e do empirismo aparental do pensamento da economia política clássica, o método de Marx tem como sujeito e ponto de partida da investigação a própria realidade sócio-histórica. Isso significa que o materialismo dialético marxiano não se estabelece como um procedimento subjetivista, como o idealismo abstrato, que concebe o real como o produto do desenvolvimento do espírito absoluto, tampouco como um método objetivista do positivismo empirista, que toma o sujeito do conhecimento como passivo e concebe a realidade como algo pronto e acabado. No que se refere às determinações metodológicas, Marx não nos deixou escritos sistemáticos sobre a dialética como um conjunto de regras abstratas. Ele não queria antecipar resultados em sua produção teórica, evitando uma postura idealista. O método de conhecimento, portanto, não é um conjunto de regras pré-determinadas, mas deve estar organicamente entrelaçado com a realidade, para explicitar a estrutura imanente dos fenômenos, suas especificidades, contradições e mediações operantes na dinâmica da sociedade. A dialética marxiana pressupõe a compreensão das condições materiais de produção dos indivíduos e como estabelecem relações sociais. Os seres humanos não podem ser tomados como seres autônomos, independentes de suas relações com a natureza e a sociedade. As ideias estão conectadas com as condições sócio-históricas de existência, e o entendimento da dialética marxiana envolve a compreensão de como os indivíduos produzem suas representações e ideias, relacionando-as com suas condições materiais. A dialética é, ao mesmo tempo, o movimento do pensamento em relação ao objeto e o movimento específico que os fenômenos efetivam. O método dialético permite desmistificar as ideologias e o fetichismo, revelando as contradições e as mediações presentes na sociedade. A dialética marxiana busca desnaturalizar o quadro de exploração, alienação e fetichização ideológica que encobre as contradições sócio-históricas. Ela aponta para a possibilidade concreta de instaurar um novo mundo, livre das injustiças e desigualdades que esvaziam a subjetividade humana e promovem a

¹ Mestranda em Educação pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Atua como Professora Colaboradora na Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Unioeste, como Docente do Atendimento Educacional Especializado, campus de Toledo.

² Doutora em Psicologia - Programa de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá - PPI/UEM. professora do Curso de Pedagogia e do Programa de Pós-graduação em Educação - UNIOESTE/Cascavel. nds.duarte@hotmail.com.

deterioração dos recursos naturais em prol da acumulação de capital. Em resumo, o método dialético de Marx é uma abordagem crítica e sistemática, que busca compreender a sociedade capitalista, suas contradições e suas determinações imanentes, a partir da realidade sócio-histórica e das condições materiais de existência dos indivíduos. Isso implica em uma desmistificação das ideologias e do fetichismo que encobrem as relações sociais na sociedade capitalista, com o objetivo de transformar essa realidade em direção a um mundo mais justo e equitativo.

Palavras-chave: Marx. Materialismo histórico-dialético. Conhecimento.

Resumen: El propósito de este texto es reflexionar sobre el proceso de apropiación del método dialético en Marx, bajo el supuesto de que el conocimiento científico es una producción social que involucra sujetos y relaciones a lo largo de la historia. El método materialista histórico-dialético busca realizar una apropiación crítica racional sistematizada de la sociedad capitalista por parte del sujeto cognoscente. Este conocimiento busca aprehender la esencia detrás de la apariencia, elevándose de lo abstracto a lo concreto de los fenómenos estudiados, con el fin de desmitificar el carácter alienado y fetichizado de los hechos sociales, donde la parte solo se comprende en conexión con la totalidad sociohistórica, determinada por la interacción multifacética de las partes involucradas. A diferencia del método especulativo de la dialéctica hegeliana y del empirismo aparente del pensamiento de la economía política clásica, el método de Marx tiene como sujeto y punto de partida de la investigación la propia realidad sociohistórica. Esto significa que el materialismo dialético marxiano no se establece como un procedimiento subjetivista como el idealismo abstracto, que concibe lo real como el producto del desarrollo del espíritu absoluto, ni como un método objetivista del positivismo empirista, que toma al sujeto del conocimiento como pasivo y concibe la realidad como algo listo y acabado. En cuanto a las determinaciones metodológicas, Marx no nos dejó escritos sistemáticos sobre la dialéctica como un conjunto de reglas abstractas. No quería anticipar resultados en su producción teórica, evitando una postura idealista. El método de conocimiento, por lo tanto, no es un conjunto de reglas preestablecidas, sino que debe estar orgánicamente entrelazado con la realidad para explicitar la estructura inmanente de los fenómenos, sus especificidades, contradicciones y mediaciones operantes en la dinámica de la sociedad. La dialéctica marxiana presupone la comprensión de las condiciones materiales de producción de los individuos y cómo establecen relaciones sociales. Los seres humanos no pueden ser tomados como seres autónomos, independientes de sus relaciones con la naturaleza y la sociedad. Las ideas están conectadas con las condiciones sociohistóricas de existencia, y la comprensión de la dialéctica marxiana implica entender cómo los individuos producen sus representaciones e ideas, relacionándolas con sus condiciones materiales. La dialéctica es, al mismo tiempo, el movimiento del pensamiento en relación con el objeto y el movimiento específico que los fenómenos efectúan. El método dialético permite desmitificar las ideologías y el fetichismo, revelando las contradicciones y mediaciones presentes en la sociedad. La dialéctica marxiana busca desnaturalizar el cuadro de explotación, alienación y fetichización ideológica que encubre las contradicciones sociohistóricas. Apunta hacia la posibilidad concreta de instaurar un nuevo mundo, libre de las injusticias y desigualdades que vacían la subjetividad humana y promueven la deterioración de los recursos naturales en favor de la acumulación de capital. En resumen, el método dialético de Marx es un enfoque crítico y sistemático que busca comprender la sociedad capitalista, sus contradicciones y sus determinaciones imanentes, a partir de la realidad sociohistórica y las condiciones materiales de existencia de los individuos. Esto implica una desmitificación de las ideologías y del fetichismo que encubren las relaciones sociales en la sociedad capitalista, con el objetivo de transformar esta realidad hacia un mundo más justo y equitativo.

Palabras-clave: Marx. Materialismo histórico-dialético. Conocimiento.

INTRODUÇÃO

O propósito deste texto é explicitar e refletir sobre o processo de construção/reconstrução de Marx sobre o método de análise histórico-dialética da sociedade burguesa, a partir de uma rigorosa e qualificada investigação sobre a gênese, o desenvolvimento e a consolidação da práxis social no modo de produção capitalista. O método materialista histórico-dialético consiste, no campo teórico, em reproduzir o movimento real do objeto pelo pensamento. Para Marx (2013), esse processo se constitui em seus momentos distintos, porém não separados, de investigação e exposição³, em que o sujeito cognoscente busca fazer uma apropriação crítica racional sistematizada da sociedade capitalista. Nesse percurso, a “investigação tem que se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexo interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real” (Marx, 2013, p. 128-129). Tal exercício busca apreender a essência por detrás da aparência, elevando-se do abstrato ao concreto dos fenômenos estudados, a fim de desmistificar o caráter alienado e fetichizado dos fatos sociais, onde a parte só é compreendida na conexão com a totalidade sócio-histórica, e esta é determinada pela interação multifacetada das partes envolvidas.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Diferente do método especulativo da dialética hegeliana, e do empirismo aparential do pensamento da economia política clássica, que por estar comprometida com o *status quo* vigente não formulou uma apreensão crítica da “lógica” contraditória do real, o método histórico-dialético em Marx tem como objeto e ponto de partida da investigação a própria realidade sócio-histórica, portanto, a “lógica da coisa” e não “a coisa da lógica”, ou lógica da ideia. Dessa forma, o método histórico-dialético marxiano não se estabelece como um procedimento subjetivista, tal como o idealismo abstrato acrítico, que concebe o real como o produto do desenvolvimento do espírito absoluto e/ou das categorias da lógica engendradas pelo puro exercício da racionalidade; tampouco se estabelece como um método objetivista do positivismo empirista, que toma o sujeito do conhecimento como passivo e concebe a realidade como algo pronto e acabado, dado imediatamente pela experiência humana positivada, naturalizando assim, no âmbito do existente, o autodilaceramento social.

³ No prefácio da segunda edição de *O Capital*, Marx explicita a diferença formal entre o método de investigação e exposição nos termos que seguem: “sem dúvidas, deve se distinguir o modo de exposição segundo sua forma do modo de investigação” (Marx, 2013, p. 128-129).

No que se refere ao conjunto das determinações metodológicas, é necessário evidenciar que Marx não nos legou escritos sistemáticos sobre a dialética enquanto tal, pois não queria cair em uma postura idealista que antecipasse resultados aos quais queria chegar em sua produção teórica. Nesse sentido, conforme nos adverte José Paulo Netto, Marx, ao não nos deixar uma obra conclusiva sobre dialética, não a compreende como algo separado/diversa do objeto investigado — as condições como foram gestadas, desenvolvidas, consolidadas, que engendraram crise e pelas quais podem ser superadas mediante a práxis revolucionária à sociedade capitalista (Netto, 2008). Assim sendo, constata-se que o método de conhecimento não se estabelece como um apanhado de regras e/ou procedimentos abstratos, formulados de forma a priori e aplicados na análise e síntese dos fenômenos estudados. Assim, sujeito cognoscente e realidade sócio-histórica, espírito e matéria, forma e conteúdo não podem ser separados, mas são momentos distintos, que constituem a própria dinâmica e estrutura da totalidade concreta da sociedade. O procedimento metodológico deve estar organicamente entrelaçado/articulado com a realidade, a fim de explicitar a estrutura imanente dos fenômenos, expor criticamente suas especificidades, contradições e mediações operantes em sua dinâmica ocorrente da sociedade. Desse modo, a dialética deve ser capaz de decifrar a essência por trás da aparência de denunciar o caráter fetichista e coisificado que caracterizam as relações sociais manifestas na produção da riqueza burguesa. Neste sentido, afirmamos, junto com Jacob Gorender, um dos intérpretes da obra marxiana, que: “a dialética do pensamento se torna a reprodução teórica da dialética originária inerente ao ser” (Gorender, 2013, p. 49). Ou seja, a dialética é ao mesmo tempo o movimento que o logos do pensamento empreende em relação ao objeto, com a intenção de apreender sua inteligibilidade e, igualmente, o movimento específico que o fenômeno efetiva.

O entendimento da dialética marxiana pressupõe a compreensão do que são os seres humanos e como estabelecem tipos determinados de relações sociais. São as condições de produção material de indivíduos concretos que se estabelecem como fundamento para a compreensão da sociedade capitalista, e não uma produção em geral, abstrata, concebida pela economia política burguesa. Neste contexto, de produção e reprodução material da vida social, os indivíduos não podem ser tomados como seres autônomos, abstratos, isto é, independentes das relações que estabelecem com a natureza e com o nó de relações sociais empreendidas junto à comunidade humana em geral. Nesse sentido, é relevante entender a conexão das ideias com as condições sócio-históricas de existência, dado que eles não possuem uma história própria, mas estão circunstanciados a condições espaciais e temporárias específicas. Nessa perspectiva, Marx e Engels escrevem em *A Ideologia Alemã* o que segue:

Os homens são os produtores das suas representações, ideias etc., mas os homens reais, os homens que realizam [die wirklichen, wirkenden, Menschen], tal como se encontraram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e pelas relações [Verkehrs] que as estas correspondem até as suas formações mais avançadas. [...] Em completa oposição à filosofia alemã, a qual desce do céu à terra, aqui sobe-se da terra ao céu. Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí se chegar aos homens em carne e osso; parte-se do homem realmente ativo e, com base no seu processo real de vida, apresenta-se também o desenvolvimento dos reflexos [reflexe] e ecos ideológicos desse processo de vida (Marx; Engels, 2009, p. 31-32).

É necessário compreender a sociedade que esses indivíduos vivem, pois é na sua imanência que eles produzem certos constructos sociais, determinadas condições materiais políticas, ideológicas, educacionais, científicas, religiosas etc. que a eles são transmitidas pela tradição. Nesta perspectiva, Marx escreve em *O 18 brumário de Luiz Bonaparte* que “Os homens fazem sua história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (Marx, 1974, p.17).

Portanto, para Marx as ideias que os indivíduos fazem do mundo estão reciprocamente implicadas às circunstâncias materiais de sua existência. Isso implica dizer que para compreender os indivíduos concretos é necessário compreender que o primeiro pressuposto da história humana é a existência de indivíduos que produzem os meios indispensáveis à sua sobrevivência: comida, bebida, abrigo e vestimenta para abrigar-se das intempéries e educar a cria. Aliado a isso, o segundo pressuposto histórico é a satisfação de novas necessidades, que afastam os homens de sua condição meramente natural. Assim, faz-se necessário compreender as complexas relações que os indivíduos estabelecem com a natureza e as conjunções das formações sociais em consonância com a produção da sua existência material e social. Assim, na compreensão e produção dos meios de sua existência, os indivíduos engendram a sua vida material não somente de uma forma física, mas igualmente de uma maneira determinada de atividade, de uma expressão determinada de vida. Nesse sentido, Marx escreve

Da maneira como os indivíduos manifestam a sua vida, assim, são eles. O que eles são coincide, portanto, com a sua produção tanto com a que produzem como o modo como produzem. O que os indivíduos são, por conseguinte depende das condições materiais de sua produção (Marx e Engels, 2005. p. 44-45).

A forma como a produção se estrutura influencia a maneira como os indivíduos se relacionam na sociedade, como estabelecem a distribuição e troca das mercadorias produzidas para o consumo, como cooperam e competem entre si e tecem tipos determinados de vínculos sociais. Neste contexto, o método dialético se conecta organicamente com o materialismo histórico e, para

a apreensão das determinações (as formas de ser) imanentes do modo de produção capitalista, deve fundar-se na explicitação das condições materiais de existência dos indivíduos e na forma como se relacionam, implicando na desmistificação do fetichismo e das ideologias: a consciência invertida de um mundo invertido, a expressão das relações sociais na consciência dos indivíduos se apresentam como supostamente autônomos, no âmbito da totalidade social.

A desmistificação das ideologias e do fetichismo se põe como uma tarefa essencial da dialética marxiana, a qual deve estar imbricada ao chão da práxis social. É neste campo que o ser humano, mediante sua atividade criativa e crítica, ao transformar a realidade em possibilidade de compreendê-la se desenvolve e transforma a si mesmo, na medida em que transforma e reflete sobre o mundo que o cerca.

Neste contexto, é relevante mencionar que Marx, na introdução de sua obra intitulada *Grundrisse* apresenta de forma sintética a sua compreensão sobre o método histórico-dialético. O ponto de partida do conhecimento não são as ideias, como propunha Hegel, mas sim a realidade imediata, sua aparência fenomênica. Assim, num primeiro momento, parte-se de um todo empírico, carente de determinação. Desse modo, faz-se necessário, mediante o movimento de abstração racional, negar a aparência fenomênica do real, para atingir sistematicamente o conjunto de suas determinações concretas. Para ilustrar este caminho, o autor alemão toma como exemplo o conhecimento sobre a população. Inicialmente, este conceito se mostra indeterminado, necessitando, mediante análise, elevar-se à compreensão de suas mediações. A população tem como pressuposto constitutivo de sua análise as classes sociais, as quais estão vinculadas ao trabalho, ao salário, ao capital etc. Portanto, a aparência do fenômeno precisa ser negada e superada pelo movimento de análise para atingir a síntese, amadurecida, articulada de sua caracterização interna. Mediante este movimento, o pesquisador chega à apreensão da noção de população, porém, não mais como uma totalidade caótica, mas como uma totalidade sistematizada do real. Nas palavras de Marx:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência também o ponto de partida da intuição e da representação (Marx, 2011, p. 55).

Operando a partir do materialismo histórico-dialético, Marx, em *O Capital* (volume I), procede a uma crítica do caráter místico, fetichista, ideológico, que os produtos do trabalho humano enquanto mercadoria adquirem na sociedade burguesa. O autor alemão, analisando as explicações dos economistas que o precederam (sobretudo Ricardo e Smith), afirma que, à primeira vista, a mercadoria parece ser algo simples e trivial. Enquanto valor de uso, isto é, a partir

de características específicas de determinadas mercadorias que satisfazem necessidades subjetivas dos indivíduos, ela não possui nenhum elemento misterioso na sua constituição. No que se refere ao trabalho humano útil, concreto, que produz os valores de uso dos produtos, não implica igualmente em nenhum elemento místico, encobridor de suas características próprias. Entretanto, quando se avalia a atividade humana que se generaliza no capitalismo, enquanto trabalho abstrato, responsável pela determinação do valor das mercadorias, ela se manifesta “plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos” (Marx, 2013, p.146). Nesse quadro, as mercadorias produzidas não são direcionadas imediatamente para o consumo, mas são direcionadas ao comércio, à troca com outras mercadorias, lógica essa que se estabelece como o fundamento da reprodução dos modos de vida do ser humano no capitalismo. Nesse contexto, igualmente ocorre uma inversão na forma do ser humano compreender a realidade, onde os indivíduos não se reconhecem de forma alienada nos produtos de seu trabalho; assim, as mercadorias aparecem dotadas de vida própria, poder autônomo, supostamente independentes dos seus verdadeiros artífices, servindo como forma de legitimação ideológica da sociedade burguesa industrial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, constata-se que o materialismo histórico-dialético se apresenta como uma forma do ser humano compreender, de maneira amadurecida, contextualizada, sistematizada, o mundo e a si mesmo, visando a superação dos grilhões que o aprisionam. Ou seja, tal visão de mundo busca, além de apreender as particularidades, determinações e mediações que estruturam a sociedade capitalista, também desnaturalizar o quadro de exploração, alienação e fetichização ideológica, encobridora das contradições sócio-históricas, apontando para a possibilidade concreta, presente em sua imanência material, de instauração de um novo mundo, livre das injustiças e desigualdades que implicam no esvaziamento da subjetividade humana e que promovem a deterioração dos recursos naturais em prol da acumulação de capital.

REFERÊNCIAS

- GORENDER, Jacob. *Apresentação a obra O Capital – Crítica da economia política* (livro I – O processo de produção do capital). São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Tradução de Leandro Konder. Seleção de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.



SOB O SOL DE DASEIN: A DESCOBERTA DO SER-AÍ NA TEOLOGIA DA ESPERANÇA

Jaqueline Thais de Souza¹.

Resumo: A partir da análise das concepções de Martin Heidegger sobre a hermenêutica da facticidade, é possível perceber uma convergência entre a hermenêutica da facticidade e a teologia da esperança de Jürgen Moltmann, no que se refere ao sentido existencial da esperança em meio à experiência do sofrimento humano. Nesse sentido, é relevante compreender qual é o ser-aí da teologia da esperança de Moltmann. Este artigo tem como propósito analisar as perspectivas de Jürgen Moltmann e Martin Heidegger sobre a teologia da esperança e a hermenêutica da facticidade, com o intuito de compreender o sentido ontológico da esperança. Para isso, será necessário descrever brevemente a hermenêutica da facticidade de Heidegger, suas principais contribuições à filosofia e à teologia da esperança, particularmente o ser-aí enquanto ser-no-mundo. Apresentar a teologia da esperança e a trajetória pessoal de seu autor, Jürgen Moltmann, bem como a experiência concreta do cativo como prisioneiro de guerra e a esperança, fruto de experiências de sofrimento. Analisar a influência do filósofo Ernst Bloch sobre a construção da teologia da esperança e a convergência com a hermenêutica proposta por Heidegger. Por fim, explorar, a partir do sentido ontológico proposto por Heidegger, o caminho da esperança até dasein, em um mundo cada vez mais sensível às contradições humanas. Entender como a angústia humana também é fomentadora da esperança contribui para a promoção do diálogo dos aparentemente antagônicos aspectos da vida humana, como a experiência da perseguição e da liberdade, da fome e da abundância, da morte e da vida. A pesquisa pode destacar como as ideias de Heidegger e Moltmann podem contribuir para isso. A interação entre filosofia e teologia nessas discussões promove um rico diálogo interdisciplinar, que pode oferecer novas perspectivas sobre questões antigas relacionadas à esperança e ao sofrimento humano. Heidegger e Moltmann são figuras proeminentes em seus respectivos campos, e explorar suas ideias sobre esperança e dasein pode contribuir significativamente para a teologia e a filosofia contemporânea, especialmente no que diz respeito às experiências críticas que fazem o homem sofrer e questionar o sentido delas. Em um momento em que as sociedades estão cada vez mais sujeitas ao sofrimento, em decorrência de inúmeras causas, econômicas, políticas e sociais, compreender o pensamento de Heidegger e Moltmann para uma hermenêutica da esperança pode oferecer caminhos para superar problemas e fomentar não só a esperança, mas os caminhos para compreender o sentido da existência do homem sofredor, além da experiência do sofrimento. A análise das visões de Moltmann e Heidegger revelará que suas abordagens em relação à angústia e esperança são convergentes; ambos oferecem perspectivas complementares, que podem contribuir para a compreensão existencial da teologia da esperança. Enquanto Heidegger propõe uma forma inédita de compreensão, atenta ao sentido existencial do ser inserido no mundo, Moltmann destaca o valor intrínseco do sofrimento e da tradição religiosa como componentes essenciais para a promoção da

¹ Bacharel em Direito pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, campus Marechal Cândido Rondon/PR. Especialista em Direito Civil e Direito Processual Civil pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Especialista em Direito Previdenciário pela Escola Paulista de Direito. Bacharela em Teologia – Doutrina Católica pelo Centro Universitário Internacional – UNINTER. E-mail: jaqueline.th.souza@hotmail.com.

esperança. Esta complementaridade pode oferecer uma base mais rica e inclusiva para o diálogo e a coesão social em sociedades contemporâneas.

Palavras-chave: Jürgen Moltmann. Martin Heidegger. Hermenêutica da Facticidade. Teologia da Esperança.

Abstract: From the analysis of Martin Heidegger's conceptions about the hermeneutics of facticity, it is possible to perceive a convergence between the hermeneutics of facticity and Jürgen Moltmann's theology of hope, with regard to the existential meaning of hope in the midst of the experience of human suffering. In this sense, it is important to understand what the being-there is in Moltmann's theology of hope. This article aims to analyze the perspectives of Jürgen Moltmann and Martin Heidegger on the theology of hope and the hermeneutics of facticity, with the aim of understanding the ontological meaning of hope. To do this, it will be necessary to briefly describe Heidegger's hermeneutics of facticity, his main contributions to the philosophy and theology of hope, particularly being-there as being-in-the-world. Present the theology of hope and the personal trajectory of its author, Jürgen Moltmann, as well as the concrete experience of captivity as a prisoner of war and hope resulting from experiences of suffering. Analyze the influence of the philosopher Ernst Bloch on the construction of the theology of hope and the convergence with the hermeneutics proposed by Heidegger. Finally, explore, based on the ontological meaning proposed by Heidegger, the path from hope to *dasein* in a world increasingly sensitive to human contradictions. Understanding how human anguish also fosters hope contributes to promoting dialogue on seemingly antagonistic aspects of human life, such as the experience of persecution and freedom, hunger and abundance, death and life. Research can highlight how the ideas of Heidegger and Moltmann can contribute to this. The interaction between philosophy and theology in these discussions promotes a rich interdisciplinary dialogue, which can offer new perspectives on age-old questions related to hope and human suffering. Heidegger and Moltmann are prominent figures in their respective fields, and exploring their ideas about hope and *dasein* can contribute significantly to contemporary theology and philosophy, especially with regard to critical experiences that make man suffer and question their meaning. At a time when societies are increasingly subject to suffering as a result of countless causes, economic, political and social, understanding Heidegger and Moltmann's thinking for a hermeneutics of hope can offer ways to overcome problems and foster not only hope, but the ways to understand the meaning of the suffering man's existence, beyond the experience of suffering. The analysis of the views of Moltmann and Heidegger will reveal that their approaches towards anguish and hope are convergent, both offering complementary perspectives that can contribute to the existential understanding of the theology of hope. While Heidegger proposes an unprecedented form of understanding attentive to the existential meaning of being inserted in the world, Moltmann highlights the intrinsic value of suffering and religious tradition as essential components for promoting hope. This complementarity can offer a richer and more inclusive basis for dialogue and social cohesion in contemporary societies.

Keywords: Jürgen Moltmann; Martin Heidegger; Hermeneutics of Facticity; Theology of Hope.

INTRODUÇÃO

A partir da análise das concepções de Martin Heidegger sobre a hermenêutica da facticidade, é possível perceber uma convergência entre a hermenêutica da facticidade e a teologia

da esperança de Jürgen Moltmann, no que se refere ao sentido existencial da esperança em meio a experiência do sofrimento humano.

Nesse sentido, é relevante compreender qual é o ser-aí da teologia da esperança de Moltmann. Isso porque a compreensão do sentido existencial da esperança, conforme o pensamento do teólogo, contribui para a análise do pensamento de seu autor e evita a redução desta teologia a meros sentimentalismos ou à conformação das massas, à exploração dos mais vulneráveis. Este artigo tem como propósito analisar as perspectivas de Jürgen Moltmann e Martin Heidegger sobre a teologia da esperança e a hermenêutica da facticidade, com o intuito de compreender o sentido ontológico da esperança.

Para isso, será necessário descrever brevemente a hermenêutica da facticidade de Heidegger, suas principais contribuições à filosofia e à teologia da esperança, particularmente o ser-aí enquanto ser-no-mundo. Apresentar a teologia da esperança e a trajetória pessoal de seu autor, Jürgen Moltmann, bem como a experiência concreta do cativo como prisioneiro de guerra e a esperança, fruto de experiências de sofrimento. Analisar a influência do filósofo Ernst Bloch sobre a construção da teologia da esperança e a convergência com a hermenêutica proposta por Heidegger. Por fim, explorar, a partir do sentido ontológico proposto por Heidegger, o caminho da esperança até *dasein*, em um mundo cada vez mais sensível às contradições humanas.

Entender como a angústia humana também é fomentadora da esperança contribui para a promoção do diálogo dos aparentemente antagônicos aspectos da vida humana, como a experiência da perseguição e da liberdade, da fome e da abundância, da morte e da vida. A pesquisa pode destacar como as ideias de Heidegger e Moltmann podem contribuir para isso.

A interação entre filosofia e teologia nessas discussões promove um rico diálogo interdisciplinar, que pode oferecer novas perspectivas sobre questões antigas relacionadas à esperança e ao sofrimento humano. Heidegger e Moltmann são figuras proeminentes em seus respectivos campos, e explorar suas ideias sobre esperança e *dasein* pode contribuir significativamente para a teologia e a filosofia contemporânea, especialmente no que diz respeito às experiências críticas que fazem o homem sofrer e questionar o sentido delas.

Em um momento em que as sociedades estão cada vez mais sujeitas ao sofrimento, em decorrência de inúmeras causas, econômicas, políticas e sociais, compreender o pensamento de Heidegger e Moltmann para uma hermenêutica da esperança pode oferecer caminhos para superar problemas e fomentar não só a esperança, mas os caminhos para compreender o sentido da existência do homem sofredor, além da experiência do sofrimento. A análise das visões de Moltmann e Heidegger revelará que suas abordagens em relação à angústia e esperança são

convergentes; ambos oferecem perspectivas complementares que podem contribuir para a compreensão existencial da teologia da esperança.

Enquanto Heidegger propõe uma forma inédita de compreensão, atenta ao sentido existencial do ser inserido no mundo, Moltmann destaca o valor intrínseco do sofrimento e da tradição religiosa como componentes essenciais para a promoção da esperança. Esta complementaridade pode oferecer uma base mais rica e inclusiva para o diálogo e a coesão social em sociedades contemporâneas.

A HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE

A consciência histórica, entendida como “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade de toda a opinião” (Gadamer, 2003, p. 15), foi o enfoque do pensamento do filósofo Martin Heidegger, cuja formulação de uma hermenêutica voltada para o problema da historicidade inovou a forma de compreender a própria compreensão em si mesma (cf. Guerche, 2011, p. 5).

Durante o curso ministrado em 1923, denominado “Ontologia: Hermenêutica da Facticidade”, foram apresentados os objetivos, métodos e tarefas do pensamento do referido filósofo, no sentido de colocar a consciência histórica como o centro de preocupação da hermenêutica, tornando o ato de compreender em si mesmo como algo ontológico (cf. Guerche, 2011, p. 5).

Na construção de um método diferente dos métodos tradicionais de interpretação, que negligenciaram o ser-aí em sua ocasionalidade e temporalidade, Heidegger pretendeu afastar concepções já estabelecidas de método, a fim de elaborar um esquema interpretativo totalmente original, que acolhesse essa historicidade e tornasse possível compreender o “aí” daquilo que se está interpretando, suprimindo-lhe o caráter da impessoalidade que, segundo o autor, “não pertence a ninguém e que ninguém se responsabiliza por ela” (Heidegger, 2013, p. 40).

Para tanto, Heidegger inicia seu método interpretativo partindo da ideia do próprio ser, que não pode ser abordado da forma tradicional, como algo a ser apreendido partindo de preconcepções de sujeito e objeto (cf. Provinciatto, 2019, p. 226). Isso porque, caso a interpretação seja realizada dessa forma, há o risco concreto de transpor para o ser as categorias pré-estabelecidas do intérprete, reduzindo, desse modo, a possibilidade de compreender a realidade ontológica daquilo que é interpretado (cf. Santos, 2013, p. 77).

A vida fática, portanto, está no centro e na base da interpretação da ontologia heideggeriana e não se restringe à linguagem, estilo e conceitos pré-estabelecidos que o intérprete cria para

interpretar e compreender, tradicionalmente (cf. Santos, 2013, p. 77) que a determinariam, mas se conduz por uma compreensão de vivência (cf. Provinciatto, 2019, p. 226).

A vida fática pode ser entendida como fenômeno originário, a partir do qual são derivados diversos modos de ser, articulando-se com os conceitos de experiência do mundo circundante e significatividade (Guerche, 2011, p. 6). De acordo com Heidegger, a intuição hermenêutica, de onde se inicia o ato de compreender o ser-aí, está em uma relação de compreensão da vivência, lugar onde se dá a apropriação e condução a respeito da vida fática no ambiente em que ela se experimenta (cf. Provinciatto, 2019, p. 227).

Nesse sentido, reitera-se, não é possível aplicar a pressuposição de constatações conformes ao esquema subjetivo/objetual à vida fática, uma vez que as experiências de mundo nela existentes não se dão entre sujeito e objeto, mas como o que tem em si um sentido, ou seja, os sujeitos não percebem uma árvore como uma coisa dotada de propriedades, como cor, forma, tamanho etc.: veem-na como uma “árvore que dá frutos”, que “possui belas flores” etc., ou seja, a vida fática está adstrita à concepção de como o mundo é percebido inicialmente pelos indivíduos (cf. Guerche, 2011, p. 7).

A compreensão se dá também no mundo, uma vez que a vida fática também se relaciona com ele e se realiza nele (cf. Heidegger, 2001, p. 65). Nesse sentido, o mundo circundante não pode ser tomado como um objeto, ou seja, dotado de atributos simplesmente dados, percebidos por sujeitos também simplesmente dados, mas como lugar que vem ao encontro do sujeito possuindo um significado, como tudo aquilo que integra o entorno em que se vive (cf. Guerche, 2011, p. 8).

De mais a mais, convém salientar o caráter histórico da vida fática, que caracteriza essa base da compreensão heideggeriana, sendo certo que a expressão “fática” não se refere ao sentido usual que a expressão traduz, mas, em Heidegger, vincula-se à natureza histórica dessa estrutura fundamental (cf. Guerche, 2011, p. 8).

Percebe-se, nesse aspecto, que a hermenêutica da facticidade se preocupa com a vida fática, tendo como missão considerá-la de tal forma que possam nela fulgurar as características fundamentais do ser (cf. Santos, 2013, p. 79). É importante destacar que em *Ser e Tempo*, a expressão “vida fática”, utilizada no curso “Ontologia: hermenêutica da facticidade”, é substituída por Heidegger por *Dasein* – “ser aí”. Em que pese a mudança de expressão, a estrutura temática permaneceu inalterada (cf. Guerche, 2011, p. 9).

Na construção de sua hermenêutica da facticidade, cujo ápice está na obra *Ser e Tempo*, o método hermenêutico possui grande destaque, uma vez que o objetivo principal do filósofo alemão

pretendia oferecer uma metodologia filosófica original, a fenomenologia hermenêutica (cf. Guerche, 2011, p. 10).

Ao analisar os conceitos clássicos do que vem a ser hermenêutica, Heidegger (2013, p. 16) diz que o discurso é entendido como tornar algo acessível a alguém por meio de palavras, atribuindo à compreensão um sentido vinculado à comunicação, ou seja, o intérprete é o portador da mensagem que é compreendida por todos (cf. Guerche, 2011, p. 11).

A ideia de hermenêutica entendida pela tradição cristã, por sua vez, conduz a um significado diverso, no sentido de comentar, traduzir os textos sagrados, sendo certo que se relaciona com um conceito prévio, ligado aos textos dessa tradição e às imagens utilizadas nesses textos para comunicar a mensagem, semelhante à tarefa de um tradutor (cf. Guerche, 2011, p. 11).

Na filosofia de Dilthey e Schleiermacher, a hermenêutica passa a ser considerada como técnica de compreensão do discurso de outrem, como conjunto de regras que disciplinam a compreensão do discurso de um indivíduo, de um povo ou mesmo de discursos de outras épocas (cf. Guerche, 2011, p. 11).

Para Heidegger, porém, a hermenêutica tem sentido totalmente diverso, tomada que é “como modo unitário de abordar, concentrar, acessar a ela, isto é, de questionar e explicar a facticidade” (Heidegger, 2013, p. 15).

Ou seja, o método construído pelo filósofo alemão é muito mais abrangente que as compreensões acima mencionadas, alcançando sobretudo o sentido fundamental da estrutura da facticidade, como ele é percebido na vida fática – *Dasein* – em seu ser-no-mundo e temporalidade. Nesses termos, a facticidade é ao mesmo tempo objeto da interpretação e o próprio intérprete (cf. Guerche, 2011, p. 12).

Vinculada a hermenêutica com a existência, Heidegger mostra que a primeira tem por objetivo um conhecer existencial, que em sua construção constitui a existência, sendo certo que há uma relação fundamental entre o compreender e o existir, cuja união se torna possível por meio do indivíduo e para ele (cf. Santos, 2013, p. 79).

O ser-aí é e existe como ser-no-mundo, projetando-se na significância das coisas que o rodeiam e lhe vêm ao encontro. A hermenêutica heideggeriana pode ser compreendida como um constituinte existencial do homem (cf. Santos, 2013, p. 79-80).

A hermenêutica da facticidade, por isso, é, para Heidegger, o método de determinação próprio à estrutura fundamental da vida fática/*dasein*, executada pela própria facticidade e que tem como objeto ela mesma. Por isso, qualquer outra ciência que tente realizar o empreendimento da hermenêutica da facticidade de fato não pode concretizar seu intento, uma vez que na facticidade,

fundamento de conhecimento, nela mesma já está presente a interpretação de si própria (cf. Guerche, 2011, p. 13).

Dasein, portanto, não pode ser isolado do mundo e dos outros, mas *é-com* eles, como condição indispensável para vivenciar as projeções das ações e dos comportamentos, ou seja, o *ser-aí* não está estagnado e sua existência se dá como abertura, na transcendência (cf. Gonçalves, 2015, p. 16).

Demais disso, o suporte metodológico para encontrar a abertura privilegiada do *ser-aí* está no conceito de angústia, considerada por Heidegger como o sentimento capaz de reconduzir o indivíduo ao encontro com a totalidade de seu ser, uma vez que coloca o homem diante de sua condição humana, conduzindo-o para uma vida autêntica, que se dá no viver-para-a-morte, a finitude do *dasein*, sua plena realização (cf. Gonçalves, 2015, p. 17-18).

O DASEIN DA TEOLOGIA DA ESPERANÇA

Breves considerações sobre a *Teologia da Esperança*, o contexto teológico-biográfico de seu autor e a influência da obra “princípio esperança” de Ernst Bloch

Nascido em Hamburgo, no dia 8 de abril de 1926, Jürgen Moltmann, autor do livro *Teologia da Esperança*, teve o pensamento marcado por sua experiência pessoal no contexto da Segunda Guerra Mundial. Antes de ser feito prisioneiro de guerra pelo exército inglês e enviado a um campo de concentração na Escócia, onde se interessou pela primeira vez pela teologia, testemunhou a destruição de sua cidade natal, em julho de 1943, pela operação britânica Sodom e Gomorra (cf. Kuzma, 2013, p. 17).

A vivência do campo de concentração em Norton Camp, Inglaterra, segundo o próprio teólogo, marcou profundamente sua espiritualidade e identidade, até então deturpada pela juventude alemã e pela influência de grande parcela da sociedade alemã da época, influenciada pela ideologia nazista e seus nocivos ideais (cf. Kuzma, 2013, p. 17).

Isso porque, ainda que curvado sob a condição de prisioneiro, pôde experimentar, pela fé, a liberdade e a coragem interior para recomeçar, sendo certo que essa sua vivência dolorosa e humilhante do cativo, contraposta pelo comportamento solidário dos civis na Escócia, que chamavam os prisioneiros pelo nome e os tratavam com respeito, devolveram-lhe a dignidade humana e o colocaram em contato com a própria história (cf. Kuzma, 2013, p. 22).

Por conta disso, é possível perceber que a teologia de Jürgen Moltmann não pode ser compreendida distante desses contextos pessoais, políticos e históricos, a partir dos quais buscou realocar a escatologia, num contexto que não olvida a realidade histórica do povo de Deus, ao

contrário, procura atender ao clamor do povo de sua época, marcado pela experiência da dor e de dúvidas existenciais decorrentes dessa vivência (cf. Souza, 2019, p. 244).

Sua teologia singular foi intimamente influenciada pelo filósofo marxista Ernst Bloch, especificamente por sua obra *Princípio Esperança*, que descreve a formação da denominada consciência antecipadora, considerada fundamental para a promoção de transformações sociais.

De forma diversa do que propôs Heidegger, que atribuiu ao *dasein* o fundamento de existência de sua ontologia, Bloch considera a esperança essencial afeto expectante para os indivíduos, uma vez que, segundo o autor, o ser humano vive para o futuro (cf. Gonçalves, 2015, p. 19).

Este processo de formação se dá nas pulsões humanas, consideradas como suas necessidades vitais, a mais fundamental delas sendo a fome. É importante ter claro que é o corpo quem age sobre as pulsões e não o contrário, ou seja, por conta de sua condição humana, o homem sempre está à procura de algo.

A fome, por sua vez, impulsiona o indivíduo a almejar e procurar a sua saciedade, insaciável, que surge não em um plano concreto em si, mas de forma inconsciente, a fim de garantir a própria subsistência. Essas pulsões são o berço do que vêm a ser os sonhos diurnos.

Os afetos, por sua vez, também considerados decisivos e uma das condições materiais da consciência antecipadora, podem ser plenificados e expectantes, e estes últimos, positivos e negativos. Tendo por fundamento as pulsões, os afetos são classificados por Bloch (cf. 2006, p. 76) a partir de si mesmos e considerados intransitivos, ou seja, “carregam consigo conteúdos imaginários ‘fundantes’ sem consistência ou mesmo sem nenhum conteúdo” (Bloch, 2006, p. 73).

Esses afetos tornam-se transitivos na medida em que a eles são somadas a imaginação e as sensações experimentadas pelo indivíduo enquanto vive no mundo concreto, associando o afeto a um determinado objeto. Nos termos do filósofo, “se o vago anseio se transforma em desejo pleno de conteúdos ao imaginar seu objeto, da mesma forma o mundo dos afetos é regido pelo amor a algo, pela esperança de algo, pela alegria trazida por algo” (Bloch, 2006, p. 73). Em outros termos, é “ao longo da experiência do sujeito no mundo que o objeto de desejo vai sendo elaborado, criado, paulatinamente ganha conteúdo” (Porto, 2022, p. 83).

Como já adiantado, esses afetos podem ser plenificados ou expectantes. Para Bloch, afetos plenificados “são aqueles cujo acesso ao objeto portado pelo desejo está imediatamente acessível no mundo social, [como inveja, ganância e veneração]” (Porto, 2022, p. 83). São afetos de curto alcance e associados a um futuro inautêntico onde o previsível – e não o novo – acontece, segundo Bloch (cf. 2005, p. 76).

Os afetos expectantes, por seu turno, “são aqueles que carregam objetos de desejo cujo alcance não é imediatamente acessível ao sujeito no mundo social, como angústia, fé, medo e esperança” (Porto, 2022, p. 84). Estão ligados a um futuro autêntico na medida em que portam “o futuro do ainda-não, do que objetivamente ainda não existiu desse modo” (Bloch, 2005, p. 77).

No que se refere ao afeto expectante da esperança, positivo por excelência, para Bloch, tem como estímulo justamente a experiência da privação experimentada nas pulsões, como uma resposta à carência de satisfação (Porto, 2022, p. 86). Oposta ao medo e à angústia, afetos expectantes negativos, está conecta à razão, posto que, segundo Bloch (2005, p. 113), “se trata de uma relação em conjunto conceitual puramente cognitivo que de resto não é próprio de nenhum afeto”.

É possível perceber nesse momento um quadro hierárquico entre esses afetos, segundo o qual os afetos expectantes positivos estariam mais associados à razão que os negativos, estes, portanto, na base deste quadro. Isso por conta do potencial cognitivo desencadeado por esses afetos e sua capacidade de gerar respostas à realidade que se apresenta (cf. Porto, 2022, p. 86). Já aí é possível observar certa diferença entre o pensar de Bloch e o de Heidegger.

Resumindo, o sujeito experimenta durante a vida sensações de desconforto, incômodo, que desencadeiam sintomas. Esses sintomas são respostas que rejeitam aquilo que se está vivenciando e a partir daí nasce o desejo sem objeto definido. Ultrapassada essa primeira experiência afetivo-sintomática, há uma progressão. Surgem, portanto, respostas afetivo-cognitivas, denominadas por Bloch como sonhos diurnos (cf. Porto, 2022, p. 87).

Substrato do ainda-não consciente (cf. Oliveira, 2017, p. 15), os sonhos diurnos são, tanto em seu aspecto objetivo, na matéria que ainda não está pronta, quanto no subjetivo, manifestações da esperança.

Portanto, a função utópica pode ser considerada como um legítimo afeto expectante da esperança de concretização desses sonhos diurnos, ou seja, que se projetam para o futuro, em busca do presente autêntico (cf. Costa, 2009, p. 3), sonhos esses que auxiliam os indivíduos a vislumbrarem a possibilidade de concretizar tais desejos no mundo real que, assim como está, lhes causa desconforto (cf. Fialho, 2017, p. 64).

A função utópica é, portanto, o conteúdo ativo da esperança como conteúdo histórico, na interação da humanidade entre si frente a seus anseios individuais e comuns em um horizonte utópico-concreto, em outros termos, *transcendente sem transcendência* (cf. Bloch, 2006, v. 1, p. 145-146).

Esse “ainda-não consciente”, que é âmbito dos sonhos diurnos, constitui um tipo de desdobramento essencial da consciência antecipadora, mas com ela não se confunde, e seu objetivo

é ir além da realidade imperfeita (cf. Oliveira, 2017, p.25). A descoberta desse ainda-não consciente traz consigo a ideia de algo inédito, que está prestes a surgir ou nascer: o novo. Dito de outro modo, “o ainda-não consciente está subordinado à consciência futura, na expectativa dos bens ou mesmo de um mundo melhor que a humanidade tornará realidade” (Fialho, 2017, p. 67).

A forma como Bloch considera a esperança como decisiva ao impulso para a concretização do ainda-não consciente que impulsiona o indivíduo para o futuro e para a concretização da utopia dos sonhos diurnos, Heidegger, de forma diversa, desloca para o ser-aí diante da morte como condição da existência autêntica, inteiramente relacional com o mundo e com os outros, sendo certo que essa existência autêntica é o impulso do indivíduo em direção a um presente e futuro plenos (cf. Gonçalves, 2015, p. 20).

Intimamente influenciado pela filosofia blochiana, Moltmann, por experiência própria, não esqueceu da experiência de milhões em Auschwitz e apresentou a resposta a uma inquietação de toda a geração que viveu a síntese da intolerância e supressão da dignidade humana: onde estaria Deus, diante de tanto horror?

Toda a teologia pós-guerra inexoravelmente teve de atender a essa dúvida, e essa é a raiz da teologia de Jürgen Moltmann, voltada para a história e a esperança, entretanto, sob um foco que, ao mesmo tempo que influenciado por Bloch, tangenciou com igual intensidade o pensamento de Heidegger, quando observou na experiência angustiante do cativo um nascedouro da esperança, a experiência da descoberta do *dasein*, o ser-aí: a esperança que nasce a partir da experiência da dor e da angústia, que devolve ao indivíduo sua dignidade e o impulsiona para o futuro.

Segundo o teólogo da esperança, é impossível não pensar em Deus mesmo diante da inexplicável barbárie da guerra, uma vez que ele mesmo, enquanto cativo, percebeu que o Absoluto não se mostrou silencioso, mas solidário à sua dor e ao mesmo tempo, sofredor (cf. Kuzma, 2013, p. 25).

Essa conclusão, que a princípio possa se pensar especulativa, tem fundamento bíblico nos Evangelhos, na pessoa de Jesus de Nazaré, face visível de Deus revelado no amor – conforme a primeira Epístola de João (1 Jo, 4,16), conteúdo basilar da Revelação contida nas Sagradas Escrituras – o qual, assim como todos os cativos do século XX, também passou pela experiência da barbárie humana (cf. Kuzma, 2013, p. 26).

Deus, segundo Moltmann, é sofredor na medida em que, sendo amor, é amor que decide sofrer para libertar aquele a quem ama, uma vez que a negação dessa sentença seria admitir uma divindade carente de afetos e incapaz, por conseguinte, de amar. A concepção do Absoluto, para

o referido teólogo, mostraria, em Auschwitz, um Deus encurvado sobre si mesmo, solidário e sofredor com aquele que sofre (Kuzma, 2013, p. 26).

Em Jesus Cristo, a divindade assume a humanidade de forma integral, divinizando-a, devolvendo a sua dignidade, submetendo a própria carne à experiência do êxodo da humanidade, sentindo como sente um ser humano, com todas as dificuldades e impasses de sua condição, estabelecendo uma relação íntima com o gênero humano. A ação de Deus, portanto, está inserida na história humana e é lugar onde a Graça se realiza plenamente (cf. Kuzma, 2013, p. 27).

Sendo assim, a partir desta exegese foi possível perceber que, durante todo o sofrimento humano escancarado pelos campos de concentração, Deus não só se fez presente na pessoa de Jesus Cristo, como homem crucificado e sofredor, como também na Sua Ressurreição os cativos puderam experimentar a esperança de libertação diante da injustiça e criar as condições para superá-la, propiciando algo totalmente novo.

A esperança, nesse contexto, é, para Moltmann, a solidariedade para com aquele que está sofrendo, partindo de seu ponto de vista, escondida entre os meandros dolorosos do desalento, fomentando a percepção da contradição e inquietação da experiência vivida, na busca pela superação desse estado (cf. Kuzma, 2013, p.28). É, desse modo, naquilo que o *Princípio Esperança* de Bloch rechaçou a transcendência, uma teologia integralmente transcendental e que procurou atender aos anseios da existência.

Nesse aspecto, é possível observar a aproximação do pensamento heideggeriano com a Teologia da Esperança, na forma de escatologia, uma vez que o *dasein* se percebe nessa experiência afetiva com a morte e parte do ponto de vista daquele que sofre a angústia. Decerto que o que impulsiona o homem neste caso, e o que o teólogo protestante considera como esperança, surge dessa descoberta e é ela que impulsiona o sofredor para o futuro, para a existência, para si mesmo.

A ESPERANÇA COMO CAMINHO ATÉ DASEIN

Considerando a ideia de uma divindade solidária com os angustiados e feridos pelos sofrimentos, convém analisar a Teologia da Esperança nesse contexto específico, a fim de encontrar o ser-aí presente em tal pensamento escatológico, destoando completamente de antigas noções que limitavam a esperança cristã à espera passiva, desconexa com as realidades terrenas, e supostamente conformada, da Parúsia.

É importante dizer que a escatologia cristã, também denominada de “Novíssimos”, trata dos temas relacionados às realidades últimas, o destino do ser humano e de toda a criação (cf.

Boff, 2012, p. 11), apesar de muitas vezes ser confundida unicamente com o problema da morte, por ser esta uma questão existencial relevante para o ser humano. Mas não se trata apenas disso (cf. Rocha; Pelinski, 2021, p. 93).

Segundo Moltmann (cf. 2005, p. 30), o esperar cristão não se resume apenas no que aguardaria o homem após sua morte, mas é perspectiva, tendência para a frente e, por conta disso, renovação e transformação do presente. A escatologia, portanto, é alicerce e parâmetro de todo o cristianismo (cf. Souza, 2019, p. 245).

Ao contrário do que entendeu Ernst Bloch, e embora influenciada por ele, a Teologia da Esperança vê no sofrimento uma fonte de esperança e vai além dos limites propostos na filosofia blochiana, tangenciando também o pensamento de Heidegger: na promessa do Evangelho, mais especificamente, na pessoa de Jesus Crucificado, está a fonte de esperança para aqueles que sofrem, ou seja, a existência autêntica, que leva em consideração o seu próprio fim, também é fonte de esperança e descoberta de seu sentido verdadeiro da existência (cf. Gonçalves, 2015, p. 18).

Tendo em vista que o viver autêntico se dá na abertura do ser-aí para o mundo circundante e os entes que o rodeiam e nisso ele mesmo se percebe e pode interpretar, a angústia é o sentimento propício para que tal abertura venha a ocorrer em uma dimensão ontológica, sendo certo que ela não é somente angústia, mas o berço do impulso para a existência autêntica, a esperança (cf. Gonçalves, 2015, p. 18).

O relacionamento entre Deus e o homem é baseado na promessa, quer viva o indivíduo conforme com ela, ou não. Desde a desobediência do gênero humano, que fora criado com dignidade anterior a seu nascimento (cf. Nissa, 1988, p. 27), mas rechaçou como fora criado (cf. Gn 3, 2-5), o Absoluto estabeleceu e se revelou num projeto cujo cumprimento pleno ocorrerá em um futuro escatológico, cuja finalidade é recuperar a liberdade integral do homem, ou seja, Ele se revelou sob a forma de promessa e pela história da promessa (cf. Souza, 2019, p. 246).

O indivíduo vive – ou deveria viver – baseado nessa promessa, com firme certeza de que Deus é fiel às suas promessas e que cumprirá cada uma delas, orientando seu agir com esperança em direção ao futuro prometido; contudo, baseado justamente nessa promessa, não se deixa conformar com a realidade presente, que tanto destoa da plenitude do futuro escatológico (cf. Souza, 2019, p. 246).

E que promessas seriam essas? Em resumo, a libertação do gênero humano. Segundo Moltmann, a promessa estabelecida no Antigo Testamento é confirmada plenamente no Novo Testamento, na pessoa de Jesus Cristo, sobretudo em dois momentos, na crucificação e ressurreição (cf. Kuzma, 2013, p. 35).

Na cruz, Jesus se abandonou em Deus e ao mesmo tempo se sentiu abandonado por Ele, unindo-se assim com todo indivíduo que também se sente abandonado. A divindade está com o homem quando ele sofre. Na ressurreição de Cristo, por sua vez, é superada no amor a experiência humilhante do cativo da morte, tornando também ressurgidos todos aqueles massacrados pelo peso da desesperança e do desalento.

Em Jesus Cristo, síntese da promessa, portanto, está concentrada a plenitude da esperança cristã, segundo a qual a contradição entre a cruz e a ressurreição, contida nessa promessa da libertação humana, convida o homem a também se sensibilizar e ficar inquieto diante da diferença entre essa mesma promessa de vida e a realidade terrena. Aí está a *missio* da esperança cristã.

Na experiência da morte e ressurreição experimentada por Cristo está o ser-aí da teologia de Moltmann, como condição da existência autêntica daqueles que confessam a crença em sua Pessoa e estão em peregrinação na descoberta do sentido da própria existência. Viver de forma autêntica é ser livre e aberto a seu sentido próprio, ontológico, e do mundo circundante sob o sol do ser-aí, conforme a promessa tornada plena e concreta resumida na pessoa do crucificado, angustiado pela cruz, fonte de esperança como ressuscitado.

CONCLUSÃO

Influenciado pela própria experiência pessoal, Jürgen Moltmann foi responsável por atender aos apelos de sua geração, sobretudo naquilo que se refere à síntese de suas obras: a esperança. O cativo, lugar onde já não haveria razões para esperar algo novo, foi um dos berços do clamor por um futuro diferente, mais humano.

Em que pese o desagrado de Ernst Bloch com a influência de sua obra sobre a *Teologia da Esperança* (cf. Chacon, 1968, p. 164), ambas não se confundem absolutamente e é possível observar a presença das ideias de Heidegger naquilo que se refere ao papel da angústia na descoberta do ser-aí e na promoção da existência autêntica, sendo certo que a esperança em Bloch encontra o limite que é ultrapassado por Moltmann com sua teologia.

Para Heidegger, a angústia é limiar ontológico da descoberta do ser-aí, que propicia a abertura ao mundo circundante e aos entes que rodeiam o ser-aí, sendo certo que a compreensão se dá de forma relacional e dentro de um tempo, tornando clara também neste ato de interpretar o aí do tempo presente.

A Teologia da Esperança de Moltmann, por sua vez, influenciada pelo Princípio Esperança de Ernst Bloch, vai além dela e bebe das fontes heideggerianas de sua hermenêutica da facticidade, partindo da experiência da dor como berço da esperança cristã, firmada na promessa de libertação da humanidade, feita por Deus na pessoa histórica de Jesus Cristo. Nele, pela união hipostática

sofreu como homem e venceu a morte, levou consigo toda a humanidade cativa, a fim de libertá-la.

A libertação aqui pode ser entendida como abertura para a esperança presente na angústia, como limiar da manifestação do ser-aí, de acordo com o pensamento de Heidegger. O indivíduo que crê é destinatário dessa libertação e tem o dever de, já nesta vida, superar a passividade diante da divergência entre a promessa e o mundo concreto, assumindo no testemunho da própria vida, como Cristo, a missão de tornar real já neste mundo o Reino de Deus, ou seja, praticar, naquilo que puder, a Boa-Nova plenificada em Jesus Crucificado e Ressuscitado, de viver de forma autêntica, de assumir a responsabilidade de ser.

A esperança cristã, nesse sentido, não se limita à Parúsia, mas é já o futuro almejado por todo homem e mulher de boa vontade, cristão ou não, que transcende a morte, mas não a perde de vista, a fim de viver autenticamente, que não vê na experiência do sofrimento um fim, mas o ponto de partida para a realização concreta, já agora, de novos homens e mulheres cada vez mais humanos, conscientes de sua dimensão ontológica mais íntima.

REFERÊNCIAS

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

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Tradução: Nélcio Schneider. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto: EDUERJ, 2006.

BOFF, Clodovis M. *Escatologia*: breve tratado teológico-pastoral. São Paulo: Ave-Maria, 2012.

CHACON, Vamireh. Jornada entre Heréticos (com Bloch, Lukács e Dubsky). *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.17/18, p. 159-165, 1968.

COSTA, Maria de Fátima Tardin. A utopia na perspectiva de Ernst Bloch. In: *ANAIS DE TRABALHOS COMPLETOS DO XV ENCONTRO NACIONAL DA ABRAPSO* DE 2019.

Disponível em: <

http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/526.%20%20a%20utopia%20na%20perspectiva%20de%20ernst%20bloch.pdf>. Acesso em: 15 set. 2023.

FIALHO, Rodrigo Sousa. Notas Reflexivas sobre conceitos que fundamentam a utopia como possibilidade concreta n'ó Princípio Esperança de Ernst Bloch. *Complexitas – Revista de Filosofia Temática*, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 58-73, jan. 2019.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Tradução de Paulo César Duque Estrada. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GONÇALVES, Alonso S. A angústia em Heidegger e a esperança em Moltmann: um diálogo especulativo. *UNITAS – Revista eletrônica de Teologia e Ciência das Religiões*, v. 3, n. 1, p. 15-24, jan-jun/2015.

GUERCHE, Ronaldo Palma. *Hermenêutica da facticidade e coexistência cotidiana com outros: Heidegger e a retórica de Aristóteles*. 79f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HEIDEGGER. *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KUZMA, Cesar. O teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança: acenos teo-biográficos. *Atualidade Teológica* - Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio/Brasil, Rio de Janeiro, n. 43, ano XVII, p. 15-38, jan./abr. 2013.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. Tradução: Helmuth Alfredo Simon. Revisão: Nélcio Scheinder – 3. ed. ver. e atual. – São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005.

NISSA, São Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

OLIVEIRA, Hudson Mandotti de. A força utópica do messianismo político de Ernst Bloch. *Revista UFMG*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1 e 2, p. 16-39, jan./dez. 2017.

PORTO, Douglas Michel Ribeiro. *Afetos em movimento: Esperança e angústia como chaves interpretativas de movimentos sociais*. 168 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, PUCRS, Porto Alegre, 2022.

PROVINCIALTO, L. G. O retorno à vida fática como proposta filosófica em Heidegger. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, [S. l.], v. 26, n. 49, p. 219–245, 2019.

ROCHA, Fernanda Brito da; PELINSKI, Márcio José. Por uma Teologia da Esperança: uma leitura bíblica e dos documentos da Igreja Católica sobre a Escatologia. *Caderno Intersaberes*. v. 10, n. 28, p. 92-108, nov/2021.

SANTOS, Jandir Silva dos. A hermenêutica da facticidade no pensamento heideggeriano. *Filosofando: Revista de Filosofia da UESB*, ano 1, n. 1, p. 73-82, jan-jun/2013.

SOUZA, Clayton Lima de. Uma breve análise da teologia de Jürgen Moltmann: Da Teologia da Esperança ao Universalismo. *Revista Via Teológica*. v. 20, n. 40, dez. 2019.



O COVIL DO MALIGNO: UM DIÁLOGO ENTRE KANT E O BUDISMO ACERCA DO MAL NO COMPORTAMENTO HUMANO

Jeferson Wruck¹

Resumo: Kant defende uma ética deontológica baseada na racionalidade humana que enfatize a validade de princípios morais que possam ser aplicados universalmente. O budismo, sistema religioso e filosófico no qual a discussão ética ocupa papel central, sustenta que sua doutrina ética é fundamentada na compreensão objetiva da natureza humana e dos aspectos psicológicos mais básicos da mente. Ora, se Kant e o budismo afirmam a possibilidade (e necessidade) da existência de princípios éticos universais que se baseiam em uma forma de operação mental racional que é comum a todos os homens, devemos esperar que, caso estejam corretas, essas duas filosofias deverão se encontrar em algum ponto do caminho que propuseram, não obstante terem sido gestadas em contextos históricos e culturais diferentes. O objetivo deste trabalho é realizar uma análise comparativa do pensamento moral em Kant e nas escrituras budistas, a fim de confrontar seus posicionamentos sobre a origem do mal no comportamento humano. Nesse diálogo, a obra que representou o pensamento Kantiano foi *A Religião nos Limites da Simples Razão*, texto publicado na maturidade do filósofo alemão e no qual dedica-se especificamente a tratar do mal moral. Quanto ao budismo, procuramos nos limitar ao contexto do budismo indiano, recorrendo principalmente às coleções de sutras do Cânone Páli, além de autores budistas e budólogos que auxiliam na elucidação dos conceitos budistas. Através dessas fontes, é possível perceber que Kant e o budismo concebem que a existência do mal moral se origina nas ações de indivíduos livres e racionais que, ao invés de agir de acordo com princípios morais universais, escolhem agir com base em princípios materiais pautados pelo apego egoico a si próprios. Ao procurar a raiz do mal, o budismo e Kant a localizam no indivíduo centrado em si mesmo, que faz do amor-próprio o critério que determina suas ações. A primazia dada ao eu, de acordo com o Buda, é acompanhada [do desejo por] de prazer e luxúria, que, alimentado pela ignorância, induz as pessoas à prática de atos maléficos contaminados pela avidez, ódio e delusão. Kant diz que o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, sendo essa a causa da malignidade da natureza humana ou do coração humano. Kant e o budismo afirmam que o mal é sempre uma atitude baseada no livre-arbítrio do indivíduo, pois para Kant nada é moralmente mau, exceto o que é nosso próprio *acto*, e o budismo acredita que só há geração de carma negativo quando o resultado maléfico do ato já estava presente na intenção (*cetana*) do agente. Enfim, acreditamos que esse esforço de confrontação contribui para a abertura de um diálogo franco entre o pensamento ocidental e oriental, o que pode resultar em benefícios mútuos de aprofundamento filosófico.

Palavras-chave: Filosofia Moral. Mal. Kant. Budismo.

Abstract: Kant advocates for a deontological ethics based on human rationality that emphasizes the validity of moral principles that can be universally applied. Buddhism, a religious and

¹ Mestrando em Filosofia pela Unioeste, campus Toledo/PR. E-mail: jeferson.wruck@gmail.com.

philosophical system in which ethical discussion plays a central role, maintains that its ethical doctrine is grounded in an objective understanding of human nature and the most basic psychological aspects of the mind. Now, if Kant and Buddhism affirm the possibility (and necessity) of the existence of universal ethical principles based on a rational mental operation common to all humans, we should expect that, if correct, these two philosophies should converge at some point along the paths they propose, notwithstanding having arisen in different historical and cultural contexts. The aim of this work is to conduct a comparative analysis of moral thought in Kant and Buddhist scriptures in order to confront their positions on the origin of evil in human behavior. In this dialogue, the work representing Kantian thought is "Religion Within the Boundaries of Mere Reason," a text published during the maturity of the German philosopher in which he specifically addresses moral evil. Regarding Buddhism, we seek to confine ourselves to the context of Indian Buddhism, primarily drawing upon the collections of sutras in the Pāli Canon, along with Buddhist authors and scholars who assist in elucidating Buddhist concepts. Through these sources, it becomes apparent that Kant and Buddhism conceive that the existence of moral evil originates in the actions of free and rational individuals who, instead of acting in accordance with universal moral principles, choose to act based on material principles driven by egoic attachment to themselves. In seeking the root of evil, Buddhism and Kant locate it in the self-centered individual who makes self-love the criterion determining their actions. The primacy given to the self, according to the Buddha, is accompanied by desire for pleasure and indulgence which, fueled by ignorance, leads people to engage in malevolent acts tainted by greed, hatred, and delusion. Kant states that man makes the motives of self-love and inclinations thereof the condition for following the moral law, which is the cause of the malignity of human nature or the human heart. Kant and Buddhism assert that evil is always an attitude based on the individual's free will, as for Kant, nothing is morally bad except what is our own act, and Buddhism believes that negative karma is only generated when the harmful outcome of the act was already present in the agent's intention (*cetana*). In conclusion, we believe that this effort of confrontation contributes to opening a frank dialogue between Western and Eastern thought, which can result in mutual benefits of philosophical depth.

Keywords: Moral Philosophy. Evil. Kant. Buddhism.

INTRODUÇÃO

A busca pela compreensão das bases éticas dos nossos comportamentos é um tema central da filosofia. No Ocidente, discussões morais estão presentes na religião, especialmente aquelas derivadas do monoteísmo abraâmico. Com Sócrates, a moralidade fez sua entrada na filosofia, permanecendo viva nos debates ao longo da Idade Média e da Idade Moderna, ganhando um novo destaque com Immanuel Kant. No hemisfério leste, a avaliação da conduta é um tema crucial na literatura védica indiana e nas diversas escolas chinesas, como o taoísmo e o confucionismo. Para o budismo, surgido na Índia, os dilemas morais estão ligados à compreensão da origem do sofrimento.

Kant defende uma ética deontológica baseada na racionalidade humana, enfatizando princípios morais universais. O budismo, por sua vez, sustenta uma ética baseada na compreensão objetiva da natureza humana e dos aspectos psicológicos básicos. Ambas as filosofias buscam

princípios éticos universais, sugerindo que podem se encontrar em algum ponto, apesar das diferenças históricas.

Falar sobre ética e moral é um desafio, dada a amplitude deste campo e suas várias questões interligadas. Para direcionar nossa discussão, escolhemos o problema específico do mal moral. Considerando a impossibilidade de comparar todo o extenso trabalho de Kant e a vastidão das escrituras budistas neste pequeno artigo, delimitamos nosso escopo bibliográfico, no caso de Kant, a partir de sua obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*, trabalho de sua maturidade filosófica. Com relação ao budismo, consultamos principalmente as coleções de sutras do Cânone Pāli, contando com o auxílio de comentários de estudiosos contemporâneos.

É importante ressaltar que este artigo busca explorar possíveis semelhanças entre a filosofia moral de Kant e a mensagem budista, reconhecendo que são pensadores que possuam diferenças fundamentais. Não pretendemos sugerir que Kant e o budismo compartilham os mesmos objetivos ou estejam alinhados em todas as suas ideias. Ao destacar algumas semelhanças, nossa intenção é contribuir para um diálogo inclusivo sobre a moralidade e nosso papel no mundo, superando barreiras religiosas e culturais.

O PROBLEMA DO MAL

O problema da maldade no comportamento humano é uma questão onde a filosofia moral de Kant e a mensagem do Buda encontram um tema comum para conversação. Como é possível que mesmo sendo o bem o objetivo mais desejável e estando todos publicamente comprometidos com sua realização (até os indivíduos e associações com atitudes mais controversas justificam suas ações e intenções em nome de algum “bom” propósito), ainda assim o mal tenha lugar em nosso convívio, e com denodada frequência? Com o intuito de lançar alguma luz sobre essa problemática, confrontamos, neste artigo, o pensamento de Kant e do Buda a respeito da origem da maldade em nossas ações. Acreditamos que o diálogo entre esses dois luminares da filosofia pode ser mutuamente benéfico e esclarecedor.

De acordo com o Buda (AN 6:39), “existem três causas para a origem da [má] ação: avidez, ódio e delusão”. O mal não é absoluto, pois não tem origem em um ser essencialmente mau; o mal é resultado do uso atrapalhado, confuso, da capacidade de agir volitivamente. Desse modo, aquele que tem má conduta não deve ser visto como um ser diabólico, e sim como alguém atormentado pela própria ignorância:

Aquele que não abandonou a avidez, o ódio e a delusão, é chamado prisioneiro de Māra, capturado nas armadilhas de Māra, sujeito à vontade e ao prazer do Maligno. Mas aquele que abandonou a avidez, o ódio e a delusão, não é mais

prisioneiro de Māra; ele está livre das armadilhas de Māra, não mais sujeito à vontade e ao prazer do Maligno (Iti: 68).

Quem se deixa envolver pela avidez (*rāgapariyuṭṭhitam*), deixa-se dominar pela raiva (*dosapariyuṭṭhitam*) e tem a mente turvada pela ignorância (*mohapariyuṭṭhitam*) se torna prisioneiro do demônio Mara. No entanto, o maligno e ardiloso demônio Mara não é nenhum ser corpóreo. Ele não é alguém externo ao indivíduo, mas está nos ardis da mente: personifica a fraqueza da vontade, que abre caminho para tendências autodestrutivas. Ele também é apresentado como Kama-Mara (*kama* = desejo sensual, paixões; *māra* = destruidor), a força destrutiva das paixões, que tenta sobrepujar as determinações moralmente corretas.

Quando a pessoa se deixa dominar pela avidez, pelo ódio e pela delusão (*avijjā*), ela se tornará invariavelmente agente de atos maléficos no momento presente e lançará sementes cármicas negativas para o futuro. O ódio provoca brigas, discórdias, separação, agressão, assassinatos e todo tipo de intenções de causar dano aos outros. Os atos praticados sob a influência do ódio trarão consigo sua retribuição, no presente e no futuro. Os inimigos prejudicados hão de querer desforra. Se causamos prejuízo material ou moral a outros, teremos que responder judicialmente, podendo até acabar sendo privados de bens materiais ou da liberdade. Nossa mente também sofrerá; atitudes baseadas no ódio terminarão em remorso, mágoa, tristeza, e esses estados podem gerar mais ódio, culminando em outras más ações. Esse é o modo de operação do *carma*, do ponto de vista de suas sementes. Não precisamos imaginar uma força oculta em uma dimensão espiritual interferindo no curso da história humana. São as ações do próprio indivíduo que modulam a sua conduta. Quanto mais ele age de um modo específico, tanto mais forte será a tendência a agir daquele mesmo modo novamente.

A ideia de que a maldade no homem é resultado de uma debilidade da vontade, não de um mal satânico, pode ser encontrada também na filosofia moral Kantiana:

A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se maldade, se esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (princípio subjectivo das máximas) de admitir como móbil o mal enquanto mal na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes perversidade do coração, o qual, por consequência, se chama um mau coração. Este pode coexistir com uma vontade boa em geral e provém da fragilidade da natureza humana – de não ser assaz robusta para a observância dos princípios que adoptou (Kant, 1992, p.43).

Para Kant e para o Buda, a prática do mal tem algo de banal, no sentido de que não é exclusividade de vilões maquiavélicos (se é que existem), mas uma ocorrência suscetível de acometer mesmo aqueles preocupados em agir conforme a bondade e a justiça. Seria, assim, um “acidente de percurso”. Para Kant, se trata da “perfídia do coração humano (*dolus malus*)”, a qual pode advir do engano “acerca das intenções próprias boas ou más” (Kant, 1992, p. 44). Assim, os

maus atos de um homem não seriam originados pela intenção de buscar convictamente o mal pelo mal; a maldade pode ser um caminho errado tomado por um caminhante que não se deu conta de estar perdido e acredita, por isso, estar indo ao lugar certo. Isso parece concordar com o postulado budista de que “todos os estados prejudiciais têm sua raiz na ignorância, convergem para a ignorância” (SN 20:1).

Esse tipo de concepção apresenta um problema grave, pois evoca o dilema da livre deliberação no arbítrio sobre o agir. Se a ação é motivada pela ignorância, significa que o agente não conhecia o caráter maléfico do ato e, logo, não pode ser acusado e, por isso, culpado de más intenções. Ele seria moralmente inimputável. É o que diz Kant:

O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau moralmente (Kant, 1992, p.50).

O homem se torna mau mediante a admissão da má intenção no princípio determinante do seu arbítrio, caso contrário, a maldade não poderia lhe ser imputada (cf. Kant, 1992, p.31). Apontar qualquer causa externa, ou conjunto de causas, como motivadoras coercitivas da ação má significa retirar do sujeito sua autonomia; não se pode dizer de um sujeito heterônomo que tenha agido moralmente bem ou mal.

Essa complicação foi apresentada de forma bastante clara por Johann Benjamin Erhard, aluno de Kant e fortemente influenciado pelo mestre. No pequeno escrito, *Apologia do Diabo*, Erhard disse:

Quando se reconduz o mal moral à ignorância, nunca se pode punir um criminoso por causa da sua maldade, tem-se antes de sentir piedade por ele. Se se quisesse dizer que ele era culpado desta ignorância, dir-se-ia com isso que ele se poderia ter-se tornado bom, mas não quis, e então perguntar-se-ia novamente: por que razão não o quis? Pergunta à qual nada mais se poderia responder do que: ele não sabia que era bom aprender. E assim inocentar-se-ia novamente. A resposta: *porque ele tinha uma vontade má*, anularia todo o sistema de dedução do mal moral a partir da ignorância e da fraqueza. Para ser consequente, o filósofo que da ignorância e da fraqueza deduz o mal moral tem de anular toda a imputação, o que contradiz toda nossa consciência da simpatia que temos pela moralidade de uma ação (Erhard, 2003, p. 129).

Erhard é cirúrgico nessa colocação: a admissão da ignorância como causa do mal inviabiliza qualquer discussão moral e faz ruir, desde as bases, qualquer filosofia moral que tentar endossar essa opinião. Kant não fala de ignorância, mas de uma “fragilidade da natureza humana” ou “fraqueza da vontade”. Resta saber se isso significa algum nível de desconhecimento por parte do agente sobre a qualificação moral da sua ação.

No budismo, todavia, a ignorância é apontada diretamente como uma das três raízes insalutares (*akusala*), ou Três Venenos, que dão origem a todo tipo de maldade e sofrimento. As três raízes são o ódio, a avidez e a delusão (ignorância espiritual). Acerca destas três raízes, Nissin Cohen ensina:

Elas geralmente são chamadas de “as raízes insalutares”. Em AN i.199/3:68 (texto 300) é dito que através da reflexão insensata num objeto atraente, a avidez pode surgir; a através de reflexão insensata num objeto repulsivo, o ódio pode surgir. Assim, num sentido mais amplo, o termo “avidéz” abrange todos os graus de atração, desde o mais leve traço de apego até as formas mais crassas de avidez e egoísmo; “ódio”, todos os graus de aversão, desde o mais leve traço de mau humor até as formas mais extremas de ira e vingança; “delusão” é idêntica à ignorância (*avijjā*), mas com uma ênfase nas implicações psicológicas e éticas (Cohen, 2008, p.382)

Avidez, ódio e delusão, cada qual tem um potencial específico para germinar e dar seus próprios frutos maléficos, porém, o Buda ensinou (SN 20:1) que a ignorância atua como causa primordial, alimentando inclusive as outras duas raízes. Isso explica o estudioso budista Nyanaponika Thera:

Tanto a avidez quanto o ódio estão sempre ligados à delusão. Eles se baseiam na delusão e, por sua vez, produzem ainda mais delusão à medida que perseguimos os objetos que desejamos ou fugimos daqueles que não gostamos. Tanto o amor quanto o ódio nos cegam para os perigos que cercam nossas buscas; eles nos afastam de nossa verdadeira vantagem. É a delusão por baixo de nosso amor e ódio que realmente nos cega, a delusão que nos leva ao caminho errado (Nyanaponika, 1999, p. xv).

Há duas palavras nos textos canônicos pāli comumente traduzidas como ignorância ou delusão. Quando se refere a uma das três raízes do mal, o termo é *moha*. Além de ignorância, *moha* também pode significar confusão, estupidez e perplexidade (cf. Davids; Stede, 2009, p. 603). Afetados por *moha*, nossa capacidade de discernimento da realidade fica distorcida e isso nos faz ter ideias incorretas e falsas. Outro termo, pālipara ignorância/delusão é *avijjā*, formado por *vijjā*, que significa “conhecimento”, precedido pelo prefixo *a*, que, como no português, confere ao vocábulo o sentido privativo, negativo (cf. Davids; Stede, 2009, p. 97-98). *Avijjā* é não-conhecimento, falta de compreensão. Ele se refere à incapacidade de entender a verdadeira natureza da realidade, que é a vacuidade. Embora as duas ocorrências não sejam sinônimas, elas estão intimamente relacionadas. A confusão mental (*moha*) que torna o ser humano inábil para fazer boas escolhas cotidianamente, para agir moralmente bem, deriva da ignorância fundamental (*avijjā*) sobre a natureza da realidade. Por não compreender a interdependência e a vacuidade, ele se deixa dominar pelo ódio e pela avidez, vivendo assim atormentado por ambições, frustrações, conflitos, traições e todas as formas de *dukkha*.

O ódio e a avidez dependem da ignorância para existir. Em uma mente iluminada, não haveria solo para se fincarem e se alastrarem essas raízes venenosas. A ignorância é, portanto, o mal originário, causadora e perpetuadora de todo sofrimento, como explica Nyanaponika Thera:

A delusão, no entanto, pode ocorrer por si só e pode ser uma fonte muito poderosa de mal e sofrimento. Em vista da onipresença da delusão no insalubre [*akusala*], o *Dhammapada* diz que não há emaranhado igual à rede ampla da delusão (versículo 251), e que a ignorância (um sinônimo de delusão) é a maior mancha da mente (versículo 243) (Nyanaponika, 1999, p. 31).

Em vista disto, seria o mal, para o budismo, um resultado involuntário das ações de um indivíduo ingênuo? Não é isso o que o Buda parece indicar. Diferentemente do jainismo, para quem a pessoa torna-se culpada até pelos pequenos insetos e plantas que esmaga inadvertidamente enquanto caminha, para o budismo “carma é ação cuja intenção determina seus efeitos éticos” (Skare, 2018, p. 71) e somente a volição envolvida na ação pode determiná-la moralmente.

Aqui o budismo se defronta, aparentemente, com a dificuldade assinalada por Erhard: se todo o mal está alicerçado na ignorância, mas o indivíduo não é culpado pelo que não estava em suas intenções (*cetana*), como poderia ainda se acusar alguém de agir moralmente mal? A única saída para esse embaraço, parece, está em descobrir que a ignorância espiritual de que fala o budismo não é a mesma coisa que a ausência de conhecimento aludida por Erhard.

Harivarman, monge budista indiano, dedicou um capítulo de seu tratado *Satya-siddhi-śāstra* para discutir o conceito de ignorância. O texto é escrito em formato de diálogo, e nele Harivarman faz uma interessante distinção entre duas acepções possíveis para a palavra ignorância: ausência de conhecimento e falso discernimento.

Explicar a ignorância como a ausência de discernimento implica na noção mundana de que o cego não pode ver as formas e o surdo não pode ouvir os sons. Falar da ignorância como falso discernimento é como discernir de noite uma forma humana a partir de uma árvore desfolhada, ou uma árvore desfolhada a partir de uma forma humana. Ou ainda como dizer que a presença de um discernimento incorreto implica na ignorância. Ou ainda que as paixões (*kleshas*) são o falso discernimento (Harivarman in Gonçalves; Monteiro; Redyson, 2015, p. 178).

A ausência de conhecimento, ou discernimento, é a ignorância involuntária. Ocorre quando o indivíduo, por alguma razão, não teve acesso à informação. Assim como está além da vontade do cego a possibilidade de ver as formas e cores do mundo à sua volta, o ignorante deste primeiro tipo está impedido de obter conhecimento por motivos que superam sua capacidade. Esse parece ser exatamente o tipo de ignorância mencionada por Erhard em sua *Apologia do Diabo*. Alguém que agisse sob essa condição não saberia discernir o bem e o mal, porque lhe faltam meios de conhecer essa distinção.

Contudo, Harivarman explica que não é esse o sentido que o Buda tinha em mente quando falou da ignorância como a raiz de todos os males. O autor afirma que “ao discernimento incorreto se chama ignorância” (Harivaman *in* Gonçalves; Monteiro; Redyson, 2015, p. 177). Discernimento incorreto é uma postura voluntária. A pessoa que discerniu uma forma humana a partir de uma árvore desfolhada durante a noite, poderia ter se aproximado do objeto e constatado que estava iludida a princípio. Mesmo à distância, se continuasse observando o vulto por algum tempo com atenção, teria notado que aquilo não se movia como um humano, ou à medida que seus olhos fossem se acostumando à parca luminosidade, a árvore desfolhada apareceria para ele como ela de fato é. Seu desconhecimento não é resultado de uma impossibilidade de conhecer, e sim de uma conclusão apressada, negligente e irresponsável. Desse modo, diz Harivarman, “devemos saber que ignorância consiste no falso discernimento e não na pura e simples ausência de conhecimento” (Harivarman *in* Gonçalves; Monteiro; Redyson, 2015, p. 178).

Erhard diria que em tal caso “ele era culpado desta ignorância”, porque mesmo tendo os meios para aprender, ele não quis, “porque ele tinha uma vontade má” (Erhard, 2003, p. 129). Com a ignorância colocada nesses termos, Erhard provavelmente contemporizaria com essa noção, uma vez que o papel da ignorância não conflitaria com a liberdade do indivíduo e com a responsabilização moral do “ignorante”. Destarte, a maldade, como produto de uma pessoa ignorante, pode provir, como pensou Kant (1992, p.43), da “fragilidade da natureza humana” que, ainda que conhecedora dos imperativos morais, faz uso leviano do seu livre-arbítrio. Conforme o filósofo alemão, a “proposição ‘o homem é mau’, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito” (Kant, 1992, p. 38). Comparemos com o que disse o budista Nyanaponika Thera:

A ignorância, é claro, não significa apenas uma falta de informação sobre este ou aquele assunto de conhecimento mundano. É, antes, a falta de compreensão correta sobre as Quatro Nobres Verdades: a saber, a ignorância (ou ignorar intencionalmente) da amplitude e profundidade completa do sofrimento, da sua verdadeira causa, do fato de que pode haver um fim para o sofrimento e do caminho que leva ao fim do sofrimento (Nyanaponika, 1999, p. 32).

Note-se que a ignorância é intencional. O indivíduo, como ser dotado de raciocínio, é capaz de reconhecer a moralidade, seja ela expressa pelos imperativos categóricos Kantianos ou pelo *Dhamma* budista; porém, ele escolhe por deliberação não seguir esse caminho (o Nobre Caminho). Contudo, escolher agir em desacordo com a moral não significa que se decidiu abertamente pela maldade, como um vilão nas obras de ficção; essa “certa perfídia do coração humano” não obriga à escolha do mal pelo mal, mas, segundo Kant,

consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más e, contanto que as ações não tenham por consequência o mal que, segundo as suas máximas, decerto poderiam ter, em não se inquietar por mor da sua disposição de ânimo, mas antes em se considerar justificado perante a lei (Kant, 1992, p.44).

A indolência em usar a razão para reconhecer os princípios éticos e autodeterminar-se para adotá-los como máximas de sua conduta propicia que o indivíduo se deixe conduzir pelos seus impulsos e tendências e acabe racionalizando esse comportamento desviante para se autojustificar perante sua consciência e os outros.

É interessante comparar esse pensamento com o do lama Traleg Kyagbon Rinpoche: “Em geral, pensamos em comportamentos antiéticos como intrigas, fraudes, mentiras, formas de enganar outras pessoas; entretanto, no fim, o autoengano é a verdadeira raiz da corrupção moral” (Kyagbon, 2019, p.108). Não se deve, com isso, buscar culpabilizar os impulsos ou inclinações naturais do homem; eles podem ser excitações e necessidades geradas pela constituição biológica ou mesmo ser inculcadas pela formação cultural. Estão presentes no indivíduo e estão na origem de muitos dos nossos impulsos.

Entretanto, como sujeitos racionais e, por isso, livres, nossos impulsos só se converterão em ações se isso for cancelado por nossa vontade. Para Kant, “o agente moral necessariamente deverá incorporar a inclinação na sua máxima, ou seja, admiti-la como causa da sua ação” (Conceição, 2018, p.257), para que ela se concretize. Sendo assim, se as inclinações nos fazem afrontar os princípios éticos, só o podem fazer porque antes as admitimos para princípio determinante do nosso arbítrio.

O budismo admite a influência das paixões e do contexto social sobre o comportamento humano. Essas influências se coadunam com outras causas e condições, por meio do carma. Literalmente, a palavra “carma” significa “ação” e seu sentido, quando usada nos contextos das religiões e filosofias, remete a uma lei natural inerente, que determina que toda ação produz resultados futuros qualitativamente semelhantes: “Uma ação é, portanto, como uma semente, que, mais cedo ou mais tarde, como parte de um processo natural de maturação, resulta em certos frutos para o praticante da ação” (Harvey, 2019, p. 69) e essas “ações moldam sua consciência, tornando-a um certo tipo de pessoa” (Harvey, 2019, p. 68).

Uma ação inábil (*akusala*) tomada hoje vai induzir a sua repetição amanhã e depois. Se alguém me fecha no trânsito fazendo uma conversão sem sinalizar com a seta e eu reajo buzinando demoradamente, xingando e até discutindo com essa pessoa, na próxima vez que me ocorrer uma situação parecida, estarei propenso a agir do mesmo modo. Cada vez que pratico uma ação, ela reforçará minha tendência a praticá-la, até o ponto em que aquele será um traço determinante do meu caráter. Quando imaginamos essa carga cármica se acumulando dia após dias durante a vida,

ou ao longo de várias existências, pode-se imaginar que o carma torna nossas inclinações uma força determinante irresistível sobre nosso comportamento.

Diante disso, cabe perguntar: não pode alguém que age maldosamente agir diferente porque está preso às suas condições cármicas? Para Kyagbon essa não seria uma maneira budista de interpretar o carma:

Ao contrário das ideias convencionais do seu tempo, o Buda não considerava o carma como uma lei inexorável e quase mecânica em operação. Em vez disso, deu elasticidade ao mecanismo causal de sua operação. Em outras palavras, uma causa existente não significa necessariamente que produzirá um efeito, ou que esse efeito ocorrerá na proporção exata e direta da causa (Kyagbon, 2019, p. 39).

Ainda que o mal venha a ser relativamente determinado por nossas paixões, pressões sociais ou carma, Kant e o budismo sustentam como estando em nossas mãos, em última instância, a decisão para praticá-lo. “A disposição de ânimo”, diz Kant, “o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade” (Kant, 1992, p. 31). Sempre que nossa ação é de tal forma que possa ser classificada como boa ou má, ela terá passado imprescindivelmente pelas “cancelas” do nosso livre-arbítrio, isto é, de nossa capacidade de apreciar racionalmente as motivações e consequências de nossas ações.

Ainda conforme Kant, se chama “mau a um homem não porque pratique ações que são más (contrárias à lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas más” (Kant, 1992, p. 26). Se é dito do indivíduo que ele é mau, alguém que pratica reiteradamente más ações, seu hábito (mau hábito) foi construído pela constância com que espontaneamente menosprezou a lei moral. Numa perspectiva budista, Kyagbon diz que “na tentativa de desenvolver certos traços de caráter, um indivíduo se torna uma pessoa diferente por consequência de seu esforço – isso é algo que não foi afirmado de forma explícita nos sutras, mas que está indicado neles” (Kyagbon, 2019, p.42). Isto é, a construção do caráter, seja ele bom ou mau, é consequência do esforço – como disse Kant: a virtude é “a disposição moral *na luta*, e não a *santidade* na suposta *posse* de uma plena *pureza* das disposições da vontade” (Kant, 1997, p. 100); e esforço denota a ação intencional. Ninguém pode se esforçar involuntariamente.

Assim, o acúmulo cármico, ou seja, a repetição de um determinado padrão de atuação, reforça as inclinações, mas se deve lembrar que as “ações cármicas estão intimamente relacionadas com a nossa intencionalidade” (Kyagbon, 2019, p. 56). E jamais se pode chamar boas ou más as inclinações, pois elas são “forças” impessoais; mau será sempre o agente que as adotou como móbil do seu agir, em detrimento dos preceitos da lei moral, ou do *Dhamma*.

Segundo Kant, “nada é moralmente (i.e. imputavelmente) mau exceto o que é nosso próprio *acto*” (Kant, 1992, p. 36). E a observação de Buswell a propósito do budismo cabe perfeitamente também em relação à concepção Kantiana: “‘Mal’, não é, portanto, algo intrínseco ao próprio mundo, mas, sim, deriva das escolhas intencionais feitas pelos seres humanos individuais” (2019, p. 220).

Para Kant, a maldade é sempre uma escolha livre, feita, por isso, por um indivíduo racional. Essa escolha não é motivada por uma essência demoníaca, incorrigivelmente maligna, “porque assim a oposição à própria lei se elevaria a móbil (já que sem qualquer motivo impulsor se não pode determinar o arbítrio) e, por isso, se faria do sujeito um ser diabólico” (Kant, 2008, p. 42 *apud* Santos, 2018, p. 58), o que não se aplica ao homem.

O indivíduo não pode ser compelido por uma pressão externa, pois isso lhe tiraria o poder de escolha e assim não poderia ser moralmente imputável. Não obstante, Kant afirma a existência de uma propensão que “se pode aceitar como universalmente inerente ao homem”, que se pode chamar de “inclinação natural do homem para o mal” (Kant, 1992, p. 35). O filósofo ainda classifica essa propensão em três níveis:

Primeiro, é a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas em geral, ou a fragilidade da natureza humana; em segundo lugar, a inclinação para misturar móveis imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), i.e., a impureza; em terceiro lugar, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i.e., a malignidade da natureza humana ou do coração humano (Kant, 1992, p. 35).

Os dois primeiros níveis referem-se ao que discutimos sobre a debilidade da vontade e o funcionamento incorreto da razão prática, que busca se justificar nos desvios ocasionais da vontade, face à autodeterminação diante da lei moral. No entanto, no terceiro nível, Kant menciona uma “malignidade da natureza humana”, aparentemente contradizendo a opinião sobre a impossibilidade de uma vontade diabólica no ser humano. Entretanto, ao percebermos o que Kant explicou um pouco antes, desaparece a contradição: que “por propensão (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (Kant, 1992, p. 34).

Se a propensão é contingente, logo não necessária, pode ou não ser acolhida, o que, como sabemos, dependerá ainda da deliberação do indivíduo. Sobre isso, Kant explica em nota: “Propensão é, em rigor, apenas a predisposição para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a inclinação para ela” (Kant, 1992, p. 34). Assim, obtém-se uma compreensão mais clara do caminho que leva as inclinações até o âmago do homem que as adota em suas máximas. Para Santos, há “a predisposição para desejar um prazer, porém

essa só produzirá a inclinação, ou a ‘*concupiscentia*’, quando o indivíduo experimentar aquele determinado prazer” (2018, p. 53).

De modo semelhante à noção de carma, para Kant a prática de uma má ação transforma a propensão em inclinação e a fortalece. As inclinações estão voltadas, em grande medida, para a satisfação dos apetites e têm como objetivo a obtenção de alguma forma de prazer. Por isso, Kant afirma que o mal moral se manifesta quando “o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral” (Kant, 1992, p.42). Há no homem, portanto, a lei moral quando o homem está disposto por sua razão prática, e o amor-próprio, quando ele está propenso por seus apetites e paixões (Kant, 1992, p. 34-35). O que torna o homem mau é colocar, por sua própria escolha, o amor-próprio acima da lei moral como máxima; em vez de agir “de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2016, p. 47 *apud* Santos, 2018, p. 52), o homem mau é egocêntrico: para ele, como observado por Erhard, o “próprio sujeito tem de ser tornar o fim final último de suas ações” (Erhard, 2003, p.133). Kant disse:

Do amor de si promana a inclinação para obter para si um valor na opinião dos outros; e originalmente, claro está, apenas o da igualdade: não conceder a ninguém superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar; daí surge gradualmente um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre outros. - Aqui, a saber, na inveja e na rivalidade podem implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas ou abertas contra todos os que para nós consideramos estranhos, vícios, que, no entanto, não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações para alguém, por mor da segurança, a si mesmo a proporcionar sobre outros, como meio de precaução (Kant, 1992, p.33).

Vimos que para Buda a ignorância é a condição fundamental do sofrimento. Ela é a raiz principal que alimenta a avidez e o ódio, e dessas três surgem todos os males. No entanto, há ainda um elemento anterior, algo que pode ser considerado como a semente de onde brotam as três raízes insalutares com todas as suas ramificações. Nyanaponika Thera declara que “a delusão básica, da qual todas as outras formas dela surgem, é a ideia de um eu duradouro: a crença em um ego. Por causa desse ego ilusório, os homens cobiçam e odeiam; sobre isso eles constroem sua imaginação e orgulho” (1999, p. xv).

A crença num eu essencial é a delusão primordial, co-originária com a própria *avijjā*, anterior à *moha*. A partir do momento em que o indivíduo concebe a si mesmo como um ser dotado de existência inerente, único e singular, ele acredita ser dono de algo fixo e permanente, que merece ser protegido e amado: o eu. Com isso, perde de vista a verdade da cooriginação dependente e não compreende, assim, a vacuidade do eu, o não-eu, sua impermanência

constitutiva. Em prol desse eu ilusório, ele vai desejar coisas para agradar o eu, terá ambição, inveja, cobiça, ganância e vaidade, que podem incitar corrupção, traição, mentira, adultério, exploração. Para defender esse eu, ele entrará em conflito com os outros, envolver-se-á em discussões, brigas, agressões e até assassinatos. Por isso, Buda (SN 12:52) considera que o apego "é a origem de toda essa massa de sofrimento" que caracteriza a vida humana:

Qual, *bhikkhus*, é a raiz do sofrimento? É este desejo que conduz a uma renovada existência, acompanhado pela cobiça e pelo prazer, buscando o prazer aqui e ali; isto é, o desejo pelos prazeres sensuais, o desejo por ser/existir, o desejo por não ser/existir. Isso é chamado raiz do sofrimento (SN 22:31).

Deste modo se pode afirmar, como em Kant, que o budismo considera que o mal ocorre quando o indivíduo coloca seus interesses pessoais acima dos princípios éticos da lei moral, ou do *Dhamma*. O amor de si ou o apego ao eu condiciona a morte, tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero. O mal se mostra, portanto, como um problema de hierarquia: ele brota no homem quando este coloca em primeiro lugar princípios materiais, desconsiderando os imperativos universais da moral ou relegando-os a uma importância secundária. Disse Kant: “A diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima, mas na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro” (Kant, 1992, p.42).

Quando “o arbítrio das ações” é determinado pela “ânsia de honras, amor de si em geral”, quando o objetivo do indivíduo é primordialmente favorecer a si, então, “embora faça só ações boas, [ele] é, contudo, mau” (Kant, 1992, p. 37). Um coração mau é aquele que está seduzido por si mesmo, apegado ao seu eu. O bem aparente que faz aos outros é motivado por desejos egoístas: espera receber algo em troca, angariar admiração, conquistar fama. Sua bondade é condicionada à conveniência, não ao compromisso com a lei moral.

De acordo com o Buda, o ato de bondade motivado por razões egoístas, como alguém que faz uma oferta “buscando seu próprio benefício, com sua mente apegada [à recompensa], pensando em acumulá-la para si mesma” (AN 7: 49), é qualitativamente inferior àquele feito baseado na convicção no *Dhamma*. Qualquer mérito que possa advir dessa ação dependerá das virtudes do recebedor: se o recebedor for alguém justo e digno, o ato pode ser purificado e, apesar de suas intenções distorcidas, o doador pode receber os méritos da ação (MN 142: 14). Seu mérito será, contudo, curto; pode prover um bom renascimento, mas não contribuirá para livrá-lo do *samsāra* (AN 7: 49). Diante disso, se percebe que a intenção, no budismo, a qual embasa a ação, é determinante para o caráter moral da conduta do agente. Kant não viu dificuldades em endossar essa ideia: “Embora assim possam ainda existir sempre ações boas segundo a lei (legais)”, observa ele, se essas ações tem como móbil o amor a si (o apego ao eu), “o modo de pensar é, no entanto,

corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau” (Kant, 1992, p. 36).

Assim, ao procurar a raiz do todo mal moral, vê-se que tanto o budismo como Kant a localizam como devendo ser considerada plantada pelo próprio indivíduo que está centrado em si mesmo, apegado ao seu eu e que faz do amor-próprio o critério para determinar suas ações. A primazia dada ao eu, de acordo com o Buda, é “acompanhada [do desejo por] de prazer e luxúria, buscando o prazer aqui e ali; isto é, ânsia pelos prazeres sensuais, ânsia pela existência, ânsia pela extinção” (SN 56: 11), e também àquelas ideias, formalismos e convenções que ao indivíduo aparentam agradecer sua noção de eu. E ao Kant dizer que “o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral” (Kant, 1992, p. 42), mostra-se como irresistivelmente tentador enfatizar a proximidade alcançada por essas duas perspectivas filosóficas paralelas, oriundas de contextos tão distintos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como procuramos demonstrar, para Kant e para o budismo a existência do mal moral deve ser concebida pelas ações de indivíduos livres e racionais, que, em vez de agirem de acordo com princípios morais universais, por escolha agem com base em princípios materiais, pautados no apego a si próprios. Vimos que o mal moral resulta, por isso, da escolha deliberada e consciente, que vai contra os princípios éticos fundamentais da lei moral ou do *Dhamma*. Reconhecendo a possibilidade de conectar esses sistemas a partir da sua condução paralela para o problema do mal moral, vê-se, como possivelmente não se esgotando aqui, a proximidade entre esses dois sistemas, voltados ao problema do mal. Este é um trabalho ainda introdutório à questão, cujo objetivo foi abrir caminho para explorar as possibilidades de estudo a respeito das semelhanças entre o pensamento de Kant e do budismo, para proporcionar um entendimento mais amplo e abrangente desta questão sempre mantida em aberto, que é a moralidade humana.

REFERÊNCIAS

Referências no Cânone Pāli

AGHAMŪLA SUTTA (SN 22.31). 2023. In:

<https://suttacentral.net/sn22.31/pt/beisert?lang=pt&reference=none&highlight=false>

DAKKHINĀVIBHAṄGA SUTTA (MN 142). 2023. In:

<https://suttacentral.net/mn142/en/sujato?lang=pt&layout=sidebyside&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>

DHAMMACAKKAPAVATTANA SUTTA (SN 56.11). 2023. In:
<https://suttacentral.net/sn56.11/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

DUTIYASAÑÑĀ SUTTA (AN 7.49). 2023. In:
<https://suttacentral.net/an7.49/en/sujato?lang=pt&layout=sidebyside&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>

KŪṬA SUTTA (SN 20.1). 2023. In:
<https://suttacentral.net/sn20.1/en/sujato?lang=pt&layout=sidebyside&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>

NIDĀNA SUTTA (AN 6.39). 2023. In:
<https://suttacentral.net/an6.39/en/sujato?lang=pt&layout=plain&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>

PAṬHAMARĀGA SUTTA (Iti 68). 2023. In:
<https://suttacentral.net/iti68/en/sujato?lang=pt&layout=sidebyside&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>

UDĀNA SUTTA (Ud 1.1). 2023. In:
<https://suttacentral.net/ud1.1/pt/beisert?lang=pt&reference=none&highlight=false>

UPĀDĀNA SUTTA (SN 12.52). 2023. In:
<https://suttacentral.net/sn12.52/en/bodhi?lang=pt&reference=none&highlight=false>

Demais referências:

BUSWELL, R. E. Jr. The Origins of Good and Evil and the Challenge of Theodicy in the Buddhist Tradition. *Acta Koreana*, Volume 22, Number 2, December, p. 215-229, 2019.

COHEN, N. *Ensinaamentos do Buda: uma antologia do Cânone Pali*. São Paulo: Devir Livraria, 2008.

CONCEIÇÃO, J. V. C. O problema do mal na Religião nos limites da simples razão. *Con-Textos Kantianos*. International Journal of Philosophy, n.7, p. 252-274, Junio 2018. Disponível em: <https://www.con-textosKantianos.net/index.php/revista/article/view/329/494>. Acesso em: 10 jan. 2022.

DAVIDS, T. W. R.; STEDE, W. *Pali-English Dictionary*. London: The Pali Text Society, 1921-1925. Virtual edition prepared by dharma.org.ru, 2009. Disponível em: [http://lirs.ru/lib/dict/Pali-English Dictionary,1921-25,v1.pdf](http://lirs.ru/lib/dict/Pali-English%20Dictionary,1921-25,v1.pdf) Acesso em: 10 maio 2023.

ERHARD, J. B. *A apologia do Diabo*. Lisboa: Antígona, 2018.

GÄB, S. Why do we Suffer? Buddhism and the Problem of Evil. *Philosophy Compass* 10/5 (2015): 345–353, 10.1111/phc3.12207.

GONÇALVES, R. M.; Monteiro, J.; Redyson, D. *Antologia budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015

HARVEY, P. *A tradição do Budismo: história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas*. São Paulo: Cultrix, 2019.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

KYAGBON, T. *Carma, o que é, o que não é, e sua importância*. Teresópolis, Tradução: Marco Bochi. RJ: Lúcida Letra, 2019.

NYANAPONIKA. *The roots of good and evil Buddhist text* / translated from Pali with an introduction and comments by Nyanaponika Thera. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1999.

SANTOS, C. A. A. *Kant e o mal: a impossibilidade de uma vontade diabólica na natureza humana*. 113 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, 2018.

SKARE, N. G. *Para traduzir o Cânone Pali: A reine Sprache do outro lado da fita de Möbius*. Cad. Trad.. Florianópolis, v. 38, nº 2, p. 61-77, mai-ago, 2018.



A IMPORTÂNCIA DAS HUMANIDADES NA FORMAÇÃO DO CIDADÃO

João Paulo Domingos de Sousa¹

Resumo: A democracia precisa das humanidades, sobretudo da filosofia e suas disposições, porque através desta o ser humano desenvolve suas habilidades de raciocinar, para melhor julgar e escolher, então ter um raciocínio crítico, uma argumentação consistente; cultivar a empatia; a compassividade, tornam-se valores que devem ser compactuados para quem busca uma vida com sentido. Nussbaum(2012) elenca três habilidades para o cultivo da humanidade: 1) a educação socrática que traz consigo a importância da “vida examinada” e que se traduz em refletir criticamente sobre si mesmo e suas próprias crenças; 2) ser cidadão do mundo, ou seja, o reconhecimento do outro como ser humano; daquele que é diferente de nós, dando o necessário respaldo à vida humana; 3) a imaginação narrativa que é a capacidade de se colocar no lugar no outro; experienciando emoções, vontades e anseios alheios. Diante deste contexto, aponta-se a pergunta que orienta a presente pesquisa, a saber: de que forma o estudo das humanidades interfere na construção da democracia? O objetivo que norteia este trabalho refere-se a identificar\analisar a importância do ensino das humanidades no processo da formação do cidadão, cuja relevância interfere na democracia. Adota-se metodologia bibliográfica e empírica na investigação do tema proposto, com o objetivo de ressaltar a importância das humanidades nos currículos do ensino médio ou das universidades, a fim de manter a democracia viva; saudável.

Palavras-chave: Humanidades. Cidadania. Democracia.

Abstract: The democracy needs the humanities, especially philosophy and its dispositions, because through this human beings develop their abilities to reason, to better judge and choose, then to have a critical judgment, a consistent argumentation; cultivate empathy; compassion, become values that must be compacted for those who seek a meaningful life. Nussbaum (2012) lists three skills for the study of humanity: 1) Socratic education, which brings with it the importance of the “examined life” and which translates into critically reflecting on oneself and one’s own beliefs; 2) being a citizen of the world, that is, recognizing the other as a human being; from someone who is different from us, giving the necessary support to human life; 3) a narrative imagination which is the ability to put oneself in someone else’s shoes; experiencing emotions, desires and desires of others. Given this context, the question that guides this research is raised, namely: how does the study of the humanities interfere with the construction of democracy? The objective that guides this work refers to identifying\analyzing the importance of teaching humanities in the process of developing citizens, whose relevance interferes with democracy. A bibliographic and empirical methodology should be adopted when investigating the proposed topic, with the aim of emphasizing the importance of humanities in high school or university curricula, in order to keep democracy alive; healthy.

¹ Bacharel em Direito pela Universidade Estadual da Paraíba. Pós-graduando em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba na linha Ética e Filosofia Política. E-mail: Paulo_direito_pb@hotmail.com.

Keywords: Humanities. Citizenship. Democracy.

INTRODUÇÃO

O tema do presente artigo - *A Importância das humanidades na formação do cidadão* é baseado, principalmente, na obra *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*, de autoria de Martha Nussbaum (2015), que, traz consigo, o papel fundamental do ensino das humanidades, entendidas como a exploração da literatura, filosofia e artes, a fim de construir uma coletividade com respeito e consideração diante de uma diversidade de seres que compõem uma democracia, como também outras obras da autora auxiliou na tarefa investigativa.

Parte-se da premissa de que a democracia precisa das humanidades, sobretudo da filosofia e suas disposições, porque através desta o ser humano desenvolve suas habilidades de raciocinar, para melhor julgar e escolher, então ter um raciocínio crítico, uma argumentação consistente; cultivar a empatia; a compassividade, tornam-se valores que devem ser compactuados para quem busca uma vida com sentido. O ensino da filosofia, por exemplo, quando relacionado às questões do cotidiano, tais como política, cultura, violência e etc, possui uma capacidade ímpar de proporcionar um equilíbrio na interação com esses assuntos, fazendo com que as pessoas sejam encorajadas a pensar por si mesmas e consequentemente respeitando àqueles que pensam diferente, a fim de torná-los invulneráveis às influências externas exercidas pelos meios de comunicação e/ou líderes políticos. Ao invés de absorverem informações sem questioná-las, antes são levadas a pensar criticamente e formular ou reformular suas linhas de pensamento.

Nesse diapasão, as escolas e as universidades exercem uma influência primordial no processo de formação do cidadão, já que, convidados a se socializarem, desenvolvem habilidades para toda a vida. Embora a família exerça uma grande influência, dado os valores que compactuam, as escolas/universidades devem oferecer o suporte a fim de manter ou modificar valores, ensinando-lhe a pensar à maneira socrática, com o fito de que o aluno se torne cada vez mais ético e exerça a sua autonomia democrática, tendo em vista que, no dizer de Sócrates, numa democracia, uma *vida examinada* deve ser o centro das atenções da educação. Para tanto, através da *imaginação narrativa*, entendida como sinônimo de empatia, os alunos são convidados a educar as emoções, o que torna imprescindível numa democracia pluralista, principalmente numa era em que o neoliberalismo dificulta enxergar o outro como humano.

Com as modificações ocorridas no seio da sociedade civil surgiram obstáculos ao exercício da democracia, dentre os quais a vinculação da educação ao aspecto mercadológico. Com efeito, Nussbaum (2015), externa sua preocupação com a redução das disciplinas de humanidades dos

currículos escolares de muitas nações, dando azo para um modelo tecnicista de educação com o objetivo de gerar crescimento econômico em curto prazo. Segundo a autora, o sucesso econômico de algumas nações entendidas como o crescimento do Produto Interno Bruto não é sinônimo de igualdade; qualidade de vida; respeito às várias etnias, tampouco liberdades democráticas, como por exemplo, Singapura e China que, apesar do sucesso econômico, por outro lado convivem com valores contrários à democracia.

Assim, o principal objetivo de uma educação democrática é formar cidadãos universais com valores humanistas e argumentações embasadas, ao invés de indivíduos convenientes ao mercado de trabalho. Partindo da importância da argumentação, a autora se afina com a pedagogia socrática, defendendo o autoexame e a autorreflexão, inclusive para o enfrentamento dos poderes exercidos pelos dominantes. A pedagogia socrática também é preciosa no processo de interconexão de culturas, uma vez que desenvolvem nos alunos a percepção de que suas visões de mundo podem ser reduzidas, ocasião na qual são convocados a refletir criticamente, conseqüentemente, na visão da autora, incita ao respeito, compreensão e valorização das diversidades.

Os estudos interculturais revelam muitas modalidades de organização dos conceitos de gênero e sexualidade; e a reflexão sobre gênero e sexo é essencial para pensar criticamente sobre uma cultura. Um bom ensino superior deve desenvolver nos alunos a capacidade de interpretar estas questões com base nas informações, e com sensibilidade para com elas. A compreensão da diferença cultural é primordial para fomentar o respeito pelos outros, para tanto traz à tona dois grandes educadores como referências: Dewey, nos Estados Unidos; e Tagore, na Índia. Segundo a filósofa, o resultado do ensino das humanidades é que se pode aprimorar a imaginação narrativa, entendida como ter a capacidade de se colocar no lugar do outro.

Diante deste contexto, aponta-se a pergunta que orienta a presente pesquisa, a saber: de que forma o estudo das humanidades interfere na construção da democracia? O objetivo que norteia este trabalho refere-se a identificar/analisar a importância do ensino das humanidades no processo da formação do cidadão, cuja relevância interfere na democracia. As orientações metodológicas exploradas na elaboração deste trabalho concernem-se à pesquisa de cunho bibliográfico. Nussbaum(2012) elenca três habilidades para o cultivo da humanidade: 1) a educação socrática que traz consigo a importância da “vida examinada” e que se traduz em refletir criticamente sobre si mesmo e suas próprias crenças; 2) ser cidadão do mundo, ou seja, o reconhecimento do outro como ser humano; daquele que é diferente de nós, dando o necessário respaldo à vida humana; 3) a imaginação narrativa que é a capacidade de se colocar no lugar no outro; experienciando emoções, vontades e anseios alheios.

1 O CULTIVO DAS HUMANIDADES

1.1 A educação socrática

A educação ateniense era tradicionalista, baseado no patriotismo subserviente ao estado, portanto, não comportava questionamentos. Sócrates, ao fundar a Academia do Pensamento buscava ensinar aos seus alunos a argumentar; a questionar suas próprias tradições: “a pensar criticamente sobre as origens sociais de normas morais aparentemente eternas, a distinguir entre o convencional e o natural” (Nussbaum, 2012, p.10, tradução nossa), o que causou mau-estar na ala conservadorista ateniense que, distorceu a metodologia socrática e o acusou de corromper os jovens.

Segundo Nussbaum (2012) os representantes atenienses, insatisfeitos com o fato de os jovens questionarem suas próprias crenças, acusaram Sócrates de corromper a juventude e gerar um clima de instabilidade cultural. Na atualidade, as “academias do pensamento” têm diversificado seus temas educacionais na tentativa de reformular as propostas curriculares, já que o mundo é inevitavelmente multicultural. A ideia é que os alunos cada vez mais fujam da passividade. Ao se educarem à maneira socrática, por meio de questionamentos, desenvolvendo um diálogo genuíno sobre debates morais atuais. A autora afirma que “qualquer proposta única de currículo relacionado à cidadania, erra por si só”, dado a heterogeneidade dos alunos, porém, aqui cabe um recorte, de modo que surge o seguinte questionamento: que tipo de cidadãos as escolas estão produzindo e qual o comprometimento do corpo docente nessa tarefa?

Desse modo, o ensino da filosofia, quando entrelaçada com as questões cotidianas, deve fazer uso da pedagogia socrática, a fim de que o aluno, quando provocado, saiba argumentar. Com isso, acredita-se que ao invés de subserviência às crenças e às autoridades, o aluno pense por si próprio, e essa qualidade, conforme afirma Nussbaum (2015, p. 48) “é valiosa para a democracia”. O raciocínio crítico produz um diálogo genuíno, no qual argumentos e crenças são questionáveis, num clima de respeito: ferramenta indispensável para a saúde da sociedade e da democracia.

Pode-se dizer que a argumentação socrática é inerente à vida humana, porque os questionamentos surgem onde as pessoas estão. Nussbaum (2012) não deixa de enaltecer, durante a sua tarefa investigativa, os mais variados assuntos que vêm sendo abordados no estudo da filosofia nas universidades estadunidenses, tais como: mulheres e vigância; aborto; homossexualidade; a vida nas aldeias africanas, ressaltando que nos debates, a tradição grega antiga se faz presente, para tanto, a autora cita os exemplos de Sêneca e Marco Aurélio, uma vez

que estes introduziam julgamentos críticos e reflexivos sobre a própria cultura. Nussbaum (2012) esclarece, inclusive, a didática de alguns alunos em aplicar a investigação socrática extraindo argumentos de jornais, como também de se colocarem, nos debates, em posições que são contrárias às quais defendem, como por exemplo, “Tucker ficou surpreso ao descobrir que deveria argumentar contra a pena de morte, embora, na verdade, fosse favorável a ela” (Nussbaum, 2015, p. 52).

É comum que quem se propõe a seguir o caráter questionador de Sócrates seja mal visto, porque a maioria se habituou com uma vida passiva; deixando se guiar pelo pensamento de uma elite conservadora que edita as suas normas de agir. Aqui cabe uma ressalva: essas normas moldam o pensamento da sociedade, mas sem o autoexame, não saberemos se são nossas, ou seja, “todo conhecimento já está no interior do homem, porém ele está adormecido (...) cumpre fazê-lo vir à tona” (Platão, 2011, p. 24), fazendo ressurgir o seu “Deus interior”, assim, o autoexame é o caminho para tornar as nossas crenças nobres e verdadeiras.

Para Sócrates, é necessário se desprender das convicções individuais a fim de agir racionalmente, porque as convicções particulares são passíveis de erro e assim tornam-se vulnerável a uma falsa opinião, então na investigação socrática por meio do questionamento se obtém o inteligível que é universal por meio da razão.

Para atingir a universalidade, ou seja, sair da opinião particular e chegar ao conceito: o estável; o germe objeto da ciência, somente era possível através da interação com outras consciências, o que é concretizado através do diálogo. Sócrates fazia uso do método indutivo, inclusive “Aristóteles, o pai da lógica, viu em Sócrates o inventor do raciocínio indutivo” (Platão, 2011, p. 28).

Pode-se concluir que, um dos equívocos da carência do autoexame socrático traduz em propósitos rasos. Para Nussbaum (2015), um óbice ao desenvolvimento das capacidades socráticas são os testes de múltipla escolha, os quais não têm como avaliar os argumentos dos alunos e assim, não aprendem a discutir saudavelmente entre si, tampouco a ter clareza sobre os próprios valores fundamentais ou suas escolhas. A autora cita o exemplo no diálogo de Laques, citado por Platão, “quando demonstra que dois principais generais atenienses, Laques e Nícias, são incapazes de dizer o que significa a coragem militar” (Nussbaum, 2015, p. 49).

Conclui-se que, a investigação socrática é dissonante com o autoritarismo, posição social, fama, prestígio, porque seu único valor está na argumentação. A expansão das fake news se traduz precipuamente na fragilidade na qual, em razão da pressa/descuido na arte de raciocinar, as pessoas tomam algo falso ou precipitado, como verdadeiro, o que acarreta o desrespeito. Pouco provavelmente desenvolverão habilidades conciliatórias. No campo político, por exemplo, quem

não é da direita, automaticamente é esquerdista e entre si imperam a sensação de adversários em uma partida, cujo objetivo é a derrota ou humilhação. Comumente há ataques e contra-ataques e esse terreno se mostra fértil para a influência dos jogos de quem quer conquistar o poder. Assim, “a capacidade de detectar a falácia é uma das coisas que tornam a vida democrática tolerável” (Nussbaum, 2015, p. 75).

Na investigação socrática virtude e razão se confundem, como também razão e caráter são indissociáveis. Dessa forma, Sócrates identifica valores como ciência que se concretiza na manifestação dos atos humanos. Para Sócrates “o sábio não é aquele que entendemos por intelectual, mas sim aquele que atinge em sua vida a perfeição moral” (Platão, 2011, p. 29). Para tanto, tem-se a interrelação entre sabedoria e moralidade que, quando aderido ao espírito, se concretiza nas suas ações, libertando-o da ignorância. Nesse sentido, “não se estabeleceu para os antigos gregos nenhuma dicotomia entre perfeição intelectual e a perfeição moral. Todas as ações do indivíduo são boas se eticamente justificáveis” (Platão, 2011, p. 29).

O debate sobre a moral é crucial para se entender a filosofia socrática, tendo em vista que, o autoexame requer o bem pensar, consequentemente se traduz no bem viver. Dessa forma a moral deve ser coerente, ponderada, adequada ao bem comum, de modo que se evite a causar danos. Assim, mister se faz conhecer o bem para que se o pratique e para praticá-lo é necessário navegar na introspecção, pois só com o conhecimento interior é que se conquista a virtude, tanto é que, Sócrates proferiu a célebre frase “conhece-te a ti mesmo”. Aperfeiçoar o agir humano requer que seja ponderado os interesses particulares, a fim de haver um equilíbrio entre o direito e os interesses conflitantes. Assim, uma boa conduta moral deve estar ajustada às regras e princípios; com uma cultura comprometida com a justiça.

No livro I em *A República* (2019), Platão estabelece um diálogo genuíno entre Sócrates e Polemarco, a fim de se chegar ao conceito de justiça. Durante a narrativa, Sócrates, através do questionamento, conduz Polemarco à autoanálise; ao exame de si mesmo. Para Polemarco, justo “é devolver aquilo que devemos” (Platão, 2019, p. 15), ou seja, restituir a cada um o que lhe convém; por exemplo, fazer o bem aos amigos e mal aos inimigos, razão pela qual este definiu a justiça como benéfica aos amigos e maléfica aos inimigos, uma vez que “amigo é aquele que parece e é honesto” (Platão, 2019, p. 15). Durante a investigação socrática, concluiu que “o homem justo é bom” (Platão, 2019, p. 15).

Tem-se, assim, no diálogo acima, um exemplo de alguém que não define seus conceitos de forma racional, como também é guiado pelas tradições convencionais. Quando Sócrates o instiga a revisar seu conceito de justiça, demonstra-lhe que a moral não pode ser vista sob uma concepção restrita, de modo que “O trabalho de Sócrates é ilustrar a contribuição do exame racional,

justificando-o tanto para o amante da tradição quanto para o cético autoconsciente dos jogos de poder” (Nussbaum, 2012, p. 35, tradução nossa).

Portanto, o legado socrático é totalmente relevante para a saúde da democracia, porque seu maior atributo está presente na maioria dos cidadãos, qual seja, a capacidade de raciocinar para melhor argumentar, carecendo que seja melhor explorada, por meio da educação, a fim de torná-la mais crítica; complexa. Em consonância, quando Sócrates comparou a democracia a “um cavalo grande e nobre que se move lentamente, e que é preciso cutucar para que desperte” (Platão *apud* Nussbaum, 2015, p. 47), significa que cada um tem em si a capacidade de formular seus próprios critérios de julgamento e produzir seus próprios argumentos, sem, contudo, tomar critérios alheios por empréstimo.

1.2 Cidadãos do mundo

Nussbaum (2012) no prefácio de *O cultivo da Humanidade: uma defesa clássica da educação liberal* informa ao leitor que viveu e criou seus filhos em casa de uma família multicultural\multinacional com origens na Índia, ocasião na qual avaliou a sua própria ignorância, uma vez que a educação que recebeu em nada a preparou para entender sobre hinduísmo ou islamismo, como também, como a situação econômica e social dos países em desenvolvimento e, ao agradecer o apoio à família Sen, especialmente à Amartya, aquela, em breves linhas, definiu este “cuja imaginação, sensibilidade e compromisso moral são um exemplo do que pode ser um cidadão do mundo” (Nussbaum, 2012, p. 7, tradução nossa).

Com efeito, as humanidades exercem um fator preponderante na ideia de *kosmopolités*, pois através do conhecimento sobre outros grupos étnicos, religiosos, ou seja, conhecimento com outras tradições é que os alunos podem compreender que todas as culturas são importantes, inclusive a começar pelos grupos que compõem o próprio país. No Brasil, por exemplo, ainda se alimentam muito estereótipos com relação às regiões, então tem-se uma carência pelo conhecimento dos Brasis. Percebe-se uma falha educacional, visto que, uma visão geográfica fragmentada dos alunos nos induz a concluir que pouco se explora sobre a história do Brasil ou pelo menos é repassada de forma limitada. Se se internamente convivemos com essa ignorância, quiçá teremos dificuldade em compreender uma outra cultura de um outro país.

Possivelmente, o ponto de partida para compreensão dos grupos que compõem a nossa nação, com empatia, seria reconhecer o papel do colonialismo e as possíveis variações linguísticas e culturais que determinaram o modo de vida dos habitantes locais, bem como suas oportunidades de vida, inclusive precisam entender que todas as regiões são importantes para o mercado nacional, então conhecer as características, condições de trabalho e educação são cruciais para que se tenha

consciência da responsabilidade de que as diferenças nos tornam mais complexos; mais humanos; mais globais.

Dessa forma, quando passamos a nos perceber como um ser inserido num vasto mundo, além das fronteiras que nos cercam, bem como de nossos costumes locais/regionais, inevitavelmente passamos a enxergar todos os seres humanos como habitantes de um mundo abrangente.

Nussbaum (2012) traz o exemplo de Diógenes, o cínico, uma vez que, este não se definia pela sua origem ou grupo do qual pertencia, mas como um ser universal, tanto que, ao ser questionado pela sua origem, respondia: *sou cidadão do mundo*. Com isso, Diógenes se recusava em adotar um modelo único de cultura, o que o levou a se exilar de sua terra natal e a viver como um mendigo, tendo um barril como a sua morada e associando a liberdade como uma condição para uma vida filosófica, inclusive foi influenciado por Sócrates “ao desconsiderar sinais externos de status e concentrar-se na vida interior da sociedade, virtude e pensamento” (Nussbaum, 2012, p. 71, tradução nossa). Assim, para Diógenes, a interação humana não se limitava as fronteiras nacionais.

Para Nussbaum (2015) as diferenças culturais não devem ser um empecilho para a interação humana, razão pela qual a autora ressalta é importante que os alunos tenham conhecimento sobre as diversas tradições do mundo e assim, movidos pelo sentimento de curiosidade, passem a respeitar o diferente.

Dessa forma, pontua Nussbaum (2015) que a ideia de educar para o mundo baseia-se na premissa de que vivemos numa democracia pluralista, no qual a compreensão entre a diversidade étnica, de gênero, religiosa, econômica e social deve prevalecer. Desse modo, facilita o entendimento dos alunos de que estão inseridos numa pequena porção territorial que compõe um vasto mundo que é interligado no contexto econômico-político-cultural com outros povos, de modo que desenvolvam essa percepção desde cedo.

Inclusive Nussbaum (2015) propõe que algumas disciplinas podem ser complementadas com outros temas, de sorte que lhes serão favoráveis, uma vez que terão uma visão de mundo mais ampliada e, conseqüentemente uma sólida formação. Assim, “é indispensável para formar cidadãos que compreendam, de fato, os problemas globais e que possam ser responsabilizados pelas escolhas políticas de seu próprio país” (Nussbaum, 2015, p. 93).

À medida que aflora a consciência das diversidades culturais, o aluno tende a compreender, assimilar e respeitar as diversas tradições, para tanto necessitar-se-á de um senso crítico, a fim de entender as adaptações e modificações que as crenças sofreram ao longo dos anos, quiçá compreenderão que tais crenças são produto da ação humana e, portanto, históricas; inclusive, “Na

cultura predominante da Atenas do século V a.C., admitir que os costumes atenienses não eram universais tornou-se um pré-requisito decisivo da investigação socrática” (Nussbaum, 2012, p. 68, tradução nossa).

Com efeito, o reconhecimento pela dignidade das diversas culturas incita à complexidade do mundo do qual pertencemos e é perfeitamente plausível que podemos nos surpreender com o modo de vida dos outros. Convém pontuar que o contato com as pessoas que possuem as mesmas identidades linguísticas, culturais e étnicas é importante à título de identificação local, porém “a vida da razão deve estudar rigorosamente as convenções e pressupostos locais, à luz das necessidades e aspirações humanas mais gerais” (Nussbaum, 2012, p. 73, tradução nossa).

Com isso, tem-se que, na visão de Nussbaum (2012) a lealdade à cultura local no faz reduzi-la a esta, anestesiando a capacidade imaginativa de nos perceber como um ser inserido numa comunidade comum com incontáveis membros que brotam do sentimento de pertencer a um mundo, cujas nações estão interligadas através de um compromisso moral existente, assim “que em nenhuma circunstância devemos colocar nossa lealdade em primeiro lugar a qualquer forma de governo, a qualquer poder temporal, mas sim à comunidade moral composta por todos os seres humanos” (Nussbaum, 2012, p. 74, tradução nossa).

Dessar forma, dialogar com outros povos envolve o respeito e senso crítico, até mesmo para abolir os estigmas que são criados, como por exemplo, há muito estigmas relacionados aos africanos. Algumas pessoas associam à fome, guerra, aids, e etc. Portanto, “Devemos reconhecer a humanidade – e seus ingredientes fundamentais: razão e capacidade moral – onde quer que ela apareça, e prometer nossa lealdade em primeiro lugar a essa comunidade da humanidade” (Nussbaum, 2012, p. 74, tradução nossa).

Assim, uma educação crítica permite um olhar mais aguçado acerca de outros modos de vida que, sob uma conscientização ética, chegar-se-á a conclusão de que a vida contém outras possibilidades, além dos costumes e tradições pactuados. Nussbaum (2012) traz o exemplo comparativo de Atenas e Esparta, no que tange aos valores cultivadas por cada uma. Enquanto Atenas defendia a liberdade de expressão e pensamento, Esparta optou por uma política subserviente, cuja lealdade às tradições. Esse aspecto espartano, levou Atenas ainda mais a respaldar a liberdade e o senso crítico, a fim de que refletissem na vida política, uma vez que, na visão ateniense, os espartanos não eram confiáveis, posto que, envoltos à própria tradição, sem questioná-las, provavelmente eram mais vulneráveis a falhar.

O tipo de educação exaltado por Nussbaum (2012) é a multicultural que oferta as principais tradições e pensamentos do mundo, ou seja, despertar no aluno a consciência de que existem

muitas tradições e diferentes formas de pensar. Para tanto, em todo diálogo deve prevalecer o respeito às diferenças, evitando situações de desprezo, o qual se traduz em ignorância.

Portanto, o conhecimento sobre tradições desconhecidas é necessária para que o aluno vença suas próprias limitações, de modo que o faça situar como parte do mundo do qual ele pertence, porém não será necessário que ele se desprenda de suas inclinações ou identificações particulares, inclusive “estas diferenças podem e exigem obrigações especiais que todos devemos cumprir, pois todos devemos realizar as tarefas que nos competem na vida que nos foi atribuída, em vez de nos imaginarmos seres do nada ou sem memórias” (Nussbaum, 2012, p. 77, tradução nossa), até mesmo porque as diferenças não devem apenas instigar à capacidade de discernir e respeitar a dignidade humana; mas, sobretudo, que cada um perceba todos os seres humanos como nossos concidadãos e desta forma, as relações humanas funcionará melhor.

1.3 Imaginação narrativa

Alexander Meiklejohn, estudioso constitucional estadunidense, citado por Nussbaum (2012, p. 104, tradução nossa), “argumentando contra um oponente que negava a importância política da arte”, proferiu: “o povo americano precisa das artes, precisamente porque ele será chamado a votar”. Dessarte, as artes são imperiosas para a democracia, pois através desta é possível cultivar a imaginação que, incita à compreensão recíproca, ou seja, na medida em que nos esforçamos para entender o mundo das pessoas, automaticamente, moldamos o nosso mundo interior: aceitando as diferenças, compartilhando problemas, soluções, desejos e percepções de mundo diferentes do nosso e nesse ponto as artes são cruciais para a construção da cidadania, porque “cultivam capacidades de julgamento e sensibilidade que podem e devem se expressar nas escolhas dos cidadãos”(Nussbaum, 2012, p. 104, tradução nossa).

Em Aristóteles (2008), a literatura é vista por uma questão de possibilidades, quando retrata o que poderia acontecer. Para Nussbaum (2012, p. 104, tradução nossa) “esse conhecimento das possibilidades é um recurso especialmente valioso na vida política”, uma vez que, a literatura vista como produção cultural humana, fornece a possibilidade de o indivíduo desenvolver sua própria humanização, na medida que

confirma no homem sua humanidade (...), pois cada sociedade cria suas manifestações ficcionais, poéticas e dramáticas de acordo com os seus impulsos, as suas crenças, os seus sentimentos, as suas normas, a fim de fortalecer em cada um a presença e atuação deles (Candido, 2011, p. 177).

Nesse sentido, compreender a história do outro é, também, um convite à autocompreensão, uma vez que o reconhecimento como parte integrante do gênero humano possibilita o

amadurecimento do ser concretizada em suas reflexões, ações, visões e sentimentos. Dessa forma, Nussbaum (1991, p. 12, tradução nossa) em *A Imaginação Literária na Vida Pública*, ressalta que, “os leitores percebem que a história é, de certa forma, a sua própria história, mostrando possibilidades para a vida e escolha humanas que, na verdade, podem ser aproveitadas por eles”.

Em *A Política*, Aristóteles (2006) diz que o homem é um animal político, já que o ser humano urge pela vida em sociedade e essa natureza única pela necessidade de interligar-se mutuamente o torna naturalmente como um ser político. Ainda, segundo o autor (cf. *idem*, 2017) a cidade como uma associação é marcada pela diversidade, ou seja, diversidade de anseios, opiniões, expectativas, sentimentos, então o colocar-se no lugar do outro, sob uma perspectiva crítico-reflexiva, ademais socrática, amplia para uma visão que busca o reconhecimento do outro, tendo em vista que, como visto no tópico anterior, muitas vezes por diferenças de religião, classe social, origem ou gênero causam ameaça, porém através da imaginação narrativa é possível moldar o olhar interior, pois o desenvolvimento da consciência de si permite compreender os motivos e opções dos que são diferentes, assim quando pensamos no outro, amplia-se a possibilidade do se imaginar no lugar de, a fim de que o outro não seja estigmatizado pelo traço característico da esfera da qual pertença (cf. Aristóteles, 2006, p. 21; 2017, p. 11).

Assim, a proposta da literatura relacionada à concepção democrática vincula compreensão e entretenimento a fim de que conquistar a *humanidade compartilhada*, mas, para tanto, requer uma visão refinada, de modo a lapidar e equilibrar a imaginação narrativa. Por exemplo, o Filoctetes, de Sófocles e a obra de Ellison, retratam personagens que são invisíveis à sociedade, convidando “o leitor a conhecer e ver mais do que os *personagens cegos*, assim “a visibilidade pode ser alcançada com um único gesto sincero de fraternidade” (Nussbaum, 2012, p. 106, tradução nossa).

Ademais, a imaginação literária subverte o aspecto econômico que, voltado ao lucro, não se satisfaz com a ideia da interatividade que o romance representa no sentido de se maravilhar com a história do outro, razão pela qual a literatura possui respaldo na vida pública, porque torna-se esclarecedora para a vida em sociedade, na medida em que aguçam sentimentos, pensamentos e percepções, enriquecendo os laços sociais de fraternidade.

A imaginação literária, segundo Nussbaum (1991) molda a racionalidade da economia política, porque decora a alma com sentidos para a vida, o que é impossível na visão reducionista da economia que se restringe a *regras e linhas* em mentes ociosas por fantasias e sentimentos. Em que pese a contribuição do hedonismo como valor literário, manifestado na interação dos leitores com os personagens dos romances, com também, com suas próprias vidas e, a partir daí *o mundo*

é visto de uma nova forma, porém, é preciso ressaltar que a contribuição do romance perpassa o campo do prazer.

Para Nussbaum (2012) a imaginação literária transforma corações e mentes refletindo nas posturas e isso é nobre para a vida pública, razão pela qual muito mais do que um entretenimento, é um potencial catalisador para a vida humana, já que molda, alimenta e transforma *visões da humanidade* e essas visões invadem às academias, atravessam salas governamentais, decisões judiciais, escritórios particulares de economia; auxiliando-nos na esfera pública como um todo, à medida que, “orientará os juízes no seu julgamento, os legisladores na sua legislação, os decisores políticos na medição da qualidade de vida das pessoas próximas e distantes” (Nussbaum, 1991, p. 879, tradução nossa); mas que tipo de romance engradece a imaginação literária?

Certamente que para prender a atenção do leitor é necessário, na visão de Nussbaum (1991), existir simpatia entre o gênero que lhe é apresentado. Por exemplo, os utilitaristas certamente simpatizar-se-ão com as características de Gradgrind que, apesar de limitar a existência humana ao cálculo matemático, é um ser humano rico e complexo e são essas ferramentas que fazem com que o leitor imagine o comportamento deste como dignos de atenção e preocupação, seja questionando-se ou imaginando-se perante as suas ações.

Portanto, uma democracia que educa a imaginação de seus cidadãos resultará num clima político e moral valioso, uma vez que desperta no cidadão o seu compromisso frente à realidade alheia, promovendo uma percepção cívica adequada e, “nesse caso, é de extrema urgência cultivar os fundamentos da compaixão com o exercício de ficções imaginativas” (Nussbaum, 2012, p. 111, tradução nossa), uma vez que “embora possamos nos tornar poderosos por meio do conhecimento, alcançamos a plenitude por meio da compaixão” (*idem*, 2015, p. 95).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do cenário mundial da educação que sobrepõe o aspecto econômico aos valores sociais, tornando as relações interpessoais cada vez mais interesseiras e supérfluas, abre-se espaço para um ensino que, a curto prazo, exige conhecimentos básicos, com foco no mercado competitivo econômico. O ensino tecnológico, ao exigir poucas habilidades, muito provavelmente pouco se explorará a argumentação; a reflexão, então tornar-se-á um campo aberto a manipulação do poder dominante diante da carência de um raciocínio crítico; de uma imaginação narrativa da população.

Num mundo marcado pela diversidade qual educação é adequada para os alunos? Certamente a que preza pelas humanidades. Contudo, a corrida pelo crescimento econômico fez com que muitas nações desprezassem as disciplinas de humanidades, porque não geram lucro. De

fato, sob o viés econômico, não é interessante respaldar às artes, à filosofia ou à literatura, principalmente numa era em que a tecnologia se sobrepõe à vida humana.

As disciplinas de humanidades, quando bem exploradas, têm o condão de aperfeiçoar o caráter humano com vistas ao aperfeiçoamento na vida política. Educação e política são inseparáveis, razão pela qual o cidadão deve ser educado para governar e para se fazer governar. Voltando para a realidade brasileira, a imperfeição dos nossos governantes é uma resposta a nossa educação, tendo em vista que, o cidadão que é educado para viver numa democracia, não se permite idolatrar políticos que estão para nos representar. O cidadão que não foi educado para pensar criticamente, infelizmente serve como massa de manobra de um jogo de quem quer conquistar o poder, então se faz necessário que enxerguemos o raciocínio crítico como parte necessária para o aperfeiçoamento humano e político. Porém, para tanto, é necessário educar o povo, de modo a transformá-lo de subordinado a cidadão do mundo.

Dessa forma, propósitos imediatistas e materialistas não se coadunam com a proposta de Nussbaum, tendo em vista que as ferramentas defendidas por esta não podem ser educadas a curto prazo. Pelo contrário, devem ser moldadas desde de cedo, até mesmo com as simples canções de ninar que instigam na criança uma curiosidade pelo mundo fantástico. Assim, a valorização nos currículos escolares das disciplinas de humanidades é crucial para formar uma sociedade sadia, consequentemente o lucro que se auferi é de ordem interna, porque cada um de nós passa a enxergar o outro como humano que ele é. Por outro lado, Nussbaum deixa claro que as humanidades não são inimigas das ciências ou tecnologias, mas aquela fornece bases para uma mente sadia. Instigar os alunos à argumentação, através de perguntas e respostas; cultivar o belo sob o olhar das artes e desenvolver a empatia por meio da imaginação narrativa é atributo das ciências humanas e de uma sociedade que almeja consolidar a democracia.

Com efeito, uma educação democrática requer uma iniciativa ousada das escolas e universidades, porque o método de ensino defendido por Nussbaum transpassa ao que hoje é ensinado nas escolas e universidades. Para que o aluno desenvolva o seu *olhar interior* é necessário um comprometimento e reconhecimento de que os currículos escolares e universitários são deficitários, porque não são moldados, por exemplo, ao reconhecimento de que pertencemos a um pequeno grupo dentro de uma grande diversidade. Para tanto, mister se faz explorar a história oriental, dos imigrantes, das relações raciais, estudos sobre outras religiões, estudos sobre música e teatro, enfim, tudo isso importa para uma democracia pluralista, porque ativam sentimentos morais de simpatia, empatia e compassividade.

Portanto, explorar as competências reflexivas e argumentativas devem ser papel das democracias que querem permanecer vivas, tornando-os cidadãos globais, em consonância com o

mundo à sua volta. Assim, cultivar a alma, a empatia, a autoanálise, bem como a autorreflexão, enfim, tudo isso vem nos provar o valor da educação para a democracia que se baseia nas humanidades na construção de uma sociedade sadia.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Antonio de Castro Caeiro. 2.ed. São Paulo: Forense, 2017.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução: Paulo Pinheiro. 2.ed. São Paulo: 34, 2017.

BONADIO, G. B. Imagem, absurdo e revolta em Albert Camus. *Revista Artefilosofia*, v. 24, p. 82-94, 2018.

CAMPS, Victoria. *La imaginación ética*. 1. ed. Barcelona: Ariel, 1991.

CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

NUSSBAUM, Martha C. *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós, 2012.

NUSSBAUM, Martha C. *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Tradução: Juana Pailaya. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005.

NUSSBAUM, Martha C. *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*. Traducción: Patrícia Soley-Beltran. Entrevista: Daniel Gamber Sachse. Centro de cultura Contemporánea de Barcelos, 2010.

NUSSBAUM, Martha C. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. Tradução: Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Edson Bini. 3.ed. São Paulo: EDIPRO, 2019.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. *Apologia de Sócrates*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha e Tradução de Enrico Corvisieri e Mirtes Coscodai. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

THE LITERARY IMAGINATION IN PUBLIC LIFE. NUSSBAUM, Martha C. *Poetic Justice: the literary imagination in public life*. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/469070?typeAccessWorkflow=login>. Acesso em: 01 out. 2023.



FILOSOFIA NA EDUCAÇÃO INFANTIL EM MATTHEW LIPMAN

Larissa Cristina Cordeiro¹
Orientadora: Ana Karine Braggio²

Resumo: Matthew Lipman foi um filósofo e educador americano que se dedicou ao estudo do ensino de filosofia na educação infantil, desenvolveu um projeto no qual reinventa como encaramos a capacidade de entendimento das crianças nas suas primeiras formações educacionais. A pesquisa é motivada por uma questão central: como podemos reorganizar os fundamentos de como a filosofia é ensinada e adaptar conceitos complexos para torná-los compreensíveis para crianças? Esta reorganização dos fundamentos, segundo a visão de Lipman, visa preservar o pensamento crítico das crianças e desenvolver habilidades que envolvam a reflexão filosófica desde a infância. Um dos principais objetivos desta pesquisa é compreender os métodos eficazes para o ensino de filosofia às crianças. Isso implica não apenas na adaptação de conceitos, mas também criar estratégias pedagógicas que estimulem a curiosidade. Além disso, a pesquisa busca explorar como o ensino de filosofia pode ser vantajoso para o desenvolvimento infantil de maneiras multidisciplinares, mostrando que a filosofia pode se integrar a outras disciplinas, contribuindo para o desenvolvimento da escrita, da capacidade de concentração, da criatividade, do estímulo de raciocínio lógico, entre outras contribuições, enriquecendo assim a experiência educacional das crianças. Com base nisso, pretende-se demonstrar que a filosofia, além de se integrar com outras disciplinas, consegue obter resultados no desenvolvimento positivo das crianças em qualquer outra atividade que seja proposta. O ensino de filosofia na educação infantil, para Matthew Lipman, envolve não somente o entendimento de conceitos, mas também a capacidade de promover um desenvolvimento filosófico no qual estejam presentes a reflexão e o pensamento crítico. Esta pesquisa será apoiada na obra *A Filosofia Vai à Escola*, de Matthew Lipman, buscando demonstrar desde uma nova abordagem do ensino de filosofia para crianças e seus fundamentos, até questões práticas que podem colaborar para um plano de educação e uma boa aplicação do ensino de filosofia na educação infantil.

Palavras-chave: Filosofia. Educação. Criança. Ensino. Fundamentos.

Abstract: Matthew Lipman was an American philosopher and educator who dedicated himself to the study of teaching philosophy in early childhood education. He developed a project in which he reinvented the way we view children's ability to understand in their early educational training. The research is motivated by a central question: how can we reorganize the foundations of how philosophy is taught and adapt complex concepts to make them understandable to children? This reorganization of the foundations, according to Lipman's vision, aims to preserve children's critical thinking and develop skills that involve philosophical reflection from childhood. One of the main objectives of this research is to understand effective methods for teaching philosophy to

¹Graduanda de Licenciatura em Filosofia. Unioeste-PR. larissacrist.cordeiro@gmail.com.

²Doutora em Educação. UEM-PR. Professora do Curso de Filosofia Unioeste, campus Toledo. ana.braggio@unioeste.br.

children. This implies not only adapting concepts, but also creating pedagogical strategies that stimulate curiosity. Furthermore, the research seeks to explore how teaching philosophy can be advantageous for child development in multidisciplinary ways, showing that philosophy can be integrated with other disciplines, contributing to the development of writing, the ability to concentrate, creativity, stimulation logical reasoning, among other contributions, thus enriching children's educational experience. Based on this, we intend to demonstrate that philosophy, in addition to integrating with other disciplines, can achieve results in the positive development of children in any other activity that is proposed. Teaching philosophy in early childhood education for Matthew Lipman involves not only the understanding of concepts, but the ability to promote philosophical development in which reflection and critical thinking are present. This research will be supported by the work *Philosophy Goes to School* by Matthew Lipman, seeking to demonstrate everything from a new approach to teaching philosophy to children and its foundations, to practical questions that can contribute to an education plan and a good application of philosophy teaching. In early childhood education.

Keywords: Philosophy. Education. Child. Teaching. Fundamentals.

INTRODUÇÃO

Matthew Lipmann foi um filósofo e educador norte-americano, que se dedicou a desenvolver uma estratégia educacional voltada para alunos das séries iniciais. Seu objetivo central era desenvolver o pensamento por meio de discussões filosóficas.

Contudo, o ensino de filosofia para crianças ao longo da história sofreu contestações, enfrentando uma resistência que se apoiava no discurso de que crianças não tinham maturidade suficiente para lidar com questões filosóficas e que não eram capacitadas racionalmente para lidar com as mesmas (Kohan, 2008).

Contrariando as críticas, Lipman sabia, com convicção, que a filosofia desempenhava um papel fundamental no ambiente educacional. Por meio de seu trabalho realizado com crianças, ele pôde notar que o desenvolvimento do raciocínio filosófico não apenas melhorava o desempenho das crianças em outras disciplinas, mas também estimulava o interesse pelo aprendizado.

Desta forma, o projeto de Lipman se expandiu globalmente. Seu projeto visava uma reforma completa no sistema educacional, elevando a filosofia como uma ferramenta fundamental para tal transformação. Essa mudança envolvia considerações: teóricas, metodológicas e curriculares.

O objetivo deste texto é apresentar uma introdução do projeto de Lipman, e, desta forma, nos atentaremos apenas à primeira questão, a teoria.

FILOSOFIA É PARA CRIANÇAS?

A Filosofia faz parte da humanidade em sua totalidade, dedica-se a compreender conceitos que envolvem nossa relação com o outro e nós mesmos. Busca, por meio do pensamento crítico e reflexivo, entender a nossa interação com a natureza, com a política, com a ética e a moral; procura entender nossa essência, nossos valores, não se limitando apenas a um campo específico de pesquisa, mas explorando cada detalhe do pensamento e da existência das coisas no mundo.

O papel de um filósofo não se limita apenas ao desenvolvimento de análises críticas sobre os temas que ele se propõe a pesquisar. Ele atua como um desbravador do pensamento, se entrega ao desconhecido, se dedica à compreensão e ao questionamento.

Segundo Lipman (Lipman, 1990), as crianças compartilham das mesmas características de um filósofo, seu encantamento pelo mundo e sua curiosidade pelo conhecimento. Somando a curiosidade e o entusiasmo das crianças à prática da filosofia, temos um grande aliado à capacidade de introduzir filosofia para crianças.

É importante destacar que ao mencionarmos filosofia para crianças não estamos nos referindo à filosofia ensinada tradicionalmente nas escolas de Ensino Médio ou em universidades. Então de que tipo de filosofia estamos falando?

A PROPOSTA MODELO DE UMA FILOSOFIA PARA CRIANÇAS

Lipman destaca a diferença entre filosofia e filosofar no decorrer de alguns de seus trabalhos (Kohan, 2008). A filosofia trata da teoria propriamente dita e o filosofar se apresenta como prática filosófica. O verdadeiro objetivo de Lipman é introduzir a filosofia como prática para as crianças, fazendo com que elas experimentem a filosofia genuinamente, proporcionando uma experiência prática ao que se refere ao pensamento filosófico.

Mas quando falamos em filosofar, é essencial reconhecer que não estamos separando ou excluindo a filosofia teórica. Ao praticar filosofia, não podemos deixar de lado a teoria filosófica, visto que o pensamento filosófico faz parte de um grande processo histórico. Nesse sentido, Lipman adota uma nova abordagem ao ensino de filosofia, criando histórias em formato de novelas que exploram a história da filosofia. Proporcionando às crianças a experiência de fazer filosofia:

As idéias filosóficas estão espalhadas profusamente em cada página, de modo que é rara a criança que possa ler uma página sem ser golpeada por alguma coisa intrigante, alguma coisa controversa ou algo que a deixe maravilhada. À medida que as crianças que povoam o romance vão se envolvendo numa cooperação intelectual e, assim, formando uma comunidade de investigação, a história se torna um paradigma para crianças reais da sala de aula (Lipman, 1990, p. 22).

A filosofia ideal, em Lipman, envolve o pensamento crítico, a capacidade de análise e a argumentação. Desta forma, incentiva os estudantes a questionarem, debaterem e refletirem sobre

questões filosóficas. O objetivo de Lipman ao criar as novelas é justamente fomentar diálogos em sala de aula, motivando os estudantes a buscarem respostas, hipóteses e explorar as possibilidades diante das investigações proporcionadas pela leitura.

O professor deve afastar-se do modelo tradicional de ensino, caracterizado por monólogos, e assumir um papel de “facilitador” no processo de introdução da filosofia no desenvolvimento infantil. Isso envolve a criação de um ambiente propício ao estímulo filosófico, garantindo espaço para a participação ativa dos alunos, incentivando um diálogo entre todos e garantindo uma abordagem inclusiva.

A PROPOSTA DE UMA COMUNIDADE DE INVESTIGAÇÃO

Lipman propõe a comunidade de investigação como um novo paradigma dentro do sistema educacional, abandonando o sistema tradicional de ensino e explorando um diálogo reflexivo e genuíno nas salas de aula. Um ponto importante a ser destacado e questionado é o significado que Lipman atribui ao termo “investigação” em sua abordagem:

Lipman concebe como investigação (1995b) toda prática autocrítica e autocorretiva que tem como propósito obter um saber compreensivo que, por sua vez, seja capaz de produzir juízos mais apurados acerca do que a nossa experiência do mundo tem de problemática (Kohan, 2008, p. 28).

A autocorreção e a autocrítica são indispensáveis no âmbito da comunidade investigativa. É por meio delas que reconhecemos a necessidade de ajustarmos os nossos pensamentos e ideias, entendendo que nunca estaremos completamente certos sobre as coisas. O processo de busca pela correção é essencial para o aprimoramento do pensamento e da compreensão.

Outro ponto a ser destacado como essencial dentro da comunidade investigativa é o diálogo filosófico. Entendendo-o como uma prática filosófica, ele explora as inúmeras possibilidades das coisas no mundo. Esse diálogo deve funcionar de maneira recíproca, levando em consideração as diferenças individuais.

A lógica desempenha um papel significativo na comunidade filosófica. A lógica, para Lipman, é uma “metodologia da investigação”. Isso significa que ao dominar certos conhecimentos lógicos, o diálogo filosófico se torna mais claro e bem estruturado. Desta forma, a lógica se torna um elemento essencial nos diálogos, contribuindo para a clareza e a coesão das discussões. A lógica é o elemento que diferencia o diálogo filosófico de uma conversação.

Lipman não foi o primeiro a utilizar o termo “comunidade de investigação”; ele, na verdade, derivou essa ideia do pensamento de Charles Peirce, que inicialmente referia-se a uma comunidade de cientistas. No entanto, Lipman viu no projeto de Peirce uma expansão que ultrapassava as

investigações científicas. Ele reconheceu a possibilidade de aplicar esse conceito a uma abordagem mais ampla, não apenas ao método científico, mas também à investigação filosófica.

Se começarmos com a prática da sala de aula, a prática de convertê-las numa comunidade reflexiva que pensa nas disciplinas relativas ao mundo e sobre os seus pensamentos sobre o mundo, logo perceberemos que as comunidades podem ser alinhadas dentro de comunidades maiores e essas dentro de outras ainda maiores, desde que todas empreguem a mesma fidelidade aos mesmos procedimentos de investigação (Lipman, 1990, p. 37).

O efeito que Lipman sugeria às comunidades de investigação filosófica eram os mesmos efeitos que Peirce propunha em suas ideias. Começa com questões diante da realidade, sem uma resposta definida; isso conduz ao processo de investigação coletiva, em busca de uma solução para essas questões, mas as respostas encontradas são questionadas e colocadas à prova, dando início a um ciclo infinito de investigação.

A PROPOSTA DE UMA EDUCAÇÃO DEMOCRÁTICA

John Dewey exerceu uma forte influência para a compreensão do termo “educação” em Lipman. Para Dewey, a educação não se limita à memorização de elementos de determinadas disciplinas, ela é um processo que visa enriquecer a qualidade da experiência do estudante.

A relação que Dewey propõe entre educação e democracia ocorre de duas maneiras:

Educação para a democracia: está relacionada à disponibilidade e à capacidade de proporcionar aos estudantes todas as ferramentas necessárias para o seu desenvolvimento educacional. Trata-se de uma democracia que possibilita uma melhor experiência aos estudantes.

Educação na democracia: está ligada aos valores da democracia em si, das ferramentas e meios utilizados para a realização de ações democráticas: “Segundo Dewey, toda comunidade que adota para si os valores democráticos reflexiona, delibera e problematiza a própria democracia. A escola deveria contribuir nessa tarefa, como cenário privilegiado dessa deliberação” (Kohan, 2008, p.41).

A escola, para Dewey, tem um papel de democratização, contribuindo para que os alunos compreendam o funcionamento das ordens sociais dentro da própria sociedade quando adotam um sistema democrático, e questionando a própria democracia. É papel da escola colaborar com esses questionamentos e reflexões, incentivando a participação ativa dos alunos na construção do sistema democrático em que estão inseridos.

A democracia que Dewey descreve nos parece um tanto quanto fora da nossa realidade (Kohan, 2008). Para uma compreensão mais aprofundada sobre a democracia proposta pelo autor, vamos explorar a distinção que ele estabelece em relação ao seu entendimento sobre esse conceito.

Sentido político: aqui o autor refere-se ao sistema político democrático.

Sentido ético e social: aqui refere-se à democracia como uma forma de vida.

A democracia como forma de vida, conforme Dewey (Kohan, 2008), depende da máxima interação possível entre todos os indivíduos, buscando superar qualquer tipo de preconceito. Além disso, ela reconhece a mudança como um valor social. Em uma sociedade democrática é necessário haver uma constante correção e aprimoramento.

As duas conceitualizações de democracia se complementam entre si, dependem uma da outra, pois se instituições sociais não exercem características democráticas, as instituições políticas só ganham o título de democráticas por formalidade.

É a partir desses requisitos estabelecidos por Dewey que Lipman estabelece sua comunidade de investigação filosófica.

[...] Segundo Lipman, se cada disciplina escolar contribui com o processo de reconstrução da experiência individual e social de forma parcial, a filosofia prepara as crianças para pensar nas outras disciplinas, pensando tanto no que acontece nelas quanto sobre elas, bem como outorgando unidade ao que aparece disseminado nela (Kohan, 2008, p. 43).

Para Lipman, qualquer educação que não coloque ênfase no desenvolvimento do pensamento é considerada uma educação superficial. Ele destaca a filosofia, por ser a disciplina que se dedica ao pensamento, desempenha um papel essencial na educação em sua totalidade. Além das suas próprias características positivas ao desenvolvimento do pensamento, ela contribui para o pensar reflexivo sobre outras disciplinas.

A PROPOSTA DE UM PENSAR DE NÍVEL SUPERIOR

Lipman expõe a ideia de que a filosofia não apenas participa, mas também contribui para o ato de pensar. Contudo, é essencial compreender a natureza desse pensar ao qual Lipman se refere. O autor faz uma distinção entre o pensar cotidiano do pensar de nível superior.

O primeiro diz respeito ao pensar despretenso, não exerce funções críticas, é um pensar que funciona de maneira automática. Já o segundo exige uma maior complexidade, conciliando três aspectos: a criticidade, a criatividade e o cuidado.

A criticidade: está totalmente ligada ao questionamento e à problematização. Seu papel é de avaliar critérios, distinguir e examinar informações detalhadamente. Este aspecto do pensamento é responsável por julgar a confiança e a validade das informações, sempre estimulando questionamentos que promovam a reflexão ativa.

A criatividade: é inovadora e expressiva. Seu papel envolve a exploração de diversas perspectivas, a busca de soluções inovadoras para problemas e a manifestação de ideias únicas e autênticas.

O cuidado: responsável por preservar aquilo que consideramos importante, destacando características empáticas, e de responsabilidade social. Estimula a reflexão sobre nossas ações e a influência que ela exerce sobre os outros. Os pensamentos de cuidado se dividem em quatro formas: valorativa, ativa, afetiva e normativa.

A forma valorativa se atenta ao valor que damos às coisas, e não nos referimos aqui ao valor material, mas sim ao valor sentimental. A forma ativa expressa nossas ações. A forma afetiva coloca nossos sentimentos como uma maneira de pensar. E, por fim, a forma normativa atenta-se ao que o pensar deve ser, aquilo que o torna mais exemplar.

Ao explorarmos toda a fundamentação teórica do projeto de Lipman, pode parecer que toda essa descrição do pensar é meramente formalidade para validar o diálogo filosófico nas fases iniciais. No entanto, Lipman percebe o pensamento de nível superior como sendo um caminho para grandes conquistas:

Assim, o programa filosofia para crianças de Matthew Lipman tem uma normatividade sociopolítica. Não se educa apenas para o pensar, mas para o pensar de ordem superior, e não só se educa para o pensar de ordem superior, se educa para uma cidadania democrática. Em outras palavras, há, segundo Lipman, ganhos sociais significativos que justificam essa aventura filosófica com crianças (Kohan, 2008, p.47).

O projeto de filosofia para crianças de Lipman não se limita ao ensinar filosofia, ou ao desenvolvimento do pensamento crítico nas crianças, mas busca demonstrar que a aplicação da filosofia para crianças pode gerar mudanças significativas em nossa sociedade. Lipman acredita na possibilidade de uma sociedade mais empática e democrática. Ao ensinar filosofia para crianças, existe a possibilidade de que elas questionem os métodos de instituições que deveriam ser democráticas, e muitas vezes na prática assumem características autoritárias.

REFERÊNCIAS

LIPMAN, Matthew. *A filosofia vai à escola*. São Paulo: Summus editorial, 1990.

KOHAN, Walter Omar. *Filosofia para crianças*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.



É NECESSÁRIA UMA FILOSOFIA PARA A AGRONOMIA?

*Leandro Paiola Albrecht¹
Alfredo Jr. Paiola Albrecht²*

Resumo: O presente trabalho propõe investigar de forma epistemológica a necessidade de se fazer uma filosofia da agronomia, com temática alocada dentro das filosofias da ciência e da tecnologia. A pergunta e problema central a ser respondida é: a agronomia precisa de uma filosofia da agronomia? Face a este objetivo primordial, outros secundários são formulados na construção da proposta, e na averiguação das hipóteses, que inclui metodologia baseada na observação histórica e a conversação com autores que se vinculam à reflexão filosófica de diferentes áreas. A agronomia pode ser compreendida como uma ciência de ampla abordagem e profunda história, conectada a muitas interpretações filosóficas possíveis e com cenários provocativos, como os ligados à fome, à sustentabilidade, às polêmicas atuais e às diversidades que envolvem o meio rural. O contexto agrônomo invoca pressupostos e oportunidades na criação de uma filosofia da agronomia, que essa pesquisa se atenta a indicar e pretende argumentar em defesa. Esse artigo não teve a finalidade de esgotar o assunto, mas fornecer alguns argumentos sobre a necessidade de se fazer uma filosofia da agronomia e como fazê-la, além de prover alguns horizontes, em um ambiente teórico de escassa bibliografia específica. Para melhor expor o tratamento assumido, o artigo foi dividido, após a introdução, nos seguintes pontos: perguntas que serão e não serão respondidas por esse trabalho; a pergunta primordial!; o que há para uma filosofia da agronomia?; algumas outras perguntas que vêm na sequência e precisam ser respondidas!; qual linha na filosofia da ciência tem maior poder explicativo para uma epistemologia da agronomia? A partir de discernimentos que devem ser mais bem discutidos em obras futuras, propõe-se que a agronomia é uma ciência moderna, de amplo tratamento e protagonismo atual, que parece estar vinculada mais à abordagem historicista, a exemplo da perspectiva de autores como Thomas Kuhn, Paul Feyerabend e Larry Laudan.

Palavras-chave: Ciências agrônomicas. Agrotecnologias. Epistemologia.

Abstract: The present work proposes to investigate in an epistemological way the need to create a philosophy of agronomy, with themes allocated within the philosophies of science and technology. The central question and problem to be answered is: does agronomy need a philosophy of agronomy? Given this primary objective, other secondary objectives are formulated in the construction of the proposal, and in the investigation of the hypotheses, which includes a methodology based on historical observation and conversations with authors who are linked to philosophical reflection from different areas. Agronomy can be understood as a science with a broad approach and deep history, connected to many possible philosophical interpretations and with provocative scenarios, such as those linked to hunger, sustainability, current controversies,

¹ Doutor em Filosofia (Unioeste), Doutor em Agronomia (UEM), Docente da UFPR – Setor Palotina.

² Doutor em Ciência (Esalq-USP), Docente da UFPR - Setor Palotina, Departamento de Ciências Agrônomicas.

and the diversities that involve the rural environment. The agronomic context invokes assumptions and opportunities in the creation of a philosophy of agronomy, which this research seeks to indicate and intends to argue in defense of. This article was not intended to exhaust the subject, but to provide some arguments about the need to create a philosophy of agronomy and how to do it, in addition to providing some horizons, in a theoretical environment with little specific bibliography. To better explain the treatment assumed, the article was divided, after the introduction, into the following points: questions that will and will not be answered by this work; the primordial question!; what is there for a philosophy of agronomy?; some other questions that follow and need to be answered!; which line in the philosophy of science has the greatest explanatory power for an epistemology of agronomy? Based on insights that should be better discussed in future works, it is proposed that agronomy is a modern science, with broad treatment and current protagonism, which seems to be linked more to the historicist approach, following the perspective of authors such as Thomas Kuhn, Paul Feyerabend and Larry Laudan.

Keywords: Agronomic sciences; Agrotechnologies; Epistemology.

INTRODUÇÃO

A agronomia é um campo vasto de pesquisa e prática tecnológica ativa e transformadora, que produz enorme conhecimento e tem um grande potencial de impacto na sociedade, seja econômico, ambiental ou social. A agronomia pode ser entendida como um conjunto de ciências do rural, de caráter interdisciplinar, denominada ciências agrônomicas, assim como pode ser compreendida como uma tecnociência, em reflexo às revoluções verdes da contemporaneidade. No entanto, as origens da agronomia são remotas, com raízes nas civilizações antigas, mas apenas consolidada e com adesão ao *status* de ciência na modernidade, através das academias europeias e depois norte-americanas.

O presente trabalho propõe investigar de forma epistemológica a necessidade de se fazer uma filosofia da agronomia. A pergunta central a ser respondida é: a agronomia precisa de uma filosofia da agronomia? Ao desdobrar a pergunta chave, muitos objetivos secundários podem ser vislumbrados, como, em qual linha de interpretação filosófica (nas filosofias da ciência ou da tecnologia) a agronomia pode ser mais bem compreendida como ciência, ou tecnologia, ou tecnociência, entre outras. Logo, face ao objetivo primordial, entre outros possíveis objetivos secundários, são indicados alguns temas factíveis de serem atingidos nesse artigo, como é o percurso provável para se fazer uma filosofia da agronomia e quais autores seriam mais indicados nessa análise. Na construção da temática, a averiguação das hipóteses inclui a observação histórica e a conversação com autores que se vinculam à discussão.

PERGUNTAS QUE SERÃO E NÃO SERÃO RESPONDIDAS POR ESSE TRABALHO

A pergunta central a ser respondida é: a agronomia precisa de uma filosofia da agronomia? Entre as perguntas secundárias, apenas ‘algumas’ esse trabalho dará conta de responder de forma inicial, são elas: Qual o percurso para se construir uma filosofia da agronomia? Quais linhas na filosofia da ciência ou tecnologia possuem maior poder explicativo para a agronomia?

No entanto, outras perguntas são necessárias de serem respondidas, mas essa pesquisa exploratória não contemplou e não ousei responder, pelo menos não de forma profunda, portanto, ficam para próximos estudos e publicações. As perguntas que não serão respondidas por esse trabalho introdutório são: A agronomia pode ser interpretada como ciência, ou tecnologia, ou tecnociência? A agronomia pode ser explicada pela filosofia historicista da ciência? Como a ciência ou tecnociência agrônoma se desenvolve na história? O debate realismo e anti-realismo é importante para a agronomia? Qual filosofia teria melhor poder explicativo sobre a agronomia: empirista lógica ou Karl Popper ou Thomas Kuhn ou Imre Lakatos ou Larry Laudan ou Paul Feyerabend ou Hugh Lacey ou Andrew Feenberg ou outra? Assim, o que segue será quase que o relato de uma saga em busca de respostas aos problemas postos, em uma proposta de pesquisa maior, no sentido de atingir os objetivos traçados, mas que no fim podem gerar mais perguntas do que respostas. Logo, a filosofia já começa a mostrar seu poder explicativo e sua validade nas reflexões que se revelam urgentes.

A PERGUNTA PRIMORDIAL!

Na sequência, será mostrado o caminho feito, a começar por responder a pergunta primeira: A agronomia precisa de uma filosofia da agronomia? A resposta é sim, por quê? Pode parecer óbvia a importância da agronomia, mas é importante evidenciar o óbvio. A agronomia é um campo vasto de pesquisa e prática tecnológica ativa e transformadora, que produz enorme quantidade de conhecimento e tem um grande potencial de impacto na sociedade, seja econômico, ambiental ou social.

Destacam-se os seguintes pontos no debate atual – onde a agronomia é central e a filosofia pode contribuir: a questão da fome – ligada à demanda mundial de alimentos, segurança e soberania alimentar; a necessária sustentabilidade ambiental conectada à conservação de recursos naturais renováveis, à preservação do meio ambiente e às mudanças climáticas; alguns pontos polêmicos ou controversos ou de necessária e urgente reflexão/ação – como são os agrotóxicos, transgênicos, RNAi (interferência na expressão gênica), CRISPR/Cas 9 (Repetições Palindrômicas Curtas Agrupadas e Regularmente Interespaçadas – edição gênica – Cas9 é uma proteína associada que age como "tesouras moleculares" – permite editar genes, adicionando, modificando ou desativando genes específicos em organismos vivos), a viabilidade de práticas convencionais de

agricultura/agronomia, a viabilidade de alternativas como a agroecologia (entendendo aqui como parte da agronomia, que o termo pode ser bem polissêmico); diversidade no rural – que inclui povos originários e conhecimentos tradicionais.

De forma simples e direta, responde-se que a agronomia é relevante, assim, merece atenção filosófica. No entanto, tem outro ponto: não há produção específica na literatura nacional e internacional, o que destaca a importância urgente de se fazer uma filosofia da agronomia, ou o que mesmo faz tal filosofia. Ademais, observa-se que há muita discussão sobre a parte ética e social das tecnologias advindas da agronomia, sobre agricultura e mesmo sobre agronomia como curso superior (foco em educação e formação de profissionais).

O QUE HÁ PARA UMA FILOSOFIA DA AGRONOMIA?

No sentido supramencionado, recorre-se a manuais nacionais, como o de Abboud (2013), com foco em uma introdução à agronomia, mas sem pormenores filosóficos, na busca de uma constituição dos estatutos epistemológicos da agronomia. Na literatura nacional existem alguns poucos artigos que, de forma parcial e atentos à agroecologia e sustentabilidade, se arriscam a traçar posições sobre a epistemologia e suas implicações, a exemplo dos trabalhos de Baiardi (2004a, 2004b, 2017), de Almeida (2000, 2005, 2006), Borsatto e Carmo (2012 e 2013), Gomes (2003) e Albrecht e Albrecht (2022).

Entretanto, há boas referências internacionais, mas focadas na agricultura, ou uma filosofia para a agricultura e agrotecnologias, como o trabalho de Thompson (2009), que faz uma bem feita filosofia da agricultura, com conexões com uma filosofia das tecnologias aplicada ao rural, mas não discute sobre formação, validade e tradições no tocante ao conhecimento atribuído às ciências agronômicas. Outro bom trabalho internacional (Thompson, 2018) vai um pouco mais além, mas não se constitui propriamente em um marco teórico para uma filosofia da agronomia. Em outras palavras, é necessário fazer uma filosofia da agronomia, não só porque a agronomia é importante, mas porque pouco existe construído nessa área do conhecimento filosófico, com destaque para a epistemologia. Há também trabalhos bem interessantes de Scott (2018) e Vajari et al. (2020), que trabalham focados em uma filosofia da tecnologia aplicada à produção de alimentos e ao desenvolvimento da agricultura, mas pouco fazem para uma epistemologia das ciências agronômicas.

ALGUMAS OUTRAS PERGUNTAS QUE VÊM NA SEQUÊNCIA E PRECISAM SER RESPONDIDAS!

Ao notar a falta de um estado da arte marcante ou substancial, vem outra necessidade, a de conceituar o que é agronomia, em termos epistemológicos, ou seja, começar do início! Primeiro por exclusão, chega-se que a agronomia não é agricultura, que a agronomia não é, aqui, um curso de graduação (os cursos são resultado de uma ciência estruturada e geram novos pesquisadores inclusive). A agronomia não é também, aqui, mera produtora de tecnologia, como são áreas dentro da agronomia, que podem ser reconhecidas como tal, a exemplo da fitotecnia – técnicas de plantas.

Por conseguinte, surge uma outra pressão, a de enquadrar a agronomia, ao responder: A agronomia ainda pode ser interpretada como ciência, ou tecnologia, ou tecnociência? E por mais decepcionante que seja, não há respostas na literatura, nem as mais simplórias, nos manuais e mesmo em artigos, sobre o que é agronomia mesmo, em termos filosóficos. Há artigos, como o de Baiardi (2004a, 2004b, 2017), que tratam a agronomia como ciência, ao aludir vislumbres de sua história e progresso. Isso posto, o autor (na literatura nacional) Amilcar Baiardi é o que mais se arrisca em traçar algo mais epistemológico, mas sua perspectiva é mais geral, ao focar em aspectos de origem e formação, mesclando ideias de origem de agricultura e agronomia.

Por consequência, na busca de respostas para entender se agronomia então poderia ser enquadrada primeiro como ciência ou outra “coisa”, pode ser necessário revisar textos básicos como o de Chalmers (1993), para descobrir o âmbito das ciências e da filosofia da ciência. Assim como perscrutar as áreas da filosofia da tecnologia e tecnociência, a exemplo de autores como Cupani (2017), em seu elementar livro de filosofia da tecnologia, ou ir a literatura mais específica, na filosofia da tecnologia, como Feenberg (2022), em seu construtivismo crítico para uma filosofia da tecnologia. Muito pode ser relacionado às questões ambientais, da discussão filosófica da agronomia, ao acessar estudos como o de Jonas (2006) e seu princípio da responsabilidade, para uma ética em uma civilização tecnológica, como especialmente válida e aplicável a parte da agronomia, ou aos seus frutos tecnológicos.

Nesse ínterim, aqui a agronomia será aceita como ciência, que produz tecnologia como consequência parcial, a partir da sua pesquisa, que pode ser enquadrada como ciência aplicada, e não necessariamente uma “tecnologia”, como em Cupani (2017). O que encontra respaldo em Kitcher (2001) – em especial no exemplo que ele dá da ovelha Dolly, no sentido de ciência aplicada, mas ainda não descarta (pelo menos não sem reflexão) a sombra de que a agronomia pode ser uma tecnociência. Logo, recorre-se a Bensaude-Vincent (2013), para se chegar à conclusão de que encarar a agronomia como uma tecnociência é uma possibilidade, mas não ela como um todo, talvez parte dela, a desenvolvida em consonância com os ditames de mercado, com atenção à manifestada no pós segunda guerra, a partir da década de 60, e que hoje é denominada (na sua manifestação tecnológica) de agricultura convencional, em contraponto com alternativas

como a agroecologia.

Ao considerar a agronomia como ciência, e ao tomar como base Kitcher (2001) e Hacking (2012), além de Popper (2013), há uma tentação de responder outra pergunta: O debate realismo e anti-realismo é importante para a agronomia? No entanto, esse ponto, desde os positivistas lógicos e o falsificacionismo popperiano, não tem tanta relevância para o viés demarcacionista, em especial após a “guinada historicista” marcada pelas obras de Kuhn e as críticas ao realismo feitas por Laudan (2011), no sentido de que o importante nas ciências agrônomicas é solucionar problemas, e não responder se é verdade, o que vincula a concepção de Laudan como uma interpretação possível para uma ciência aplicada como a agronomia. Ressalta-se que o apego desse trabalho não é adentrar à espinhosa e interminável discussão entre realistas e não-realistas, mas fornecer alguns *insights* para seguir no percurso investigativo que leve a construção de uma filosofia da agronomia, ao partir de horizontes epistemológicos.

QUAL LINHA NA FILOSOFIA DA CIÊNCIA TEM MAIOR PODER EXPLICATIVO PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA AGRONOMIA?

Ao pensar na agronomia como ciência, procuram-se paralelos ao construir uma filosofia da agronomia com outras filosofias, como a filosofia da biologia, onde pode-se recorrer a autores como Abrantes (2011); mas logo se percebe que uma filosofia da agronomia estaria mais próxima de uma filosofia da medicina, ou de uma filosofia das ciências farmacêuticas, pelo seu caráter aplicado e interdisciplinar. Pois, ao cruzar a filosofia da ciência com a filosofia da linguagem, entende-se melhor que outra abordagem deveria ser norteadora, porque a filosofia da biologia acaba tocando muitos aspectos, como a discussão “do que é espécie?”, que não se observa extensão para a agronomia atual, mas que poderá ser trabalhada no futuro. A primeira tarefa é focar em como operam e como se desenvolveram as ciências agrônomicas na história, acreditando que esse seja o caminho epistemológico inicial. O que se distancia da perspectiva demarcacionista dos antigos positivistas lógicos e Popper, assim como não está atrelada a preocupações no entorno do debate sobre realismo, mas aproxima a discussão de Fleck (2010), Kuhn (2013), Feyerabend (2011) e Laudan (2011). O que provoca outras questões: A agronomia pode ser explicada pela filosofia historicista da ciência? Como a ciência agrônômica se desenvolve na história? Qual filosofia teria melhor poder explicativo sobre a agronomia: Thomas Kuhn ou Larry Laudan ou Paul Feyerabend ou Lacey ou outra?

Lacey (2022), que segue a tradição historicista, aqui pode ser uma opção, pois é o que mais debate, em língua portuguesa (apesar de ser americano, mas atuou e atua em parcerias com equipe da USP), alguns temas caros à agronomia; mas seu M-CV (modelo de ciência e valor) será

entendido aqui mais como uma proposta de construção de uma ciência engajada, agregada a valores de justiça social, sustentabilidade e democracia, do que dotada de poder explicativo, ao buscar o que é agronomia e seu desenvolvimento na história, sem adentrar no tema do realismo.

Por influência ainda de Baiardi (2004a e 2004b), há uma propensão de confusão entre uma visão cumulativa e linear de ciência, com a visão revolucionária em Kuhn. No entanto, com um olhar atento à história da agronomia, não tem como assumir que ela é linear e cumulativa, e sob influência de autores que discorrem sobre agroecologia, como Borsatto, Carmo (2012) e Gomes (2003), parece que a agronomia é explicada no modelo kuhniano de desenvolvimento da ciência por meio das revoluções na agricultura e o conflito entre os paradigmas – convencional e agroecológico.

Nesse escopo, um trabalho a propósito foi feito por Albrecht e Albrecht (2022), mas sem entrar em detalhes propriamente epistemológicos e, apesar das tendências kuhnianas, sem adotar por definitivo uma linha ou filosofia explicativa para a agronomia. No artigo de Albrecht e Albrecht (2022), os autores, em seu panorama, se apegam muito aos escritos de Baiardi (2004a, 2004b, 2017) e de Almeida (2000, 2005, 2006), além de aderirem, em certa medida, à visão paradigmática kuhniana, que em geral é utilizada por autores vinculados à agroecologia, como Borsatto e Carmo (2012 e 2013), e Gomes (2003). No entanto, a maior virtude do escrito está na, mesmo incipiente, vinculação com a história, ao recorrer, entre outros autores, a Mazoyer e Roudart (2010), no que tange às relações entre história da agricultura e agronomia.

As visões de Fleck e Kuhn reconhecem a importância da história, do social e do antropológico na ciência, enquanto os escritos de Feyerabend orientam uma possível abordagem mais crítica e relativista da agronomia. Por fim, esse trabalho aponta que os autores mais próximos de uma explicação razoável para a agronomia seriam Kuhn e Laudan, com pontos favoráveis para Laudan, em especial ao compreender historicamente que os paradigmas na agronomia estão mais próximos de tradições. Essas tradições na agronomia correm no tempo em paralelo, tem possibilidade de comensurabilidade, e de fusão, inclusive na geração de novas tradições, e forçam uma à outra a reticulação laudaniana, dentro de um contexto de racionalidade para o progresso gradual na solução eficaz de problemas, se opondo ao possível relativismo kuhniano, na sua incomensurabilidade de paradigmas e desenvolvimento revolucionário por rupturas. Porém, esse trabalho não tem a finalidade de fechar o assunto com algum autor, mas apenas prover alguns horizontes filosóficos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse artigo não teve a finalidade de esgotar o assunto, mas apenas fornecer alguns *insights*

iniciais sobre a necessidade de se fazer uma filosofia da agronomia e como fazê-la. A partir de discernimentos que devem ser melhor discutidos em obras futuras, propõe-se que a agronomia é uma ciência moderna, de ampla abordagem e relevância atual, que parece estar vinculada mais à abordagem historicista, a exemplo de autores como Larry Laudan. Apesar do forte viés tecnológico, a agronomia não precisa ser taxada como uma tecnociência no contexto maior de suas tradições de pesquisa. Entende-se que dentre os desafios prevalentes das ciências agrônômicas, os ligados à fome, à sustentabilidade, às polêmicas e às diversidades que envolvem o meio rural compõem cenários provocativos e instigantes, por si, para o surgimento de uma filosofia da agronomia, cuja necessidade esse trabalho se prontificou a defender, e fornecer alguns indicativos de estudo.

REFERÊNCIAS

- ABBOUD, A. C. S. (Org.). *Introdução à agronomia*. Rio de Janeiro: Interciência, 2013.
- ABRANTES, P. C. C. Introdução: o que é filosofia da biologia? In: ABRANTES, P. C. C. (Org.). *Filosofia da biologia*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- ALBRECHT, L. P.; ALBRECHT, A. J. P. Filosofia da agronomia: uma proposta de análise epistemológica. *Revista de Ciências Agrárias*, Portugal, v. 45, n. 1-2, p. 3-13, 2022.
- ALMEIDA, J. A agronomia entre a teoria e a ação. *Educação Agrícola Superior*, v. 18, n. 2, p. 7-13, 2000.
- ALMEIDA, J. Sustentabilidade, ética e cidadania: novos desafios da agricultura. *Extensão Rural e Desenvolvimento Sustentável*, v. 1, n. 4, p. 15-20, 2005.
- ALMEIDA, J. Desafios para a construção da sustentabilidade. *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito*, vol. 4, p. 131-138, 2006.
- BAIARDI, A. O. apoio à pesquisa: uma visão histórica e as especificidades das ciências agrárias. In: SANTOS, L. W.; ICHIKAWA, E. Y.; SENDIN, P. V.; CARGANO, D. F. C. (Org.). *Ciência, tecnologia e sociedade: desafios da interação*. p. 155-196. Londrina: IAPAR, 2004a.
- BAIARDI, A. A evolução das ciências agrárias nos momentos epistemológicos da civilização ocidental. In: FILOSOFIA E HISTÓRIA DA CIÊNCIA NO CONE SUL, 3., 2004, Águas de Lindóia. *Anais [...]*. Campinas: UNICAMP, v. único. p. 23-28, 2004b.
- BAIARDI, A. Agronomia: vicissitudes de ser ciência. *Ciência e cultura*, São Paulo, v. 69, n. 4, p. 29-33, 2017.
- BENSAUDE-VINCENT, B. *As vertigens da tecnociência: moldar o mundo átomo por átomo*. Tradução de José Luiz Cazarotto. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.
- BORSATTO, R. S.; CARMO, M. S. Agroecologia e sua epistemologia. *Interciência*, Caracas, v. 37, n. 9, p. 711-716, 2012.
- CHALMERS, A. F. *O que é ciência afinal?* São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CUPANI, A. *Filosofia da tecnologia: um convite*. 3. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2017.
- FEENBERG, A. *Construtivismo crítico: uma filosofia da tecnologia*. Tradução: Cristiano Cordeiro Cruz e Luiz Henrique de Lacerda Abrahão. São Paulo: Scientiae Studia, 2022.

- FEYERABEND, P. K. *Contra o método*. Tradução: Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Ed. da Unesp, 2011.
- FLECK, L. *Gênese e desenvolvimento de um fato científico*. Tradução: George Otte e Mariana Camilo de Oliveira. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.
- GOMES, J. C. C. Pluralismo epistemológico e metodológico como base para o paradigma ecológico. *Ciência & Ambiente*, v. 27, n. 1, p. 121-132, 2003.
- HACKING, I. *Representar e intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural*. Tradução: Pedro Rocha de Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 2012.
- JONAS, H. *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. da PUC-Rio, 2006.
- KITCHER, P. *Science, truth, and democracy*. New York: Oxford University, 2001.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- LACEY, H. *Valores e atividade científica 3*. São Paulo: Scientiae Studia, 2022.
- LAUDAN, L. *O progresso e seus problemas: rumo a uma teoria do crescimento científico*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. da Unesp, 2011.
- MAZOYER, M.; ROUDART, L. *Histórias das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. São Paulo: UNESP, 2010.
- POPPER, K. R. *A lógica da pesquisa científica*. 2. ed. Tradução: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2013.
- SCOTT, D. N. *Food, genetic engineering and philosophy of technology: magic bullets, technological fixes and responsibility to the future*. Montana: Springer: The University of Montana, 2018.
- THOMPSON, P. Philosophy of agricultural technology. In: MEIJERS, A. *Philosophy of technology and engineering sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2009. Chapter 28, p. 1257–1273.
- THOMPSON, P. B. *Farming, the Virtues, and Agrarian Philosophy*. Lund University Libraries: Oxford Handbooks, 2018.
- VAJARI, M. M.; HOSSEINI, S. J. F.; MIRDAMADI, S. M.; *Philosophy of technology: a gateway to agricultural development*. Lambert: LAP USA, 2020.



RUPTURA METABÓLICA: A VISÃO DE MARX SOBRE A DESCONEXÃO DO SER HUMANO COM A NATUREZA PELO CAPITALISMO

Leina Maria Glaeser¹
Orientador: Rosalvo Schütz²

Resumo: Karl Marx, no mundo acadêmico, é frequentemente associado à teoria do materialismo histórico e à luta de classes. No entanto, há um conceito menos conhecido que Marx também explorou em suas obras: metabolismo. Embora muitos associem a palavra apenas a processos físicos de consumo e digestão, Marx adotou o conceito de “metabolismo” para descrever, primordialmente, o trabalho como um processo de interação entre o ser humano e a natureza. A natureza vista como o sustento vital da humanidade, que deve ser protegido, no qual, inclusive, o próprio ser humano está inserido enquanto parte constitutiva. Marx preocupou-se com as questões ambientais ao perceber que o ser humano está integrado à natureza e que o sistema capitalista estava degradando os recursos naturais a um simples instrumento em vista do lucro. Estudiosos da filosofia marxiana, por vezes, fazem referência ao metabolismo homem-natureza como um tema presente apenas na fase inicial do trabalho de Marx, especialmente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Porém, estudiosos contemporâneos do pensamento marxista, como John Bellamy Foster e Kohei Saito, enfatizam que o referido conceito também é encontrado em outras obras, como nos *Grundrisse*, nos *Cadernos de Londres* e n’*O capital*. Foster, em seu livro *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*, criou o conceito de “falha metabólica”, ao analisar a ruptura da conexão do ser humano com a natureza dentro do sistema capitalista, que explora recursos naturais e mão de obra de forma abusiva, ocasionando tanto o empobrecimento do solo como o adoecimento do trabalhador. Saito se aprofunda no tema, encontrando vieses ecológicos nas obras de Marx e citações do termo metabolismo em diversas partes d’*O capital*, como “metabolismo entre homem e natureza”, “metabolismo social” e “metabolismo da natureza”, contrariando analistas críticos da obra marxista, que dizem ter sido Marx antiecológico. O objetivo que norteia esta pesquisa é a análise dos conceitos de metabolismo entre homem e natureza, a partir de Marx, e a suposta falha, ou ruptura metabólica que, segundo Foster, teria sido causada pelo capitalismo. A abordagem do tema tem como base as obras *A ecologia de Marx: materialismo e natureza* (2005), de John Bellamy Foster e *O ecossocialismo de Karl Marx: capitalismo, natureza e crítica inacabada à economia política* (2021), de Kohei Saito. São leituras essenciais para compreender o pensamento de Karl Marx quanto à dissociação do ser humano da natureza, causada pelo sistema capitalista.

Palavras-chave: Natureza. Metabolismo. Trabalho. Capital.

Abstract: Karl Marx, in the academic world, is often associated with the theory of historical materialism and class struggle. However, there is a lesser-known concept that Marx also explored

¹ Mestranda. UNIOESTE. E-mail: leinaglaeser@gmail.com.

² Doutor na UNIOESTE. E-mail: rosaltvoschutz@hotmail.com.

in his works: metabolism. Although many associate the word only with physical processes of consumption and digestion, Marx adopted the concept of “metabolism” to primarily describe work as a process of interaction between human beings and nature. Nature is seen as the vital support of humanity, which must be protected, in which the human being himself is included as a constituent part. Marx was concerned with environmental issues when he realized that human beings are integrated with nature and that the capitalist system was degrading natural resources to a simple instrument for profit. Scholars of Marxian philosophy sometimes make reference to man-nature metabolism as a theme present only in the initial phase of Marx's work, especially in the economic-philosophical Manuscripts. However, contemporary scholars of Marxist thought, such as John Bellamy Foster and Kohei Saito, emphasize that the aforementioned concept is also found in other works, such as the Grundrisse, the London Notebooks and Capital. Foster, in his book Marx's ecology: materialism and nature, created the concept of “metabolic failure”, when analyzing the rupture of the human being's connection with nature within the capitalist system, which exploits natural resources and labor in a abusive, causing both the impoverishment of the soil and the illness of workers. Saito delves deeper into the topic, finding ecological biases in Marx's works and citations of the term metabolism in various parts of Capital, such as “metabolism between man and nature”, “social metabolism” and “metabolism of nature”, contradicting critical analysts of Marxist work, which is said to have been anti-ecological Marx. The objective that guides this research is the analysis of the concepts of metabolism between man and nature, based on Marx, and the supposed failure, or metabolic rupture that, according to Foster, would have been caused by capitalism. The approach to the topic is based on the works Marx's ecology: materialism and nature (2005), by John Bellamy Foster and Karl Mark's ecosocialism: capitalism, nature and unfinished critique of political economy (2021), by Kohei Saito. These are essential readings to understand Karl Marx's thoughts regarding the dissociation of human beings from nature caused by the capitalist system.

Keywords: Nature. Metabolism. Work. Capital.

INTRODUÇÃO

Estudiosos do ecosocialismo, concepção que alia o socialismo a questões ecológicas e à superação da forma capitalista de intervir na natureza, encontraram em obras de Karl Marx contribuições valiosas que, no nosso modo de ver, fornecem sustentação científica para a formação de uma sociedade pós-capitalista em equilíbrio com o meio ambiente.

Embora Marx inicialmente tivesse um olhar esperançoso em relação à produção, como muitos outros de sua época, acreditando no potencial ilimitado dos recursos naturais, seu pensamento evoluiu ao longo do tempo. Ele abandonou o foco excessivo na produção, em favor de uma visão mais abrangente, mostrando uma preocupação séria com as questões ambientais no contexto da industrialização e do proletariado.

Marx menciona em diversos fragmentos de suas obras a relação das sociedades humanas com a terra. Defende que a natureza não existe somente para satisfazer propósitos humanos e que humanidade e a natureza interagem como num processo metabólico. Ressalta que o sistema

capitalista degradou os recursos naturais a um simples instrumento em vista do lucro, causando assim a ruptura do metabolismo entre ser humano e natureza.

O sistema de produção capitalista trouxe um avanço acelerado de máquinas e tecnologias que distorcem a interação metabólica homem-natureza. Atualmente, esse cenário representa uma ameaça iminente para a sobrevivência da civilização humana e do ecossistema como um todo.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Apesar de ser comumente associado, no contexto acadêmico, aos princípios do materialismo histórico e à luta de classes, Karl Marx também se dedicou, em parte de suas obras, a um conceito menos explorado: o metabolismo. Não obstante a palavra seja normalmente associada ao processo físico de consumo e digestão das células, Marx utilizou-a para exemplificar o trabalho como uma interação essencial entre o ser humano e a natureza.

A palavra metabolismo encontra-se definida no Dicionário Houaiss como “o conjunto de transformações físico-químicas num organismo vivo, pelas quais passam as substâncias que o constituem: reações de síntese (anabolismo) e reações de desassimilação (catabolismo) que liberam energia”³. Ainda que o termo metabolismo, nas obras de Karl Marx, tenha definição diversa do significado biológico, ele é utilizado recorrentemente e é digno de meticulosa atenção, por indicar novas possibilidades teóricas e práticas quanto à compreensão das raízes e das possibilidades de superação da crise ambiental.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, que representa a fase jovem de Marx, e que fundamenta seu pensamento, anterior a seu encontro com Engels, já se denotava a importância da natureza para o trabalhador, manifestando que “O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível (*sinnlich*). Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz” (Marx 2004, p. 81).

A interdependência metabólica entre o ser humano e o meio ambiente figurava constantemente no pensamento de Marx, o que foi se ampliando nas obras posteriores, como nos *Grundrisse*. Esses textos são a versão inicial de sua crítica da economia política, onde Marx empregou o conceito de metabolismo com três significados distintos e seguiu utilizando o conceito em *O capital*: “metabolismo entre homem e natureza”, “metabolismo social” e “metabolismo da natureza” (Saito, 2021, p. 100).

³ https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#1. Acesso em 02 nov. 2023.

Pesquisadores contemporâneos das obras de Karl Marx, como John Bellamy Foster (2005) e Kohei Saito (2021), debruçaram-se nas publicações da MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe) - coletânea abrangente de obras, esboços, trechos, correspondências e outras formas de expressão deixadas por Karl Marx e Friedrich Engels, de onde resgataram valioso material relacionado a demandas ecológicas e possibilidades de transformação das relações sociais e econômicas. Em diversos destes escritos foi encontrado o termo “metabolismo”, para designar não apenas a relação entre homem e natureza, como também metabolismo das mercadorias, do trabalho, entre nações, entre outras.

Ainda nas publicações da MEGA, Saito encontrou diversas anotações de livros de ciências naturais sobre desertificação, doenças de animais e até extinção de espécies. Em seus últimos anos, Marx focou na ruptura metabólica como uma manifestação sobre a contradição do capitalismo.⁴

Segundo Saito (2021), pela análise de suas anotações, Marx demonstrava interesse por livros de ciências naturais, principalmente durante a preparação da “teoria da renda fundiária”, capítulo d’*O capital*. Marx examinou detalhadamente a obra *Química agrícola*, de Justus Von Liebig⁵, suposto criador do termo metabolismo, o que lhe concedeu uma sólida fundamentação científica para tratar de temas sobre o uso do solo. Mas também contribuiu para compreender como o ser humano interfere, muitas vezes de forma negativa, na natureza, ocasionando degradações nesta e sujeitando toda a sociedade a padecer com o desequilíbrio do meio ambiente. Já nesta fase, Marx propunha a necessidade imperativa de uma regulação consciente e sustentável do relacionamento entre humanidade e natureza, destacando-a como um dever essencial para o socialismo.

A analogia do metabolismo fisiológico com a interação do homem na natureza, compreendendo as trocas materiais, o trabalho e a regulação das ações humanas, vem sendo utilizado por ecologistas que compreendem o sistema capitalista como a grande causa do rompimento do equilíbrio original da natureza.

Anteriormente à ascensão do capitalismo, a humanidade conseguia manter uma relação razoavelmente equilibrada com a natureza. As sociedades procuravam obter apenas o que era essencial para sua sobrevivência, garantindo assim uma certa harmonia entre seres humanos e meio ambiente. Os recursos naturais eram utilizados com menor agressividade e rapidez, sendo

⁴ SAITO, Kohei. [entrevista concedida a Guilherme Prado] *Marx e o ecosocialismo*. 10 de maio de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RJPVUkdFvbU&ab_channel=TVBoitempo. Acesso em 05 out. 2023.

⁵ Justus von Liebig (Darmstadt, 12 de maio de 1803-Munique, 18 de abril de 1873) era um químico alemão reconhecido como um dos mais importantes do século XIX. Ele também é destacado como pioneiro da química orgânica, pois seus estudos revolucionaram os fundamentos dessa ciência. Também foi atribuído como parte de seu legado a melhoria dos compostos fertilizantes para a agricultura, bem como a melhoria da educação científica na Europa. Disponível em: <https://maestrovirtuale.com/justus-von-liebig-biografia-e-contribuicoes/>. Acesso em 29 jan. 2024.

ainda devolvidos ao meio ambiente os nutrientes através do aproveitamento dos excrementos humanos ou resíduos gerados pela atividade produtiva, devidamente integrados ao solo.

No entanto, o equilíbrio na interação ser humano-natureza deixa de existir com o desenvolvimento do sistema capitalista, especialmente desde a implementação da agricultura e da indústria em grande escala, causando uma ruptura nas relações metabólicas (cf. Souza Araújo, 2021, p. 154), uma vez que a industrialização impulsiona de forma significativa a transformação da natureza em mercadoria, antes considerada patrimônio coletivo.

No início do século XIX, a sociedade capitalista na Europa e na América do Norte já enfrentava dois problemas ambientais de grandes proporções: a diminuição da fertilidade do solo e o aumento da poluição nas cidades. A grande agricultura, que se formava com a evolução do latifúndio, representava uma grave ameaça à natureza, pois dependia cada vez mais de novas fontes de fertilizantes. Além disso, havia também a preocupação com o desmatamento em larga escala e o medo de uma superpopulação, seguindo as teorias de Thomas Robert Malthus⁶ (cf. Foster, 2005, p. 211). Essas questões clamavam por atenção e soluções urgentes por parte da sociedade daquela época, porém pouco ou nada foi feito.

Além da degradação ambiental, o trabalhador também sofre nesta relação capitalista de desconexão com a natureza, onde as formas abusivas de exploração de trabalho se relacionam com a utilização irracional dos recursos naturais. No capitalismo, o operário e a natureza são vistos como simples objetos de exploração, dos quais se possa extrair o maior lucro possível. O outro lado, o valor do indivíduo e da natureza em si mesmos, não são contabilizados (cf. Saito, 2021, p. 130).

Atualmente, esse cenário advindo da ruptura do metabolismo ser humano-natureza, representa uma grave ameaça para a sobrevivência da civilização humana e do ecossistema como um todo, resultando em desertificação, aquecimento global, extinção de espécies, destruição da camada de ozônio e até mesmo a possibilidade de desastres nucleares.

⁶ Economista inglês que elaborou uma teoria que afirmava que a população iria crescer tanto que seria impossível produzir alimentos suficientes para alimentar o grande número de pessoas no planeta. Dentre suas obras, a principal foi o *Princípio da População*. Acesso em 05 Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/geografia/thomas-malthus.htm>. Acesso em 05 out. 2023.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos, a partir do exposto, que para Marx o conceito de metabolismo universal é quase inerente na relação do ser humano com a natureza, e que o capitalismo é o gerador da ruptura, da fissura neste metabolismo, explorando de forma irracional a natureza e o trabalhador.

É inevitável que os seres humanos causem algum impacto na natureza, considerando que coexistem e precisam dela para retirar sua sobrevivência. Porém, é possível quebrar o ciclo de produção desenfreada do capitalismo e começar a encarar os custos e os impactos ambientais como elementos intrínsecos ao processo de produção, ao invés de apenas efeitos colaterais.

Bauman (2011) preconiza que a natureza que compõe o planeta Terra, juntamente com os animais não humanos e os minerais, existe há muito mais tempo do que o ser humano, o que deveria significar uma hierarquia onde o respeito e a preservação da mesma prevaleceriam.

Entretanto, o capitalismo explora a natureza além do limite de seus recursos para obter o máximo de lucro possível, ludibriando o ser humano para acreditar que não faz parte do metabolismo natural e que a natureza é somente um objeto (mercadoria). Como não se percebe como integrante da natureza, o ser humano pode espoliar-la sem preocupação com as consequências.

A comparação feita por Marx entre a ação humana na natureza com o metabolismo fisiológico — que, como visto, é compreendido como a energia criada nas células dos seres vivos, para que estes realizem suas funções vitais — leva-nos a entender que o ser humano faz parte da natureza, sendo esta um gigantesco organismo vivo e os seres humanos algumas de suas células, que são capazes de equilibrar ou desequilibrar a natureza, conforme o modo como se relaciona com ela. Se o ser humano não trabalhar para nutrir e sustentar as funções vitais da natureza, tanto ela quanto ele podem perecer.

O esgotamento dos recursos naturais não é mais uma preocupação distante. Está batendo à nossa porta a cada árvore que é cortada.

Marx nos permite demonstrar que a lógica estranhada do capital bloqueia todos aqueles caminhos que precisamos tomar, se pretendermos preservar alguma condição de habitabilidade no planeta (cf. Barreto, 2020).

REFERÊNCIAS

BARRETO, Eduardo. *Ecologia Marxista*. 2020. Disponível em: <https://open.spotify.com/show/6O8qqqCDPAo33CVEckh5t6?si=3fd865f417a0418d&nd=1>. Acesso em: 05 out. 2023.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BRASIL ESCOLA <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/thomas-malthus.htm>. Acesso em: 29 jan. de 2024.

FOSTER John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Tradução: Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

HOUAISS. *Dicionário*. https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#1. Acesso em: 02 nov. 2023.

MAESTROVIRTUAL Disponível em: <https://maestrovirtuale.com/justus-von-liebig-biografia-e-contribuicoes/>. Acesso em: 29 jan. 2024.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

SAITO, Kohei. *O ecossocialismo de Karl Marx: capitalismo, natureza e crítica inacabada à economia política*. Tradução: Pedro Davoglio; 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

SAITO, Kohei. [entrevista concedida a Guilherme Prado] *Marx e o ecossocialismo*. 10 de maio de 2021. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=RJPVUkdFvbU&ab_channel=TVBoitempo. Acesso em: 05 out. 2023.

SOUZA ARAÚJO, Nailsa Maria; SILVA Maria das Graças E. Metabolismo social e sua ruptura no capitalismo: aspectos históricos e sua configuração na etapa de financeirização da natureza. *Germinal: marxismo e educação em debate*, v.13, n.2, p.151-173, ago. 2021.



CONSIDERAÇÕES SOBRE O PARTIDO NAZISTA NO BRASIL: UMA ABORDAGEM FILOSÓFICO-HISTÓRICA

Letícia Pedrassa Prates¹
Ester Maria Dreher Heuser²

Resumo: Esse artigo parte de algumas considerações sobre a existência de um Partido Nazista no Brasil nos anos de 1928-1938, orientadas pela tese de Ana Maria Dietrich, *Nazismo Tropical? O Partido Nazista no Brasil* (2007), e pelo pensamento de Michel Foucault, em *Arqueologia das Ciências Humanas e História dos Sistemas de Pensamento (Ditos e Escritos II)* (2013), dentre outras referências bibliográficas. Por meio de uma abordagem filosófico-histórica, o artigo menciona a emergência de determinadas práticas de violência contemporâneas amiúde associadas ao fascismo e ao nazismo, para, a partir disso, investigar algumas das ações efetivadas por esse Partido no país, questionando como ocorreu sua formação na realidade brasileira. Nesse sentido, problematiza perspectivas de análise do fascismo e do nazismo que se limitam às fronteiras europeias e desconsideram as peculiaridades do que se sucedeu em outros contextos. Trata-se de apreender e descrever certos aspectos do que se efetivou em condições históricas distintas, com atenção aos objetivos do Partido Nazista no Brasil. Pretende-se mostrar, então, como se deu o envolvimento do Partido com o Terceiro Reich, assim como a extensão das práticas nazistas nos estados brasileiros, parte de sua organização e para quais indivíduos o Partido destinava seus projetos. Objetiva-se, de acordo com as diferenças entre as ideias de Dietrich e o pensamento de Foucault, contribuir com a análise da disseminação das convicções nazistas em outras conjunturas. Associar as reflexões de Dietrich com a perspectiva foucaultiana produz alguns ruídos. Dietrich argumenta sobre uma possível adaptação dos princípios nazistas ao Brasil, enquanto Foucault destaca a singularidade das emergências históricas, afastando-se da apreensão dos eventos como uma mera repetição do que se sucedeu anteriormente em outras conjunturas. Compreender, portanto, como se deu o alastramento das convicções nazistas no Brasil torna possível a apreensão do passado como vivo nas perguntas que lançamos ao nosso próprio espaço-tempo histórico.

Palavras-chave: Partido. Nazismo. Brasil.

Abstract: This article is based on some considerations about the existence of a Nazi Party in Brazil in the years 1928-1938, as pointed out by Ana Maria Dietrich's thesis, *Tropical Nazism? The Nazi Party in Brazil* (2007), and by Michel Foucault's thought, in *Archaeology of the Human Sciences and History of Systems of Thought (Sayings and Writings II)* (2013), among other references. Under a philosophical-historical approach, the article mentions the emergence

¹ Mestranda em Filosofia. Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) – Campus Toledo (PR). Bolsista CAPES. E-mail: leprates25@gmail.com.

² Doutora em Educação. Professora-pesquisadora Associada da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Centro de Ciências Humanas e Sociais, Curso de Filosofia (Licenciatura e Pós-graduação, Linha de Pesquisa Ética e Filosofia Política), Campus Toledo (PR). E-mail: esterheu@hotmail.com.

of certain contemporary practices of violence often associated with fascism and Nazism, so as to investigate some of the actions carried out by this Party in the country, by questioning how its formation occurred in the Brazilian scenario. In this sense, this study problematizes perspectives of analysis of fascism and Nazism that are limited to European borders and disregard the strange aspects of what happened in other contexts. It is about understanding and describing certain aspects of what applies in different historical conditions, with a focus on the Brazilian Nazi Party's objectives. This article seeks to show, then, how the Party's involvement with the Third Reich occurred, as well as the dimension of Nazi practices in Brazilian states, some of its organization and to which individuals the Party aimed its projects. The objective, in accordance with the differences between Dietrich's ideas and Foucault's thought, is to contribute to the analysis of the dissemination of Nazi convictions in other contexts. Associating Dietrich's reflections with the Foucauldian perspective produces some noise. Dietrich argues about a possible adaptation of Nazi principles to Brazil, whereas Foucault highlights the singularity of historical emergences, and moves away from the apprehension of events as a mere repetition of what happened previously in other conjunctures. Understanding, therefore, how Nazi convictions spread in Brazil makes it possible to understand capture of the past as alive in the questions we pose to our own historical space-time.

Keywords: Political Party. Nazism. Brazil.

Tendo em vista a disseminação de práticas de violência, hoje, no Brasil, as quais parecem remontar às convicções e características próprias ao fascismo e ao nazismo históricos, pretende-se efetuar uma análise que, atenta às peculiaridades do que desponta historicamente, forneça os subsídios necessários à elaboração de um olhar crítico sobre o presente³. Esse artigo concentra-se, então, em analisar a existência de um Partido Nazista no Brasil nos anos de 1928-1938⁴. Ao observar a presença desse Partido em território nacional, questiona-se, por um lado, como seus princípios se adaptaram à realidade brasileira e, por outro lado, a apreensão generalizada de que não faria sentido que as convicções do Nacional-Socialismo pudessem se desenvolver em um país como o Brasil. Considerando os possíveis vínculos entre o Partido Nazista no Brasil e o Nacional-Socialismo na Alemanha, parece preciso problematizar associações que, por vezes, homogeneizam fenômenos históricos distintos.

Dessa forma, de modo a refletir sobre as especificidades do movimento nazista no Brasil da década de 1930, toma-se como base a tese de Ana Maria Dietrich, *Nazismo Tropical? O Partido Nazista no Brasil* (2007) e a perspectiva foucaultiana, em *Arqueologia das Ciências*

³ A título de exemplo, nos últimos anos houve um aumento significativo das células neonazistas no Brasil (G1, 2022). Além disso, é indispensável mencionar o aumento de 760% dos atos neonazistas e antissemitas nas escolas brasileiras, conforme indicado por uma pesquisa feita pelo Observatório Judaico dos Direitos Humanos no Brasil (*Carta Capital*, 2023). Ademais, de acordo com a Revista Galileu (2022), as convicções extremistas de extrema-direita têm ganhado espaço no Brasil, incentivando o surgimento do fenômeno fascista.

⁴ O artigo aqui apresentado corresponde à reescrita de partes essenciais de uma pesquisa de conclusão de curso apresentada ao Programa da Pós-Graduação em História da PUC-SP (curso História, Sociedade e Cultura) e reflete parcialmente o desenvolvimento de uma dissertação em Filosofia (UNIOESTE).

Humanas e História dos Sistemas de Pensamento (Ditos e Escritos II) (2013). O que Dietrich apresenta é fundamental aos objetivos deste artigo, porque expõe as práticas do Partido Nazista no contexto brasileiro, algumas de suas conexões com o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (*National-Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) e se os princípios nazistas foram amplamente divulgados no tecido social ou restritos aos alemães que residiam no país. Já o pensamento de Foucault importa no sentido de discorrer que, segundo o filósofo, não há repetições na história e que não se pode meramente equiparar fenômenos que emergiram em condições distintas (Foucault, 2013). Aventa-se mostrar caminhos ao estudo da temática do nazifascismo, detectando algumas das diferenças entre o pensamento do filósofo francês e o que Dietrich entende como o processo de tropicalização do nazismo. A partir disso, espera-se contribuir com a análise desse tema de tamanha relevância, mostrando como o nazifascismo não se restringiu às fronteiras europeias.

Como aponta Dietrich (2007), o Brasil foi o país com o maior número de adeptos do Partido Nazista fora da Alemanha. Além da ocorrência do próprio Partido Nazista em território nacional, manifestaram-se outros movimentos que seguiram direta ou indiretamente as concepções políticas do nazifascismo, tanto na primeira metade do século XX quanto posteriormente, em outros contextos históricos. Esses movimentos poderiam ser trazidos à exaustão, mas cabe aqui mencionar apenas alguns deles, tais como a Ação Integralista Brasileira (1932)⁵, o *Fascio di Sao Paolo* (1923)⁶, e, como exemplos de organizações contemporâneas, o *White Power SP* e o *Blood and Honour SP*. Ressalta-se, em vista disso, a importância da crítica às perspectivas eurocêntricas que, mesmo diante dos fatores supracitados, negligenciam e/ou minimizam o que se apresenta em outros contextos.

Os historiadores João Fábio Bertonha e Ernesto Bohoslavsky assinalam, em *Circule pela direita: percepções, redes e contatos entre as direitas sul-americanas, 1917-1973* (2023), como o nazifascismo se alastrou em diversos países da América Latina. A partir de uma extensa pesquisa, eles trazem à tona os “[...] movimentos da direita radical no Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai, Chile e outros países [...]” (Bertonha; Bohoslavsky, 2023, p. 17). Problematicam, nessa direção, abordagens que se circunscrevem à Europa, as quais subestimam a emergência desses movimentos no Brasil e em outros países, como se não fossem nada mais do que uma tentativa de imitação do que ocorreu no cenário europeu. Destaca-se que perspectivas

⁵ Conforme Natalia dos Reis Cruz, “a Ação Integralista Brasileira (AIB) nasceu oficialmente em 1932, mas do ponto de vista do ideário integralista ela já existia antes dessa data” (Cruz, 2012, p. 45).

⁶ O artigo *Società Italiani Uniti: do triunfo à decadência. A emergência do fascismo* (2013), de Rosane Siqueira Teixeira, traz dados interessantes à formação do *Fascio di Sao Paolo*.

eurocêntricas não conseguiriam alcançar a complexidade dos acontecimentos, justamente porque não tocam nas forças que estão em jogo na contingência social.

Parte-se do princípio de que a existência do Partido Nazista no Brasil correspondeu a algo singular, marcado por importantes diferenças em relação ao que exigia o Nacional-Socialismo na Alemanha. Isso em vista, o presente artigo fundamenta-se no pensamento de Michel Foucault, no sentido de perceber a ascensão de ocorrências que, embora estejam associadas a aspectos do nazismo alemão, possuem características distintas. Essa abordagem implica considerar o “[...] acontecimento no que ele tem de único e agudo” (Foucault, 2013, p. 286). As reflexões do filósofo francês, portanto, atuam como elemento propulsor dessa análise, ressoando com a crítica feita anteriormente às perspectivas eurocêntricas. Longe de interpretar os acontecimentos e delimitá-los por meio de categorias de semelhança, recusa-se também compreendê-los a partir de relações imediatas de causa e consequência que se desenrolariam pela via de uma continuidade histórica. Trata-se de apresentar as marcas que lhes são únicas e mantê-las na dispersão que lhes é própria, visto que o pensador define a história como descontínua.

Com efeito,

Pensar nas possibilidades políticas do Brasil do começo do século XX dificilmente levaria alguém a imaginar a existência de um partido nazista alemão constituído num país considerado mestiço desde o século XIX [...] No entanto, a história [...] nos lança a certeza de que muita coisa pode acontecer, mais do que supõe nossa ‘vã filosofia’ (Santana, 2012, p. 117).

Por isso, deve-se enfatizar que:

muito foi escrito sobre o fenômeno do nazismo e do partido nazista alemão, mas a investigação desse partido no estrangeiro, fundamentos, regras e objetivos, ainda carecem de pesquisa histórica. O partido nazista no exterior esteve presente em 83 países do mundo, com 29 mil integrantes. É intrigante saber que países com realidades e histórias tão distintas compartilharam deste ponto em comum: a presença do movimento organizado do nazismo por meio de um partido político [...] (Dietrich, 2007, p. 118).

Segundo Dietrich (2007), o Partido Nazista no Brasil existiu legalmente de 1928 a 1938⁷, durante oito anos da Era Vargas (1930-1945). Oficialmente, sua criação aconteceu em Benedito Timbó (SC) por um grupo de imigrantes alemães que, na época, não tinham vínculos com o Terceiro Reich⁸. Somente em 1931, ao estabelecer sua primeira diretoria, é que o Partido passa a

⁷ O Partido Nazista No Brasil foi proibido em 1938, logo após a promulgação do Estado Novo, em 1937 (Dietrich, 2007).

⁸ Dietrich aponta que, embora tais imigrantes ainda não tivessem relações diretas com o Terceiro Reich, já incorporavam o germanismo (*Deutschtum*), convicção “[...] anterior ao nazismo, e [que] teve expressões no Brasil desde o século XIX. O nacional-socialismo incorporou elementos de manutenção da cultura, acrescentando as teorias raciais” (Dietrich, 2007, p. 153).

ter conexões diretas com o Nacional-Socialismo da Alemanha, incorporando suas orientações. No que diz respeito ao desenvolvimento do nazismo alemão, marcado por convicções nacionalistas e extremistas, evidencia-se como uma de suas estratégias de expansão territorial o controle de uma ampla rede de filiais do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (*National-Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei* – NSDAP) no exterior. A Organização do Partido Nazista no Exterior (*Auslandorganisation der NSDAP*)⁹, localizada em Berlim, dirigia essa rede de filiais.

De 1931 a 1933, a sede do Partido Nazista no Brasil situava-se no Rio de Janeiro; posteriormente, em 1934, foi transferida para a cidade de São Paulo e possuía ligações com o Paraná (Dietrich, 2007). Não obstante, as atividades nazistas se estenderam por diversos locais, especificamente:

os 17 estados brasileiros em que o partido nazista funcionou, em ordem decrescente por número de adeptos, são: São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Paraná, Minas Gerais, Pernambuco, Espírito Santo, Bahia, Mato Grosso, Pará, Goiás, Paraíba, Ceará, Amazonas, Sergipe e Alagoas (Dietrich, 2007, p. 157).

Ao contrário da comum afirmação de que o movimento nacional-socialista foi deveras expressivo no Sul, Dietrich (2007) sinaliza que o estado de São Paulo teve uma presença mais significativa de nazistas¹⁰. Para ela, a chegada da população alemã no país está relacionada, de alguma forma, ao que se firmou como o Partido, o que não significa que todos os imigrantes alemães¹¹ estivessem associados aos princípios nazistas. Observa-se que:

A adesão desses imigrantes alemães ao partido nazista no Brasil pode ser ligada ao saudosismo da Pátria Mãe. Havia idealizações de acontecimentos, provocados pelo sentimento da distância com relação à Alemanha, pátria esta que muitos haviam deixado em um momento de crise, durante a República de Weimar, e que agora viam renascer economicamente (pelo menos isto é o que divulgava a propaganda nazista) nos braços de Hitler (Dietrich, 2007, p. 373).

Em função disso, o Partido Nazista no Brasil se concentrou nos imigrantes alemães, buscando envolvê-los com compromissos de fidelidade à Alemanha e integrá-los ao que se desenrolava na Europa. De modo a consolidar seus objetivos, implementou organizações como a Juventude Hitlerista, a Frente de Trabalho Alemã, a Associação de Mulheres e a Associação de

⁹ "Primeiramente denominado como *Auslandsabteilung* (Departamento do Exterior), foi fundado em 1931 com sede em Hamburgo. No ano em que Hitler subiu ao poder, mais precisamente em 03 de outubro de 1933, o departamento foi alocado, dentro da hierarquia do partido, diretamente abaixo do vice do Führer. Em 17 de fevereiro de 1934, passou a ser chamada de Organização do partido nazista no exterior (A.O)" (Dietrich, 2007, p. 143).

¹⁰ De acordo com Dietrich (2007), a vinda dos alemães ao Brasil pode ser explicitada pelo desenvolvimento do processo de industrialização nas grandes metrópoles, ocorrido na primeira metade do século XX.

¹¹ Dietrich (2007) analisa a vinda da população alemã ao Brasil desde o início do século XIX até a década de 1930.

Professores (Dietrich, 2007). Além disso, fazia propaganda de instituições alemãs, direcionadas ao comércio e às escolas, clubes, igrejas etc., com a intenção de unir a comunidade germânica no Brasil (Dietrich, 2007). O Terceiro Reich acompanhava as atividades do Partido Nazista no Brasil e determinava, tanto com a intenção de resguardar a “raça pura” quanto as demais convicções políticas do Nacional-Socialismo, que os alemães não se relacionassem com estrangeiros e não divulgassem os ideais nazistas no país em que residiam. Era requerido, pois, aos adeptos do nazismo que se submetessem a deveres relativos ao

[...] sacrifício de relações sociais: evitando-se o casamento com brasileiros; sacrifício do *labore*, para executar as demais atividades sugeridas pelo partido: participar de suas festividades, reuniões, palestras; [e] matricular seus filhos em escolas pró-nazismo [...] (Dietrich, 2007, p. 195).

Diante dessas considerações, questiona-se como se deu a disseminação das convicções nazistas na sociedade brasileira, sendo que o próprio Partido Nazista dizia divulgar seus princípios apenas à comunidade alemã. Dentre tantas outras referências que poderiam ser escolhidas à composição desse artigo, o documentário *Menino 23: Infâncias Perdidas no Brasil* (2016), dirigido por Belisario Franca e inspirado na pesquisa de doutorado de Sidney Aguilar Filho, traz dados interessantes sobre as conexões entre o Partido Nazista no Brasil, o governo de Getúlio Vargas e a sociedade brasileira¹². O documentário revela como as convicções nazistas circularam entre as elites, autoridades governamentais e latifundiários do café, embora mostre também como tocaram outras camadas da sociedade brasileira¹³. Como ponto de partida, apresenta tijolos marcados com suásticas¹⁴, tidos como a fonte histórica que conduziu à descoberta de uma “[...] transferência de 50 meninos, 48 ‘pretos ou pardos’, de 9 a 12 anos, entre 1932 e 1941” (Aguilar Filho, 2011, p. 24) de um orfanato do Rio de Janeiro para uma

¹² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7wHNxOohoPA>>. Acesso em: 20 jan. 2024.

¹³ Para Sidney Aguilar Filho, “no Brasil, o racismo foi anti-semita e nisso comungavam com os nazistas da mesma época, mas os racistas daqui, assim como os da Alemanha, adotaram raciologias mais amplas que atingissem a classe trabalhadora mais empobrecida. No Brasil das primeiras décadas do século XX, a segregação de ‘pretos e pardos’ e de imigrantes de primeira geração, especialmente os asiáticos, mantinham baixo o valor da mão de obra. Fosse por alegações de ‘superioridade-inferioridade raciais’, ou por justificativas como a ‘degeneração da mistura racial’, a estética ‘ariana’ era tida como superior e espelho, mesmo que quebrado, da burguesia brasileira, como aparecem nas idéias de Renato Kehl, Gustavo Barroso, Miguel Couto e Oliveira Vianna, por exemplo. Assim, a pretensa ‘superioridade gênica’ dos ricos sobre os pobres, reforçava a liberdade da propriedade privada em detrimento da equidade jurídica e política entre os seres humanos” (Aguilar Filho, 2011, p. 64).

¹⁴ Sidney Aguilar Filho explicita como chegou aos tijolos, utilizados como fonte histórica à elaboração de sua pesquisa: “no ano de 1998, ao analisar a ascensão do nazismo alemão em uma aula de história de terceiro ano do ensino médio, uma aluna afirmou que na fazenda de sua família fora encontrado, por conta do desmanche de uma construção, grande quantidade de tijolos com o símbolo da suástica” (Aguilar Filho, 2011, p. 23). Pelos rumos tomados na análise, chegou-se na “[...] Fazenda Cruzeiro do Sul, à época de propriedade de Sérgio Rocha Miranda, [na qual] não só os tijolos eram marcados com o símbolo nazista, mas também o gado que participava e vencias as principais exposições e competições nacionais. O símbolo nazista apareceu, também, nos documentos da fazenda, como talonário de pedigree animal. A documentação pesquisada mostrou que era um fazendeiro assumidamente nazista” (Aguilar Filho, 2011, p. 13).

propriedade privada no interior de São Paulo, em Campina do Monte Alegre (SP). Aponta, a partir disso, a submissão dessas crianças ao trabalho escravo em uma fazenda de adeptos do nazismo e membros da Ação Integralista Brasileira (AIB)¹⁵; acontecimento esse que coincidiu com uma clara disseminação de sigmas¹⁶ e suásticas no corpo social da década de 1930, paralelamente à difusão das ideias eugenistas impostas por meio de políticas estatais de segregação¹⁷.

Conforme dito, o Partido Nazista no Brasil desenvolveu uma série de organizações e atividades à população alemã, fomentando um imaginário alusivo à consolidação dos laços de sangue germânico. Isso porque sua “[...] base ideológica era que as fronteiras alemãs não seriam delimitadas pelo território, mas sim pela chamada ‘raça ariana’” (Dietrich, 2007, p. 145), ou seja, “não importaria o lugar onde [...] morassem, mas sim os laços de sangue” (Dietrich, 2007, p. 153). Segundo Dietrich (2007), apesar dos esforços do Partido em unir os alemães em torno da ideia de uma comunidade germânica no Brasil, os nazistas, ainda assim, tiveram que se ajustar à realidade brasileira. Nisto, as ações antissemitas persistiram tanto pela divulgação de discursos antijudaicos por meio de jornais, periódicos e correspondências quanto por conflitos concretos como, por exemplo, “[...] o boicote às lojas judias [e o Partido] condenou o convívio e a miscigenação com judeus” (Dietrich, 2007, p. 154). Nota-se também o auxílio do Partido Nazista no Brasil às intenções do Terceiro Reich, supervisionando a movimentação dos judeus chegados da Alemanha.

Pela análise dos documentos, caracterizou-se o interesse de parte do governo alemão de saber os lugares onde os judeus se refugiariam no Brasil, os tipos de sociedade que formavam e seu perfil profissional. Para nós, isto se caracterizou em um interesse *perigoso*, pois é demonstrativo do controle do movimento desta comunidade no exterior, que poderia munir as autoridades nazistas para futuras ações anti-semitas (Dietrich, 2007, p. 205-206).

¹⁵ Segundo Sidney Aguilar Filho, “o que a pesquisa mostrou foi que, pelo menos, de 1933 a 1937 o integralismo, o nazismo e os negócios entre empresários alemães e brasileiros conjugaram-se abertamente com o governo de Vargas” (Aguilar Filho, 2011, p.55). Além disso, como complementa Dietrich, “[...] foi no aspecto político que aconteceu o mais grave aos olhos do movimento nazista internacional: a criação de um movimento fascista à brasileira chamado integralismo que se expandiu e despertou fascínio na comunidade teuto-brasileira, com inúmeras adesões. Na década de 1930, o integralismo atraiu, pelo seu conteúdo ideológico, muitos alemães e descendentes” (Dietrich, 2007, p. 126-127).

¹⁶ A letra grega sigma (Σ), símbolo integralista.

¹⁷ Sidney Aguilar Filho argumenta, sob tal perspectiva, que no Brasil das décadas de 1930 a 1940 foram implementadas políticas de cunho eugenista que promoviam práticas de segregação racial fundamentadas em um viés científico. Delineia que “no Brasil da segunda metade do século XIX as teorias das raças de orientação ‘científica’ foram acompanhadas das teorias do ‘progresso e da evolução dos povos’, principalmente do positivismo comteano brasileiro [...]” (Aguilar Filho, 2011, p.17). Sua tese apresenta, dentre outras questões, a “[...] influência dos pensadores eugenistas na construção político-jurídica do Estado Nacional brasileiro na Era Vargas (1930-45), em especial da Constituição de 1934 e de seu artigo 138 que afirma ser função do Estado ‘estimular a educação eugênica’ (artigo 138)” (Aguilar Filho, 2011, p.24).

Considerando como o contexto brasileiro interferiu nos princípios do Nacional-Socialismo, provocando mudanças em suas convicções e funcionamento, além do antissemitismo, houve uma expansão pontual dos focos de preconceito. Mais especificamente, era motivo de grande incômodo para os nazistas o convívio com a população brasileira, considerada por eles como uma raça inferior à raça ariana (Dietrich, 2007). Em *Nazismo Tropical? O Partido Nazista no Brasil* (2007) apresenta-se que, apesar dos discursos de ódio direcionados a essa população, o movimento nazista incorporou elementos da cultura brasileira, ao mesmo tempo em que reproduzia o que era imposto pelo Terceiro Reich. Seguem, portanto, exemplos do que foi referido: a execução do hino alemão após o hino brasileiro em determinados eventos; a presença de pratos típicos da Alemanha junto à culinária brasileira (canjica); e, como mais um dos indícios dessa incorporação, encontrou-se na Bahia dados que comprovam a participação dos nazistas em festividades brasileiras, como o carnaval e São João, simultaneamente à preservação da tradição alemã em festividades marcadas pelos "[...] chás dançantes e concertos de pianistas e violinistas em homenagem a Richard Wagner, artista preferido de Hitler" (Dietrich, 2007, p. 258).

Dietrich sustenta a hipótese de que o nazismo, ao entrar em contato com a realidade brasileira, passou por um processo de tropicalização. Esse processo revelou, em síntese, a "[...] ideologia nazista ‘vestida’ sob a roupa do contexto histórico brasileiro [...]" (Dietrich, 2007, p. 126), o que teve a ver com a adaptação dos imigrantes alemães às distintas condições socioculturais do Brasil. Na visão da pesquisadora, embora o Partido Nazista no Brasil tenha se empenhado a seguir as prescrições do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (*National-Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei*), ainda assim, "[...] foi se *amolecendo*, se *abrasileirando*, se *tropicalizando*" (Dietrich, 2007, p. 126). Ao que parece, associar tal ideia à perspectiva foucaultiana, mencionada no início do artigo, produz alguns ruídos. Por mais que Dietrich esclareça que o nazismo no Brasil foi distinto do nazismo alemão, a aplicação do termo "tropicalização" parece estar associada a algo como uma espécie de essência fixa do nazismo, inerente ao que se sucedeu na Alemanha. Faz sentido afirmar, conforme o que expõe a pesquisadora, que essa transformação do nazismo tenha se concretizado apenas em alguns aspectos, haja vista que parte de suas convicções ainda permaneceram ativas sob um núcleo duro.

Com Foucault, a trajetória analítica quiçá consistiria em desvendar as práticas que refletem os distintos papéis tanto do nazismo alemão quanto do nazismo no Brasil. Diante disso, haveria o distanciamento de algo como uma essência originária do nazismo, a qual assumiria características distintas dependendo do contexto em que estivesse inserida. Ao observar a

necessidade de fragmentar o que se pensava unificado para, assim, sublinhar os acontecimentos em suas singularidades, com Foucault, não se trata de reconhecê-los para representá-los, no sentido de detectar seus aspectos e os interpretar sob um viés linear da história. Trata-se de descrever precisamente como as coisas despontam em determinados contextos, sob o pretexto de que “[...] o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar” (Foucault, 2013, p. 286). Para o pensador, a história se desenrola por descontinuidades, o que faz com que seja necessário visualizar a presença do Partido Nazista no Brasil como algo novo, a partir de práticas que seriam assinaláveis sob novas gêneses históricas. Mais especificamente, o foco estaria na análise das práticas que são, simultaneamente, semelhantes e distintas, no sentido de assinalar “[...] a constituição histórica de articulações que fazem emergir, transformar ou desaparecer esse ou aquele objeto” (Candiottto, 2006, p. 67). Isso não se reduz à tentativa de identificar rupturas e continuidades em uma via de mão dupla; o que Foucault propõe parece ser mais complexo. É evidente, nesse ponto, que não se pode apreender a presença do Partido Nazista no Brasil como algo a-histórico, isto é, como uma totalidade autônoma, desvinculada das circunstâncias espaço-temporais. Como se pôde ver, sua existência se fundamentou, em certos aspectos, no nazismo alemão. No entanto, perceber as semelhanças entre o Partido Nazista no Brasil e o Nacional-Socialismo na Alemanha serviria especificamente para traçar, a partir delas, suas diferenças. Reforça-se que para a lida com a história a partir de uma perspectiva foucaultiana importam as descontinuidades.

À luz do que foi mencionado anteriormente sobre as práticas de violência reveladas pelo documentário *Menino 23: Infâncias Perdidas no Brasil* (2016), torna-se evidente a necessidade de problematizar a percepção generalizada do Brasil como um país em que as convicções do Nacional-Socialismo não conseguiriam se encaixar. Os debates acerca do nazifascismo têm sido extensos. Por essa razão, considerar a emergência de práticas de violência vistas como afins às convicções do fascismo e do nazismo históricos requer, antes, o exame das especificidades de cada momento, o que torna indispensável um trabalho com a filosofia e com a história que, ao articular as temporalidades, possa abrir espaço para o esforço de interrogação do presente.

REFERÊNCIAS

AGUILAR FILHO, Sidney. *Educação, autoritarismo e eugenia: exploração do trabalho e violência à infância desamparada no Brasil (193-1945)*. 2011. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2011.

Atos neonazistas e antissemitas em escolas tiveram alta de 760% entre 2019 e 2022, indica estudo. *Carta Capital*. 29 abr. 2023. Educação. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/atos-neonazistas-e-antissemitas-em-escolas-tiveram-alta-de-760-entre-2019-e-2022-indica-estudo/>. Acesso em: 29 abr. 2023.

BERTONHA, João Fábio; BOHOSLAVSKY, Ernesto. *Circule pela direita: percepções, redes e contatos entre as direitas sul-americanas, 1917-1973*. Maringá: Eduem, 2023.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n.2, p.65-78, 2006.

CRUZ, Natalia dos Reis. A Ação Integralista Brasileira (AIB). Nacionalismo, Antissemitismo e Fascismo. In: CRUZ, Natalia dos Reis (Org.). *Ideias e práticas fascistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, p. 45-60.

DELCOLLI, Caio. Ameaça fascista: como ideais de extrema direita ganharam espaço no Brasil. *Revista Galileu*, 25 ago. 2022. Política. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/Politica/noticia/2022/08/ameaca-fascista-como-ideais-de-extrema-direita-ganharam-espaco-no-brasil.html>. Acesso em: 12 mar. 2024.

DIAS, Adriana Abreu Magalhães. *Os anacronautas do teutonismo virtual: uma etnografia do neonazismo na Internet*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Campinas, 2007. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/403920>. Acesso em: 2 fev. 2024.

DIETRICH, Ana Maria. *Nazismo Tropical? O Partido Nazista no Brasil*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10072007-113709/pt-br.php>>. Acesso em: 3 abr. 2021.

FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Tradução: Elisa Monteiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

Grupos neonazistas crescem 270% no Brasil em 3 anos; estudiosos temem que a presença online transborde para ataques violentos. *G1*. 16 jan. 2022. Fantástico. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2022/01/16/grupos-neonazistas-crescem-270percent-no-brasil-em-3-anos-estudiosos-temem-que-presenca-online-transborde-para-ataques-violentos.ghtml>. Acesso em: 5 mar. 2024.

MENINO 23: *Infâncias Perdidas no Brasil*. Direção de Belisario Franca. Produção de Maria Carneiro da Cunha. Roteiro de Belisario Franca e Bianca Lenti. Brasil: Elo Company, 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7wHNxOohoPA>>. Acesso em: 20 jan. 2024.

SANTANA, Nara Maria Carlos de. O nazismo no Brasil: uma breve leitura sobre a organização e a estrutura do Partido. In: CRUZ, Natalia dos Reis (Org.). *Ideias e práticas fascistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, p. 117-134.

TEIXEIRA, Rosane Siqueira. *Società Italiani Uniti: do triunfo à decadência. A emergência do fascismo*. *Topoi*. Rio de Janeiro, v.14, n.26, p. 143-161, jan./jul. 2013.



RICHARD RORTY E AS ESTRATÉGIAS REDESCRITIVAS

Lucas Sartoretto¹

Resumo: O tema de nossa reflexão é a redescrição, conceito utilizado pelo filósofo neopragmatista Richard Rorty. O problema que procuramos investigar é como ocorrem as estratégias de redescrição e o nosso objetivo geral é mostrar como a redescrição pode ser utilizada para a recriação de novas descrições sobre a natureza, a sociedade e o homem. Especificamente, objetivamos avaliar como a hermenêutica filosófica pode nos oferecer novas estratégias de compreensão destes fenômenos. Utilizaremos também o conceito de incomensurabilidade dos paradigmas, formulado pelo filósofo e historiador da ciência Thomas Kuhn, para compreender estratégias de redescrição que ocorreram na história da ciência e buscaremos estendê-las a partir da história da filosofia e da cultura. Nesse sentido, procuraremos desenvolver a ideia segundo a qual é possível compreender que culturas são criadas sem fundamentar suas descrições por meio de conceitos como substâncias e essências, conceitos esses caros à metafísica. A partir desse ponto, poderemos exemplificar que não existem propriamente essências a serem mais e mais apreendidas no processo epistemológico, mas apenas diversas descrições e suas relações. Com isso, podemos defender que a filosofia e as demais ciências podem fundamentar suas investigações antes em uma forma de inquirição baseada na conversação ao modo socrático do que em uma investigação fundamentada em uma teoria do conhecimento. Essa investigação se orienta segundo obras de Richard Rorty e de seus comentadores qualificados. Nossa intenção é, sobretudo, compreender como esse conceito de redescrição pode atuar no desenvolvimento de uma cultura desprovida de qualquer essencialismo filosófico. Este, por sua vez, poderia ser então considerado como o fundamento de concepções arbitrárias e sociedades totalitárias. Já a redescrição, por outro lado, essa só poderia ter sucesso em sociedades onde imperam valores democráticos e de solidariedade. Ao constatar a estratégia de uma fundamentação pela busca de essências, ao invés de uma conversação pela partilha de redesccrições, amplia-se a defesa da concepção segundo a qual uma sociedade democrática encontra justificação em saberes históricos, adaptáveis e sofisticados, em oposição a supostas descrições definitivas, inflexíveis e de origem metafísica.

Palavras-chave: Richard Rorty. Neopragmatismo. Redescrição.

Abstract: The theme of our reflection is redescription, a concept used by the neopragmatist philosopher Richard Rorty. The problem we seek to investigate is how redescription strategies occur and our general objective is to show how redescription can be used to recreate new descriptions about nature, society and man. Specifically, we aim to evaluate how philosophical hermeneutics can offer us new strategies for understanding these phenomena. We will also use the concept of paradigm incommensurability, formulated by the philosopher and historian of science Thomas Kuhn to understand redescription strategies that occurred in the history of science and we will seek to extend them from the history of philosophy and culture. Is

¹ Licenciado em Educação Física e Licenciando em Filosofia. Unioeste. filo.lucas@hotmail.com.

this sense, we will seek to develop the idea according to which it is possible to understand that cultures are created without substantiating their descriptions through concepts such as substances and essences, concepts that are dear to metaphysics. From this point, we can exemplify that there are not exactly essences to be more and more grasped in the epistemological process, but only different descriptions and their relationships. With this, we can defend that philosophy and other sciences can base their investigations, rather, on a form of inquiry based on conversation in the Socratic mode, than on an investigation based on theory of knowledge. This investigation is guided by the works of Richard Rorty and his qualified commentators. Our intention is, above all, to understand how this concept of redescription can act in the development of a culture devoid of any philosophical essentialism. This, in turn, could then be considered as foundation of arbitrary conceptions and totalitarian societies. Redescription, on the other hand, could only be successful in societies where democratic and solidarity values prevail. By noting the strategy of foundation through the search for essences instead of conversation through the sharing of redescription, the defense of the conception according to which a democratic society finds justification in historical, adaptable and sophisticated knowledge, as opposed to supposed definitive descriptions, is explained, inflexible and of metaphysical origin.

Keywords: Richard Rorty. Neopragmatism. Redescription.

INTRODUÇÃO

A nossa presente investigação abordará a redescrição segundo o filósofo neopragmatista Richard Rorty e o problema que buscaremos resolver é como ocorrem as estratégias redescritivas. Nossa pesquisa se movimenta em torno das possibilidades da redescrição enquanto conceito fundamental para criação de novas descrições sobre a natureza, a sociedade e a cultura em geral, pois a mesma pode ser pensada enquanto possibilidade de compreender a filosofia e as demais ciências. Sua importância deve ser levada em consideração dentro de uma perspectiva onde a imaginação criadora pode ocupar o lugar de uma pesquisa epistemologicamente centrada, como ocorre na filosofia e nas demais ciências na atualidade. O procedimento metodológico adotado foi a pesquisa bibliográfica de algumas das principais obras de Richard Rorty e de comentadores qualificados.

POSSIBILIDADES DA HERMENÊUTICA

A atitude atual dos filósofos e da filosofia em geral está vinculada à tentativa kantiana de tornar comensurável toda forma de conhecimento, e seria difícil pensar em uma atitude filosófica que não leve em consideração a procura de bases ontológicas para defender alguma posição filosoficamente válida. Neste sentido, indaga Rorty (1995, p. 351), é difícil imaginar qualquer atividade que leve o nome da filosofia que não tenha nada a ver com o conhecimento ou com uma teoria do conhecimento. Essa noção de filosofia epistemologicamente centrada foi a marca

da modernidade e ecoa até os dias de hoje, e tem origem em debates partilhados por platônicos, kantianos, positivistas etc., que querem descobrir as essências, sejam do homem, da natureza ou da sociedade.

Para colocarmos de lado essa imagem da filosofia, devemos também colocar de lado a busca por essências e as demais distinções metafísicas que dividem a realidade. Se pensarmos desta maneira, podemos alterar a imagem da filosofia e trazer para a discussão a hermenêutica filosófica, ou seja, outra imagem que pode nos auxiliar nessa tarefa de compreendermos como pode ocorrer uma filosofia que não seja centrada na epistemologia. Para Rorty:

A “hermenêutica” como termo polêmico na filosofia contemporânea é uma tentativa de fazê-lo. O uso do termo com esse propósito é em grande parte devido a um livro – *Truth and Method*, de Gadamer. Ali Gadamer deixa claro que a hermenêutica não é um “método para alcançar a verdade” que se encaixa no retrato clássico do homem: “O fenômeno hermenêutico não é de modo algum basicamente um problema de método”. Ou melhor, Gadamer pergunta, aproximadamente, que conclusões poderiam ser tiradas do fato de que temos que praticar a hermenêutica – do “fenômeno hermenêutico” como um fato acerca das pessoas do qual a tradição epistemológica tentou se livrar. “A hermenêutica desenvolvida aqui” diz ele, “não é... uma metodologia das ciências humanas, mas uma tentativa de compreender o que verdadeiramente são as ciências humanas, para além de sua auto consciência metodológica, e o que as conecta com a totalidade de nossa experiência do mundo. Seu livro é uma redescritção do homem que tenta colocar o retrato clássico dentro de um maior e, assim antes “distanciar” a problemática filosófica do que oferecer um conjunto de soluções à mesma (Rorty, 1995, p. 351-352).

Para Rorty, Gadamer e o seu livro *Verdade e Método* são de suma importância para essa compreensão, pois como Martin Heidegger, de quem Gadamer toma de empréstimo o tema de pesquisa da hermenêutica, não fizeram nenhuma concessão aos dualismos metafísicos, sejam eles cartesianos ou à noção de constituição transcendental kantiana. Neste sentido, a possibilidade de se utilizar da hermenêutica como instrumento para seus propósitos, isto é, a crítica da filosofia epistemologicamente centrada, se torna fundamental.

Assim, nosso filósofo quer edificar um projeto e encontrar novos modos mais fecundos e interessantes de falar. Ao pensar nisso, Rorty (1995, p. 354) quer que a atividade hermenêutica possa estabelecer conexões entre as diversas disciplinas, para que a atividade científica e filosófica possa redescrever a nós mesmos, a natureza e a história, de maneira a ajudar a sermos seres cada vez mais interessantes e habitar uma sociedade mais interessante. Para Rorty:

O contraste entre o desejo de edificação e o desejo da verdade não é, para Gadamer, uma expressão de uma tensão que necessite ser resolvida ou chegar a um meio-termo. Se há um conflito, é entre a visão platônica-aristotélica de que o *único* modo de ser edificado é saber o que há ali fora (refletir os fatos com precisão – perceber nossa essência conhecendo essências) e a visão de que a busca da verdade é apenas um entre muitos modos pelos quais poderíamos ser

edificados. Gadamer, corretamente, atribui a Heidegger o crédito por elaborar um modo de ver a busca de conhecimento objetivo (principalmente desenvolvida pelos gregos, usando a matemática como modelo) como um projeto humano entre outros. O ponto, entretanto, é mais vívido em Sartre, que vê a tentativa de obter um conhecimento objetivo do mundo, e por conseguinte de si mesmo, como uma tentativa de evitar a responsabilidade por escolher o próprio projeto. Para Sartre, dizer isso não é dizer que o desejo de conhecimento objetivo da natureza, história ou qualquer outra coisa está destinado a ser malsucedido, ou mesmo destinado a ser autofrustrante. É meramente dizer que apresenta uma tentação à autofrustração à medida que pensamos que, por conhecer quais descrições dentro de um conjunto dado de discursos normais se aplicam a nós, dessa forma conhecemos a nós mesmos. Para Heidegger, Sartre e Gadamer a inquirição objetiva é perfeitamente possível e frequentemente efetiva – a única coisa a ser dita contra ela é que proporciona apenas alguns modos, dentre muitos, de descrever a nós mesmos, e que alguns destes podem ser um obstáculo ao processo de edificação (Rorty, 1995, p. 354-355).

Neste caso, podemos considerar as *hard sciences* como trazendo apenas descrições da natureza e não alcançando aquela velha distinção metafísica entre essência e realidade, não podendo o ser humano sair de sua própria linguagem. Assim, haverá uma certa relatividade no conhecimento e a verdade seria deflacionada. Gadamer não discute em seu projeto as ciências naturais, no entanto, Rorty de certa forma propõe esta análise das ciências como processos de descrições da realidade.

Podemos citar vários exemplos dentro da história das ciências em geral onde algumas descrições só passaram a ganhar força com o passar dos tempos, sendo no começo apenas metáforas em que apenas alguns circunscritos na comunidade de investigação acreditavam. Por exemplo, quando Copérnico começou a dizer que a Terra girava ao redor do Sol e Marx dizia que a história era a história da luta de classes. Nesses dois exemplos, suas descrições, ou melhor, redescrições da natureza e da história, foram vistas com maus olhos e só passaram a ser aceitas após seus vocabulários fazerem parte do cotidiano das pessoas. É assim que Rorty vê a história da ciência e mesmo da filosofia — como troca de vocabulários².

Para nosso pragmatista, esta pode ser considerada uma visão “existencialista” da objetividade. Rorty (1995, p. 355-356) considera que aquela clássica afirmação de Sartre no texto *O existencialismo é um humanismo*, quando ele afirma que o homem não possui uma essência, deveria ser radicalizada para a afirmação de que todos os outros seres também não possuem uma essência, mas apenas descrições historicamente determinadas. Sendo assim, essa visão “existencialista” nos permite ver as descrições sobre nós mesmos de maneira mais democrática, podendo assim realizar novas redescrições, oferecidas pelos poetas, psicólogos,

² Explicaremos melhor quando abordarmos a apropriação que Rorty faz de Thomas Kuhn.

escultores, antropólogos etc. Assim, não haveria uma hierarquia entre aquela velha distinção platônica entre *doxa* (o conhecimento baseado na opinião) e a *episteme* (conhecimento filosófico por excelência).

THOMAS KUHN E A INCOMENSURABILIDADE

Pode parecer um contrassenso a afirmação de que só podemos ter descrições da natureza, da sociedade e de nós mesmos. A filosofia epistemologicamente centrada e até mesmo a ciência natural sempre afirmaram que podemos chegar a uma objetividade do conhecimento, ao menos até os trabalhos de Feyerabend e Thomas Kuhn. Para Rorty, a obra de Kuhn *A estrutura das revoluções científicas* causou não só um impacto na filosofia da ciência e nas ciências naturais como um todo, mas foi também um ponto de partida para questionar aquilo que os positivistas mais defendem, a saber, a objetividade das ciências naturais.

Thomas Kuhn desenvolve sua filosofia da ciência de forma historicista e estruturalista. A ideia é que a filosofia da ciência deve levar em consideração a história das “teorias científicas”. Nesse sentido, se faz necessário considerar o contexto histórico dos paradigmas científicos e a adesão pela comunidade de pesquisa. Além de ser historicista, sua filosofia da ciência também é denominada de estruturalista, pois ele compreende que existe uma estrutura analítica na história das ciências. Este modelo estrutural é dividido em seis períodos, a saber: o período pré-paradigmático; o período de ciência normal; o período de ciência extraordinária; e o período de ciência revolucionária. De maneira geral, podemos dizer que o período pré-paradigmático é constituído pela formação de escolas de pesquisas que se caracterizam pela concorrência para a formulação de um paradigma hegemônico. Nesse processo, são utilizados critérios como simplicidade, coerência etc. O período da ciência normal é caracterizado pela adesão a um paradigma hegemônico, onde há a formulação de exemplares, ontologias, metodologias de pesquisa, resultados empíricos, valores etc. A ciência é entendida aqui como uma atividade que resolve problemas. Esse período também é denominado pela análise das anomalias que se apresentam e por pequenos ajustes que por ocasião aconteçam no paradigma. Nesse sentido, a ciência normal é denominada sobretudo por um período de desenvolvimento e aprofundamento da pesquisa. O período de ciência extraordinária se caracteriza sobretudo pela tentativa de resolver anomalias ou problemas que o antigo paradigma não consegue mais resolver, a partir da elaboração de um novo candidato a paradigma. Mas a pesquisa em ciência normal ainda segue sendo realizada, a partir do modelo paradigmático vigente. O período de ciência revolucionária é quando o paradigma anterior é substituído e o novo paradigma se torna hegemônico, atraindo os membros da comunidade científica anterior. Há, portanto, uma nova visão de mundo para

compreender os problemas que afetam a ciência. As revoluções científicas são o estabelecimento de uma nova ordem hegemônica determinada historicamente para a resolução de problemas. Neste pequeno esboço sobre a filosofia da ciência de Kuhn, podemos observar que:

Em anos recentes, os debates sobre a possibilidade da epistemologia enquanto oposta à hermenêutica ganharam uma nova concretude como resultado do trabalho de T. S. Kuhn. (...) Desde o Iluminismo em particular desde Kant, as ciências físicas vinham sendo vistas como um paradigma do conhecimento, ao qual o resto da cultura devia equiparar-se. As lições da história da ciência de Kuhn sugeriram que a controvérsia dentro das ciências físicas era mais como a conversação ordinária (sobre a censurabilidade de uma ação, as qualificações de um candidato a cargo público, o valor de um poema, a desejabilidade da legislação) do que o Iluminismo havia sugerido. Kuhn questionou particularmente se a filosofia da ciência podia construir um algoritmo para a escolha entre teorias científicas. A dúvida sobre esse ponto deixou seus leitores duplamente duvidosos sobre a questão de se a epistemologia podia, partindo da ciência, abrir seu caminho para fora, na direção do resto da cultura, descobrindo o terreno comum de discurso humano quanto poderia ser considerado “cognitivo” ou “racional” (Rorty, 1995, p. 318).

O pragmatismo sendo também historicista, acolheu muito bem as intenções de Kuhn. Com seu enfoque historicista, Kuhn considera a ciência normal vinculada a práticas científicas reconhecidas por uma comunidade científica dentro da história. Um exemplo que podemos dar de ciência normal é a física de Aristóteles, que durante certo período foi tida como uma abordagem científica para a ciência da época, sendo colocada em xeque por outros paradigmas que foram surgindo com o passar da história. Um outro exemplo que podemos dar é o modelo ptolomaico, que exerceu influência durante um certo período e foi substituído posteriormente pelo modelo copernicano. Sendo assim, argumenta Rorty (1995, p. 318), os exemplos que nos oferece a física são casos de uma mudança revolucionária. Para Rorty:

Kuhn continua dizendo que essa máxima não precisa ser mostrada aos historiadores, que, “conscientemente ou não, são todos praticantes do método hermenêutico”. Mas a invocação de tal máxima por Kuhn foi perturbadora para os filósofos da ciência que, trabalhando dentro da tradição epistemológica, estavam voltados a pensar em termos de um esquema neutro (“linguagem de observação”, “leis de ligação” etc.) que tomaria Aristóteles e Newton, por exemplo, comensuráveis. Pensavam que tal esquema poderia ser usado para tornar desnecessárias as conjeturas hermenêuticas. A afirmação de Kuhn de que não existe comensurabilidade entre grupos de cientistas que têm paradigmas diferentes de uma explicação bem-sucedida, ou que não partilham da mesma matriz disciplinar, ou ambas as coisas, parecia a muitos desses filósofos colocar em perigo a noção de escolha de teorias em ciência. Pois a “filosofia da ciência” – o nome que a “epistemologia” adotou quando se escondeu entre empiristas lógicos – havia a si mesma como proporcionado um algoritmo para a escolha de teorias (Rorty, 1995, p. 319).

O que o filósofo americano quer enfatizar ao se apropriar da filosofia da ciência de Kuhn é que segundo esta perspectiva não existe comensurabilidade entre os paradigmas que estão em

voga em uma determinada época e os seus postulantes. Nesse sentido, haveria somente processos de descrições da realidade, e isso não significa que a ciência advoga para si procedimentos irracionais, ao contrário, o que Rorty quer enfatizar é que só pode haver ciência através de determinada comunidade com seus jogos de linguagem³.

Devido ao problema de nosso trabalho, não discutiremos as teorias da verdade, que seriam interessantes de ser analisadas aqui, mas nosso neopragmatista faz uma crítica contundente à noção de verdade como correspondência e afirma que a epistemologia e as ciências caem no erro de afirmarem existir uma correspondência entre a linguagem e a realidade.

Sendo assim, para a filosofia de Rorty não existe correspondência entre as proposições e a realidade, pois a linguagem é apenas um instrumento de adaptação do organismo humano ao ambiente, bem ao estilo darwinista, assim como aquilo que chamamos de mente. Isso produz uma relativização do conhecimento, mas ele não afirma que sejam inúteis as ciências ou outras formas de investigação humana; o que ele afirma é que o conhecimento só é possível de existir dentro de uma comunidade linguística na qual seus jogadores utilizam certa linguagem para tal investigação.

A REDESCRIÇÃO

O pragmatismo é uma filosofia nascida nos Estados Unidos, tendo como seus fundadores Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey. Estes foram os primeiros a desenvolver a filosofia chamada de pragmatismo, e entre eles existem muitas semelhanças e algumas diferenças.

Dois conceitos são fundamentais para o pragmatismo clássico. O primeiro é o conceito de experiência e para cada um deles tem um significado diferente, mas tem a mesma função. Para Peirce, a experiência tem o sentido de experimento, tendo o significado de experimento de laboratório. Para James, o significado de experiência tem um significado mais psicológico e significa vivência; e, para Dewey, o significado de experiência adquire o sentido de prática social. O segundo conceito fundamental para o pragmatismo clássico é o conceito de verdade, e o conceito de verdade se relaciona com o conceito de experiência. Para eles, a verdade não adquire um significado essencialista, ou seja, que a verdade tem uma essência, como a velha distinção metafísica entre essência e realidade. Com efeito, a verdade só pode ser concebida do ponto de vista da experiência, seja ela da experiência de laboratório, da vivência ou da prática social. Por isso, o nome pragmatismo, que vem do *pragma* grego, significa prática ou ação.

³ A noção de jogos de linguagem é a de Wittgenstein na obra *Investigações Filosóficas*.

Acontece que com a *linguistic turn* e a entrada nos departamentos de filosofia dos EUA de filósofos provindos da Europa durante a segunda guerra mundial, como Carnap e alguns positivistas, o pragmatismo perdeu espaço, pois não havia se saído bem nas discussões providas da virada linguística e de alguns problemas que não foram resolvidos pelo próprio pragmatismo, especialmente na criação de uma teoria antiessencialista da verdade, ou seja, em um problema central para a filosofia da linguagem. Aqui entram em ação alguns filósofos que discutiram sobre um novo ponto de vista, a saber, a teoria da verdade, sejam eles coerentistas, correspondentistas etc. Podemos citar dois filósofos fundamentais do assim chamado neopragmatismo, que são Donald Davidson e Richard Rorty. Apesar da importância de Davidson, é em Rorty que vamos focar nossa atenção. Rorty, se apropriando de alguns pontos de vista de Davidson, vai procurar defender uma teoria da verdade antiessencialista e antimetafísica, portanto, de acordo com as novas investigações da *linguistic turn*, ele vai criar um novo modo de filosofar que vai ser designado como redescrição.

Richard Rorty pode ser considerado o mais inventivo filósofo neopragmatista, pois ele se apropria da tradição analítica, assim como da tradição continental. De acordo com Rorty (2000, p. 56), filósofos tão diferentes como Nietzsche, Davidson, Derrida, Putnam, Latour, Dewey e Foucault são antidualistas. Isso significa que eles estão tentando se desvencilhar das influências dos dualismos metafísicos como, essência e acidente, substância e propriedade, aparência e realidade. Desse modo:

Vários rótulos e slogans estão associados a esse movimento antiessencialista e antimetafísico que vem ocorrendo em diversas tradições ocidentais. Dentre os rótulos temos, por exemplo, *existencialismo*, *desconstrução*, *holismo*, *pragmatismo*, *pós-estruturalismo*, *pós-modernismo*, *wittgensteinismo*, *anti-realismo* e *hermenêutica*. Talvez por razões meramente patrióticas, meu termo favorito seja *pragmatismo*. Dentre os slogans temos “tudo é uma construção social” e “toda consciência é um fato linguístico”. O primeiro é um slogan tipicamente europeu e aqueles que o utilizam quase sempre têm em Foucault como ponto de partida. O segundo foi cunhado pelo grande pensador americano Wilfrid Sellars, e o epíteto que ele escolheu para o sistema de pensamento que incorpora esse slogan foi *nominalismo psicológico* (Rorty, 2000, p. 56-57).

Isto evidencia, além de uma grande erudição filosófica, também uma enorme capacidade inventiva e de síntese entre a tradição analítica e continental. Como podemos ver, assim como a tradição continental afirma que o conhecimento só pode ser uma construção social e que a consciência não pode conhecer algo que esteja para além das capacidades dos usos de nossa linguagem, isso se configura como um grande passo para posições antiessencialistas e antimetafísicas. Para Rorty:

Como uma primeira ilustração da convergência entre a filosofia analítica e a continental, quero mostrar que esses dois slogans acabam sendo mais ou menos a mesma coisa. Ambos são maneiras de dizer que nunca seremos capazes de pisar do lado de fora da linguagem, nunca seremos capazes de apreender uma realidade que não seja mediada por uma descrição linguística. Assim, ambos são maneiras de dizer que devemos suspeitar da distinção grega entre aparência e realidade, e que devemos tentar substituí-la por algo como a distinção entre “descrições menos úteis do mundo” e “descrições mais úteis do mundo”. Dizer que tudo é uma construção social é dizer que nossas práticas linguísticas estão tão entrelaçadas com nossas outras práticas sociais que nossas descrições da natureza, assim como nossas descrições de nós mesmos, serão sempre em função de nossas necessidades sociais. Dizer que toda consciência é um fato linguístico é dizer que não temos nenhum conhecimento do tipo de Bertrand Russell, trabalhando na tradição do empirismo britânico, chamou de “conhecimento por familiaridade”. Todo conhecimento que temos é do tipo que Russell chamou de “conhecimento por descrição” se associarmos os dois slogans, teremos a afirmação de que nosso conhecimento todo é formado por descrições adequadas aos nossos conhecimentos sociais correntes (Rorty, 2000, p. 57-58).

Com enorme inventividade, Rorty é capaz de fazer uma poderosa síntese para reformular o pragmatismo, colocando em jogo o problema da linguagem. Se para os pragmatistas clássicos a verdade provinha da experiência e nisso ainda havia resquícios de um essencialismo filosófico, agora não haveria mais uma teoria essencialista da verdade, pois a própria verdade seria deflacionada. O que existe, então, seria somente descrições mais úteis ou menos úteis, tendo a linguagem o papel fundamental nesse processo de conhecimento. Observamos então que as velhas distinções metafísicas seriam abolidas. A distinção entre aparência e realidade não seria mais útil, haveria então apenas descrições da própria natureza e de nós mesmos, os seres humanos, assim como os demais objetos a serem investigados pela filosofia *perennis*.

Vamos agora dar um exemplo de como funciona a redescrição:

Como o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, Rorty imagina a linguagem, os vocabulários, como instrumentos. Mas esta imagem wittgensteiniana da linguagem como ferramenta sofre algumas modificações significativas nas suas mãos. Quando ele fala em linguagens ou vocabulários, o que ele tem em mente é a história da ciência como ela é contada pelo físico, historiador e filósofo Thomas Kuhn. No panorama americano, foi Kuhn quem advogou a ideia da história da ciência não como uma busca de respostas para problemas semelhantes mas sim como uma história descontínua, na qual as chamadas revoluções científicas são o resultado do advento de novas perguntas, incompreensíveis para aqueles que não participam dos novos vocabulários nos quais essas perguntas começaram a ficar interessantes. Rorty vê a história da ciência, da política, e mesmo da filosofia, como o resultado de trocas de vocabulários. Nessa perspectiva, Galileu, por exemplo, não aparece como quem resolveu um problema aristotélico mas, antes, como quem desenvolveu um vocabulário inédito no qual as perguntas da física de Aristóteles não mais se encaixavam muito bem ou mesmo já não se faziam interessantes (Ghiraldelli, 1999, p. 50-51).

Neste sentido, podemos considerar que a história da filosofia não é, senão, uma história das redescrições de problemas filosóficos. Assim, o método de redescrição de Rorty é atraente, pois não afirma existirem verdades absolutas, mas sempre históricas, e mais ou menos úteis, de acordo com os critérios que se adotem para cada época.

Daremos agora um exemplo mais simples: o pragmatismo acredita que não há algo como, por exemplo, a essência do número 10, como em Platão, ao afirmar poder conhecer 10 *em si*. Os pragmatistas afirmam ser possível conhecer apenas descrições com suas múltiplas relações do número 10. Por exemplo, 10 é menor que 20; maior que 5; 10 é a diferença de 1.878.336 e 1.878.326 etc. Assim, não temos o 10 *em si*, mas apenas diferentes descrições. Com efeito, substituindo conceitos metafísicos e essencialistas, o que temos são diferentes descrições sobre determinados fenômenos. E como podemos escolher entre infinitas descrições? O que nos ensina o pragmatismo é que devemos substituir a velha distinção entre aparência e realidade pelas relativas utilidades das descrições.

Georg W. F. Hegel tinha uma metáfora em que afirmava que a filosofia era como a coruja de minerva e só alçava voo ao anoitecer. Ele queria afirmar com isso que o pensamento filosófico deveria racionalizar a realidade após os acontecimentos. Era uma metáfora que designava bem a sua filosofia em direção ao espírito absoluto como realização da humanidade.

Karl Marx em suas famosas teses sobre Feuerbach, a 11ª tese, afirmava que até então os filósofos só se preocuparam em interpretar o mundo de diversas maneiras, mas o que importava era mudá-lo. Assim Marx descreve a práxis revolucionária como ponto central de sua filosofia para que o mundo seja transformado.

Essas duas noções de filosofia, ainda que de maneira superficial aqui retratadas, podem ser entendidas como precursoras daquilo que Richard Rorty chama de redescrição em filosofia. Para ele, como um bom liberal, defensor da liberdade e da vida privada como direitos inalienáveis, não se trata de transformar o mundo pela prática revolucionária, mas pela criação de vocabulários mais úteis, quer para a nossa sociedade, quer para a ciência e mesmo para a filosofia.

UMA CULTURA SEM ESSÊNCIAS E SUBSTÂNCIAS

Os trabalhos de Richard Rorty são extremamente sedutores e ele dialoga com a tradição da história da filosofia. Apesar das reduções que podem ser consideradas problemáticas de um ponto de vista da filosofia tradicional, essas são caras ao pragmatismo. Sua capacidade de síntese da tradição continental com a tradição analítica é feita de maneira original. Assim, podemos

dizer que seu neopragmatismo é um dos caminhos mais interessantes que a filosofia contemporânea tomou.

Autores da tradição continental, como Nietzsche, Derrida e Heidegger são convidados a participar de sua filosofia, assim como autores da tradição analítica, como Russell, Wittgenstein e Saussure. Nesse sentido, podemos considerar que os problemas filosóficos são reformulados ou mesmo filtrados através de uma análise da linguagem. Os problemas filosóficos de importância para Rorty não são os problemas metafísicos da tradição que Heidegger chama de ontoteológica, mas sim, produtos de uma prática social.

Após a virada que a filosofia tomou a partir dos trabalhos de Russell e Wittgenstein, o problema da linguagem não foi esquecido. Sendo que o problema da justificação do conhecimento necessita de descrições linguísticas da realidade entrelaçadas com as afirmações de que toda prática linguística está relacionada às práticas sociais. Essas considerações são essencialmente antimetafísicas:

(...) no sentido mais amplo do termo *metafísica* – o sentido empregado por Heidegger, quando ele dizia que todo platonismo é metafísica e toda metafísica é platonismo. Platonismo, nesse sentido amplo, é uma tentativa de libertar-se da sociedade, do *nómos*, da convenção e dirigir-se para a *physis*, a natureza. Mas se os dois slogans que acabei de citar estão corretos, então não existe algo como a *physis* a ser conhecido. A distinção *nómos-physis* – convenção-natureza desaparece pelas mesmas razões que a distinção aparência-realidade também desaparece. Uma vez que se tenha dito que todo conhecimento é uma descrição, e que as descrições são funções de necessidades sociais, então “natureza” ou “realidade” só podem ser nomes para algo incognoscível – algo como a “coisa em si” de Kant. Todo movimento do pensamento filosófico ocidental, desde a época de Hegel, tem sido uma tentativa de evitar esse incognoscível (Rorty, 2000, p. 58).

A filosofia kantiana, segundo Rorty (2000, p. 58-59), representou uma *reductio ad absurdum* na história da filosofia ocidental, pois tentava distinguir o papel do sujeito e do objeto no conhecimento. Até mesmo Hegel continuou com esses conceitos, tentando reunir o sujeito e o objeto na ascensão do espírito absoluto. Ao contrário da metafísica, Dewey foi o filósofo que deixou de lado os propósitos da filosofia grega e do idealismo alemão, propondo, assim, a história como um progresso intelectual e moral rumo à democracia, deixando de lado aquilo que era mais caro à metafísica, que era a representação acurada da natureza intrínseca da realidade.

O neopragmatismo concebe o conhecimento humano como uma prática social, conceito esse caro ao que Dewey chamava de prática social. Concebendo o conhecimento como um construtivismo social, podemos agora colocar de lado aquela tentativa platônica de sair de trás das aparências e contemplar a verdade, ou aquilo que a metafísica sempre buscou que é a natureza intrínseca da realidade.

A filosofia contemporânea há muito tempo vem colocando em questão a tradicional forma metafísica de conceber o conhecimento, mesmo após a *linguistic turn*. Aquilo que se estabeleceu enquanto análise da linguagem também começou a solapar algumas questões metafísicas. Aquilo que o segundo Wittgenstein, o das *Investigações filosóficas*, propôs de uma maneira que foi apropriada pelo neopragmatismo, a saber, conceber a linguagem como um instrumento a ser usado. É nesse sentido que os pragmatistas concebem a linguagem como um instrumento para ser usado para determinados fins; nesse sentido, a linguagem não é capaz de ser um conhecimento acurado da realidade.

Para Rorty (2000, p. 60-61), os pragmatistas procuram maneiras não-oculares e não-representacionais de descrever o conhecimento. Como podemos perceber, desde o começo a tradição do pragmatismo não põe em distinção o modo como conhecemos as coisas e o modo como as usamos. Nesse sentido, afirmar que é possível conhecer determinado objeto é o mesmo que afirmar que podemos utilizar tal objeto. Se afirmarmos que não existe diferença entre conhecer e usar os objetos, colocamos um fim nas distinções entre conhecer um objeto como um ser intrínseco e usar um objeto como um ser extrínseco. Podemos afirmar que a distinção entre características intrínsecas e extrínsecas dão cabo ao projeto metafísico de conhecer a natureza intrínseca, ou seja, a essência de algo. Deste modo, afirma Rorty (2000, p. 61), não pode haver uma descrição que se ajuste perfeitamente ao modo como determinado objeto é, que independa de uma reação de determinado objeto com as necessidades humanas, com a consciência ou com a linguagem. Essa concepção pode ser considerada antiessencialista em detrimento de posições essencialistas. Portanto:

Uma reação imediata típica do antiessencialismo é dizer que esta é uma posição demasiadamente antropocêntrica, demasiadamente inclinada a tratar a humanidade como a medida de todas as coisas. Parece, para muitas pessoas, que o antiessencialismo carece de um sentido de humildade, um sentido de mistério, um sentido de finitude humana. Parece que o antiessencialismo carece da avaliação corriqueira da inexorável alteridade das coisas deste mundo. A réplica antiessencialista a essa reação do senso comum é dizer que o próprio senso comum nada mais é que o hábito de utilizar uma linguagem herdada dos gregos, especialmente de Platão e Aristóteles. Mas as descrições que Platão e Aristóteles nos deram de nossa relação com o resto do universo, e que incorporam a distinção intrínseco-extrínseco, não são mais satisfatórias para nós. Podemos fazer melhor (Rorty, 2000, p. 62).

Dentro desta discussão sobre como os gregos deixaram para a posterioridade seus vocabulários na nossa cultura, outro exemplo que nos mostra Rorty (2000, p. 63-64) é a noção de que o homem tem uma essência, assim como Aristóteles afirmava que o homem é um animal racional ou político por natureza. Para os pragmatistas, a noção de homem é uma noção em aberto, e que no futuro nós humanos estaremos em posições mais confortáveis para

redescrevermos nossa imagem. Por isso que o pragmatismo projeta grande sentimento nas obras da imaginação e na capacidade humana de autocriação.

Um exemplo da nossa capacidade de imaginação foi dado no último tópico, sobre se no número 10 existia uma essência, como vemos em Platão. Podemos retomar nossa linha de argumentação afirmando que a física moderna, especialmente as descrições de Galileu Galilei e Isaac Newton, foram maneiras especialmente perspicazes de colocar em cena a doutrina do atomismo antigo defendido por Demócrito, Leucipo e Epicuro.

Nesse sentido, o que o pragmatismo defende é que não somente a natureza do homem não tem uma essência, mas também a de outros objetos como mesas, estrelas, instituições sociais etc. É por isso que a imaginação e os processos de autocriação humana podem colocar à nossa disposição cada vez maneiras mais interessantes de redescrevermos a nós mesmos, a nossa sociedade e a nossa cultura.

A FILOSOFIA COMO CONVERSAÇÃO

Entendendo as críticas feitas por Rorty, podemos voltar a uma noção tão conhecida na filosofia, porém esquecida pelos filósofos, que é a noção de filosofia como conversação. Noção essa que nosso pragmatista tira de Michael Joseph Oakeshott⁴. No entanto, podemos retornar até as origens da filosofia, com Sócrates. A filosofia socrática tinha como método a conversação; nesse sentido, podemos considerar que a sabedoria estaria mais ligada à possibilidade da conversação democrática entre seus pares do que a uma sabedoria epistemologicamente centrada. Seria possível então afirmar que Rorty é um socrático!?

A sua defesa de que os conhecimentos desenvolvidos pela filosofia e pelas outras formas de investigação não encontram necessariamente correspondência com a realidade, ou seja, não se conectam com as essências, pressupõe que esses conhecimentos produzem apenas descrições desta mesma realidade que são historicamente determinadas. Sendo assim:

Se encarmos o conhecer não como tendo uma essência a ser descrita por cientistas ou filósofos, mas antes como um direito, pelos padrões correntes, de acreditar, então estaremos bem no caminho de ver a *conversação* como o contexto último dentro do qual o conhecimento deve ser compreendido. Nosso foco muda da relação entre seres humanos e os objetos de sua inquirição para a relação entre padrões alternativos de justificação, e daí para mudanças efetivas naqueles padrões que formam a história intelectual (...) (Rorty, 1995, p. 381-382).

⁴ Michael Oakeshott foi um filósofo e teórico político inglês.

Isso não significa que as diversas formas de investigação humana, seja a filosofia ou as ciências, são arbitrárias, mas, ao contrário, a investigação deve ser feita dentro de um espaço lógico das razões de uma comunidade; sendo assim, os processos de conhecimento devem se fundar dentro de uma conversação democrática para as diversas justificações existentes, não havendo assim uma cissura entre aqueles conhecimentos epistemologicamente centrados, nos quais os seres humanos que não fundamentassem suas escolhas através de uma ontologia ficariam de fora da comunidade. Há aqui uma defesa do conhecimento ao estilo de Protágoras, no qual o homem seria a medida de todas as coisas, ou seja, a sofística seria mais importante do que a busca por essências platônicas.

Entendendo a história da filosofia ao modo rortyano, onde o conhecimento não só da filosofia, mas das diversas áreas da cultura, como necessitando fundamentos epistemológicos para determinar a precisão destes mesmos conhecimentos, é um processo que podemos remontar desde a tradição grega, mas mais especialmente na tradição moderna da história da filosofia. Essa crítica procura desconstruir nossas noções metafísicas do conhecimento e do mundo. Sendo o conhecimento antes uma consequência de práticas sociais de determinados grupos e comunidades, não há qualquer necessidade de defesas de um essencialismo filosófico e mesmo político. Podemos considerar aquela metáfora de Whitehead, de que a filosofia ocidental não é senão notas de rodapé das obras de Platão, pois:

O fato de que podemos continuar a conversação que Platão começou sem discutir os tópicos que Platão queria ver discutidos ilustra a diferença entre tratar a filosofia como uma voz numa conversação e tratá-la como um tema, um *Fach*, um campo de inquirição profissional. A conversação que Platão começou foi ampliada por mais vozes do que Platão sonharia possível, e, assim, por tópicos sobre que nada sabia. Um “tema” – astrologia, física, filosofia clássica, *design* de móveis – pode sofrer revoluções, mas retira sua auto-imagem de seu estado presente, e sua história é necessariamente escrita “*whiggishly*” como um relato de sua maturação gradativa. Esse é o modo mais frequente de escrever a história da filosofia, e não posso afirmar ter evitado inteiramente tal *whiggery* ao esboçar o tipo de história que precisa ser escrito. Mas espero ter mostrado como podemos ver as questões com as quais os filósofos se ocupam atualmente, e com as quais vêm *whiggishly* a filosofia como tendo se ocupado sempre (talvez inadvertidamente), como resultados de acidente histórico, como voltas dadas pela conversação. Ela tomou esse rumo há muito tempo, mas poderia voltar-se em outra direção sem que por isso os seres humanos perdessem sua razão, ou perdessem o contato com “os problemas reais” (Rorty, 1995, p. 383-384).

Na tradição pragmatista, a metafísica sempre foi deflacionada, mesmo com Rorty, que quer continuar a filosofia na forma de conversação. Ao nosso ver, e seguindo as posições de Rorty, podemos continuar discutindo questões metafísicas, mas devemos observar que a discussão metafísica não deve propor nenhum tipo de correspondência com o objeto debatido.

Podemos propor novas descrições da realidade, da sociedade, da moral, da ciência etc., tornando cada vez mais rica e democrática a sociedade.

A pretensão de abranger todas as áreas da cultura com fundamentações epistemológicas é, para Rorty (1995, p. 384), uma preocupação em erigir uma imagem que espelhe de maneira precisa a natureza, e essa concepção depende da noção de que exista uma essência do conhecimento. Devemos abandonar a noção do filósofo como aquele que conhece mais do que ninguém a realidade, pois, segundo esta perspectiva, o mito platônico da caverna deve ser substituído por descrições mais úteis para a nossa sociedade. Assim como a epistemologia de Platão está baseada em uma proposta política, a do rei filósofo, a proposta de Rorty também está fundamentada na formação de uma sociedade democrática, onde não deve haver diferenças entre os governantes, os artesãos e os soldados.

Ao propor a conversação como modo de inquirição do conhecimento, Rorty quer com isso:

Abandonar a noção do filósofo como conhecendo algo sobre o conhecer que ninguém mais conhece de modo pleno, seria abandonar a noção dos outros participantes da conversação. Seria também abandonar a noção de que existe algo chamado “método filosófico” ou “técnica filosófica”, ou “ponto de vista filosófico” que capacita o filósofo profissional, *ex officio*, a ter visões interessantes sobre, digamos, a respeitabilidade da psicanálise, a legitimidade de certas leis dúbias, a resolução de dilemas morais, a “sanidade” das escolas de historiografia ou da crítica literária, e assim por diante. Os filósofos com frequência têm visões interessantes sobre tais questões, e seu treinamento profissional como filósofos é frequentemente uma condição necessária para que tenham as visões que têm. Mas isso não é dizer que os filósofos têm uma qualidade especial de conhecimento sobre o conhecimento (ou qualquer outra coisa) de onde extraem corolários relevantes. Os palpites úteis que eles podem proporcionar sobre os vários tópicos que acabo de mencionar são possíveis por sua familiaridade com o plano de fundo histórico das argumentações sobre tais tópicos e, mais importante, pelo fato de que as argumentações sobre tais tópicos são pontuadas de clichês filosóficos triviais, com os quais os outros participantes tropeçaram em sua leitura, mas cujos prós e contras os filósofos profissionais conhecem de cor (Rorty, 1995, p. 384-385).

Essa proposta do neopragmatista quer colocar em xeque a imagem kantiana da filosofia como profissão; com isso, Rorty (1995, p. 385) afirma que a imagem da mente ou da linguagem como espelhando a natureza faz parte desta proposta de instalar uma hierarquia em relação às demais áreas da cultura. No entanto, a proposta do behaviorismo epistemológico não quer cavar um túmulo para a filosofia, ao contrário, as profissões irão sobreviver aos grandes paradigmas que lhes deram origem, pois assim como as religiões sobreviveram ao Iluminismo, a filosofia também irá sobreviver.

CONCLUSÃO

Com este trabalho, podemos compreender quais são as estratégias redescritivas adotadas por Rorty. Desde a possibilidade da hermenêutica filosófica de Gadamer, que pode ser entendida como uma teoria da compreensão e interpretação histórica dos fenômenos, passando pelo conceito de incomensurabilidade desenvolvido por Thomas Kuhn, no qual considera a história da ciência como troca de vocabulários e paradigmas. Até uma teoria própria da redescrição, que considera que os fenômenos podem ser compreendidos sem substâncias e essências, conceitos esses caros à concepção metafísica da realidade.

O neopragmatismo de Rorty considera que não há possibilidades de conhecer a realidade última das coisas, portanto, não podemos considerar que a verdade exista fora de uma comunidade de pesquisadores, cada qual com seus próprios métodos de investigação, concepção essa, cara à Wittgenstein. Isso produz uma concepção de investigação ou conhecimento dentro das ciências em geral e da filosofia de tipo socrático.

A investigação socrática tem como pressuposto a conversação entre pares, por isso, o conhecimento deve ser concebido dentro de uma comunidade de pesquisa que não tenha como pretensão o acesso à realidade última, mas sim, como uma entre outras possíveis formas de conhecimento. Dessa maneira, a conversação de uma comunidade de pesquisa pode ao mesmo tempo sempre criar e recriar seus métodos e seus conhecimentos.

Essa é a proposta da redescrição, pois possibilita aos pesquisadores estabelecer uma relação de conhecimento que deve ter como princípio uma concepção mais relacionada a possibilidades da imaginação criativa do que fundamentada em uma epistemologia ou uma teoria do conhecimento, como até agora foi inscrita na história das ciências e da filosofia. Por isso, esse conceito pode ajudar aos cientistas e aos filósofos de mente aberta que procuram outras formas de compreender a realidade.

REFERÊNCIAS

CALDER, Gideon. *Rorty e a redescrição*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

GHIRALDELLI JR., Paulo. *Richard Rorty: A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

THOMAS, S. Kuhn. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.



TEORIA DOS SISTEMAS INTENCIONAIS: A MÃE-NATUREZA FACE AO CONTEÚDO MENTAL

Marcos Bragato¹

Resumo: O sucesso de uma empreitada analítica pode ser medido pelas consequências na estruturação de novas ideias e novos arranjos. Isso se dá com o conceito de *sistemas intencionais* (SI) - a postura física, a postura de planejamento e a postura intencional - de Daniel C. Dennett que contribui à presença e localização de crenças que moldam tomadas de decisão com congruentes ferramentas de pensamento, em continuidade com a árvore da vida presente na *Mãe-Natureza*, ao contrário do que postulam seus críticos. Dennett propõe a compreensão profunda desde o “colo de nossa mãe” ou da ação evolutiva; e, ousado sugerir, a apreensão mais destacada de nossa Mãe-Natureza. A tentativa interposta em seu escopo filosófico é a de carregar ferramentas aptas a dissipar o quanto alguns atributos “humanos” são tratados como lugar de assunto incerto, duvidoso e imponderável, que podem ser escrutinados pela engenharia reversa. As partes podem revelar o todo do processo de sobretude, o de atribuição de crenças e desejos às camadas formadoras do conteúdo mental; mas impedir ou obstacular especulações espiritualistas. Importante: o modelo dennettiano pode levar à inferência de que as diferenças na compreensão e pensamento é uma questão de grau. E a diferença fundamental está na capacidade de percepção e descoberta de regularidades, uma capacidade cognitiva que nos diferencia dos demais seres. Os SI são ferramentas elucidadoras dos diferentes comportamentos presentes no ambiente a nós circunscritos. Elicita-nos à percepção de sinais caros no ambiente, mas que, sem elas, pouco poderemos inferir e empreender. O que abre um caminho produtivo para o raciocínio prático, incontestemente prova porque tais ferramentas epistêmicas têm tido uso recorrentes em diversas áreas, como etologia cognitiva. Incursionamos brevemente nessa estruturação, sem discernir as críticas ao modelo, para apontar as contribuições da reinserção da intencionalidade, proposta por Dennett, como produto de mecanismos de tais *sistemas intencionais*.

Palavras-chave: Daniel C. Dennett. Intencionalidade. Posturas Epistêmicas.

Abstract: The success of an analytical endeavor can be measured by the consequences in the structuring of new ideas and new arrangements. This occurs with the concept of intentional systems (IS) - the physical posture, the planning posture and the intentional posture - by Daniel C. Dennett, which contributes to the presence and location of beliefs that shape decision-making with congruent thinking tools, in continuity with the tree of life present in Mother Nature, contrary to what its critics postulate. Dennett proposes deep understanding from “our mother’s lap” or from evolutionary action; and I dare suggest the most prominent apprehension of our Mother-Nature. The attempt interposed in its philosophical scope is to carry tools capable of

¹ Professor Associado IV do Departamento de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN
marcos.bragato@ufrn.br.

dispelling the extent to which some “human” attributes are treated as an uncertain, doubtful and imponderable matter that can be scrutinized by reverse engineering. The parts can reveal the whole process of aboutness, that of attributing beliefs and desires to the forming layers of mental content; but to prevent or obstruct spiritualist speculations. Important: the Dennettian model can lead to the inference that differences in understanding and thinking are a matter of degree. And the fundamental difference lies in the ability to perceive and discover regularities, a cognitive ability that differentiates us from other beings. IS are tools that elucidate the different behaviors present in the environment surrounding us. It encourages us to perceive important signals in the environment, but without them we will be able to infer and undertake little. What opens a productive path for practical reasoning, unquestionably proves why such epistemic tools have had recurrent use in several areas such as cognitive ethology. We briefly delve into this structuring, without discerning criticisms of the model, to point out the contributions of the reinsertion of intentionality, proposed by Dennett, as a product of mechanisms of such intentional systems.

Keywords: Daniel C. Dennett. Intentionality. Epistemics Stances.

INTRODUÇÃO

A perspectiva evolucionista pode nos ajudar a observar que uma torrente subjacente de fatos e traços responsáveis pela modelagem das escolhas não são meras justaposições. Mas isso não é tão óbvio: como os princípios da biologia evolutiva e de traços chaves dos sistemas intencionais (cf. Dennett, 2017, 2012, 2009, 1999, 1998^a, 1998^b, 1997, 1995, 1988^a) podem nos guiar em abordagens de temas concernentes às áreas tradicionais das humanidades e filosofia.

Aos partidários dos “mistérios” mentalistas e de correlatos, Dennett (2017) sugere a apreensão mais aprofundada desde o “colo de nossa mãe” ou da ação evolutiva; e ousa sugerir a apreensão mais destacada de nossa Mãe-Natureza. A tentativa interposta em seu escopo filosófico é o de carregar ferramentas aptas a dissipar o quanto alguns atributos “humanos” são tratados como lugar de assunto incerto, duvidoso e imponderável; que podem ser escrutinados pela engenharia reversa: cada parte tem uma função e podemos observar qual função é essa ao substituir com outra parte ou a transformar ligeiramente (Dennett, 2012). Havemos de considerar os graus, ao atribuírmos crenças e desejos às diversas criaturas.

Portanto, o pensamento pode ser naturalizado. Pode ser entendido como um produto da natureza, e não como produto de um mistério e de uma alma sobrenatural criada por um ser divino. Nesse sentido, uma crença é um fenômeno objetivo que pode ser discernido e indagado.

A chave desse entendimento está na aceitação da ideia perigosa de Charles Darwin (1809-1882), a evolução pela seleção natural como o mecanismo fundamental pela descendência com modificação, e suas consequências, como o gradualismo – a mudança gradual, passo a passo (Dawkins, 2001), quando uma organização fenotípica atinge uma ou mais espécies no

curso evolutivo (Futuyma, 2003). Como exemplifica Richard Dawkins (2001), a evolução não salta do inseto diretamente para a raposa ou escorpião; ela salta para os vizinhos imediatos. Como inseto e escorpião, o nosso cérebro é produto da seleção natural.

O modelo de explicação proposto por Dennett alcança todas as esferas da vida, e não apenas o ser biológico. É o que ele chama de Espaço de Projeto (Dennett, 1998), no qual qualquer sistema que obedeça determinado passo a passo será objeto da seleção natural. Esse passo a passo se dá (1) quando da existência contínua de elementos diferenciados – Variação –, os quais têm a capacidade de desenvolverem réplicas de si mesmos – Hereditariedade –, mas com graus diferenciados dessa capacidade – Aptidão Diferencial. Isso se dá porque se esbarra na oferta limitada de recursos.

A perspectiva evolucionista pode nos ajudar a observar que uma torrente subjacente de fatos e traços responsáveis pela modelagem das escolhas não são meras justaposições. O modelo nos leva a inferir que as diferenças na compreensão e pensamento é uma questão de grau. E a diferença crucial está na capacidade de percepção e descoberta de regularidades, uma capacidade cognitiva que nos diferencia dos demais seres. “Quando algum evento desnorteia essa capacidade, percebemos o quanto nosso processo mental depende dela” (Caleiro, 2014, p. 29).

Os sistemas intencionais estão perpetrados desde níveis algoritmos sem ação da mente humana, que gradualmente adquirem significado e inteligência. Esse é o caminho darwiniano: diacrônico e histórico, e “trata de acréscimos graduais, durante bilhões de anos, dos tipos de Projeto – de funcionalidade e propósito – capazes de suportar uma interpretação intencional das atividades de organismos” (Dennett, 1998, p. 213). A diacrônica é produto das atividades de todos os pedacinhos de que somos compostos; ou seja, o comportamento de nível superior é apenas uma instância de outros níveis mais básicos moldados pela seleção natural.

Dennett rejeita especulações metafísicas e espiritualistas. A mente, para o filósofo, não é uma máquina milagrosa, mas um enorme mix de informações heterogêneas semiprojetadas pela seleção natural e autoredesenhado de máquinas pequenas, cada uma com sua própria história de projeto, “cada uma representando seu próprio papel na ‘economia da alma’” (Dennett, 1998, p. 213). E o mental deve ser estudado na esfera da ciência, com o entendimento de que o pensamento é apenas um dos aspectos da natureza, e como tal pode ser vasculhado pelas ciências computacionais, psicologia, neurociências e ciências cognitivas.

O mental se encontra na análise da própria linguagem e no entendimento de que nossas “intenções”, “crenças”, “desejos” etc. são uma organização hipotética de conceitos articuladores, dos quais fazemos uso para tornar inteligíveis os comportamentos de outros seres humanos (Teixeira, 2008).

Pressupostos básicos podem nos guiar, por exemplo, em diferenciar estratégias de curto a longo prazo como produtos de mecanismos de sistemas intencionais. No entanto, encontramos um traço particular dessa estratégia: Se aceitarmos os aspectos principais da teoria dos sistemas intencionais, seremos obrigados a pensar em como as ideias podem também nos teleguiar com consequências importantes sobre estratégias de quaisquer modos. O termo “sistema” é referido a qualquer entidade, de uma pedra a uma pessoa, cujo comportamento tentamos predizer (Dennett, 1997).

Intentamos, ainda que brevemente, apresentar tópicos dos *sistemas intencionais* e propor um entendimento às avessas do que comumente se pratica como entendimento do comportamento de tais sistemas portadores de racionalidade. Para tal, argui pela necessidade de considerar a psicologia e a física populares, em paralelo quando da operação de análise e predição. Essa, a psicologia popular, tem para Dennett (2017) poder de colaborar na organização de predição de determinado comportamento. Tal poder não pode estar imune à revisão ou rejeição graças a avanços teóricos, embora possam aparecer intuições resistentes embebidas pela obviedade.

1 MÃE-NATUREZA E ESTRATÉGIA

Em uma definição genérica, uma estratégia é uma política de comportamento pré-programada. É uma especificação do que um indivíduo fará numa situação na qual pode se encontrar (Maynard Smith, 1982, *apud*. Futuyama, 2003, p. 285). Estratégia como algo conscientemente planejado pelo indivíduo opera também com algo que não está conscientemente planejado, ao inferir determinado comportamento de um sistema intencional sobre motivações e decisões para cálculos de custos/benefícios. Entender a estratégia como um conjunto de comportamentos pré-programados facilita a aceitação do tipo de especificidade.

As estratégias evolutivas constituem uma classe de algoritmos evolutivos principalmente para resolver problemas de otimização de parâmetros. Os primeiros algoritmos de estratégia evolutiva operavam com um único indivíduo na população, sujeito à mutação e seleção.

Nos construtos científicos, são modelados como parâmetros de estratégias; controlam o processo evolutivo de busca, como taxas de mutação, desvios de padrões de mutações, recombinações possíveis, e o entendimento de acordo com a observação biológica de que pequenas variações ocorrem com maior frequência do que as dadas grandes variações. Uma evidência de que estratégias de sistemas intencionais, seja de primeira ou de segunda ordem ou sucessivamente, não são milagrosas, não é um sistema de crenças deslocado da história

evolutiva, não é voluntarista, e não atua sobre uma folha em branco a ser preenchida em um eterno presente.

As estratégias estão sob a égide da evolução por seleção natural, como um conjunto de processos que rastreiam, localizam e pactuam razões para as coisas estarem arranjadas de um modo e não de outro. Atua no lugar vago deixado pela não existência de um planejador inteligente (Dennett, 2017). A diferença crucial entre as razões desenvolvidas pela evolução e as razões por nós, os planejadores humanos, é a capacidade de representá-las em nossas mentes; no entanto, nem sempre isso é possível, apesar do privilégio de ter sucedido as produções da natureza no processo de decisão proporcionado pela engenharia reversa.

Dennett (2017) cita Dawkins quando este evoca a natureza aparentemente contraditória de tais processos: em um lado, são cegos, sem metas, desatentos, e em outro produzem em abundância entidades projetadas, muitas das quais se transformam em competentes construtores – de ninhos, de diques, de esconderijos debaixo da terra, fiandeiras de teia, e poucos se transformaram em planejadores inteligentes e construtores como nós.

O processo evolucionário carrega propósitos e razões do mesmo modo que carrega a visão colorida em sua existência: o gradualismo. Se entendermos como cresceu o mundo de nossas razões humanas, veremos que propósitos e razões são tão reais como cores, tão reais quanto a vida. Dennett (2017) alerta que a ciência demonstrou a irrerealidade das cores da vida elas mesmas. Como transformar coisas irreais, coisas não vivas, em coisas coloridas e vivas? Essa é uma questão retórica que pode ser respondida, de acordo com ele. Nessa senda, existem razões para o que as proteínas fazem, igualmente para as bactérias, animais, plantas e nós.

Portanto, o conteúdo mental como um enorme mix de informações heterogêneas semiprojetado pela seleção natural e autoredesenhado de máquinas pequenas, cada uma com sua própria história de projeto, “cada uma representando seu próprio papel na ‘economia da alma’” (Dennett, 1998, p. 213). E o mental deve ser estudado na esfera da ciência com o entendimento de que o pensamento é apenas um dos aspectos da natureza, e como tal pode ser vasculhado pelas ciências computacionais, psicologia, neurociências e ciências cognitivas.

Ambos podem ser vistos como moldados por estratégias comportamentais de um sistema intencional de segunda ordem, a partir. Especulamos como o caso pode apontar as falhas do entendimento tradicional no comportamento de um determinado modelo mental sobre outro modelo mental expresso em comportamentos e ações de crenças.

2 TEORIA DOS SISTEMAS INTENCIONAIS (SI)

Intencionalidade, no sentido filosófico, difere do uso corrente. Ela é uma propriedade de algo ser a respeito de outro. Os dizeres de uma legenda de determinada foto: “O artista John está em retiro espiritual desde 2000”. A foto revela sua estrutura material, produto de uma sequência de eventos físicos, mas essa estrutura diz respeito ao que ali parece estar visível, a sobretude do referido pela legenda. É sobre o que se pode inferir e prever do “artista John”.

Para solucionar determinados problemas do comportamento e de ações de organismos simples e complexos, Daniel Dennett propõe um modelo de intencionalidade ou denotabilidade: ao se aceitar um agente como um agente racional portador de crenças, desejos e outros estados mentais, “e cujas ações podem ser explicadas ou preditas a partir do conteúdo desses estados” (Dennett, 1995, p. 89), “com base na atribuição aos sistemas de crenças e desejos” (Dennett, 1999, p. 356), que Dennett inclui ainda esperanças, medos, intenções, percepções, entre tantos estados.

Busca uma instância de explicação na qual seja possível se falar sobre o que duas entidades e/ou indivíduos têm em comum psicologicamente, também. Dennett quer legitimar descrições mentais que se assemelham ao “papel exercido pela noção abstrata de uma máquina de Turing no estabelecimento das regras para interpretar um artefato como o computador” (Gardner, 1996, p. 92). Trata-se de afirmar a possibilidade em como o fenômeno mental possa ser descrito nos termos propostos pelos sistemas intencionais. “... como uma ponte entre o mundo das pessoas e das ações do senso comum e o domínio não intencional das ciências físicas-padrão” (Gardner, 1996, p. 93).

Importante considerar que o SI se encontra, simultaneamente, na natureza e nos olhos do observador, no portador de uma dada racionalidade que o capacita a predizer determinado comportamento. Os sistemas intencionais podem ser operantes em coisas que não têm cérebros, mãos, ouvidos, sem mentes — e, não obstante, são sistemas intencionais.

Dennett apresenta três condições necessárias, mas não suficientes, e mutuamente independentes, ao funcionamento de um sistema intencional que possa exibir uma forma de reciprocidade: “ser racional é ser intencional e é ser objeto de uma certa postura” (Dennett, 1999, p. 356). O “ser racional” está relacionado à racionalidade teórica, que pode ser entendida como a destreza de agir em acordo com a motivação do que é “vantajoso” ao agente ou classe de agentes.

Nelas, os três diferentes tipos de realidade dependentes de três estratégias ou posturas com múltiplos padrões de informações, e o papel de tais posturas é o de revelar as diferentes entidades e suas propriedades do mundo embebidas por cada uma das estratégias.

O “realismo suave” implicado nos SI afirma a realidade dos objetos dependente do método ou perspectiva de abordagem do mundo. Há, assim, uma instância intermediária, e não trata apenas de se questionar se as disposições são reais. São, sim, estratégias ou instrumentos aptos a prever o comportamento de determinado sistema, e por isso confere seu realismo, porque cada um deles tem suas funções no aparente emaranhado. Como diz Dennett (1988a), não se pode ter realismo sobre significado sem funções.

A teoria dos sistemas intencionais, portanto, é sobre a atribuição de crenças e desejos que governam interações e geram expectativas como um conjunto de estratégias de inferência e predição dos comportamentos por eles gerados. Intencionalidade não como no uso corriqueiro e sim no sentido filosófico, como sobretude ou relacionalidade; ou seja, alguma coisa tem uma intencionalidade porque contém uma representação de outra coisa (Dennett, 1997, p. 39).

Trata-se da sobretude: A postura intencional é acerca daquilo acerca do qual os agentes estão a pensar. Não é algo que intencionalmente adotamos em circunstâncias normais; tipicamente, é involuntário e são raras as vezes em que nos advertimos pensar acerca do pensamento, falar acerca da fala, racionalizar acerca de outra linguagem. A tarefa – a atribuição de razões, crenças e desejos para agir – pode dispor de um sistema de categorias ou estratégias epistêmicas que nos habilita a classificar e prever o comportamento de sistemas naturais, criaturas e artefatos. E reiterar que a postura intencional opera independentemente do fato das entidades terem ou não mentes como as nossas.

Os sistemas intencionais não abrangem todas as entidades. Referem-se a uma classe de agentes: pedras, pensamentos, motivações, robôs e sistemas computacionais aos quais atribuímos racionalidade. Reitera-se: são níveis diferenciados de intencionalidade, que correspondem a diferenciados tipos de mentes sob a organização de uma ordem desenhada pela evolução. Nesse sentido, as três diferentes posturas para se acessar a um comportamento dos sistemas intencionais são: postura física, postura de planejamento (design) e a postura intencional. Tais sistemas existem, ao mesmo tempo, nos olhos de quem observa como na natureza.

Na primeira, quaisquer predições de comportamentos são baseadas no estado físico de um determinado objeto e são realizadas ao se aplicar qualquer conhecimento que se tem das leis da natureza. A postura física permite o ingresso na exploração da informação sobre a constituição física do sistema a ser tratado e as leis da física em operação. A ferrugem encontrada nas peças de engrenagem de determinado aparelho pode ser predita, se avançará ou não, de acordo com a postura física, por exemplo.

Na postura de planejamento, adotam-se predições sobre o comportamento de objetos mecânicos. Quando apertamos uma sequência de botões de um celular, por exemplo, ainda que

não tenhamos alguma noção de seu funcionamento, sabemos o que vai acontecer porque sabemos o que está projetado para acontecer. Essa é a postura de planejamento. Apenas os projetistas desses aparelhos saberão revisar as atualizações necessárias para o melhor funcionamento da máquina, e são eles que “descem” à postura física. A atribuição a um sistema por meio das funções dos elementos que o compõem – obedecerá a tal desenho para se comportar sob diferentes circunstâncias. Diferente da postura física, a postura de planejamento ajuda a prever diversos níveis e até ignorar aquela postura; do altamente detalhado ao altamente abstrato, como a fonte código de um *software*.

No entanto, quando eles iniciam a engenharia reversa – de aparelhos de outros fabricantes – tais revisores utilizam não apenas a postura física, como também o que Dennett nomeia como postura intencional, ao tentarem imaginar o que os projetistas tinham em mente. “Eles tinham o artefato que estão examinando como produto de um processo de desenvolvimento de projeto racional, uma série de escolhas entre várias alternativas na qual as decisões tomadas foram aquelas consideradas as *melhores* pelos projetistas” (Dennett, 1998, p. 238-239).

Conosco, a vocação se dá especialmente nas tarefas de etólogos, psicólogos e psicobiólogos, porque crenças e razões nos são atribuídas face à arquitetura funcional, como nos mecanismos da visão, da memória ou do processamento da linguagem submetidos a particularidades sistêmicas. Um etólogo adota a postura do planejamento ao explicar o comportamento de uma espécie de peixe e do cardume, mas o pescador não precisa e, talvez, nunca precise adotar a postura.

Como explicamos: a postura intencional pressupõe a racionalidade ao se atribuir ao sistema “a posse de determinada informação” (Dennett, 1999, p. 37). É ‘sobre o que se fala’ que pode relacionar uma coisa com a outra - um nome para seu dono, um aviso de alerta para perigo que o acionou, uma palavra para seu referente, um pensamento para seu objeto, de acordo com Dennett (1998, p. 212). Entretanto, no universo não são todas as coisas que manifestam intencionalidade. O SI proposto por Dennett se insere como um fato da história natural recente, e não como um princípio metafísico ou um milagre desenhado por um artífice superior.

Como sintetiza Dennett (1999, p. 38-39): “[...] adotando a postura intencional quando estamos no papel de oponente, a postura de projeto quando estamos no papel de alguém que vai reprojeter, a postura física quando estamos no papel de quem vai consertar”. Ele ressalta que sua teoria não afirma que tais sistemas possuam crenças e desejos, “mas que se pode explicar e prever seu comportamento atribuindo crenças e desejos a eles [...]” (Dennett, 1999, p. 38).

A intencionalidade se encontra nas relações entre uma competência da ação e o produto de sua atuação, ou a capacidade que os sistemas intencionais precisam atuar sobre alguma outra

coisa para estabelecer relações entre objetos-alvos. Objeto intencional é, portanto, o objeto do pensamento com o qual algo observado é relacionado (Dennett, 1988a, 2017).

Há aqui a continuidade de uma cadeia de predições que se complexifica nos SI de segunda ordem. Isso ocorre quando se prediz a partir de crenças, desejos e outras intenções sobre crenças, desejos e intenções; ou seja, podemos ter crenças sobre crenças. Estamos aptos às tentativas de interferência nas crenças que outros têm sobre suas próprias crenças e sobre os estados mentais que causam comportamentos, de modo a poder manipulá-los. Desenhar um modelo mental do modelo mental do outro é um modo de aprimoramento, inconsciente, de nossa ignorância dos processos em voga em cada uma das mentes (Dennett, 2009).

Um sistema intencional de primeira ordem é a capacidade de ter crenças e desejos sobre o conteúdo de sua própria mente ou cujo comportamento é previsível ao se atribuir crenças e desejos a ele. Um sistema de segunda ordem intencional é previsível se atribui crenças sobre crenças, ou crenças sobre desejos, ou desejos sobre as crenças, em camadas sucessivas, e um sistema de terceira ou quarta ordem dependerá do investimento nos graus que nos diferenciam de outras espécies.

Mas as estratégias epistêmicas dos sistemas intencionais são salvas da regressão infinita pela possibilidade de predição e análise em subsistemas até se chegar ao nível sistêmico, especialmente no trajeto da postura do planejamento à postura intencional.

Em artigo recente, o filósofo define a postura intencional como uma forma de teoria neutra, com o objetivo de capturar as competências de diferentes organismos ou outros agentes sem desenvolver hipóteses sobre as estruturas internas que sustentam as competências (Dennett, 2009). Sugere a investigação se concentrar nas estratégias exibidas nos comportamentos dos sistemas intencionais. O que o valida como advogado de uma posição interpretacionista, e estados mentais são observados como termos teóricos “que, uma vez atribuídos a segmentos de comportamento tornam estes inteligíveis para nós” (Teixeira, 2008, p. 33). Por isso, estados mentais como “intenções”, “crenças”, “desejos” e todo o vocabulário mentalista habitual que forma a psicologia popular (*folk psychology*), a ele “não precisamos atribuir-lhes realidade própria ou independente dos olhos de quem observa o comportamento” (Teixeira, 2008, p. 33).

No entanto, Dennett (2009, 1988a) considera a realidade de padrões que possam explicar por que elas, as estratégias, funcionam em um determinado sistema intencional. Portanto, a adoção de uma postura intencional implica em considerar regras como: a) Atribuição como crença das verdades persistentes relacionadas aos desejos do sistema e disponibilizadas pelo próprio sistema em relação à sua vivência no ambiente em que se insere; b) Atribuição ao sistema desejos que ele provavelmente deve conter; c) Atribuição ao sistema desejos de motivos

os quais ele acredita serem bons para si. A postura intencional é dependente da mobilização de conceitos que envolvam estados mentais relativos a motivos e expectativas.

A postura intencional opera se as razões estão representadas nas mentes dos agentes que estamos a predizer. Este pode ser considerado o primeiro passo. No caso da guerra pela esperteza ou a corrida armamentista entre predador e presa: quando o filho aprende com o pai como burlar a vigilância do animal alvo, ambos estão a considerar a sabedoria da presa em encontrar ações que possam confundir os predadores ou, talvez, a escolha da fuga. No entanto, como alerta Dennett (2017), as atribuições de crenças não são suficientes ou, no caso em tela, não basta a dependência de que a presa possa estar a organizar ações, e assim por diante.

A chave da postura intencional do modelo de descrição de Dennett (1988a) deve à suposição de que, se o que acontece no cérebro do animal tem competência/capacidade para detectar e responder à informação presente no ambiente. É a operação dos chamados *affordances* ou a qualidade de algo presente no ambiente sem a obrigação de prévia explicação à entidade ou agente. São sinais necessários ao reconhecimento do agente do que ali operam. São relacionais porque dependem de uma atividade interativa da habilidade do agente no reconhecimento da informação.

O exemplo clássico é a programação e o uso do jogo de xadrez no computador com paralelo às *affordances* necessárias à percepção do jogador de xadrez humano. Implementar um programa de xadrez deve atentar à capacidade de reconhecimento dos movimentos das peças e de suas prováveis jogadas, o passo posterior, às vezes, simultâneo. É o que fazemos, grosso modo, quando movemos ou adquirimos as peças, e evitamos trapaças e golpes porque atribuímos pensamento e capacidade na próxima jogada ao supormos o caminho de tal jogada.

Na postura intencional, ameahamos mais risco que a de planejamento, por arguir por suposições “fictícias” ao designar como objetos dotados de intencionalidade, de sobretudo.

3 SERES LINGÜÍSTICOS

Quaisquer reuniões entre humanos é a fechadura para quaisquer chaves ao funcionamento dos grupos sociais, especialmente intencionalidade de segunda ordem do tipo: S quer ir à reunião e quer que Z creia que não quer ir, e assim sucessivamente.

Afirma-se que um estado mental comporta intencionalidade quando está representado por outra coisa, quando é sobre outra coisa. Essa é uma forma de interagir com possíveis suposições da mente de outrem, ao imaginarmos seus estados intencionais em determinados contextos e, assim, possibilitar a predição de suas ações afins.

Adotamos a atitude intencional quando o nosso interesse em compreender ou explicar o comportamento de uma entidade é amplamente orientado para a ação – quando temos interesse em prever, depressa e sem muito esforço, qual o comportamento provável daquela entidade. Se for este o nosso objetivo, a atitude intencional é eficiente e rendível (HEIL, 2001: p. 199).

Em nós, a diferenciação se dá pelo grau exibido de versatilidade e variabilidade na atribuição de um tipo de compreensão comportamental que não se interrompa na manifestação da mera competência em lidar com os *affordances*. Caso de microorganismos, animais e plantas equipados com competências que os habilitam a lidar de modo adequado com os ambientes nos quais evoluem; com os *affordances* de seus ambientes. Como aponta Dennett (2017), existem flutuações racionais aqui e ali a depender da entidade em voga. No entanto, não é da natureza de tais entidades a necessidade de compreensão, se isso as beneficia ou não; de modo “consciente”.

É o caso dos animais superiores e determinados artefatos, como os que carregam informação digital, e de seres humanos. A postura intencional como forma de acessar, embora possa ser conjectural, a mente de outrem, ao supor seus estados intencionais em determinada circunstância e, assim, tornar possível prever seus atos naquele momento.

A compreensão aparece com a linguagem, e calibra a capacidade ou aptidão para manipular representações de si mesmo, em nosso caso. Na evolução da cooperação pode estar a explicação para essa calibração dos sistemas intencionais em animais superiores. No entanto, quando nos detemos a observar o que outras criaturas desenham em engenhosas construções - como os ninhos - imaginamos o empenho de alguma operação autoconsciente, secreta. Justamente isso, como sugere Dennett (2017), é o efeito de se expandir a postura intencional; a se refletir se tal atitude é demasiada.

CONCLUSÃO

O cerne epistemológico da teoria dos sistemas intencionais, quando realizamos atribuições racionais a determinados conjuntos de agentes, e fazemos uso de atribuições de crenças e desejos de governar nossas interações e gerar nossas expectativas, calibramos o entendimento de processos em curso em cada um dos cérebros; e nosso, também.

Em síntese: A postura física explora a constituição de uma determinada entidade, objeto ou mente; a postura de planejamento explora o tipo de desenho e como está projetada a entidade; a postura intencional, por sua vez, é a predição de que espécie de agente é tal entidade, objeto ou mente, e adotada como uma subespécie da postura de planejamento. Como constitui os operadores dos sistemas intencionais, trata-se, portanto, de prever e interpretar os níveis de

atuação em um determinado fenômeno; entender os efeitos produzidos por sistemas que modulam informação e buscam objetivos, como propõe Dennett (2017, 1995).

Os SI sugerem estratégias para colaborar com vindouras aproximações na atribuição de crenças e desejos. Os sistemas intencionais dennettianos são ferramentas elucidadoras dos diferentes comportamentos presentes no ambiente. Elicita-nos à percepção de sinais caros no ambiente, mas que sem elas pouco poderemos empreender. O que abre caminho para o raciocínio prático, inconteste prova, porque tais ferramentas epistêmicas têm tido uso recorrente.

É ubíquo o uso da postura intencional no campo da informática e da etologia cognitiva (Seyfarth; Cheney, 2001). À crítica de que essas estratégias epistêmicas operam como análogos ou metáforas, pode-se arguir de que as atribuições de razões e crenças a organismos unicelulares, plantas e artefatos quaisquer são tão metafóricas como a operação de atribuir razões e crenças ao parceiro humano.

A teoria dos sistemas intencionais talvez possa ser aprofundada dentro do pedaço de seu escopo filosófico quando trata a informação e a informação semântica e os graus de apreensão dessa informação em tipos diferentes de criaturas. Contudo, a tarefa requer diferente tipo de investigação ou outro tipo de investimento epistemológico; em especial, a de que o SI não contempla o das mentes “irracionais”. Não cabe aqui, pois.

REFERÊNCIAS

- CALEIRO, Diego. *Simulando Dennett: Ferramentas e Construções de um Naturalista*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-17102014-145500/pt-br.php>> Acesso em: 18 out. 2023.
- DAWKINS, Richard. *O Relojoeiro Cego: A Teoria da Evolução contra o Desígnio Divino*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DENNETT, Daniel C. *From Bacteria to Bach and back: the evolutions of minds*. New York/London: W. W. Norton & Company, 2017.
- DENNETT, Daniel C. *A Perfect and Beautiful Machine: What Darwin's Theory of Evolution Reveals About Artificial Intelligence*. *The Atlantic Monthly Group*. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/06/a-perfect-and-beautiful-machine-what-darwins-theory-of-evolution-reveals-about-artificial-intelligence/258829/>> Acesso em : 15 out. 2023.
- DENNETT, Daniel C. *Intencional Systems Theory*. In: MCLAUGHLIN, Brian P.; BECKERMANN Ansgar; WALTER, Sven (eds.). *Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*. Oxford: Clarendon Press – Oxford, 2009, p. 339-50.
- DENNETT, Daniel C. *Brainstorms: Ensaios sobre a Mente e a Psicologia*. Tradução: Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Unesp, 1999.

DENNETT, Daniel C. *A Perigosa Idéia de Darwin: A Evolução e os Significados da Vida*. Tradução: Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.

DENNETT, Daniel C. *La Actitud Intencional*. Tradução de Daniel Zadunaisky Barcelona: Paidós, 1998b.

DENNETT, Daniel C. *Tipos de Mentos: Rumo a uma Compreensão da Consciência*. Tradução: Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DENNETT, Daniel C. *La Conciencia Explicada: Una Teoría Interdisciplinar*. Tradução: Sergio Balari Ravera. Barcelona: Paidós, 1995.

DENNETT, Daniel C. *Precis of The Intentional Stance*. *Behavioral and Brain Science*, 11, 1988a, p. 495-546.

DENNETT, Daniel C. *The intentional stance in theory and practice*. In: BYRNE, R.; WHITEN, A. (eds.). *Machiavellian Intelligence*. Oxford: Oxford University Press, 1988b, p. 180-202.

FUTUYMA, Douglas J. *Biologia Evolutiva*. Coordenador da Tradução: Mário de Vivo. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2003.

GARDNER, Howard. *A Nova Ciência da Mente*. Tradução: Cláudia Malbergier Caon. São Paulo: Edusp, 1996.

HEIL, John. *Filosofia da Mente: Uma Introdução Contemporânea*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SEYFARTH, Robert.; CHENEY, Doroty. *Dennett's contribution to research on the animal mind*. IN: ROSS, D. A.; BROOK, A. (eds). *Perspectives in Philosophy: Daniel C. Dennett*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 117-139.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *A Mente Segundo Dennett*. São Paulo: Perspectiva, 2008.



PINTURA E PENSAMENTO: NAS TRILHAS DA ONTOLOGIA DA ENCARNAÇÃO

Maria Saievicz¹

Resumo: O tema enunciado no título, “Pintura e pensamento”, remete a pesquisa ao entrelace de estética e ontologia na obra de Merleau-Ponty. Pensar a visão é uma temática de ampla importância nas teorias desse autor, que propõe para a filosofia a tarefa de “aprender a ver”. A referência às artes e à pintura, de modo especial à pintura dos modernos, é tópico constante e essencial em seu pensamento. A ontologia que aparece nos ensaios estéticos de Merleau-Ponty aponta cada vez mais para a noção de carne como elemento originário na lógica do ser (*logos estético*) e para a noção de cor como o aspecto sensível fundamental na revisão filosófica sobre visível e invisível, tangível e intangível, dizível e indizível. Recoloca-se assim a problemática relação entre visibilidade e inteligibilidade, entre visão e razão. A questão-chave é como o estudo do fenômeno cor está na gênese da “ontologia da carne” ou “ontologia da encarnação”. Esta comunicação tem dois propósitos iniciais: primeiro, tecer, de modo sucinto, reflexões sobre filosofia e pintura, com o intuito de situar e definir o privilégio da pintura no estudo da filosofia de Merleau-Ponty, destacando, nesse ínterim, a dúvida de Matisse; segundo, apresentar uma espécie de ‘relato de experiência’ da prática de pintura e estudo da cor, assim refletindo sobre o que é pintar, o que é ver e o que é pensar. A comunicação, ao contrário de conduzir a uma exposição concludente, a partir duma visada na pintura encarnada, pretende ser uma explanação sobre o problema inaugural que impulsiona a proposta da ontologia da encarnação sugerida na filosofia de Merleau-Ponty.

Palavras- chave: Filosofia. Pintura. Pensamento. Encarnação. Ontologia.

Abstract: Le thème énoncé dans le titre « peinture et pensée » fait référence à la recherche sur l’imbrication de l’esthétique et de l’ontologie dans l’œuvre de Merleau-Ponty. Penser la vision est un thème de grande importance dans les théories de l’auteur qui propose à la philosophie la tâche d’« apprendre à voir ». La référence aux arts et à la peinture, notamment à la peinture moderne, est un thème constant et essentiel dans sa réflexion. L’ontologie qui apparaît dans les essais esthétiques de Merleau-Ponty pointe de plus en plus la notion de chair comme élément originel de la logique de l’être (*logos esthétique*) et la couleur comme aspect sensible fondamental dans la revue philosophique du visible et de l’invisible, du tangible et de l’intangible, dicible et indicible. Cela rétablit la relation problématique entre visibilité et intelligibilité, entre vision et raison. La question clé est de savoir en quoi l’étude du phénomène de couleur est à la genèse de « l’ontologie de la chair » ou « ontologie de l’incarnation ». La communication a deux objectifs initiaux : d’abord, tisser succinctement des réflexions sur la philosophie et la peinture dans le but de situer et de définir le privilège de la peinture dans l’étude de la philosophie de Merleau-Ponty, soulignant entre-temps le doute de Matisse ; deuxièmement, présenter une sorte de rapport d’expérience sur

¹ Mestre em Artes Visuais – PPGAV-UFBA. Bacharel em Artes Plásticas EBA-UFBA. Especialista em educação Estética, Semiótica e Cultura FAGED-UFBA. Bacharel e Licenciada em Filosofia (UNIOESTE). E-mail: mariasaievicz@gmail.com.

la pratique de la peinture et l'étude de la couleur, dans le but de faire des réflexions supplémentaires sur ce que signifie peindre, ce que signifie voir et ce que signifie penser. La communication, au lieu de consister en une exposition concluante, basée sur un regard sur la peinture incarnée, se veut une explication du problème inaugural qui anime la proposition d'ontologie de l'incarnation suggérée dans la philosophie de Merleau-Ponty.

Keywords: Philosophie. Peinture. Pensée. Incarnation. Ontologie.

Uma filosofia, como uma obra de arte, é um objeto que pode suscitar mais pensamentos que os que nele estão contidos (Merleau-Ponty, *O visível e invisível*, 1992)

1 REFLEXÕES SOBRE PINTURA

O destaque da pintura na filosofia de Merleau-Ponty se deve à singularidade dessa possibilidade de expressão, que coloca a questão abrangente acerca do “visível-invisível” e do “dizível-indizível” e, portanto, toca o “há” fundamental, isto é, a ordem do Ser. O “ver” abarca a relação com os outros modos de “sentir” (sensações e emoções) e outras formas de expressão para além da linguagem pictórica; entretanto, a pintura é uma via de acesso direto ao cerne do enigma da visão e das teorias do olhar. “A pintura pensa” – e pensar pintura é uma abertura para o entendimento da tarefa da filosofia e a questão primordial da ontologia, a origem do ser.

Para compreender a ontologia de Merleau-Ponty e sua teoria da visão, propõe-se, como ponto inicial, a investigação sobre o que é a pintura e o que é o trabalho do pintor. Quando trata do enigma da visão, a proposta da fenomenologia da percepção é retornar à experiência para apreender os fenômenos da luz e da cor no contato direto corpo-mundo; nisto, os pintores são mestres – de modo particular, os modernos. A experiência da pintura moderna ampliou os limites da ciência da cor. As teorias científicas tendem a falar da cor a partir de três aspectos: a cor física (óptica física), a cor fisiológica (óptica fisiológica) e a cor química (óptica físico-fisiológica). Os pintores modernos descobrem a dimensão “cor-sentimento” e rompem os esquemas e diagramas tradicionais e clássicos, contribuindo para uma revisão das teorias da percepção e da expressão. Na obra de Merleau-Ponty, a filosofia da pintura abre a trilha para alcançar um projeto ontológico que, nas notas de *O visível e invisível*, se insinua como “ontologia da encarnação”.

Percepção-expressão é o modo fundamental da existência humana; é uma conduta comum dos seres da espécie, compartilhada com outros seres. O privilégio da pintura na filosofia de Merleau-Ponty se deve à importância dessa atividade quando o que está em questão é o problema

da visão e também o problema da linguagem. A linguagem é reveladora do que há de mais íntimo no homem e no mundo, o espírito. O pintor não se destaca como uma personalidade com qualidades privilegiadas, mas se apresenta no “mundo dos viventes comuns” e sua obra se origina na circularidade da vida e da expressão transpassada pelas adversidades e reveses da vida do “humano simplesmente humano”.

Em certo sentido, pode-se dizer que visão e sentimento são os metros que cada artista emprega na elaboração das suas representações e apresentações, nas diversas linguagens da arte: o desenho, a pintura, a gravura, a escultura, e mesmo nas linguagens da arte contemporânea, tais como a performance, a instalação, a produção *in loco*. O artista, partindo do que “vê” e “sente”, cria e recria mundos (imagens); frequentemente reinventa as próprias técnicas: multiplica tanto percepções quanto expressões e também seus meios. No caso do pintor, sua lida cotidiana é ver (e fazer ver) e seu domínio é uma linguagem específica: a cromática. A pintura torna visível o invisível, torna presente um ausente; o pintor é aquele que pensa e fala pelo uso da cor e jogo de luz; seu instrumento essencial é o olho. O filósofo escreve: *o olho é aquilo que foi sensibilizado por certo impacto do mundo e [o pintor] o restitui ao visível pelos traços da mão* (Merleau-Ponty, 2004, p. 19-20).

Para Merleau-Ponty, todos os seres humanos compartilham “um pouco” da conduta do pintor que olha o mundo e “vê alguma coisa a pintar”, e a postura filosófica pode ser aprendida dessa atitude do pintor: *fraco ou forte na vida, mas incontestavelmente soberano em sua ruminação do mundo, sem outra técnica senão a que seus olhos e suas mãos oferecem à força de ver* (Merleau-Ponty, 2004, p. 15). Segundo o autor, a tarefa da filosofia é “reaprender a ver o mundo”. No ensaio *A linguagem e as vozes do silêncio*, ele escreve: “*começamos por compreender que há uma linguagem tácita e que a pintura fala a seu modo*”. Assim, compreender a pintura e o seu lugar na vida é a tarefa originária para compreender a ontologia e a própria filosofia.

Mas, afinal, o que é pintura? A pergunta é assunto de inúmeros escritos, tratados e ensaios que rendem outros tantos livros, dissertações e escritos. É singular, nesse sentido, citar a antologia de textos fundamentais sobre a pintura, elaborada por Jacqueline Lichtenstein, que reúne 130 autores, do século IV a.C. ao século XX, narrando desde os mitos da pintura, suas origens, o estatuto teológico e metafísico (ideia/matéria), sua relação com o belo, as definições de mimese, representação, expressão, e assim também o lugar da figura humana, o conflito entre desenho e cor, o paralelo com as outras artes, a formação do pintor, o ateliê, as escolas, estilos, gêneros pictóricos, a vanguarda e as rupturas. Outros tantos autores contemporâneos têm tratado da questão sobre a pintura e seu *status* na arte contemporânea, a exemplo do importante livro de Yves-Alan

Bois, *A pintura como modelo*. Por economia, aqui se mencionam duas breves definições, uma de teor poético-filosófico e outra de teor mais técnico-prático.

Philostratus de Lemos ou Filóstrato, o Velho, foi um filósofo, historiador e retórico grego que, nas primeiras décadas do séc. III d.C., escreveu um livreto com o título *Amores e imagens*. No próêmio, o autor apresenta seu desejo de tecer um elogio à pintura, por ser ela, entre as artes plásticas, a que se destaca como a mais “afim da natureza”. Filóstrato afirma: *quem quer que não respeite a pintura, erra contra a sabedoria*; e ressalta que a pintura é a *invenção dos deuses, que se observa nas formas como as Horas pintam os prados na terra e nos fenômenos celestes* (Filóstrato, 2012, p. 17). Para ele, a pintura está na origem das artes e se destaca das demais, pois, empregando o único recurso da combinação das cores, *mostra mais sabedoria que as outras artes a partir de muitos*. Para o velho pensador, a pintura une-se à poesia e é impossível distinguir qualquer antecedência entre imagem e palavra, a palavra sendo ressonância da imagem e a imagem, fundação da palavra. A pintura se mostra, assim, como linguagem poética e eloquente, e o pintor aparece como detentor de conhecimentos imprescindíveis, capazes de provocar a admiração de reis e cidades inteiras – numa referência a Zêuxis e Apeles, que se estende, porém, a muitos outros pintores da antiguidade.

Em sentido prático, a pintura resulta da aplicação de pigmentos sobre superfícies e, de modo geral, como atividade artística, pode se definir a pintura como a arte de empregar cores para criar imagens, formas, linhas e texturas. A pintura é uma intervenção visual criada com arte por cores, manchas, pontos e planos. Como tal, cumpre diversas funções e se presta a muitos propósitos, nos diversos períodos ou num mesmo período da história.

Pintura é a arte de pintar uma superfície (pano, papel, parede etc.); porém, dito desse modo, é apenas a superfície do que é a pintura que se toca; a pintura, porém, não é superficial: sempre é encarnação. Destarte, cumpre pensar uma ontogênese da pintura e averiguar o que está na origem de uma obra cromática, para reencontrar e trespassar os fundamentos físicos, ópticos e fisiológicos, matemático-geométricos e psico-histórico-culturais que instauram a pintura, sendo cada pintura instauração de mundo.

Forçoso é reconhecer que a pintura é um vasto campo de investigação, por seu poder mimético, expressivo ou abstrato, de representação, apresentação e geração de imagens e, como atividade humana, implica determinadas condutas perceptivas e expressivas, sobretudo criativas (formativas), que desvelam o modo próprio do ser-no-mundo, próprio de ser humano, “demasiadamente humano”. No reconhecimento dos pintores modernos, Merleau-Ponty faz referências a vários pintores; por conta do ensaio *A dúvida de Cézanne*, este é mais comumente lembrado, porém, aqui se ressalta a importância de Henri Matisse.

Merleau-Ponty recorre diretamente à experiência de Matisse, no texto *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. O episódio que relata se refere à dúvida de Matisse diante de uma sequência filmada para o documentário *Henri Matisse*, de François Campaux e Jean Cassou (1945-46). O filme tinha a pretensão de capturar os gestos de Matisse como índice da atividade artística. Na cena em questão, Matisse está pintando um rosto com largas pinceladas de preto, sobre a tela intitulada *Jovem mulher de branco, fundo vermelho*, de 1946. O recorte inicia com o modelo usando um vestido branco, entrando no atelier de Matisse. O modelo se senta em uma poltrona e o pintor ajusta sua posição e arruma o vestido. A sequência é filmada em velocidade normal; a câmera passeia do modelo para o cavalete e pousa na mão de Matisse, que, empunhando o pincel, transfere os contornos do rosto e do cabelo para a tela. Uma segunda sequência, então, mostra Matisse pintando o mesmo rosto, mas agora em câmera lenta; não se trata de uma repetição da cena anterior, mas de outra etapa da pintura, *sem dúvida filmada no dia seguinte; entrementes como era de seu feitio, Matisse havia apagado o 'primeiro' rosto com terebintina* (Bois, 2009, p. 57). O gesto de Matisse é inicialmente reproduzido no seu ritmo normal e real, rápido e resolutivo; em seguida, o *slow motion* mostra o gesto decomposto em cada um dos momentos, dividido em reflexões, expectativas, repetições e hesitações. Diante da exibição desse episódio, Matisse diz ter ficado desconfortável; a sequência lhe provocou certo estranhamento. Sobre o filme, Matisse afirmou:

Havia um trecho que me mostrava desenhando em câmera lenta (...) antes do lápis pensar em tocar o papel, minha mão fez um estranho percurso independente. Nunca antes me dera conta de que fazia isso. Senti, de repente, como se tivessem me mostrado nu — que todos podiam ver aquilo —, o que me deixou profundamente envergonhado (Matisse In. Bois, 2009, p. 58).

A dúvida de Matisse remete à compreensão da cumplicidade entre gesto e visão, na experiência vivida do ato criador, na circunstância de humano, nem deus, nem máquina. Retoma o paradoxo da expressão-percepção. Discutindo o filme, Merleau-Ponty observa:

[Matisse] não considerou, com o olhar da mente, todos, os gestos possíveis, e não precisou eliminá-los todos, exceto um, justificando-lhe a escolha. É a câmera lenta que enumera os possíveis. Matisse, instalado num tempo e numa visão do homem, olhou o conjunto aberto de sua tela começada e levou o pincel para o traçado que o chamava, para que o quadro fosse afinal o que estava em vias de se tornar. Resolveu com um gesto simples o problema que mais tarde parece implicar um número infinito de dados (Merleau-Ponty, 1991, p. 46).

Para Merleau-Ponty, Matisse estaria errado se, colocando sua fé no filme, assumisse que procedeu como o deus de Leibniz, resolvendo o difícil problema do mínimo e do máximo, como se escolhesse, entre um número infinito de possibilidades, a melhor. A câmera lenta produz uma impressão artificial. O *slow motion* faz parecer que a mão do pintor operou no mundo físico, onde

uma infinidade de opções é possível”, em vez de nos mostrar o evento “no mundo humano da percepção e do gesto”. De acordo com a interpretação de Merleau-Ponty, a câmera lenta mostra a pintura de Matisse sob a perspectiva do pensamento racionalista científico. Dessa forma, no entanto, o filme perde o que pretende analisar: a realidade do ato criativo que só pode ser compreendido a partir da perspectiva parcial e situada da percepção condicionada pela corporeidade. Sobre isso, o filósofo Castoriadis comenta:

A análise que afinal mostraria que o problema “comportava infinidade de dados” e que sua solução consistia em eliminá-los todos salvo um é só uma pseudo-análise; é o eterno fantasma idealista que nunca recebeu sequer a aparência de um começo de execução, que só pode ser enunciada como frase vazia e contra a qual Merleau-Ponty tantas vezes se ergueu. O gesto de Matisse é esse tatear concreto que culmina no clarão necessário (Castoriadis, 1987, p. 186-7).

O séc. XX contestou a dicotomia entre alma e corpo. Não há no comportamento um centro espiritual e uma periferia de automatismo. Os gestos participam à sua maneira de uma atividade de explicitação e de significação “que somos nós mesmos”. O pintor é, segundo Merleau-Ponty, incontestavelmente soberano em sua ruminação do mundo. Não conta com técnica nenhuma, nem com qualquer recurso além do que seus olhos e mãos descobrem ao ver e pintar. Sua soberania não se baseia em uma comparação com um deus, ou com uma máquina, mas se relaciona com aquilo que conecta o pintor, através de seu corpo, à “carne do mundo”.

No emprego da cor, Henri Matisse é apontado como mestre; sua pintura busca nas cores a expressão das emoções. Orientando-se pela visão que lhe abre o mundo e pelo sentimento que o impulsiona a fazer arte (esculturas, colagens, pinturas), produziu obras pictóricas emblemáticas. No livro *Escritos e Reflexões sobre Arte*, estão reunidos textos, cartas, entrevistas, artigos que o pintor produziu entre 1908 e 1953 e refletem sobre a história da arte moderna no instante mesmo em que ela está sendo construída. Em *Notas de um pintor* (1908), contido na publicação, Matisse define a arte como “uma calma influência na mente”, porém nas suas telas é o uso selvagem das cores que aparece, e o pintor chega afirmar que sente por meio da cor e por meio dela organiza suas obras.

Como expressão exemplar da pintura moderna, os trabalhos de Matisse estão impregnados dos sinais de uma nova ordem das operações expressivas, as quais mergulham na percepção e na criação para trazer à tona a autonomia e a riqueza original do contato com o mundo-vivido, no que engloba todas as experiências de mundo – carnis e simbólicas. Para Merleau-Ponty, as obras dos pintores modernos parecem celebrar um “acordo secreto” e “uma reconciliação” do homem com o mundo. Nisto reside sua singularidade. As pinturas dos modernos não se destinam ao “espaço da inteligência”, mas ao “espaço sensível do coração”. O pintor “enquanto pinta, pratica uma teoria

mágica da visão (...) a mesma coisa se encontra lá no cerne [no coração] do mundo e aqui no cerne [no coração] da visão.”

Merleau-Ponty afirma que a pintura ocupa um lugar intermediário entre o caráter eloquente da literatura e o caráter abstrato da música e carrega consigo a ambiguidade do mundo perceptivo: sensível-inteligível / visível-invisível. Devido à sua aptidão de criar por meio do uso das cores a expressão do mundo tal qual percebe, uma investigação existencialista sobre a atividade do pintor, recolocado no seu ambiente de produção, abre espaço para a ontologia e para uma teoria da expressão. Trata-se de um retorno à experiência e mergulho nas significações. Escreve: *Ora, a arte, especialmente a pintura, abebera-se nesse lençol de sentido bruto do qual o ativismo nada quer saber* (Merleau-Ponty, 2004, p. 15).

A arte produzida pelos modernos revê as questões da perspectiva clássica, redefine a expressão dos perfis, emprega a cor de modo inusitado, apodera-se das descobertas da fotografia sobre a luz e o movimento, desumaniza a arte, cria possibilidades tonais. As obras dos modernos, em contraste com a arte clássica, ganham qualidade de inacabamento, incompletude, incerteza. Entretanto, observa Merleau-Ponty, até Cézanne com sua dúvida pinta quadros em que “fornece, contudo, mais de uma vez, o sentimento de acabamento e de perfeição” (2004, p.75). Abdicando dos dogmas clássicos, os modernos instauram-se na insegurança do “mundo da percepção”, outrora alvo de profundo ostracismo. Na pintura moderna, o que se observa é “o despertar do mundo percebido”. Estas premissas gerais já fornecem uma pista para pensar a ontologia da pintura: uma filosofia sobre o ser, que parte de uma descrição fenomenológica da experiência do olhar e pintar como um lugar privilegiado de percepção-expressão de mundo.

Uma das trilhas para alcançar a ontologia da carne é a experiência da pintura, a sondagem da ontogênese do artista e da obra de arte como espaço de abertura fenomenológica do pensamento. A compreensão do enigma do ser e da visão está nos entrelaçados dos caminhos e nervuras pelos quais um humano torna-se pintor e um quadro torna-se pintura. O enigma da expressão se desvela no advento do ser-sendo: a “encarnação”; e, como a obra de arte, ou os fenômenos da deiscência, a vida carnal é uma abertura para o eterno retorno do mesmo, o que *há*. Como linguagem, a pintura mostra o caráter incontornável de toda expressão: presa da precariedade das formas materiais, nunca alcança a designação transparente das próprias coisas, mas abre-se a infinitas perspectivas espaciais e temporais, evocando o horizonte de sentidos, o mundo-da-vida.

A especulação teórica sobre o dito “a pintura pensa” foi fecundada pela experiência de criação de obras pictóricas. Nas telas e no papel, o que aparece são esboços, esquemas de desenhos, borrões coloridos, que não primam pelo acabamento, ao contrário, mostram-se na incompletude dos processos de criação. Mas a “matéria” das pinturas que se mostram é a mais pura: o desejo de

pintar e experimentar a combinação das proporções e equilíbrio das cores, na busca de compreender o que impulsiona o pintor e sua arte.

Tendo em vista o precedente, deve-se agora examinar algumas peças dos percursos de produção prática, tecendo alguns comentários.

2 A PRÁTICA DA PINTURA

Há muitas maneiras de ver a cor, e pensar sobre cor pode parecer tarefa fútil. As reflexões sobre pintura combinam elementos-chave da teoria e da prática. Atendendo ao lema emblemático da fenomenologia, “o retorno à experiência”, a elaboração teórica sobre o enigma da pintura e a atitude do pintor foram simultâneas a experimentos e estudos práticos da cor. Produzir obras pictóricas corrobora certos entendimentos sobre o fenômeno da cor, como o enunciado pelos autores de “O guia completo da cor”:

A ciência da cor é perturbadoramente complicada. Durante séculos assumiu-se que o espectro tinha de fazer sentido, que as cores poderiam ser categorizadas e diagramadas de maneira simples. Quanto mais sondamos os mecanismos da percepção da cor, mais as certezas do vermelho, verde e azul dão lugar às extravagâncias da biologia. Encontrando o caminho para dentro desse labirinto, temos de encontrar o caminho para fora (Fraser, 2007, p. 06).

O conjunto das peças que se apresentam a seguir fez parte, em 2016, da mostra *À Frigga: pathos e logos da minha vida*.² Trata-se de uma série de experimentos do emprego da cor. Os primeiros três pequenos quadros brincam com a ideia elementar do domínio de certo esquema do espectro cromático pela aplicação da tinta à tela, em combinações apazíveis ao olhar. A tríade porta um significado reflexivo sobre pressupostos teóricos da ciência da cor. Com as cores análogas, se criou, no quadro *Meu amor é maior que o Sol* (Fig. 01), uma “explosão solar”, inspirada tanto em imagens do Sol - fonte natural da luz e da visibilidade e da vida – quanto no amor maternal. *Muro de cor para meu amor* (Fig. 02) é um jogo cromático que embaralha os sistemas das cores aditivas (RGB) e subtrativas (CMYK) em seis retângulos dentro de um quadrado; ao mesmo tempo, brinca com o jogo das primárias e secundárias. A terceira peça, *Amor quer calma* (Fig. 03), é uma obra monocromática em branco. Tecnicamente, o branco é a junção de todas as cores do espectro de luz visível – daí provém que eventualmente se lhe diga “ausência de cor”. Enquanto cor-pigmento, o branco é definida como “a cor da luz”, pois, na superfície, reflete todos os raios luminosos, fazendo aparecer a clareira máxima. Há, no pequeno quadro da figura 03, remissões subjetivas a dois episódios da história da arte. Na sua *História Natural*, Plínio,

² A exposição coletiva ocorreu na Sala 05 da Escola de Belas Artes.

o Velho (23-70 d.C.) dedicou um capítulo às artes, em que apresenta a *mirabilia* dos gestos dos pintores gregos renomados, porém comenta que a pintura já não possuía, então, o valor de outrora: “ficou totalmente fora de moda”, banida pelos mármore brancos, às vezes cinzelados com desenhos para insinuar figuras. A segunda remissão, que diz respeito ao advento do abstracionismo, para alguns, o ápice da pintura modernista, é ao quadro de Kazimir Malevich (1879-1935), o qual alcançou o máximo do suprematismo, a tela “Branco sobre branco” (1918).

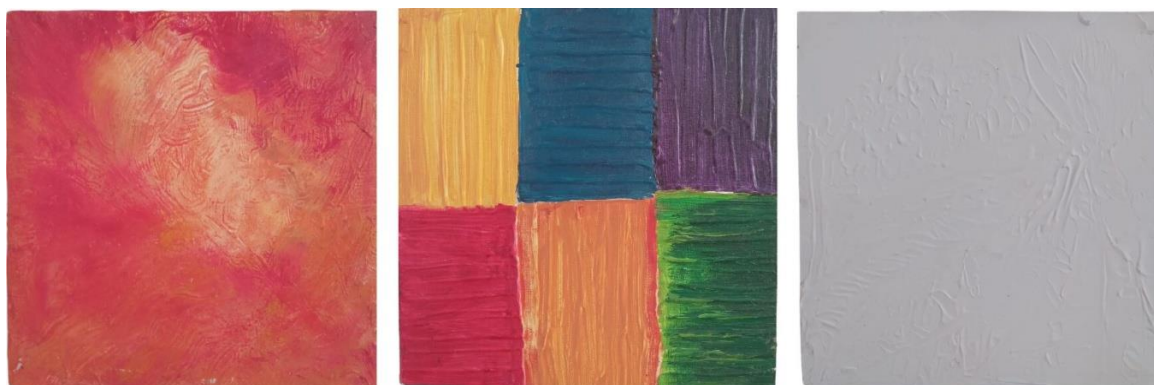


Fig. 01 -*Meu amor é maior que o Sol*

Fig. 02 -*Muro de cor para meu amor*

Fig. 03- *Amor quer calma*

A tríade de pequenas telas é uma referência direta à questão do abstracionismo na pintura contemporânea, quando os quadros são pensados como “muros de cor” ou “planos coloridos”; a cor pela cor alcança a supremacia, descartando a figuração.

O conflito entre desenho e cor é dessas querelas que perpassam a história da pintura. Quando Plínio narra a história da pintura e suas origens, tem em mente a pintura mimética, em especial os retratos, celebrados como obras de maravilhoso esplendor e inestimável valor. Em sua época, porém, com a introdução do mármore e o avanço da fundição dos metais, a abstração e os bustos depreciam o lugar do pintor. A pintura clássica renascentista torna a valorizar os retratos e paisagens realistas, pintados em perspectiva; com o advento da fotografia, porém, a pintura sofre novo abalo e tem que ser reinventada; isso fizeram os pintores modernos – alguns souberam tirar proveito da fotografia como mais um recurso para criações.

Seguindo o estudo das cores análogas, complementares e do branco, a obra *Frigga na bacia* (Fig. 04) foi realizada a partir de uma fotografia analógica, feita com uma máquina Kodak comum. Sem pretender uma reprodução fiel da imagem, o pequeno quadro explora a combinação das complementares azul-laranja, verde-vermelho; das análogas verde-azul, laranja-vermelho; o uso do branco e das cores chamadas neutras, os marrons. A ouroboros - símbolo do eterno retorno, do devir constante, da autofecundação, da espiral da evolução, da dança sagrada da morte e da criação etc., é o elemento figurativo introduzido para imbuir a obra de um sentido filosófico sobre

procriação, cuidado, vida. A emoção é sugerida não tanto pelo tema, mas pelo contraste entre cores quentes e frias, pela intensidade e vibração das cores, pelos contornos das linhas brancas.



Fig. 04 - *Frigga na bacia*, Acrílica sobre tela, 20 cm x 20

Por sua vez, o quadro *Frigga cósmica* (Fig. 05) compõe a criação de um painel-mosaico *Um cosmo para Frigga* (Fig. 06), formado por sete telas que exploram igualmente a combinação das cores, a junção de fotografias com fantasia e imaginação, cria espaços figurativos e abstratos. O painel inacabado é uma peça importante na experimentação da tinta acrílica, invenção recente na história da pintura. A acrílica surgiu em torno de 1955 e começou a ser empregada artisticamente pelos muralistas mexicanos (Orosco, Siqueiros e Diego Rivera), para executar grandes painéis em espaço público, evitando a fragilidade da tinta a óleo, que oxida e amarelece, e a dificuldade da execução dos afrescos. A tinta é feita a partir de um médium polimerizado; além de apresentar resistência às mudanças climáticas, possui secagem rápida, permite cobertura, presta-se às transparências, é fácil de usar e seu manejo é limpo. Na atualidade, a acrílica é amplamente explorada em diversos tipos de superfícies – paredes, telas, tecidos, cerâmica etc. –, tanto por artistas amadores quanto por profissionais.



Fig. 05 *Frigga cósmica*, Acrílica sobre tela, 60 x 30 cm.



Fig. 06. *Um cosmo para Frigga*, acrílica sobre de telas 1,30 x 90 cm.

A questão dos materiais empregados na pintura é das mais elementares na história das artes. Já Plínio reconhecia a obscuridade da gênese da pintura; no entanto, destacou dois aspectos na sua origem: um diz respeito ao traço que “circunscreveu a sombra”, outro, às cores. Para leigos contemporâneos, que encontram nas prateleiras das lojas de materiais artísticos recursos industriais elaborados, a questão do fabrico da cor e preparo dos materiais passa despercebida; para o pintor antigo e clássico, era parte essencial da formação na pintura. Em *Gestos e fábulas de alguns pintores*, encontra-se uma descrição interessante sobre o tornar-se pintor e a atividade da pintura. Lascault descreve:

Quem deseja tornar-se pintor será ao mesmo tempo tenso e disperso. Para aprender, é preciso treze anos: um ano para estudar desenho elementar, seis anos para ficar com o mestre no estúdio, colocar-se ao corrente de todos os ramos que pertencem a nossa arte, começando por pulverizar as cores, coaninhar as colas, amassar os gessos, tornar-se prático na preparação das telas, realçá-las, poli-las, colocar ouro e fazer o granulado; **e seis anos ainda para estudar a cor.** (...) Seguidamente o atelier dos pintores é uma espécie de cozinha (Lascault, 2001, p. 53, grifo meu)

Os tubos de estanho e de plástico que possibilitaram a comercialização das tintas e libertaram o pintor do seu atelier certamente favoreceram um grande salto na história da pintura. O pintor não precisa mais manter jovens aprendizes, ou ele mesmo moer suas cores; pode adquiri-las prontas e, com seu cavalete e sua paleta, circular ao ar livre. Na prática da pintura, entretanto, a experimentação do preparo da tinta a partir de pigmentos orgânicos ou inorgânicos é uma etapa interessante e essencial, sendo que algumas técnicas exigem essa lida direta com pigmentos.

Na mostra *À Frigga: pathos e logos da minha vida* se incluiu uma obra em têmpera, técnica milenar de pintura, que consiste no emprego de uma tinta preparada a partir da mistura do pigmento com um aglutinante, feito a partir da mistura de água e gema de ovo. Os pigmentos empregados nas cores branco, preto, azul, verde e vermelho foram obtidos pelo uso respectivo de óxido de zinco, mistura de óxidos, ferrocianeto férrico, óxido de cromo e óxido de ferro, facilmente encontrados em lojas de construção ou de materiais artísticos. A peça *Tirex ou autorretrato* (Fig. 09) é um de quatro trabalhos da série *Dinossauros em extinção*, realizados com têmpera. A composição, além de ser uma experimentação da cor e da pintura, também serviu para a reflexão acerca da imagem e ilusão na criação de obras analógicas e digitais. Uma peculiaridade da têmpera é que, no caso de falhar a mistura, a imagem pode desaparecer com o tempo; logo, o tema dos dinossauros e sua extinção pareceu bastante apropriado para a experiência, além de ser muito estimado pelas crianças e pela ciência.



Fig. 07 - *Tirex ou Autorretrato*, têmpera sobre papel A4.

Na insistência em experimentar técnicas e possibilidades da pintura e estudo das cores, alguns trabalhos se realizaram nas técnicas aquarela e guache. *O bosque de Frigga* (Fig. 08), composição lúdica em aquarela, que retoma elementos clássicos e torna a brincar com o jogo das complementares, azul-laranja, as cores análogas, verde-azul, cores quentes e cores frias, uso do branco etc., é um dos exemplos da mostra. A composição foi inspirada na junção de fotografias para a criação de um cena, ao mesmo tempo, uma imagem carregada de significações afetivas. Sobretudo, procurou-se imprimir emoção na composição que inquire o olhar de quem frui o quadro, o qual trai a técnica da aquarela na medida em que propõe contornos definidos por linhas pretas, mais habitual nos trabalhos com guache.



Fig. 08 - *O bosque de Frigga*, aquarela sobre papel A4

Um exemplo de uso de guache, *O circo e a modelo* (Fig. 09), consiste em duas páginas de um caderno, inspiradas nos estudos de Matisse. O pintor, aficcionado pela luz e pela cor, sempre confessou sua paixão pelo circo, que destacava como das melhores memórias da sua infância.



Fig. 09 – *O circo e a modelo*. técnica guache mista sobre papel

Por fim, é preciso reconhecer a dívida para com Matisse, o mestre das cores, inspirador dessa especulação sobre a pintura e sua ciência secreta, adicionando uma imagem de sua obra *O vestido amarelo* (Fig. 10). Matisse a pintou depois do retorno da viagem ao Taiti, onde passou cerca de três meses, sem nada produzir, segundo ele, devido à explosão das luzes. Para lá, ele viajou inspirado pelo contemporâneo Gauguin, em busca de ver o que o outro tinha visto; a luz era tanta, diz ele, que parecia uma taça de ouro reluzente.

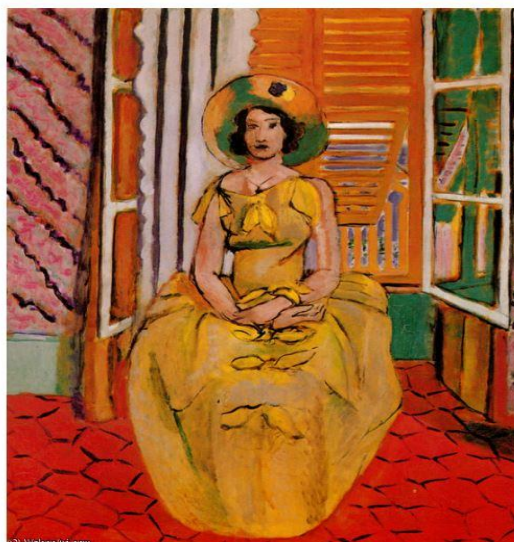


Fig. 10 - MATISSE. *O vestido amarelo*, 1931.

REFERÊNCIAS

- BOIS, Yve-Alain. *A pintura como modelo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *A pintura encarnada*. São Paulo: Escuta, 2012.
- FRASER, Tom; BANKS, Adam. *O guia completo da cor*. 2. ed. São Paulo: SENAC, 2007.
- LASCAULT, Gilbert. *Gestos e fábulas de alguns pintores: arte e psicanálise*. In. SOUSA, E. A.; TESSLER, E.; SLAVUTZKY, A. (orgs.) *A invenção da vida: arte e psicanálise*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2001.
- LICHTENSTEIN, Jacqueline. *A pintura: textos essenciais*. São Paulo: Editora 34, 2006. (14 v).
- MATISSE, Henri. *Escritos e reflexões sobre a arte*. São Paulo: Cosac e Naify, 2007.
- MENDONÇA, A. da S. Seleção e tradução da *Naturalis História*, de Plínio, o Velho. *Apud, Revista de História da Arte e da Cultura*, Campinas, SP, n. 2, p. 317–330, 2022. Disponível em < Seleção e tradução d.a *Naturalis História*, de Plínio, o Velho | Revista de História da Arte e da Cultura (unicamp.br) >. Acesso em: 29 jan. 2024.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito; A linguagem indireta e as vozes do silêncio. A Dúvida de Cézanne*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.



EROTISMO, MORTE, SENTIMENTO DE SI, E CONTINUIDADE DO SER EM GEORGES BATAILLE

Matheus Almeida Lopes¹

RESUMO: Certeza única da vida, a morte é uma das temáticas fundamentais abarcadas pelo pensamento do teórico francês Georges Bataille, assim como o erotismo. O autor diferencia a atividade sexual animal da atividade sexual humana, a qual conceitua em três categorias: o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações, e o erotismo sagrado; agregada a cada categoria, há a relação entre morte e erotismo, abordada através dos conceitos de descontinuidade do ser, continuidade do ser e sentimento de si, apresentando, ainda, a angústia da morte enquanto motor do erotismo. Trata-se da morte que revela a consciência da descontinuidade do ser, bem como do erotismo que busca a continuidade do ser através dos corpos, dos corações e/ou do sagrado, afinal, o sentido último do erotismo é a fusão, a supressão do limite. A finalidade do erotismo é a continuidade do ser, conforme afirma Georges Bataille. Desenvolve-se, neste artigo, pesquisa sobre a relação entre erotismo e morte, tendo como referência principal a obra *O erotismo*, e, como referências complementares: *Teoria da religião* e *Experiência Interior*. Chega-se à conclusão de que Eros (vida) e Thanatos (morte) estão intimamente interligados e colocam o ser do humano em questão. Nessa perspectiva, ambos, o erotismo e a morte, são violentos e sua violência leva à perda da individualidade, descontinuidade do sujeito, reconduzindo-o para a continuidade que existia anteriormente da vigência do trabalho e dos interditos. Contudo, o retorno à continuidade, operado pelo erotismo, é temporário, fazendo com que o sujeito, a cada momento, deseje mais e, portanto, perca-se mais. Diferentemente, o retorno e a perda operada pela morte são permanentes. Assim, a relação entre erotismo e morte é interpretada por meio dos conceitos de descontinuidade do ser e continuidade do ser, sendo o erotismo pautado pelo sentimento de si. A esses dois acontecimentos – vida e morte – relacionam-se interditos universais e particulares, surgindo, assim, o erotismo e a sua fascinação: transgredir o mundo da cultura e do trabalho.

Palavras- chave: Erotismo. Morte. Sentimento de si. Continuidade do Ser. Georges Bataille.

ABSTRACT: unique certainty of life, death is one of the fundamental themes covered by the thought of French theorist Georges Bataille, as well as the study of eroticism. The author differentiates animal sexual activity from human sexual activity, and conceptualizes it into three categories: the eroticism of bodies, the eroticism of hearts, and sacred eroticism; Added to each category is the relationship between death and eroticism, approached through the concepts of discontinuity of being, continuity of being and feeling of self, presenting the anguish of death as a driver of eroticism. It is about death that reveals the awareness of the discontinuity of being, as well as eroticism that seeks the continuity of being through bodies, hearts and/or the sacred, after all, the ultimate meaning of eroticism is the fusion, the suppression of limit. The purpose of eroticism is the continuity of being, as stated by Georges Bataille. Therefore, in this article I

¹ Graduando em filosofia pela Universidade do Estado da Bahia. Lopesalmeida1999@gmail.com.

develop research on the relationship between eroticism and death, having as main reference the work *Eroticism*, and, as complementary references: *Theory of religion* and *Inner Experience*. After reading, we will come to the conclusion that Eros (life) and Thanatos (death) are closely interconnected and put the human being into question. From this perspective, both eroticism and death are violent and their violence leads to the loss of individuality, discontinuity of the subject, returning it to the continuity that existed prior to the existence of work and prohibitions. However, the return to continuity operated by eroticism is temporary, making the subject, at each moment, desire more and, therefore, lose himself more. In contrast, the return and loss caused by death is permanent. Therefore, the relationship between eroticism and death is interpreted by the concepts of discontinuity of being and continuity of being, with eroticism being guided by the feeling of self. Universal and particular prohibitions are related to these two events - life and death -, thus giving rise to eroticism and its fascination: transgressing the world of culture and work.

Keywords: Eroticism. Death. Continuity of Being. Feeling of self. Georges Bataille.

INTRODUÇÃO

No prólogo da obra nomeada *O erotismo*, Georges Bataille (1897-1962) torna evidente seu pressuposto filosófico: "Em sua verdade fundamental, o erotismo é sagrado, o erotismo é divino", que aparece em *O erotismo*, obra composta de duas partes. Na primeira, o autor busca expor, sistematicamente, em sua coesão, os diferentes aspectos da vida humana sob o ângulo do erotismo. Na segunda, reúne estudos independentes, em que aborda as mesmas questões, tendo como objetivo aquilo que caracteriza como "a unidade do espírito humano". Porque é possível buscar a coesão do espírito humano, cujas possibilidades se estendem da santa ao voluptuoso, conforme explica o próprio autor:

O espírito humano está exposto às mais surpreendentes injunções. Incessantemente ele tem medo de si mesmo. Seus movimentos eróticos o aterrorizam. A santa se desvia com pavor do voluptuoso: ela ignora a unidade entre as paixões inconfessáveis deste e as suas próprias (Bataille, 2021, p.29).

Pontuo que o lugar do erotismo batailliano não é o dos estudos especializados ou o dos trabalhos especializados. Muitas vezes, inclusive, sua obra se afasta da realidade sexual que estamos acostumados a conhecer. Isto acontece porque, conforme explica no prólogo da sua obra supramencionada, o erotismo tem para os homens um sentido que a abordagem científica não pode atingir. E ele – Georges Bataille –, como foi dito no início desta introdução, parte de um pressuposto filosófico:

Essa procura de um conjunto coerente opõe meu esforço aos da ciência. A ciência estuda uma questão separada. Ela acumula os trabalhos especializados. Creio que o erotismo tem para os homens um sentido que a abordagem científica não pode atingir. O erotismo só pode ser considerado se,

considerando-o, é o homem que é considerado. Em particular, ele não pode ser considerado independentemente da história do trabalho, não pode ser considerado independentemente da história das religiões (Bataille, 2021, p.30).

Nesse sentido, buscando dominar o erotismo – que, segundo o autor, é aquilo que nos apavora –, partindo de um pressuposto filosófico para esse estudo, colocando-se em um ponto de vista tal em que possibilidades opostas se coordenam, afirmando a possibilidade de convergência entre a Santa e o Voluptuoso, entre os impulsos da religião cristã e os da vida erótica, visando, então, a coesão do espírito humano, formula sua teoria do erotismo, o qual, em sua verdade fundamental, assim se afirma: o erotismo é sagrado, o erotismo é divino.

Destaco, entretanto, que diferentemente de como é interpretado no oriente, no ocidente o erotismo sagrado se confunde com a busca, com o amor por Deus. Contudo, a busca pelo amor por Deus não é a proposta de Georges Bataille. Porque o erotismo está longe de ser redutível ao amor por Deus, a um ente descontínuo, e o pensamento de Bataille é voltado para o elemento do sagrado, que é a proposta de estudo do colégio de sociologia fundado por ele, Roger Caillois e Michel Leiris, em 1930, trazendo a noção de sagrado para a cena dos debates intelectuais da época.

O CONCEITO DE EROTISMO E O CONCEITO DE MORTE

Começo, pois, explicando o conceito de erotismo e o conceito de morte para o pensador. De acordo com (Araújo, 2020, p.2), ambos seriam – a morte e o erotismo – processos em que o sujeito perde sua individualidade, sua descontinuidade, retornando, assim, à continuidade que existia antes do trabalho e dos interditos. Porque é com o trabalho e com os interditos que ganhamos consciência de nós mesmos e uma identidade: efetuando, assim, a passagem de animal para homem propriamente dito. Interditos, por sua vez, são proibições. A morte e o erotismo são violentos por natureza, por nos arrancarem da nossa descontinuidade. Contudo, a violência provocada pelo domínio do erotismo é sempre temporária, colocando o indivíduo em uma espécie de jogo constante de perda, fazendo com que a cada momento ele deseje mais e, portanto, perca-se mais, sentindo a nostalgia da continuidade perdida, por causa do contato com ela durante esse ato. Diferentemente, a violência provocada pelo domínio da morte não é temporária, e o retorno à imanência é definitivo. Destaco, porém, que o conceito de violência utilizado nesses termos significa a remoção do ser humano da descontinuidade e seu retorno à continuidade, seja permanente, através da morte, seja temporária, através do erotismo.

Em *O erotismo*, obra mais conceituada de Georges Bataille, que versa sobre essa temática, duas fórmulas para expor sua concepção de erotismo são apresentadas. Conforme

explica (Araújo 2020, p.2), a utilização dessas duas fórmulas tem a intencionalidade de afirmar que no ato erótico o indivíduo, o sujeito, se perde, porém a perda, esse retorno à imanência do mundo, ocorre de modo consciente.

A primeira fórmula utilizada pelo autor é: “Do erotismo é possível dizer que ele é a aprovação da vida até na morte” (Bataille, 2021, p.35). Com essa fórmula, Bataille evidencia que a busca por uma definição precisa do erotismo partiria, necessariamente, da atividade sexual de reprodução de que o erotismo é uma forma particular. Sendo uma atividade comum aos animais sexuais e aos homens, contudo, somente estes fizeram de sua atividade sexual uma atividade erótica, mais precisamente: uma busca psicológica independente do fim natural dado na reprodução e no cuidado com os filhos. É justamente essa forma particular do erotismo, a atividade sexual de reprodução, que dá sentido ao erotismo enquanto aprovação da vida até na morte. Contudo, há nessa relação um paradoxo complexo: “Com efeito, ainda que a atividade erótica seja, antes de mais nada, uma exuberância da vida, o objeto dessa busca psicológica, independente, como disse, da intenção de reprodução da vida, não é estranho à morte” (Bataille, 2021, p.35).

O paradoxo aponta, conforme afirmam (Cani, Sandrin e Fagundez, 2020, p.169), que o erotismo é um dos aspectos fundamentais da experiência interior, de dentro para fora, e tem relação com a consciência, atravessada pela dualidade entre vida e morte.

A segunda fórmula diz:

O erotismo, é aos meus olhos, o desequilíbrio em que o próprio ser se põe conscientemente em questão. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas nesse momento o indivíduo identifica-se com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer que, no erotismo, EU me perco. Sem dúvida, não se trata de uma situação privilegiada. Mas a perda voluntária implicada no erotismo é flagrante: ninguém pode duvidar dela (Bataille, 2021, p.55).

Segundo (Araújo, 2020, p.2), Bataille afirma que o erotismo é uma característica exclusiva da vida interior do ser humano. A atividade sexual do animal não possui o aspecto erótico, porque, embora ele tenha uma vida subjetiva tal qual o ser humano, a vida do animal é dada a ele da mesma maneira que a vida é dada a um objeto.

SENTIMENTO DE SI

Na trigésima quinta página da obra *O erotismo*, notamos o primeiro parágrafo a versar sobre a atividade sexual. Nesse parágrafo, Bataille defende a tese de que a atividade sexual dos animais não possui aspecto erótico: ele não a considera uma atividade erótica. Para defender essa tese, contudo, uma série de argumentações são apresentadas. Dentre elas, apesar de afirmar que

os animais, sim, possuem uma vida subjetiva tal qual o ser humano, essa vida é dada a eles da mesma maneira que a vida é dada a um objeto, ou seja, de uma vez por todas. É nesse sentido que o autor aplica a sua célebre afirmação: “o animal está no mundo assim como a água está na água”.

Após falar sobre a atividade sexual animal, o autor afirma que o erotismo é uma transgressão organizada, e que a atividade sexual humana só pode ser considerada como tal, se for essencialmente transgressora, e só o pode ser a partir do reconhecimento das proibições e da vontade consciente de transgredi-las. Nesse sentido, Bataille considera o erotismo uma característica exclusiva da vida interior do homem, da vida religiosa do homem, pautada pelo sentimento de si.

Acerca do sentimento de si, na obra *Experiência Interior*, primeiro volume de sua *Suma Ateológica*, a experiência interior é apresentada como sinônimo de experiência mística:

Entendo por experiência interior aquilo que habitualmente se nomeia experiência mística: os estados de êxtase, de arrebatamento ou ao menos de emoção meditada. A base dessa experiência interior seria um sentimento de si, e não a consciência de si, pois a consciência de si ocorre somente na humanidade e é consecutiva à consciência dos objetos, ao passo que o sentimento de si varia conforme o sujeito que o experimenta se isola em sua descontinuidade (Bataille, 2016, p.33).

Para evitar imprecisões conceituais, o próprio autor apresenta uma ressalva: explica que a experiência interior é mística não no sentido de confissão, mas mística no sentido de intensidade, uma experiência de extrapolação de limites, de libertação de grilhões. Contudo, Bataille radicaliza a noção de mística para chegar até onde os místicos ortodoxos não conseguiram, por causa de seus dogmas.

OS TRÊS TIPOS DE EROTISMO

Após apresentar os conceitos de erotismo, morte, descontinuidade do ser e continuidade do ser, diferenciando a atividade sexual humana do animal, e abordar o sentimento de si como experiência interior do humano, cabe explicar, então, as três formas de erotismo propostas pelo autor. Antes disso, contudo, para melhor conceituar o que será explicado, é necessário reforçar que o erotismo pertence ao domínio da violação, violência e transgressão, no sentido de que ele nos arranca do estado de descontinuidade, de individuação, de ser sujeito, para nos colocar rumo à continuidade do ser.

O primeiro tipo de erotismo, o erotismo dos corpos, possui como característica a violação de um ser descontínuo. Prepara o ser para fundir-se com outro, de modo que a estrutura do ser

fechado é desestruturada. Se, para a atividade erótica, falta o aspecto de violência e de rompimento de subjetividade, ela, na perspectiva batailliana, tem mais dificuldade de atingir o seu ápice. Na quadragésima segunda página da obra *O erotismo*, todavia, é apresentada uma ressalva sobre o erotismo dos corpos, afirmando que ele tem algo de pesado, de sinistro, de desconcertante. Segundo Georges Bataille, esse erotismo, muitas vezes, guarda a descontinuidade individual, normalmente por causa de um egoísmo cínico, sobretudo naqueles momentos em que os envolvidos no processo visam o outro como mero objeto. “O erotismo dos corpos tem de qualquer modo algo de pesado, de sinistro. Ele reserva a descontinuidade individual, e isso se dá sempre um pouco no sentido de um egoísmo cínico” (Bataille, 2021, p.42-43).

O segundo tipo de erotismo, o erotismo dos corações, é mais livre. Se se separa, na aparência, da materialidade do erotismo dos corpos, sob outro lado procede dele, não passando, com frequência, de um seu aspecto estabilizado pela afeição recíproca dos amantes. Contudo, na quadragésima terceira página da obra já citada, é-nos apresentada a necessidade de atenção especial para esse tipo de erotismo, possuidor de um mal secreto. Afinal, durante a busca pelo coração do ser amado, o sujeito que procura pode, nos movimentos violentos da paixão, dar uma guinada em direção à morte. Entretanto, não é a posse do ser amado que significa a morte, mas, sim, a sua busca. Por conta do sentimento de uma continuidade possível percebida no ser amado, movimentos de fúria podem acometer o amante. E se o amante não pode possuir o ser amado, algumas vezes pensa em matá-lo: muitas vezes ele preferiria matar a perdê-lo. Ele deseja em outros casos a sua própria morte.

O terceiro tipo de erotismo, o erotismo sagrado, está marcado pelo sacrifício. Os povos antigos davam muita importância à prática do sacrifício, até mesmo aproximando esse fenômeno do ato de amor. Em *Teoria da religião*, o autor conceitua o sacrifício: considera-o manifestação do dispêndio improdutivo de energia, que vai contra o produtivismo da sociedade, pautada pelo trabalho e pelas proibições.

O sacrifício é a antítese da produção, feita com vistas ao futuro, é o consumo que só tem interesse para o próprio instante. [...] Sacrificar é dar como se dá o carvão à fornalha. Mas a fornalha costuma ter uma inegável utilidade, a que o carvão está subordinado, ao passo que, no sacrifício, a oferenda é furtada a qualquer utilidade (Bataille, 2016, p.42-43).

Além disso, há uma relação entre sacrificado e sacrificante, nesse ato religioso: o ser que presencia o sacrifício, ao ver o animal sendo sacrificado, também morreria por dentro, portanto identificando-se com a vítima do espetáculo do sacrifício. A continuidade do ser, nesse caso, se dá pela da morte, que Georges Bataille chama de ‘morte criadora de um ser descontínuo’. Tanto

o sacrifício quanto o erotismo revelam, aí, a carne. O erotismo sagrado é a experiência mística; nele, vê-se a ausência de um objeto (a descontinuidade) que nos introduz em um sentido de continuidade. No erotismo sagrado, afirma o autor, existe algo semelhante ao sexo; o sacrificador desagrega o animal imolado, assim como o amante desagrega, ou seja, desnuda, deseja penetrar a quem ama.

CONCLUSÃO

Notamos como Georges Bataille pensou a problemática do erotismo: apresentando uma concepção autêntica, em que o estudo do erotismo é vinculado ao estudo do elemento sagrado. Sendo assim, não é apenas uma concepção científica de erotismo que nos é apresentada, mas a afirmação de que, em sua verdade fundamental, todo erotismo é sagrado. Percebemos, também, o trato conceitual acerca da problemática em questão. Afinal, o autor expõe de maneira clara e suficiente o conceito de erotismo e de morte, bem como os seus domínios e proximidades, partindo de um estudo filosófico, antropológico e sociológico acerca da natureza humana, abordando e relacionando temas tocantes para a humanidade, como os conceitos de interditos, morte, descontinuidade do ser e continuidade do ser, e expondo um conceito de violência original, que se relaciona com todos esses termos. Cabe constar, também, a necessária e clara distinção entre atividade sexual humana e atividade sexual animal, e suas devidas implicações, chegando ao conceito de atividade erótica e determinando os critérios para que o seja. Além disso, todos os conceitos citados se relacionam a seus estudos acerca do sentimento de si, visto como experiência de libertação de grilhões. Por fim, com a distinção entre três categorias de erotismo – erotismo dos corpos, dos corações e do sagrado – torna-se evidente a originalidade e o trato conceitual do autor sobre uma problemática tão necessária e atual, o que justifica a necessidade deste e de outros trabalhos acerca do tema e da proposta de conceitualização apresentada.

REFERÊNCIAS

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

BATAILLE, Georges. *Teoria da religião: seguida de Esquema de uma história das religiões*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BATAILLE, Georges. *A Experiência Interior, seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma Ateológica*, vol. I. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

ARAÚJO, Pedro. *Em busca da continuidade perdida: erotismo e morte em Georges Bataille*. *Intuito*, Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 1-13, jan.-jun. 2020. Disponível em: <

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/34275/19734>>. Acesso em: 3 set. 2023.

BRUNETTI CANI, Josiane; GERLÂNIA CARON SANDRINI, Elizabete; DE JESUS CANI FAGUNDES, Terezinha. Entre interditos e transgressões: o erotismo no conto “a virgem dos espinhos”, de João Gilberto Noll. *Revista Ifes Ciência*, 2020.



A FILOSOFIA COMO UNIDADE SISTEMÁTICA NAS INTRODUÇÕES DA CRÍTICA DO JUÍZO DE KANT

Mônica Chiodi¹

Luciano Carlos Utteich²

Resumo: Este ensaio versa, de modo introdutório, sobre o tema da filosofia como unidade sistemática no pensamento kantiano, levando em conta o exame das Primeira (1789-90) e Segunda (1790) Introduções à *Crítica da faculdade de juízo*. A problemática concerne em compreender o modo pelo qual o filósofo propôs dar conta da superação do abismo entre os domínios teórico e prático da razão na Terceira *Crítica*, visto que, no contraste com as duas primeiras *Críticas*, ele tematiza o caráter sistemático da filosofia de um modo mais abrangente e satisfatório. Ao apresentar o modo pelo qual explicitou a ideia da filosofia como um sistema nas duas *Introduções*, busca-se contrastar a perspectiva trazida com a apresentada na *Crítica da razão pura* (A arquitetônica da razão), no qual as concepções de sistema e de doutrina estavam ainda insuficientemente fundamentadas. Enquanto noções que servem de guia para Kant explicitar a diferença conceitual entre a perspectiva reflexionante e a determinante da faculdade de julgar na teoria do conhecimento, a noção de sistema mostra-se relevante em face da divisão tripartite das faculdades de conhecimento: entendimento, Juízo e razão. Visto que até pouco antes da publicação da primeira Introdução da CFJ a Filosofia era dividida apenas em duas partes, em filosofia teórica e filosofia prática, com o surgimento da primeira Introdução da CFJ, Kant fez modificações nesta concepção, vindo a constituir a razão, por analogia, como uma unidade orgânica, e passando a postulá-la como um sistema (unidade sistemática). Assim, desde o acréscimo da faculdade de juízo reflexionante, Kant trouxe uma nova ordem de organização das faculdades superiores de conhecimento, as quais realizam suas operações segundo princípios *a priori*. Nossa tarefa será mostrar o percurso percorrido até chegar à constatação da razão como compendo, efetivamente, uma totalidade, orgânica e sistemática, assentada no fato de seus produtos serem admitidos como organizados pela mesma unidade racional. Isso só será possível graças à nova apresentação da divisão da filosofia, reordenada não mais pela díade, razão teórica e razão prática, mas por uma divisão múltipla dos poderes de conhecimento.

Palavras-chave: Filosofia. Sistema. Crítica do Juízo. Kant.

Abstract: This text deals, in an introductory way, with the theme of philosophy as a systematic unity in Kantian thought, taking into account the examination of the First (1789-90) and Second (1790) Introductions to the *Critique of the faculty of judgment*. The problem is to understand the way in which the philosopher proposed to overcome the abyss between the theoretical and practical domains of reason in the Third *Critique*, since, in contrast to the first two *Critiques*, he

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. monica_kiodi@hotmail.com.

² Prof. Dr. docente efetivo da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. lucautteich@terra.com.br.

thematizes the systematic character of philosophy in a more comprehensive and satisfactory way. In presenting the way in which he explained the idea of philosophy as a system in the two *Introductions*, we seek to contrast the perspective he brings with that presented in the Critique of Pure Reason (The Architectonics of Reason), in which the conceptions of system and doctrine were still insufficiently grounded. As notions that serve as a guide for Kant to explain the conceptual difference between the reflective perspective and the determinant perspective of the faculty of judgment in the theory of knowledge, the notion of system is relevant in view of the tripartite division of the faculties of knowledge: understanding, judgment and reason. Since until shortly before the publication of the first Introduction to the CFJ Philosophy was divided into only two parts, theoretical philosophy and practical philosophy, with the appearance of the first Introduction to the CFJ Kant made changes to this conception, constituting reason, by analogy, as an organic unity, and postulating it as a system (systematic unity). Thus, with the addition of the faculty of reflective judgment, Kant brought about a new order of organization of the higher faculties of knowledge, which carry out their operations according to *a priori* principles. Our task will be to show the path taken to arrive at the observation of reason as effectively composing an organic and systematic totality, based on the fact that its products are admitted as organized by the same rational unity. This will only be possible thanks to the new presentation of the division of philosophy, reordered no longer by the dyad, theoretical reason and practical reason, but by a multiple division of the powers of knowledge.

Keywords: Philosophy. System. Critique of Judgment. Kant.

INTRODUÇÃO

A *Crítica da faculdade de juízo* foi publicada em 1789-90, acompanhada da *Segunda Introdução*. A *Primeira Introdução* foi publicada posteriormente à obra, e de modo autônomo, pelo aluno de Kant, Jacob Sigismund Beck, pois, quando submetido à editora, o manuscrito estava extenso e deveria ser resumido, tendo sido substituído o texto pela *Segunda Introdução*.

Nosso texto aborda, de modo introdutório, a ideia da filosofia como unidade sistemática no pensamento kantiano levando em conta o exame das duas [Primeira e Segunda] Introduções à *Crítica da faculdade de juízo*. Na tarefa de compreender o modo pelo qual o filósofo propôs superar o abismo entre os domínios teórico e prático da razão na Terceira *Crítica*, nosso propósito aqui será apresentar a perspectiva da filosofia como sistema, isto é, o caráter sistemático ou unitário da filosofia transcendental.

A CFJ (1790) trouxe uma inovação em relação às duas primeiras críticas, a *Crítica da razão pura*/1781-87 e *Crítica da razão prática*/1788: ainda que no capítulo da “Arquitetônica da razão”, na CRP, Kant tenha tematizado a questão da unidade da razão, com a publicação da CFJ se constata aquele capítulo como insuficiente para a fundamentação da razão pura enquanto doutrina e sistema. Isto é, a ideia de que a razão humana é arquitetônica por natureza e de que a razão possui um modo próprio de proceder, por meio da qual considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, isso a partir de princípios que permitem a coexistência

de diferentes conhecimentos num mesmo sistema (A 474 B502, p. 426), na medida em que ficou ilustrado a partir de uma função da razão especulativa, isto é, que o sistema é um objeto que não tem em vista ser, nem um conhecimento determinado nem um conhecimento prático, parece ter enfraquecido o convencimento sobre o “modo próprio de proceder” da razão, o qual não é visto como situado em lugar algum.

Na CFJ, Kant fez uma apresentação diferente a respeito do ímpeto sistemático (sistematizador) da razão: na explicitação da diferença entre a faculdade de juízo reflexionante e a faculdade de juízo determinante, ele mostrou que podia obter a função alargada da razão para compreender em unidade os mais diversos objetos de conhecimento por uma ideia da unidade sistemática enquanto um “universal” que devia ser produzido. Uma vez que esse universal (identificado como sendo as “categorias”), na esfera da faculdade de juízo determinante já estava disponível, na esfera da faculdade de juízo reflexiva ele inexistia e deve, por isso, ser buscado, produzido. Diante da divisão tripartite das faculdades de conhecimento: entendimento, Juízo e razão, fica evidente que apenas o Juízo (a faculdade de julgar reflexionante) carece desse “universal”. No entanto, como marca particular do Juízo está o fato de que na busca desse universal será produzida uma unidade que conseguirá abarcar amplamente todos os demais domínios de atividade da razão, a saber, os da razão teórica (causalidade mecânico-causal) e da razão prática (causalidade prática).

A IDEIA DA FILOSOFIA COMO UM SISTEMA

Nas Introduções *Primeira* e *Segunda* da CFJ, Kant abordou o mesmo tema: o de que a filosofia deve ser pensada como uma unidade racional e sistemática. Ao tematizar a noção de sistema, ele retomou, por meio do contraste com a razão teórica (entendimento) e a razão prática, as ideias naquele estatuto em que já as havia fundado na CRP: como um objeto de pensamento que, embora não tenha impacto direto nos domínios teórico e prático, tem um papel importante para a divisão das faculdades de conhecimento, tornando possível a unidade sistemática enquanto ideia da razão como totalidade orgânica.

Kant iniciou o primeiro item da *Primeira Introdução (Da filosofia como um sistema)* pela afirmação: “se a filosofia é o *sistema* do conhecimento racional por conceitos, já com isso ela se distingue suficientemente de uma crítica da razão pura” (Kant, 1995, p. 31). Está clara nessa sua afirmação que sistema e crítica da razão pura não são “sinônimos”: que uma coisa é considerar a filosofia como um sistema – por isso se entende que ela é um conjunto organizado do funcionamento das faculdades humanas – e outra coisa bem diferente é uma crítica, a qual se constitui como sendo a fase de análise dos elementos que compõem a unidade sistemática.

Para explicitar de que modo se efetiva essa unidade sistemática, Kant apresenta-a, inicialmente, como já havia sido explicitada na CRP: de modo bipartida. Ele divide o sistema em parte formal (a lógica) e material (a parte real). Sobre a parte formal, disse: ela “contém a forma do pensar em um sistema de regras”; e sobre a parte real: ela “toma sistematicamente em consideração os objetos sobre os quais se pensa, na medida em que é possível um conhecimento racional dos mesmos a partir de conceitos” (Kant, 1995, p.31).

Numa tal divisão do sistema segundo os princípios, Kant apresenta a filosofia como dividida em *filosofia teórica* e *filosofia prática*, sendo que uma das partes é a filosofia da natureza [a teórica] e a outra parte a dos costumes [prática] (Kant, 1995, p.31). De modo também explícito, na *Segunda Introdução* ele se refere à “[filosofia] teórica como *filosofia da natureza*, e em prática como *filosofia da moral*” (Kant, 2008, p. 15), salientando que a filosofia se divide em duas partes completamente diferente quanto aos princípios. Isso porque, diz ele, “existem somente duas espécies de conceitos que precisamente permitem outros tantos princípios da possibilidade dos seus objetos. Referimo-nos aos *conceitos de natureza* e ao de *liberdade* (Kant, 2008, p. 15).

Até esse momento do texto, Kant não apresentou ainda nenhuma reorganização das faculdades de conhecimento, mas apenas trata das faculdades teórica e prática, sem mencionar o acréscimo do juízo reflexionante, assentado no princípio de *conformidade a fins*. Após a divisão do sistema, ele explica como atuam as partes teórica e prática da razão. Diz ele “toda a nossa faculdade de conhecimento possui dois domínios, o dos conceitos de natureza e o de conceito de liberdade [...] nos dois ela é legisladora *a priori*” (2008, p. 18). E complementa: “a legislação mediante conceitos da natureza ocorre mediante o entendimento e é teórica. A legislação mediante o conceito de liberdade acontece pela razão e é simplesmente prática” (2008, p. 19).

Assim, embora possuam duas legislações diferentes, razão teórica e razão prática atuam num e mesmo território de experiência (mundo sensível), sem que uma interfira na outra. Destaca-se nisso o que ele denomina de “um campo ilimitado” para as faculdades de conhecimento: o suprasensível, no qual não há nenhum território, nem para os conceitos do entendimento ou da razão prática. Não é possível um conhecimento teórico desse campo (2008, p. 19). É que esse campo, diz Kant, nós “temos que ocupar com ideias em favor do uso da razão, tanto teórico como prático” (Kant, 2008, p. 19-20), mas sem a intenção de alargar as nossas faculdades teórica e prática.

Em relação justamente a esse abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza (sensível) e o do conceito de liberdade (suprasensível), Kant pondera: “tem que existir um fundamento da unidade do suprasensível, que esteja na base da natureza” (Kant, 2008, p.

20) e torne possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios da filosofia teórica à da filosofia prática. Kant avança assim sua pretensão de resolver o problema desse abismo entre os domínios teóricos e práticos da razão.

Na solução por ele apresentada para superar esse abismo, ele explicita, no parágrafo III da *Segunda Introdução* (intitulado *Da crítica da faculdade do juízo, como meio de ligação das duas partes da filosofia*), dizendo: “na família das faculdades de conhecimento superiores existe ainda um termo médio entre o entendimento e a razão. Este é a faculdade do juízo” (Kant, 2008, p. 21). Isto é, esse termo médio designa, na expressão utilizada na *Primeira Introdução*, a faculdade de juízo reflexionante como a faculdade mediana (Kant, 1995, p. 42). Assim, postulada a divisão da filosofia como um sistema, diz ele, “esta, como sistema, só pode ser bipartida” (Kant, 1995, p. 37), isto é, dividida em domínios segundo a faculdade de conhecimentos *a priori* por conceitos. O domínio da faculdade mediana (mediadora) do juízo passa a participar aqui como uma relação por ela estabelecida entre os dois domínios de legislação *a priori*. Enquanto faculdade mais ampla que as razões teórica e prática, a faculdade de julgar reflexionante reorganiza tudo num sistema, numa unidade sistemática.

A fim de alcançar a representação sistemática das faculdades, Kant passou a afirmar, na *Primeira Introdução*, essa tríade de elementos: primeiro, o *entendimento* – a faculdade do conhecimento do *universal* (das regras); em segundo, o *Juízo* – a faculdade da *subsunção do particular* sob o universal; e em terceiro, a *razão* prática – a faculdade de *determinação* do particular pelo universal (da derivação a partir de princípios) (Kant, 1995, p. 37).

O passo seguinte é mostrar que essa tríade de faculdades está estruturada por princípios *a priori*. Kant postula, então, que a razão pura teórica fornece as leis da natureza (regras) e que a razão pura prática fornece as leis da liberdade. No entanto, de que modo ele apresenta os princípios da faculdade de juízo reflexionante? Por meio de um argumento por analogia. Disse ele: “se o entendimento fornece *a priori* leis da natureza, enquanto a razão [prática fornece] leis da liberdade, é de se esperar por analogia: que o Juízo, que proporciona a ambas as faculdades sua conexão, apresentará também [...] seus próprios princípios *a priori*” (Kant, 1995, p. 37).

Vejamos, a seguir, o modo pelo qual Kant avançou a exposição dos princípios *a priori* da faculdade de juízo reflexionante.

FACULDADE DE JUÍZO: JUÍZO DETERMINANTE E JUÍZO REFLEXIONANTE

Kant definiu a faculdade do juízo em geral dizendo: ela “é a faculdade de pensar o particular como contido no universal” (Kant, 2008, p. 23). Isto é, no caso de o universal (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo então tem só o trabalho de subsumir esse

particular no universal; isso configura um juízo determinante, um juízo de conhecimento. Segundo ele, “a faculdade de juízo determinante, sob leis transcendentais universais dadas pelo entendimento, somente subsume” (Kant, 2008, p. 23). Diante dos fenômenos particulares, o juízo determinante apenas aplica leis universais ao particular, leis que são fornecidas pelo entendimento. Como essas leis são indicadas pelo entendimento, não há necessidade de a faculdade de juízo determinante pensar uma lei para subordinar o particular da natureza ao universal.

Contudo, para o caso em que somente o particular é dado, então cabe ao Juízo encontrar o universal: aqui essa faculdade de juízo é a faculdade de juízo reflexiva (Kant, 2008, p. 23). E isso assenta em que existem inúmeras formas múltiplas na natureza que não se deixam determinar pelas leis dadas *a priori* pelo entendimento puro; visto que mesmo “para tal multiplicidade têm que existir leis” (Kant, 2008, p. 24), a faculdade de juízo reflexionante pressupõe, então, “um princípio, ainda que desconhecido, da unidade do múltiplo”. Por analogia, Kant cogita que a ideia de tal princípio conduz o múltiplo de leis empíricas a uma unidade. É que a faculdade de juízo reflexionante é a única que tem condições de pressupor um princípio para elevar o particular da natureza ao universal. Mas vale observar essa restrição: esse princípio, a faculdade de juízo reflexiva não deve retirar da experiência, uma vez que “só a faculdade de juízo reflexiva pode dar a si mesma um tal princípio como lei”, isto é, ela não pode tirá-lo “de outro lugar (porque se não seria faculdade de juízo determinante), nem [pode] prescrevê-lo à natureza” (Kant, 2008, p. 24).

Nessa direção, diante de uma multiplicidade dos fenômenos da natureza, a perspectiva meramente reflexiva permite considerar como se um entendimento tivesse preparado, previamente, a unidade da ideia para unificar o múltiplo, visto que esse “princípio da faculdade do juízo é, então, no que respeita à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, a conformidade a fins [teleologia] da natureza na sua multiplicidade” (Kant, 2008, p. 25).

Somente por meio dessa pressuposição se pode admitir a finalidade como uma causalidade além da causalidade mecânica. Ela assenta no juízo reflexionante, visto que “a faculdade de juízo terá que admitir *a priori* como princípio que aquilo que é contingente para a compreensão humana nas leis da natureza particular (empíricas) é mesmo assim para nós uma unidade legítima” (Kant, 2008, p. 27).

Por meio desse princípio de unidade meramente subjetivo, trata-se de refletir sobre o múltiplo de leis empíricas que permanecem indeterminadas pela causalidade mecânica. Ou seja, o conceito de uma *finalidade* da natureza é aqui “um conceito próprio do Juízo reflexionante, não da razão, na medida em que o fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, e

aliás em sua mera faculdade de refletir” (Kant, 1995, p. 51). No fundo, somos nós que projetamos o conceito de finalidade na natureza por meio da faculdade do juízo reflexivo, para refletir sobre essa mesma natureza, e não para conhecê-la. Segundo Kant, “o Juízo [...] é o único que torna possível, e mesmo necessário, além da necessidade mecânica da natureza, pensar nela também uma finalidade” (Kant, 1995, p. 55). Conforme tal possibilidade de pensar a natureza além da causalidade mecânica, isto é, pela causalidade final, passa a ser possível também pensar a razão como compondo uma unidade orgânica e sistemática, já que, atuando em conformidade com os princípios e domínios próprios de cada uma das faculdades, ela assegura com que nenhuma exerça qualquer interferência na outra e não se intrometa no domínio vizinho.

CONCLUSÃO

Uma vez que nas duas Introduções à *Crítica da faculdade de juízo* Kant apresentou a divisão da filosofia pela reordenação das faculdades, não mais na díade razão teórica e razão prática, mas pela divisão múltipla dos poderes de conhecimento, graças a essa nova apresentação se pode considerar o avanço representado pela CFJ em relação ao apresentado no capítulo da “Arquitetônica da razão” na CRP, no qual não pode ser fornecida à razão especulativa nenhum domínio para assentar um princípio tal como o de conformidade a fins (finalidade).

Do ponto de vista da novidade trazida na CFJ sobre a divisão das faculdades de conhecimento *a priori*, na separação entre entendimento, Juízo e razão prática, vê-se que a razão pura demonstra autonomia para constituir efetivamente um campo novo para o exercício de retomada do conjunto de leis (objetos) empíricas que a razão cognoscente não deu conta de determinar, elaborando, assim, para esse conjunto, sob a ideia de totalidade, uma concepção orgânica unitária e sistemática como produtos da mesma razão, organizados pela faculdade racional. Nesse sentido, a faculdade de juízo reflexionante, como faculdade mediadora que passa por alto o abismo dos domínios teóricos e práticos da razão, dá conta de ser mais uma especificidade no trabalho do pensamento e da reflexão, para não deixar escapar da sua atividade os casos particulares da natureza, mas antes abarcá-los segundo uma capacidade nova, a faculdade reflexionante, cujo exercício, embora de validade apenas subjetiva, mostra-se tão necessário como o exercício objetivamente válido da faculdade de juízo determinante.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução: Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KANT, Immanuel. *Primeira introdução à crítica do juízo*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1995.

MARQUES, António José Duque da Silva. *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema kantiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.



O FENÔMENO DA SIGNIFICÂNCIA EM SER E TEMPO

Olavo de Salles¹

Resumo: Em *Ser e tempo*, Heidegger mostra que se mundo há de ser interpretado como fenômeno, então temos de concebê-lo a partir de sua *significância* (*Bedeutsamkeit*). Em sentido ontológico, mundo se deixa apreender mais propriamente pelo fenômeno da significância. Isto quer dizer: se mundo não pode ser confundido com nenhum ente, se positivamente constitui-se como fenômeno abarcante de todo ente descoberto, então sua determinação mais própria é a significância. Ele não é nenhuma coisa encontrável e constatável, isto é, algo “que é”, mas deixa-se apreender como estrutura fenomenal, no sentido de que remete não simplesmente aos entes, mas ao seu ser, àquilo a partir do que entes podem em primeiro lugar vir ao encontro. Mundo é articulante dos significados contextualmente estabelecidos; há mundo, como totalidade significativa, quando há significância. E, dado o estatuto *ontológico* de mundo, isso implica: as coisas vem ao encontro tal *como* são e como *o que* são de acordo com a significância. O que Heidegger quer dizer com esse termo, a significância? Como ela deve ser interpretada para expor-se com teor ontológico? O objetivo, o tema e o problema da comunicação concentram-se em elucidar essa questão. O presente texto percorre elucidando os seguintes passos: 1) mundo não é a somatória do conteúdo das coisas que ocorrem “no” mundo, mas é o critério do qual os entes ganham unidade e articulação descobertos em um contexto; 2) esse critério é interpretado na forma de totalidade de referências de conformação (*Bewandtnis*); 3) a referência central dessa totalidade remete em última instância ao ser de nosso próprio ente, em virtude de qual nós mesmos existimos; 4) justamente a significância quer indicar mais agudamente a pertença de mundo ao ente que nós somos; 3) significância figura o fenômeno orientador e possibilitador dos comportamentos em geral.

Palavras-chave: *Ser e tempo*. Mundanidade. Ser-no-mundo. Significância.

Abstract: In *Being and Time*, Heidegger shows that, if the world is to be interpreted as a phenomenon, then we must conceive it based on its significance (*Bedeutsamkeit*). In an ontological sense, the world can be more properly understood through the phenomenon of significance. This means: if the world cannot be confused with any entity, if it positively constitutes itself as a phenomenon encompassing every discovered entity, then its most specific determination is significance. It is not a findable or ascertainable thing, that is, something “that is”, but it is a phenomenal structure, it refers not simply to beings, but to their being, to that from which beings can first come to encounter. World is an articulator of contextually established meanings; there is a world, as a significant totality, when there is significance. And, given the ontological status of the world, this implies things come together as they are and as what they are according to significance. What does Heidegger mean by this term, significance? How should it be interpreted to present itself with ontological content? The objective, theme, and problem of

¹ Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL UNIOESTE-Toledo. Bolsista Capes (2022-2024). E-mail: olavo.salles144@gmail.com.

communication focus on elucidating this issue. This text elucidates the following steps: 1) the world is not the sum of the content of things that occur “in” the world, but it is the criterion from which entities gain unity and articulation discovered in a context; 2) this criterion is interpreted in the form of a totality of conformation references; 3) the central reference of this totality ultimately refers to the being of our own being, by virtue of which we ourselves exist; 4) precisely significance wants to indicate more acutely the belonging of the world to the being that we are; 3) significance represents the phenomenon that guides and enables behaviors in general.

Keywords: Being and time. Worldliness. Being-in-the-world. Meaningfulness.

1 A DETERMINAÇÃO DE MUNDO COMO FENÔMENO E SEU SENTIDO COMO TOTALIDADE

O presente texto pretende discutir, no âmbito do problema do mundo em *Ser e tempo*, em que medida a significância (*Bedeutsamkeit*) pode ser apreendida como fenômeno originário. Por originário (*ursprünglich*), Heidegger refere-se a todo fenômeno enraizado na constituição ontológica dos entes, isto é, a todo fenômeno que remete àquilo que torna ente um ente, seu princípio, sua origem; tal âmbito originário, que acontece de tal forma que antecipa, possibilitando todas as manifestações ou ocorrências constatáveis, deve remeter à vida².

Na descrição da mundanidade do mundo, Heidegger afirma “[...] a significância é o que constitui a estrutura do mundo, aquilo em que o ser-aí é” (Heidegger, 2012a, p. 87)³. Ele diz, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, que “...significância é a estrutura daquilo que designamos como mundo no sentido rigorosamente ontológico” (Heidegger, 2012b, p. 429). E, além disso, de acordo com *Ser e tempo* (2012a, p. 86), a mundanidade é ao mesmo tempo conformação (*Bewandtnis*); esse é o teor ontológico do ente encontrado no interior do mundo: “[...] conformação é o ser do ente intramundano, em vista do qual, sempre a cada vez, lhe é dada liberdade” (Heidegger, 2012a, p. 84) – ou seja, ambos os fenômenos (conformação e significância) apresentam propriamente a estrutura daquilo que Heidegger interpreta como mundo e seu modo de ser, a mundanidade, de sorte que ambas possuem posição essencial na aí pertencente *questão do ser*.

² Embora, sem dúvida o tema ou o âmbito central da obra, *Ser e tempo* falta com uma menção expressa ao conceito de originário. Por isso, nossa interpretação desse termo se apoia, sobretudo, em outras obras nas quais Heidegger menciona tal termo, por exemplo: *Gründprobleme der Phänomenologie* (1919/20), *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1936/37).

³ Apoiamos-nos sobretudo na versão de Fausto Castilho, cotejando vez ou outra com a versão de Cavalcante de Sá, porém sem abdicar de realizar alterações conforme julgamos necessário e apropriado, seja na escolha dos vocábulos, seja na escolha de construção das orações. Para promover padronização ao referir à paginação das passagens, optamos por nos orientar pela paginação da primeira versão de *Ser e tempo*, encontrada nas margens laterais de todas as versões.

Pretendemos elucidar a interpretação Heideggeriana do conceito de significância como mundanidade. Para isso, devemos inicialmente fixar em que sentido mundo ele mesmo é um fenômeno. Heidegger mostra: “...mundo não é um ente intramundano, e, no entanto, determina-o a ponto de que algo só pode ser encontrado e descoberto em seu ser, à medida que mundo se ‘d’á” (Heidegger, 2012a, p. 72). O mundo ele mesmo não é nada encontrável, pois, como fenômeno, constitui *ser* e estrutura de ser do encontrado (Heidegger, 2012a, p. 36-37) - ser não é nenhum ente, não é nenhuma coisa. A designação de “fenômeno” a mundo sugere que sua estrutura, a mundanidade, confunde-se com a estrutura que torna possível o encontro e descoberta das coisas em geral, uma estrutura de mostraçã. Heidegger afirma: “Embora não de modo temático, o mundo está previamente sempre já descoberto com todo encontrado...”, de sorte que cabe então a pergunta: “[...] como o mundo pode deixar o que está à mão ser encontrado?” (Heidegger, 2012a, p. 83). O mundo “deixa” ou mesmo “libera” o ente a ser encontrado ou descoberto como tal, e isso significa: mundo participa na determinação do ser dos entes. Se, portanto, a mundanidade deve ser interpretada como “estrutura de encontro”, se ela se apresenta como “modo de ser”, e se, por fim, mundanidade é caracterizada como significância, então esta última há de ser interpretada adequadamente como “modo de ser” e “estrutura de encontro”.

Mundo não “é” coisa nenhuma, mas *acontece* como significância. Ora, mas hoje, no que vulgarmente se diz sobre mundo, aceitaríamos de bom grado que mundo não é coisa nenhuma, porque afinal é todas as coisas juntas; mundo não é coisa nenhuma, pois só pode ser entendido como a soma de todas as coisas – assim poder-se-ia entender a afirmação. Se, porém, com essa resposta imediata, calarmos a questão pela natureza de mundo, fica absolutamente impensado como é possível no geral a junção ou a soma de todas as coisas, e como, apesar dessa junção, as coisas precisamente chegam a ser elas mesmas, individualmente, nesse todo. Querendo ver-se livre desse assim chamado conceito vulgar, Heidegger pergunta pelo conceito filosófico de mundo – e responde com os fenômenos de significância e conjunção. Se tais fenômenos, portanto, designam o modo de ser e acontecer *do* mundo, temos de interpretá-los frente àquele conceito vulgar. Para isso, temos de tornar compreensível que Heidegger apreende o sentido de mundo como totalidade (*Ganzheit*) e em que medida o conceito de totalidade não se confunde com o de todo (*das All*).

2 O SENTIDO DA TOTALIDADE COMO CONFORMAÇÃO

Analogamente à recusa de identificar o ser dos entes com um ente universal (Heidegger, 2012a, p. 3), o conceito de mundo também, como totalidade, não se identifica com o conceito do

todo universal dos entes. Heidegger enfaticamente assinala que descrever o mundo como fenômeno não significa mostrar o que ocorre “no” interior do mundo, e nem tornar equivalente tal fenômeno a um conceito *genérico* de algo que ocorre no mundo, como a natureza (Heidegger, 2012a, p. 63). Tal descrição mantém-se, nas palavras de Heidegger (2012a, p.63): “...um assunto pré-fenomenológico...” e isto diz, ôntico. Descrever mundo não significa mostrar o que ocorre *com* os entes do interior do mundo, mas tornar evidente sua estrutura de mostraçãõ e de encontro, isto é, seu ser. Ora, à medida que tal estrutura diz respeito ao fenômeno de mundo, essa descrição confunde-se com o que Heidegger nomeia “mundanidade” (*Weltlichkeit*).

A mundanidade é apreendida por Heidegger mediante os conceitos de conformaçãõ (*Bewandtnis*) e significância. Nota-se, na passagem seguinte, que Heidegger interpreta o primeiro termo no sentido de um contexto unificado e articulado de *referências*.

O ser do que está à mão tem a estrutura da referência. O ente é descoberto tendo em vista que, enquanto o ente que ele é, está referido a algo. Ele tem *com* ele sua conformaçãõ *junto* a algo. O caráter de ser do que está à mão é a conformaçãõ. Nela reside: deixar voltar-se com algo junto a algo (Heidegger, 2012a, p. 84).

Vale a importante menção de que Heidegger descreve o fenômeno aqui em questão a partir do ente que vem mais imediatamente ao nosso encontro: os entes com os quais fazemos algo, de que nos ocupamos; tais entes são assim nomeados *utensílios* ou entes *à mão*. É essencial pelo modo de ser desse ente que em si mesmo ele se refira a *outro* ente junto ao qual tem algo consigo. O sentido dessa referência, mostra Heidegger (2012a, p. 68), está em que “...por essência, o utensílio ‘ é algo, para...’.”; ou seja, à medida que o utensílio se refere a outro utensílio sendo algo *para* algo, ele se mostra e pode mostrar-se unicamente como o ente na possibilidade de uso que lhe é própria. Ser utensílio, ser *à mão*, diz ser para algo. Essa referencialidade constitui seu ser, isto é, a estrutura pela qual ele *pode* descobrir-se como tal. Nessa perspectiva, porém, cada utensílio pode destacar-se individualmente, mas é característico que: “*Antes* destes já está descoberta em cada caso uma totalidade utensiliar” (Heidegger, 2012a, p. 69). Uma primeira interpretação possível dessa afirmação seria: ora, à medida que um utensílio está *à mão*, ele mesmo se refere a outro utensílio, esse outro utensílio refere-se a outro utensílio, e assim se constrói, quando se somam as referências individuais, um nexõ ou contexto no qual cada utensílio se refere a outro utensílio. No entanto, se seguirmos com essa interpretação, fica incompreensível a sentença de que a totalidade, aqui compreendida simplesmente no sentido de “tudo somado”, tem de ser *prévia* a uma referência individual do ente.

Certamente, o conceito de totalidade abarca um todo, mas um todo que, porque antecipa, não pode ser constituído mediante uma soma. Por outro lado, temos de evidenciar que a totalidade utensiliar, isto é, a mundanidade do mundo circundante, absolutamente não pode remeter a uma soma que leva em conta cada um dos utensílios que uma subjetividade é capaz de perceber, levar em conta. Antes, dizer que uma totalidade utensiliar é descoberta previamente é dizer que nós já sempre nos movemos na compreensão de um “ser-para-algo”. Nós não levamos em conta e levamos a cabo uma referência particular de um ente particular, considerando-a de modo explícito, sucessivamente, até representarmos um contexto. Para isso, teríamos de admitir que o primeiro ente da contagem ter-se-ia manifestado, sem referencialidade, como uma coisa material destituída de significado (Heidegger, 2012a, p. 85). Com efeito, seria forçoso afirmar que os entes vêm ao nosso encontro, de início, ainda sem significado, como meras coisas acessíveis apenas mediante unidade de forma e matéria. Como Heidegger quer mostrar, em verdade, precisamente sem tematizar propriamente o que seja o sentido de ser, já nos ocupamos com utensílios, entretemo-nos em meio às coisas do mundo: nós já sempre vivemos em meio a contextos significativos, complexos articulados por um sentido unificador (o ser-para-algo). Que mundo *aconteça* como totalidade significa que ele é o princípio-sentido articulador e unificador de tudo que pode mostrar-se, mas não que esse princípio seja alcançado teoricamente levando em conta uma característica comum, genérica e universal (Heidegger, 2012a, p. 70).

Com efeito, é com vistas ao sentido sempre prévia e discretamente disponível que as coisas do interior do mundo “ganham” suas referências particulares. E isso de tal modo que não há possibilidade de algo manifestar-se como algo à mão, isto é, como um utensílio, senão referindo-se a outro ente. É isto que Heidegger quer mostrar com fenômeno da “conjunção”, e é com esse fenômeno que ele apreende mais propriamente o sentido da referencialidade: “[...] A relação ‘com’...’junto’... deve ser indicada pelo termo referência” (Heidegger, 2012a, p. 84). Acontecendo *ao modo* da conjunção, a mundanidade do mundo torna-se assim um desígnio ontológico: “Conjunção é o ser do ente intramundano em vista do qual ele de saída já sempre é liberado” (Heidegger, 2012a, p. 84). A conformação particular de um ente, por sua vez: “[...] só é à cada vez descoberta sob a base de uma totalidade de conjunção previamente descoberta” (Heidegger, 2012a, p. 85), de sorte que: “Qual a conjunção um utensílio tem é algo que está prelineado pela totalidade da conjunção” (Heidegger, 2012a, p. 84).

Esse nexos complexo de referências mutuamente dependentes de “ser-para-algo”, porém, deve ter uma raiz comum, uma referência primária que reúne as demais. O que nos habilitará a expor o fenômeno da significância é precisamente interrogar por esse fundo articulador e unificador da totalidade mundana.

3 SIGNIFICÂNCIA: UNIDADE E ORIGINARIEDADE DA MUNDANIDADE DE MUNDO

Perguntamos: o que exatamente é isto em vista de que o todo do intramundano se articula e unifica? Heidegger mostra:

Mas a totalidade de conformação ela mesma retrocede por fim a um para-quê, junto ao qual não há mais *nenhuma* conformação, que não é ele mesmo um ente que ao modo de ser à mão no interior do mundo, mas um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo, a cuja constituição de ser pertence a própria mundanidade. Esse para-que primário não é um para-isto como possível ser junto a de uma conformação. O “para-quê” primário é um em-virtude-de. O “em-virtude-de” concerne, porém, sempre ao ser do *ser-aí*, o qual, em seu ser, está essencialmente às voltas com esse ser mesmo (Heidegger, 2012a, p. 84).

Por sua vez, algo como um contexto significativo previamente unificado, no qual o ser dos entes em geral se faz possível, torna-se possível com *nosso* ser. Como já vimos, mundo não é nada presente, mas constitui *ser* de todo ente presente. Se Heidegger, porém, reserva o termo “ser-aí” para indicar, referindo-se ao nosso ente, pura expressão de ser e possibilidade de ser (Heidegger, 2012a, p. 72), se ser-aí diz possibilidades de ser e modos de ser (Heidegger, 2012a, p. 144), então mundo e ser-aí não são dois entes separados. Ambos pertencem a um só ente cujo modo de ser é o existir. Se mundo pertence à existência, então o ser-aí é o acima mencionado “ser-no-mundo”. E se a significância é a estrutura de mundo, então nossa existência é fundamentalmente significativa. Que o fenômeno do complexo de referências tenha o caráter de significância, isto é, que mundo aconteça como um contexto significativo, é porque tal contexto remete, em última instância, ao nosso ser, àquilo em virtude de que existimos. Como Heidegger assinala acima, nosso ser-aí é aquele ente (o único) para o qual algo como ser não só se faz possível, mas para o qual o *próprio* ser está em jogo ou faz-se questão, e por isso é algo em virtude do qual ele mesmo existe. De que modo a significância surge desse ponto?

Para clarificar o caráter de significância da existência há teses, para as quais aqui apenas acenaremos, que deveriam ser retomadas: existir não remete a um ser meramente presente, mas: a) a um poder comportar-se junto ao ente, b) a um deixar o ente manifesto em *seu* ser. Assim, significância é não só aquilo que direciona (orienta) todo comportamento possível, mas aquilo que concomitantemente torna manifesto o ente em geral.

Ao avançar perguntando pela raiz da unidade articulada da totalidade mundana, encontramos que o centro desse nexos de referências é o nosso próprio ser. Em nos comportando junto ao ente imediatamente encontrado, estamos desde sempre familiarizados com as

referências significativas, a ponto de podermos nos mover de modo adequado em meio ao ente. Mas isso pressupõe, em primeira instância, que estejamos familiarizados, de um ou outro modo, com nosso próprio ser. Essa familiaridade conosco mesmos, isto é, essa referência primária ao si mesmo e ao modo como ele centraliza todo nexos referencial dos entes intramundanos deixa manifesto o que temos de compreender pelo fenômeno da significância. Heidegger diz:

Mantendo-se familiar com as referências, o compreender *providencia-as* para si mesmo, enquanto aquilo em que seu referir se move. O compreender deixa referir a si nessas e dessas remissões. O caráter remissivo dessas referências apreendemos como *significar*. Na familiaridade com essas remissões o ser-aí “significa” para si mesmo, ele se dá a compreender originariamente seu ser e seu poder ser, tendo em vista seu ser-no-mundo. [...] O todo remissivo desse significar nós nomeamos de *significância*. Ela é aquilo que perfaz a estrutura do mundo, aquilo em que o ser-aí como tal já sempre é. *O ser-aí, em sua familiaridade com a significância, é a condição ôntica de possibilidade de ser descoberto do ente que, ao modo da conformação, é encontrado em um mundo* (Heidegger, 2012a, p. 87).

Tomando parte no nosso ser-no-mundo, o fenômeno da significância prefigura a orientação ou direcionalidade dos comportamentos que descobrem os entes do interior do mundo. Essa direcionalidade, por sua vez, depende da compreensão do ser do respectivo ente junto ao qual nos comportamos. Como vimos antes, essa não precisa ser explicitada para efetivamente tomar lugar em nossa compreensão, de sorte que, à medida que nossa existência cotidiana está imersa e absorva em meio à ocupação, nosso ser-aí já se vê familiarizado com a significância de mundo. Os comportamentos descobridores previamente e discretamente contam com aquilo com base no que o ente intramundano se torna manifesto, a saber, o sentido articulador e unificador de tudo que se manifesta. Mas esse não é interpretado de qualquer maneira, como se fosse uma referência entre outras. Como se vê acima, a descoberta dos entes é sempre feita em meio a totalidades de referências, mas justamente a referência principal é o “ser em virtude de”, em nome da qual nós próprios existimos, à qual remetem todas nossas possibilidades de ser. A familiaridade originária é a familiaridade consigo mesmo. Mas isso significa, em última instância, que, para existir, não precisa tornar-se explicitamente apreendido aquilo em virtude de que existimos.

De que modo, porém, isso indica o caráter de originário do fenômeno? No §17 de *Ser e tempo*, Heidegger analisa o ente que tem seu significado como um *sinal*. A tese a ser compreendida é: os sinais mostram. No entanto, o mostrar de um sinal parece ser comum a todo ente que imediatamente encontramos.

Qual a maneira adequada de lidar com sinais? Na orientação com o exemplo da seta foi preciso dizer: o comportamento correspondente (ser) em relação ao sinal encontrado é ou “desviar” ou “ficar parado” frente ao veículo que vem e

sinaliza. Tomar uma direção de desvio pertence essencialmente ao ser-no-mundo do *ser-aí*, que está sempre de alguma maneira dirigido para algo e a caminho de algo; ficar e permanecer são casos limítrofes do estar dirigido e a caminho de algo (Heidegger, 2012a, p. 79).

É essencial à significância de mundo orientar o comportamento direcionado ao ente. Nisso a “vida” ganha sua mobilidade. Reside na significância o caráter *vivencial* e originário do mundo enquanto contexto de referências. É possível plenamente compreender mundo enquanto aquilo “em que” o ser-aí existe a partir do fenômeno da significância (cf. Heidegger 2012a, p. 64; p. 54). Esse caráter pode ser apreendido como um sistema de relações (Heidegger, 2012a, p. 263), no entanto, Heidegger avisa, precisamente essa *formalização* da significância perde de vista seu caráter originário: “O sinal justamente *não* é apreendido quando nele nos fixamos e o constatamos como uma coisa presente que mostra” (Heidegger, 2012a, p. 79). O fato de que um significado possa ser formalizado em “relações”, e que, ademais, tudo pode ser formalizado em “relações”, não fala em favor de uma absolutização de tudo em relações. Nós não vivemos em relações com coisas que se relacionam entre si. A formalização relativizada perde de vista o modo de encontro mais próprio e genuíno, perde de vista o ser-no-mundo ocupado, absorvido. Mas isso, por outro lado, mostra que no fenômeno da significância encontramos mais propriamente aquilo que Heidegger denomina de originário.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2012b.

HEIDEGGER, Martin. Sein und Zeit. In: *Gesamtausgabe 1*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In: *Gesamtausgabe 20*. am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin. Der Ursprung des Kunstwerkes. In: *Gesamtausgabe 5*: Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In: *Gesamtausgabe 24*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, Martin. Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920). In: *Gesamtausgabe 58*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.



O PROBLEMA DA DETERMINAÇÃO: DELEUZE, LEITOR DE KANT

Gonzalo Patricio Montenegro Vargas¹

Resumo: O problema da determinação é abordado por Deleuze no capítulo IV de *Diferença e repetição* (1968), com o intuito de proporcionar elementos para a produção de uma noção de diferença. O capítulo extrai uma série de consequências relevantes para o tratamento desse problema a partir de temas caros à tradição, desenvolvidos notavelmente no contexto do tratamento da noção de Ideia de parte da filosofia kantiana. Nosso estudo tenta identificar a estratégia de leitura desenvolvida por Deleuze em seus estudos sobre Kant. Sem dúvida, essa estratégia é muito difícil de discernir em *Diferença e repetição*, mas resulta evidente quando recorremos à monografia que dedicou a Kant em 1963, intitulada *A filosofia crítica de Kant* ou ao curso que ministra sobre o pensador alemão em 1978. Desse modo, será possível compreender a articulação de uma leitura retrospectiva que se utiliza da terceira *Crítica* para abordar problemas específicos no horizonte da primeira. O assunto que nos interessa se refere à determinação no âmbito da relação entre razão e entendimento na primeira *Crítica*, pois daí derivam as três dimensões que Deleuze descreve na Ideia, a saber, enquanto indeterminada, determinável e abrindo um horizonte de determinação infinita. Além disso, nosso estudo espera examinar o caso paradigmático que Deleuze utiliza para medir essas três dimensões, que se desenha com a interpretação kantiana do Cogito. A exposição se divide em cinco momentos: 1) esclarecemos a estratégia de leitura de Kant, assumida pelo autor francês; 2) descrevemos o papel do sentido interno enquanto mediação das dimensões constitutivas do Cogito kantiano; 3) estabelecemos as condições da separação entre as dimensões indeterminada e determinante na Ideia e no Cogito; 4) destacamos a relevância da distinção kantiana entre juízo determinante e juízo reflexivo; e, por fim, 5) examinamos a natureza da Ideia, dando especial destaque ao ideal de determinação infinita.

Palavras-chave: Cogito kantiano. Determinação. Ideia. Deleuze. Kant.

Resumen: El problema de la determinación es abordado por Deleuze en el capítulo IV de *Diferencia y repetición* (1968) con la intención de aportar elementos para la producción de una noción de diferencia. El capítulo extrae una serie de consecuencias relevantes para el tratamiento de este problema a partir de temas caros a la tradición, desarrollados especialmente en el contexto del tratamiento de la noción de Idea de parte de la filosofía kantiana. Nuestro estudio intenta identificar la estrategia de lectura desarrollada por Deleuze en sus estudios sobre Kant. Sin duda, esta estrategia es muy difícil de discernir en *Diferencia y repetición*, pero se hace evidente cuando hacemos uso de la monografía que dedicó a Kant en 1963, titulada *La filosofía crítica de Kant*, o del curso que impartió sobre el pensador alemán en 1978. De este modo, será posible comprender la articulación de una lectura retrospectiva que se sirve de la tercera *Crítica* para abordar problemas específicos dentro del horizonte de la primera. El asunto que nos interesa se refiere a la determinación en el contexto de la relación entre razón y entendimiento en la primera *Crítica*, pues de ello derivan las tres dimensiones que Deleuze describe en la Idea, a saber, en cuanto indeterminada, determinable y abriendo un horizonte de determinación infinita. Además, nuestro

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade do Chile. Professor da UNILA. E-mail: gozznl@gmail.com. A elaboração desse artigo contou com o apoio do Programa de Auxílio à Integração ao Pesquisador (PAIP) da UNILA, Edital PRPPG 104/2020.

estudio pretende examinar el caso paradigmático que Deleuze utiliza para medir estas tres dimensiones, que se diseña en la interpretación kantiana del Cogito. La exposición está dividida en cinco partes: 1) dilucidamos la estrategia de lectura de Kant, asumida por el autor francés; 2) describimos el papel del sentido interno en tanto mediación entre las dimensiones constitutivas del Cogito kantiano; 3) establecemos las condiciones de la separación entre las dimensiones indeterminada y determinada en la Idea y el Cogito; 4) destacamos la relevancia de la distinción kantiana entre juicio determinado y juicio reflexivo; y, por último, 5) examinamos la naturaleza de la Idea, destacando especialmente el ideal de la determinación infinita.

Palabras clave: Cogito kantiano. Determinación. Idea. Deleuze. Kant.

INTRODUÇÃO

Na presença de *Diferença e repetição* (Deleuze, 1968), que assusta por sua complexidade e não raras vezes afugenta especialistas, somos tomados de início pela questão acerca da leitura. Como ler esta obra? O que fazemos para extrair dela um, nem que seja, breve entendimento?

Sem dúvida, esta inquietação não é alheia ao estilo de um autor que lidou a vida inteira com falta de ar, e que teve de se esforçar até a exaustão para elaborar seus conceitos, para elucidar trechos da tradição ou para criar conexões inusitadas no âmbito do pensamento. Embarcamos com Deleuze nesse intuito de entender, em meio a um mar de conceitos e referências, de tornar compreensível uma obra complexa.

Ao que parece, não temos como iniciar nossa leitura a não ser exaustos. A exaustão não seria, portanto, um resultado do esforço, senão sua secreta condição. Esforçamo-nos para lidar com a exaustão ou, mais exatamente, com a exaustividade de uma obra. Esta sugere uma primeira aproximação ao significado mais preciso da complexidade. Complexa porque exaustiva, aliás, *Diferença e repetição* é feita de uma miríade de becos que tecem o argumento em detalhes através de maneiras, disfarces, nomenclaturas e personagens. Vale apenas indicar aqui uma hipótese que não iremos desenvolver (embora opere como pressuposto em nossa leitura): complexidade e diferença confundem suas naturezas no âmago da conceitualização deleuziana e, junto com isso, geram uma escrita que se confunde com a exaustão de quem quase não mais respira.

Colocada a questão da leitura e da necessidade de atingir um grau razoável, ou seja, respirável, de entendimento acerca de *Diferença e repetição*, idealizamos uma abordagem que se serve da história da filosofia, de acordo com a maneira como Deleuze trabalha com autores dessa tradição. Esta abordagem não precisa ser obrigatória e representa somente uma estratégia, dentre

outras que privilegiam o intercuro com as artes, a literatura ou a educação na análise ou, inclusive, na criação de conceitos a partir da filosofia do francês².

A abordagem idealizada requer identificar índices textuais nos trechos de nosso interesse, avaliar eventuais correlações e, logo, tentar demonstrar ou conjecturar vínculos com recortes que o próprio autor estabelece dentro da obra de um referente histórico. Isso motiva, por sua vez, o estudo da interpretação que Deleuze desenvolve acerca de problemas e pensadores da história da filosofia, âmbito em que se destacam seus trabalhos monográficos e aulas. Nesse sentido, nossa abordagem se inspira em algumas ferramentas da genética textual, de acordo como ela se desenvolve no meio dos estudos leibnizianos contemporâneos (Robinet, 1989; Fichant, 2000), assim como considera as contribuições metodológicas das pesquisas dedicadas ao que se conhece como o “*jovem Deleuze*” (Bianco, 2015; Ribeiro, 2016).

Nesta ocasião, nosso estudo se enquadra no primeiro trecho do Cap. IV de *Diferença e repetição* (doravante DR, IV). Trata-se de três parágrafos dedicados à noção de Ideia em Kant e sua relação com a determinação³. Deleuze estipula três dimensões na descrição da Ideia, a saber, enquanto indeterminada, determinável e visando para uma determinação completa. Dimensões estas, decorrentes da relação entre razão e entendimento na *Crítica da razão pura*, faculdades cujo funcionamento Deleuze destrincha no marco da doutrina das faculdades, que fundamenta o modo como o francês compreende as três críticas kantianas em sua monografia de 1963, *La philosophie critique de Kant*.

Esse trecho de DR, IV inclui, ademais, uma retomada da leitura realizada em DR, II acerca do tratamento que Kant realiza do Cogito na primeira *Crítica*. Isto serve, aliás, de exemplo para balizar o sentido das três dimensões da Ideia: “*Eu sou*” como indeterminado, “*Eu penso*” como determinante e a “Forma do tempo” que serve de mediação e converte o que eu sou em algo determinável pelo pensamento. Vale salientar que, além do tratamento realizado em DR, II, Deleuze dedica preciosos comentários à questão, sob o tópico do “*paradoxo do sentido interno*”, em seu curso dedicado a Kant em 1978 – tópico que define o horizonte da interpretação kantiana do Cogito (Deleuze, 1978).

ESTRATOS PARA UMA LEITURA DE DELEUZE

² A modo de exemplo, vale citar instâncias em que esses trânsitos ganham particular expressividade, tais como o evento anual Seminário Conexões (FE-UNICAMP, desde 2009) ou o Projeto interinstitucional Escrileituras (UFRGS, UFPel, UFMT, UNIOESTE, desde 2011).

³ Nos atentamos à edição francesa, que reúne em um conjunto os primeiros três parágrafos do capítulo, constando no final do símbolo **. Cumpre lembrar que a edição brasileira introduz dentro da obra os subtítulos contemplados no índice, o que gera uma separação entre o segundo e terceiro parágrafo do capítulo em análise.

A partir das premissas acima descritas, nossa leitura poderia estar organizada em três níveis ou estratos interpretativos.

1. Em primeiro lugar, cumpre evidenciar as correlações mais ou menos explícitas presentes no interior da obra que estudamos, neste caso, DR. Desse modo, interessa esclarecer a descrição que Deleuze realiza do Cogito kantiano no Cap. II e definir a maneira em que isso repercute no trecho de nosso interesse – ou seja, no início do Cap. IV.

2. A seguir, corresponde inserir o trecho e os problemas abordados no contexto temático desvendado em monografias ou aulas, haja vista que as questões desenvolvidas no decorrer de DR são, em sua grande maioria, tratadas com mais vagar e, por vezes, clareza.

Em nosso caso, achamos três pegadas relevantes para construir essa segunda etapa. Uma, a mais evidente, corresponde ao primeiro capítulo da monografia de 1963, intitulada *A filosofia crítica de Kant*, em que é apresentada a doutrina das faculdades desenvolvida por Kant em sua primeira crítica. Neste caso, nos interessa a maneira em que Deleuze situa o papel da razão em tanto faculdade das Ideias e, como tal, encarregada de fornecer um arcabouço para o trabalho do entendimento.

[...] les Idées de la raison se rapportent aux concepts de l'entendement pour leur conférer à la fois maximum d'unité et d'extension systématiques. Sans la raison, l'entendement ne réunirait pas en un tout de ses démarches concernant un objet (Deleuze, 1963, p. 30-31).⁴

Outra, se encontra nas aulas de Deleuze dedicadas a Kant durante a primavera de 1978. Na ocasião, Deleuze discorre mais detalhadamente acerca de dois assuntos caros para seus estudos sobre o filósofo alemão: a importância do tempo em sua concepção do Cogito – coincidente com DR, II – e a necessidade de instaurar uma perspectiva genética na constituição da filosofia transcendental. O “*paradoxo do sentido interno*”, como já indicado, serve para balizar o alcance do problema do tempo na elaboração das dimensões em que o Cogito é conjugado do ponto de vista da determinação. Já o segundo assunto contribui para consolidar a estratégia deleuziana de leitura retrospectiva das críticas de Kant, notavelmente, da primeira a partir da terceira (Pachilla, 2012). Dessarte, promove a transição no seio da filosofia transcendental para a perspectiva genética. Esta transição se dá sob a égide da distinção entre o ponto de vista do condicionamento, que Deleuze atribui a Kant, e o ponto de vista genético, que o francês encontra em Maimon. Vale destacar que essa distinção é muito relevante para o problema da determinação, pois define boa parte do rumo que segue DR, IV. Nosso presente estudo não conseguirá mergulhar nos detalhes

⁴ “[...] as Ideias da razão se referem aos conceitos do entendimento para conferir-lhes ao mesmo tempo o máximo de unidade e de extensão sistemáticas. Sem a razão, o entendimento não conseguiria reunir em um todo seus procedimentos acerca do objeto” (tradução nossa).

da constituição do ponto de vista genético, mas acreditamos ser fundamental mencioná-lo pois nosso estudo ganha sentido em razão dessa transição, que Deleuze efetua exatamente depois do trecho que agora estudamos.

Por último, a terceira pegada pode ser encontrada na seção que Deleuze dedica a Thanatos em sua *Apresentação de Sacher Masoch*, obra de 1967, onde separa dois tipos de princípios no funcionamento psíquico: um empírico, correspondente a Eros e outro, transcendental, referido a Thanatos. A separação se inspira em *Para além do princípio do prazer* (1920), de Freud e, surpreendentemente, coincide com o passo a passo da descrição de dois tipos de juízo, o determinante e o reflexivo, realizada por Kant na Introdução à sua *Crítica do juízo* (CJ, Intro, §4)⁵.

3. Um terceiro nível remete à necessidade de delimitar o domínio ao qual corresponde, na história da filosofia, a série de questões levantadas nos estratos anteriores a partir de nossas presunções ou da abordagem explícita de Deleuze. Nesse sentido, o que rapidamente salta aos olhos é a relevância da *Dialética transcendental* dentro da *Crítica da razão pura* e os canais secretos através dos quais Deleuze tece uma relação, aliás retrospectiva, com o tratamento do sublime na terceira *Crítica* – reduto em que, justamente, é forjada a perspectiva genética.

Dado que este plano de leitura representa um acúmulo de referências cuja explanação excede o intuito deste trabalho, nos limitamos, no que segue, a realizar uma passagem mais concisa através de atalhos que identificamos entre estratos.

PARADOXO DO SENTIDO INTERNO

O “*paradoxo do sentido interno*” é abordado por Kant com motivo da avaliação crítica da fundamentação do Cogito, realizada nas seções §24 e §25 da *Analítica transcendental* na primeira *Crítica*. Deleuze destaca a análise kantiana acerca da forma do pensar enquanto determinação e o papel assumido pelo tempo enquanto autoafecção que realiza a mediação entre as instâncias da determinação derivadas do ato de pensar. O “sentido interno” designa, assim, o misterioso atributo do tempo enquanto autoafecção, ou seja, enquanto forma de acordo com a qual o sujeito é afetado por ele mesmo no ato de pensar (Deleuze, 1978, 14/03/1978, s.p.).

A situação paradoxal deriva do fato do sujeito sofrer uma separação entre as dimensões do pensamento e da existência. De certo, como dizia Descartes, para pensar é preciso ser. Ora, Kant distingue essas duas dimensões em razão da natureza formal da determinação do pensamento não conseguir exprimir, nem conhecer, a diversidade empírica que supõe a existência e que nos é dada apenas pelo sentido interno – portanto, como tempo.

⁵ Excepcionalmente, nos casos de Kant e Aristóteles não citamos as referências de acordo com as normas da ABNT, senão de acordo com o cânone vigente entre especialistas.

A distinção suscita o entusiasmo de Deleuze na medida em que acredita achar em Kant duas operações fundamentais para a filosofia contemporânea. De um lado, suscita o deslocamento do tempo a respeito do movimento e das coordenadas espaciais. Desse modo, o tempo se livra da determinação clássica prevista por Aristóteles, segundo a qual o tempo seria a medida do movimento e prioritariamente do movimento circular (*Física*, IV, 11). Como tal, o tempo devém da forma de autoafecção destinada à compreensão da natureza paradoxal de um tempo que sai dos seus eixos – do *cardo* que o ancora ao movimento circular. Daí a fórmula de Hamlet que Deleuze utiliza para sintetizar a descoberta kantiana. Do outro lado, Kant opera uma separação entre pensamento e existência, tais que o próprio problema da subjetividade parece atravessado por uma radical alteridade. Deleuze sugere que o sujeito que pensa não coincide mais com sua própria existência, abrindo uma fenda que o faz se tornar outrem. Um eu que devém outrem, como dizia Rimbaud. Um Eu separado e rachado (*Je fêlé*) que não coincide mais consigo mesmo. Um Eu disperso que se dissipa (*Moi dissous*) em uma diversidade radical que não acha mais ancoragem na unidade formal do pensamento.

As duas operações citadas fazem parte de um leque de quatro fórmulas poéticas com as quais Deleuze sintetiza as contribuições de Kant à filosofia contemporânea, no artigo homônimo publicado em 1993 (Deleuze, 1993, p. 40-45). Contudo, a questão recebe um tratamento sistemático que remonta à monografia de 1963 e estudos posteriores. Em contraste com o artigo de 1993, os estudos anteriores evidenciam mais claramente as estratégias textuais de Deleuze na gênese de sua interpretação de Kant. Vamos estudar com mais vagar a colocação dos argumentos correspondentes a este assunto.

Para Kant, é fundamental diferenciar o carácter sintético da apercepção (situada no entendimento) do sentido interno (correspondente à imaginação). A apercepção corresponde à forma de unidade que subjaz à diversidade das intuições de modo geral. Entretanto, o sentido interno, apesar de extrair do primeiro a capacidade sintética, não tem nada a ver com esta, na medida em que o entendimento não pode ter intuições de seus objetos. Isso significaria atribuir intuição intelectual ao entendimento, uso impróprio invalidado pela crítica kantiana.

La apercepción y su unidad sintética está tan lejos de ser idéntica al sentido interno, que aquella, como fuente de todo enlace, se refiere a lo múltiple de las intuiciones en general y, bajo el nombre de las categorías, a objetos en general, antes de toda intuición sensible; en cambio, el sentido interno encierra la mera forma de la intuición, pero sin enlace de lo múltiple en la misma, por tanto no encierra aún ninguna intuición determinada, la cual es sólo posible por la conciencia de la determinación de lo múltiple, mediante la acción transcendental de la imaginación [...] El entendimiento pues no encuentra en este sentido interno ese enlace de lo múltiple, sino que lo produce, al afectar dicho sentido (CRP, B154).

Kant distingue o pensamento relativo à minha existência (“penso que existo”, “penso logo sou”), enquanto pura consciência de si própria da apercepção, da intuição da minha diversidade empírica. Esta serve de fundamento para o conhecimento de si, ou seja, representa como “me” percebo pelo sentido interno. Assim, o conhecimento de mim mesmo é produzido graças ao modo em que apareço para mim (sentido interno) segundo a determinação da minha existência, embasada na forma sintética da apercepção. Por isso, Kant sustenta que não há conhecimento de minha existência, nem de como eu sou, senão de como minha existência se apresenta ao sentido interno.

Así como para el conocimiento de un objeto distinto de mí, necesito, además del pensamiento de un objeto en general (en la categoría), una intuición, por la cual determino aquél concepto general, de igual modo necesito también para el conocimiento de mí mismo, además de la conciencia o además de pensarme, una intuición de lo múltiple en mí, por la cual determino aquel pensamiento; y yo existo como inteligencia, que tiene conciencia tan sólo de su facultad de enlazar, pero que, sometida, con respecto a lo múltiple que debe enlazar, a una condición restrictiva llamada sentido interno, no puede hacer intuíble aquel enlace sino según relaciones de tiempo, las cuales están fuera de los conceptos propiamente dichos del entendimiento, y no puede por tanto conocerse más que como se aparece a sí misma, con referencia a una intuición (que no puede ser intelectual y dada por el mismo entendimiento), y no como se conocería, si su intuición fuera intelectual (CRP, B158-159).

ENTRE A DETERMINAÇÃO E O INDETERMINADO

O segundo capítulo de *Diferença e repetição* está dedicado ao exame do papel da repetição nas sínteses do tempo. É assim que são estudados fenômenos como o hábito ou a memória na constituição das diversas dimensões da temporalidade. O interesse pela interpretação kantiana do Cogito surge no momento em que é necessária a análise do que Deleuze denomina como “forma pura e vazia do tempo” (1968, p. 117). Esta denominação tenta exprimir a emancipação do tempo com relação às dobradiças que o mantém atrelado ao movimento, no entendimento da tradição. Por este motivo, a compreensão do tempo enquanto sentido interno atrai a atenção de Deleuze, que destaca a relevância do Cogito kantiano nesse quesito. O assunto proporciona, também, valiosas anotações acerca do que nos interessa nesse estudo: a determinação.

A análise de Deleuze começa citando a crítica de Kant ao Cogito cartesiano. Descartes teria obliterado uma dimensão fundamental para compreender o Cogito, na medida em que o reduz a apenas dois elementos: o ato de pensar e a existência garantida por este ato (“penso, logo sou”). Não há, de acordo com a leitura kantiana, qualquer consideração relativa ao modo em que o pensamento determina a existência.

Toute la critique kantienne revient à objecter contre Descartes qu'il est impossible de faire porter directement la détermination sur l'indéterminé. La détermination

“je pense” implique évidemment quelque chose d'indéterminé (“je suis”), mais rien ne nous dit encore comment cet indéterminé est déterminable par le je pense. [...]. Kant ajoute donc une troisième valeur logique : le déterminable, ou plutôt la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable (par la détermination) [...] La réponse de Kant est célèbre: la forme sous laquelle l'existence indéterminée est déterminable par le Je pense, c'est la forme du temps (Deleuze, 1968, p. 116).⁶

A introdução do tempo como mediação entre as dimensões indeterminada e determinante do Cogito, quando levada ao contexto de DR, IV, permite apreciar a elaboração de um modelo para o problema da determinação. Com efeito, as três instâncias do Cogito kantiano são retomadas na fórmula do indeterminado, da determinação e do que estabelece a ponte entre ambos: a condição de determinabilidade, que transforma o primeiro em determinável pelo segundo. A existência permanece indeterminada para o entendimento, já que este não pode decidir sobre as coisas em si mesmas, não pode concebê-las nem inteli-las. Por sua vez, a síntese de apercepção (o ato puro do pensar) constitui apenas a forma de unidade de nossas representações, oferecendo uma determinação genérica do enlace sintético que funda qualquer objeto. Embora represente o princípio basilar do conhecimento, o pensamento enquanto apercepção constitui apenas uma forma de síntese que não nos reporta conhecimento acerca de nós mesmos (do que eu sou). A condição pela qual nossa existência vem a ser determinável pelo entendimento é o meio que possibilita a percepção de nós mesmos, ou seja, o tempo como autoafecção. Na autoafecção, o que se apresenta a mim de mim mesmo, enquanto sentido interno, pode ser submetido à determinação do entendimento. Em suma, só no tempo é que a existência se torna determinável pelo pensamento.

Ora, se nos atentarmos com maior cuidado à determinabilidade, aqui representada pelo tempo, notaremos que a análise de Deleuze está perpassada por uma distinção entre duas formas de produzir a relação entre as dimensões do Cogito. Em um caso, pode-se optar por mantê-las separadas ou, em outro, pode-se tentar preencher, ou inclusive ignorar, a distância proporcionando meios para evitar sua cisão. Vale lembrar que quando abordamos as dimensões do Cogito, segundo Kant, estamos em presença de faculdades dissímeis. A apercepção representa um princípio para o exercício espontâneo do entendimento, conforme este determina as condições de possibilidade do que pode ser conhecido. Como indicamos, a apercepção proporciona um arcabouço para que os objetos do conhecimento respondam à condição de unidade sintética (CRP, B137-B140). Entretanto, a sensibilidade se comporta de maneira passiva na medida em que lhe cabe apenas captar, na forma de intuições sensíveis, a multiplicidade do que aparece. A grande questão da

⁶ “Toda a crítica kantiana consiste em objetar, contra Descartes, que é impossível fazer que a determinação incida diretamente sobre o indeterminado. A determinação “eu penso” implica evidentemente algo de indeterminado (“eu sou”), mas nada nos diz ainda como este indeterminado é determinado pelo *eu penso*. Kant acrescenta, pois, um terceiro valor lógico: o determinável, ou, antes, a forma sob a qual o indeterminado é determinável (pela determinação). A resposta de Kant é célebre: a forma sob a qual a existência indeterminada é determinada pelo *Eu penso* é a forma do tempo” (Deleuze, 2006, p. 132).

filosofia crítica kantiana consiste em desenhar um caminho para relacionar tais faculdades com o intuito de oferecer uma alternativa às possibilidades disponíveis na tradição, que Kant identifica através dos rótulos de empirismo e dogmatismo.

Deleuze segue Kant neste ponto e considera que as atitudes conduzem, quer a uma separação do que já está separado, impedindo discernir o elo que pode proporcionar uma tentativa de síntese (empirismo), quer a um preenchimento que propõe uma relação, mas ao preço de apagar a diferença entre as diversas dimensões (dogmatismo). O juízo do francês é hesitante a respeito do lugar de Kant nessa partilha. Certamente Kant é citado como aquele que supera a dicotomia, em razão da genialidade de sua concepção do tempo como sentido interno e como forma pura. No entanto, Deleuze tende a colocar Kant no lugar de uma tentativa limitada para pensar as consequências mais profundas do problema da determinação que contribui a instituir. Por causa da consideração estritamente formal da relação entre determinação e determinável, Kant representa um ponto de vista cuja superação parece necessária ao pensador francês.

Deleuze considera que o caráter formal, que limita os alcances da tentativa kantiana, está representado pelo ponto de vista do condicionamento. A apercepção transcendental define apenas o horizonte formal, a saber, a síntese unitária, que determina todas as nossas representações e, como tal, rege a construção do conhecimento. Para Deleuze, isso implica numa avaliação exterior da determinação, que impede visualizar com precisão os alcances do poder da determinabilidade. Dessa maneira, nossa explicação não atinge o ponto de vista da gênese, a partir do qual seria possível avaliar as correlações que contribuem a criar as relações de determinação. Para Deleuze, a determinação das condições de possibilidade do conhecimento com base na apercepção transcendental, através do estudo crítico da relação entre as faculdades, precisa ser ela mesma explicada. Daí sua insistência acerca da necessidade de mergulhar no ponto de vista da gênese.

Em uma primeira instância, Deleuze julga que “il y a encore trop d’empirisme dans la [première] Critique” (Deleuze, 1968, p. 221)⁷. O fato de o condicionamento envolver uma consideração extrínseca dos elementos envolvidos na determinação faz de Kant uma sorte de empirista. Todavia, em outras ocasiões, Deleuze se inclina no sentido contrário, ao criticar a tentativa de evitar a cisão do sujeito. Para o francês, haveria aqui uma tentativa de preencher a distância entre espontaneidade e receptividade por meio da referência a uma identidade sintética que opera como garantia de unidade do sujeito (Deleuze, 1968, p. 117). Com isso, Kant evita a consequência mais radical da sua descoberta, a saber, desvendar a rachadura e disseminação que afeta o cerne da subjetividade. Neste caso, a crítica de Deleuze visa reivindicar o poder sintético da passividade, estudado detalhadamente no decorrer de DR, II. A passividade do hábito, por

⁷ “[...] ainda há empirismo demais na [primeira] Crítica” p. 244

exemplo, constitui uma potência de determinação temporal que, como tal, possui seu próprio poder de síntese (Deleuze, 1968, p. 96-108, 116-118).

Certamente, o horizonte da primeira *Crítica* não autoriza a fazer um exame acerca de faculdades como o hábito ou a memória, objeto das considerações de Deleuze na primeira parte de DR, II. No entanto, os alicerces da doutrina das faculdades, que se desenha com o estudo da obra de Kant de parte de Deleuze, autoriza o francês a colocar no alvo da análise a questão da relação entre faculdades, de maneira a explicitar os pressupostos e eventuais efeitos para a compreensão do problema da determinação. Como aferimos nessa seção, existe o pressuposto da exclusividade do entendimento no exercício de uma potência sintética particular (evidenciado na apercepção) e o papel determinante que, decorrentemente, opera sobre as outras faculdades. A avaliação dessa relação pode nos ajudar a esclarecer a doutrina das faculdades que Deleuze identifica em Kant e o modo como isso influencia na sua aproximação à natureza da determinação.

JUÍZO DETERMINANTE E JUÍZO REFLEXIVO

Parece extraordinária a maneira em que Deleuze institui Eros e Thanatos como princípios do psiquismo ao descrevê-los, respectivamente, como empírico e transcendental na obra de 1967 sobre Masoch (1967, p. 96-105). Um princípio é empírico quando opera sobre um domínio fenomênico dado. Transcendental, quando o domínio está ausente e precisa ser gerado numa repetição infundável, que mergulha nas profundezas inescrutáveis (sem-fundo) da psique, que desde Freud é estudada como compulsão de repetição (Freud, 1996, p. 272-333)⁸. Esse excerto nos joga, de vez, em dois territórios essenciais para a leitura que Deleuze desenvolve de Kant. De um lado, na distinção entre juízo determinante e reflexivo (CJ, Intro, §4). Do outro, na busca pelo incondicionado, em que a razão persegue seu ímpeto fundamental, ao tempo em que se expõe aos riscos de um uso ilegítimo, por ultrapassar a referência à experiência possível (CRP, *Dialética transcendental*) – lembrando que Thanatos constitui aqui o baluarte dessa extrapolação. Este último território, por sua vez, serve de base para caracterizar as três dimensões da Ideia conforme mencionado no começo de DR, IV.

Na terceira crítica, Kant esclarece a natureza do juízo e as consequências que se seguem para pensar a relação entre faculdades. Com efeito, a determinação pode ser definida com relação à capacidade do juízo de subsumir o particular no universal. Todavia, Kant distingue entre dois tipos de juízo, dependendo de se a regra universal para subsumir os particulares é dada *a priori* ou

⁸ Nesse estudo evitamos entrar no mérito correspondente à interpretação que Deleuze realiza de Freud nos mais diversos lugares de sua obra. Todavia, salientamos o sentido especulativo que Deleuze atribui a algumas ideias, tais como Thanatos. Nesse sentido, há uma sorte de radicalização da tentativa metapsicológica do austríaco.

não. Resulta disso a distinção entre juízo determinante, em que o universal é dado, e juízo reflexivo, em que não (CJ, Intro, §4). É fundamental destacar aqui a relação entre faculdades, correlativa ao contexto de um juízo ou outro. O juízo determinante supõe o funcionamento harmônico das faculdades de acordo com o papel legislativo assumido por uma delas, o que significa que o universal está dado por este papel na relação. Entretanto, o juízo reflexivo envolve a busca por um princípio geral indeterminado, que produz um acordo livre entre faculdades. Essa distinção se torna fundamental para pensar retrospectivamente a maneira com que Kant lida, na primeira crítica, com a relação entre razão e entendimento, a propósito do caráter indeterminado das Ideias da primeira.

Se adotarmos a leitura retrospectiva de Deleuze, o juízo determinante exprime implicitamente a harmonia das faculdades, que visa o interesse teórico da razão abordado na primeira *Crítica*. Sensibilidade e imaginação se submetem ao entendimento, de acordo com o papel legislativo assumido por este último, que, como tal, define os princípios *a priori* que regem o âmbito da experiência possível e, portanto, as condições do conhecimento legítimo. Dessa forma, o entendimento exerce seu papel determinante através de conceitos. A situação é diferente quando nos aventuramos até territórios não constituídos que, por sua vez, não dependem de um princípio dado. Aqui o juízo reflexivo serve de pretexto para nos situar na esteira da dialética e, desse modo, apreciar a maneira em que a razão, na tentativa de proporcionar o máximo de unidade e sistematicidade ao trabalho do entendimento, mergulha na busca do incondicionado. A Ideia ganha aqui uma centralidade excepcional.

NATUREZA DA IDEIA

Indeterminada do ponto de vista de que não corresponde a objeto algum da experiência, Deleuze tenta extrair um sentido positivo para a Ideia ao identificar sua indeterminação com a natureza do problema (1968, p. 218). Definido aqui como foco que situa nos confins do uso da razão a tentativa de maximizar o uso do entendimento, o problema representa um horizonte ideal ao que convergem os conceitos, além da experiência possível. Sendo assim, a Ideia é determinável somente em razão da analogia que se estabelece com relação a esse âmbito – ou seja, com relação a objetos da experiência possível, determinados por conceitos. Não cabe tratar a Ideia como um objeto hipostasiado, senão como o horizonte problemático que a razão visa por trás da busca do incondicionado (Deleuze, 1963, p. 30; 1968, p. 22). Dado que o papel do entendimento é legislar acerca das condições que determinam a experiência possível, a tentativa de maximizar esse trabalho envolve criar um foco virtual ou ideal até o qual a razão se projeta ao tentar percorrer a série completa das condições. A busca pelo incondicionado pode ser traduzida, assim, como a

tentativa de determinar completamente as condições conforme opera o entendimento, através de um contínuo de especificação infinita. Isso não apenas envolve exceder os limites da experiência possível, como abre um horizonte de determinabilidade regulado, segundo Kant, por um princípio de determinação completa (CRP, B599-600). Deleuze acompanha o pensador alemão nesse ponto e estabelece, assim, a terceira dimensão da ideia que “porte en soi l’idéal d’une détermination complète infinie” (1968, p. 220)⁹.

[...] l’indéterminé n’est que le premier moment objectif de l’Idée. Car, d’autre part, l’objet de l’Idée devient indirectement déterminable : il est déterminable par analogie avec ces objets de l’expérience auxquels il confère l’unité, mais qui lui proposent en retour une détermination “analogue” aux rapports qu’ils entretiennent entre eux. Enfin, l’objet de l’Idée porte en soi l’idéal d’une détermination complète infinie, puisqu’il assure une spécification des concepts de l’entendement, par laquelle ceux-ci comprennent de plus en plus de différences en disposant d’un champ de continuité proprement infini (Deleuze, 1968, p. 220).¹⁰

Vale a pena aqui um breve parêntese sobre esta citação. A última expressão evidencia que Deleuze trata indistintamente as noções de completude e infinito, a propósito da determinação que opera na razão. No entanto, o assunto não é isento de polêmica para os especialistas. Há comentadores que sustentam que o juízo infinito, descrito por Kant no âmbito da Tábua dos juízos na Crítica da razão pura, e correlacionado à categoria de limitação (CRP, B97), teria uma função consubstancial ao exame do princípio de determinação completa que rege o ideal da razão (Altmann, 2008; Fonseca, 2009). Já outros comentadores estimam apressada a associação e consideram que o destino do juízo infinito deve ser submetido a um escrutínio independente, haja vista o estatuto incerto em que o próprio Kant deixa a questão. Não haveria, portanto, motivo justificado para associar o juízo infinito, cuja razão de ser se define no âmbito das funções do entendimento e da categoria de limitação, ao princípio de determinação completa, abordado com motivo do ideal da razão pura na *Dialética transcendental* (Caimi, 1998). O fato de Deleuze tratar constantemente o ideal da razão, cujo princípio é a determinação completa, como uma tentativa de determinação infinita, demonstra a suposição de que o francês conta, nesse contexto, com a equivalência entre completude e infinito.

Um indício adicional apoia a equivalência aparentemente sustentada por Deleuze. No começo do quarto parágrafo de DR, IV, o francês sustenta que se opõem *dx* e *não-A* enquanto

⁹ “traz consigo o ideal de uma determinação completa infinita” (Deleuze, 2006, p. 243)

¹⁰ “[...] o indeterminado é tão-somente o primeiro momento objetivo da Idéia (sic), pois, por outro lado, o objeto da Idéia (sic) se torna indiretamente determinável: ele é determinável por analogia com estes objetos da experiência aos quais ele confere a unidade, mas que lhe propõem, em troca, uma determinação “análoga” às relações que eles mantêm entre si. Finalmente, o objeto da Idéia (sic) traz consigo o ideal de uma determinação completa infinita, pois ele assegura uma especificação dos conceitos do entendimento pela qual estes compreendem cada vez mais diferenças, dispondo de um campo de continuidade propriamente infinito” (Deleuze, 2006, p. 243).

símbolos de uma filosofia da diferença (Deleuze, 1968, p. 221). O autor tinha acabado de explicitar as limitações de Kant para descrever a natureza da Ideia ao permanecer atrelado ao ponto de vista do condicionamento. Os parágrafos que seguem abrem caminho para a análise de uma perspectiva genética e, mais exatamente, para a filosofia do cálculo diferencial representada por Maimon, entre outros (Santaya, 2017, p. 119-137). Desse modo, o símbolo dx indica o ponto de inflexão em que o referencial kantiano é abandonado em favor da perspectiva genética e sua relação com a história do cálculo. A notação *não-A*, por sua vez, é representativa do juízo infinito, característico da abordagem kantiana.

Dentre as doze categorias que Kant postula, o quesito da qualidade contempla as categorias de realidade, negação e limitação, que correspondem aos juízos afirmativos, negativos e infinitos, respectivamente. Sendo assim, o juízo infinito (x é não-A) se distingue por sua diferença com o juízo afirmativo (x é A) e o negativo (x não é A). Sua peculiaridade desconcertante consiste em que o predicado permanece indeterminado face a descrição afirmativa do sujeito. x é, afinal, algo indeterminado que poderia ser inferido da análise de uma série infinita de juízos afirmativos e negativos (Altmann, 2008). Haja vista que x é não-A, então x corresponde a infinitos predicados possíveis que, *ex hypothesi*, poderiam ser exauridos através de um princípio de determinação completa (Kant, CRP, B600). Consequentemente, a série infinita de condições que a razão percorre em sua busca do incondicionado, sob as diretrizes do princípio de determinação completa, representaria uma tentativa pautada no modelo do juízo infinito. Assunto que reflete no que Deleuze descreve como contínuo de especificação infinita. Nesse sentido, nos parece necessário sustentar que, apesar das críticas com que Deleuze recebe a proposta kantiana, as reflexões do alemão constituem um referente obrigatório, prolegômeno das expectativas que o autor francês cifra na perspectiva genética representada pelos sucessores de Kant. Com efeito, as peculiaridades do cálculo já estão insinuadas no raciocínio que a exaustividade da determinação completa envolve, assim como a reputada perspectiva genética foi desenvolvida pelo próprio Kant em sua terceira *Crítica* – fato apontado, aliás, constantemente por Deleuze (Deleuze, 1963, p. 75-77; 1993, p. 47-49; 2001, p. 81-83).

Voltando à descrição das dimensões da Ideia: esta é indeterminada porque sua objetividade trata acerca de um horizonte problemático, determinável apenas por analogia, e inerente a um recurso de determinação infinita; a Ideia em sentido kantiano abre os trabalhos da primeira aproximação à síntese da diferença, estudada por Deleuze no decorrer do capítulo IV de *Diferença e repetição*. Assim, o exemplo a que Deleuze recorre ao citar o Cogito kantiano propicia a descrição da Ideia em três dimensões: existência indeterminada, determinação do pensamento e tempo como forma de determinabilidade do primeiro pelo segundo. A fenda ou cisão da

subjetividade, evidenciada pela interpretação de Kant, representa para Deleuze um vestígio da própria Diferença (1968, p. 116). Inclusive, afirma que as Ideias, em sentido kantiano, são as diferenciais do pensamento (1968, p. 220). Isto nos leva a acreditar que a distância que separa o indeterminado da determinação no Cogito evidencia o abismo do próprio pensar, território em que Kant situa o princípio de determinação completa erigido enquanto próprio Ideal da razão.

Vejamos as consequências dessa suposição. Primeiramente, a cisão do sujeito está dada pela distância que separa as condições do conhecimento (a apercepção transcendental) do sujeito que conhece, do existente. As condições não reportam conhecimento da espontaneidade presente no próprio ato de conhecer. É assim que este ato se aplica a uma sorte de outro de si mesmo, à receptividade interna representada pelo tempo enquanto forma de autoafecção, ou seja, ao sentido interno. As condições do entendimento podem ser aplicadas às intuições sensíveis tão somente graças a um artifício imaginativo escondido nas profundezas da alma (CRP, B180-181). Trata-se dos esquemas com que a imaginação viabiliza a relação entre espontaneidade e receptividade, entre os conceitos do entendimento e as intuições da sensibilidade. A heterogeneidade radical destas faculdades instaura, para Deleuze, uma diferença transcendental que obriga a pensar nos abismos da razão.

Até agora a diferença foi abordada a partir da dessemelhança problemática entre sensibilidade e imaginação, de um lado, e entendimento, do outro. Todavia, uma segunda consequência da generalização do Cogito kantiano, que aqui ensaiamos, nos leva a colocar o foco na razão. A doutrina das faculdades kantiana, descrita na primeira *Crítica*, analisa o papel da razão compreendida como faculdade particular encarregada de maximizar o trabalho do entendimento. Tal o papel das Ideias da razão. Em contraste com os conceitos, destinados a fornecer as condições sintéticas unitárias para a experiência possível, as Ideias da razão operam sobre o próprio entendimento, para conferir o máximo de sistematicidade a seu trabalho de determinação. Dada a diferença que habita as profundezas da alma humana e a cisão em que se funda o sentido interno, propiciar a determinabilidade da existência pelo pensamento (ou condições do entendimento) vem a constituir o nó problemático fundamental da questão da determinação. Motivo que justifica a necessidade de compreender a busca incansável da razão pelo incondicionado, que define o Ideal de determinação infinita.

Em terceiro lugar, o Ideal de determinação infinita, se examinado retrospectivamente, nos oferece acesso ao território da compulsão de repetição, descrito por Deleuze em seu estudo sobre Thanatos. Este, como vimos, proporciona um modelo de acesso às profundezas da alma humana, em que apreciamos a razão se debatendo consigo mesma em sua busca infinita de determinabilidade. O debate da razão diz respeito, evidentemente, aos limites que seu exercício

legítimo coloca, motivo pelo qual o entendimento legisla as condições em que há conhecimento dentro dos limites da experiência possível. Todavia, a natureza intrínseca da razão anseia por uma determinação infinita, que extrapola tais limites. Este anseio da razão é utilizado por Deleuze para compreender o funcionamento de Thanatos enquanto princípio do psiquismo. Seguindo aqui o modelo do juízo reflexivo, Thanatos opera em um âmbito sem um princípio geral determinado, o que caracteriza uma sorte de busca pelo incondicionado semelhante à da razão impelida pelo princípio de determinação completa. Por este motivo, como vimos, Deleuze estabelece um contraste entre Eros e Thanatos. O primeiro representa um princípio que opera sobre um campo empírico dado. Já o segundo não possui propriamente um domínio e se exprime em uma sorte de busca sem objeto, que força de maneira compulsiva o psiquismo a uma repetição sem fundo. Tal o motivo pelo qual Thanatos representa um princípio transcendental para Deleuze, verdadeira gênese das profundezas da alma humana. Surpreende, certamente, a semelhança que achamos entre este tipo de descrição e a busca da razão pelo incondicionado.

As consequências elencadas permitem evidenciar que a fenda do sujeito cindido, a que Deleuze chega graças à interpretação kantiana do Cogito, remete, afinal de contas, ao caráter problemático da busca pelo Ideal da razão, em que se define a terceira instância da Ideia: a determinação infinita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Objectivement aussi, la raison a un rôle. Car l'entendement ne peut légiférer sur les phénomènes que du point de vue de la forme. Or, supposons que les phénomènes soient formellement soumis à l'unité de la synthèse, mais qu'ils présentent du point de vue de leur matière une diversité radicale: là encore, l'entendement n'aurait plus l'occasion d'exercer son pouvoir [...] Il faut donc que [...] les phénomènes du point de vue de la matière correspondent ou symbolisent avec les Idées de la raison [...]. Elle [la raison] doit supposer une unité systématique de la Nature, elle doit poser cette unité comme problème ou comme limite, et régler toutes ses démarches sur l'idée de cette limite à l'infini (Deleuze, 1963, p. 31-32)¹¹.

L'Idée ne systématiserait pas les démarches formelles de l'entendement, si l'objet de l'Idée ne prêtait aux phénomènes une unité semblable du point de vue de leur matière (Deleuze, 1968, p. 220)¹².

¹¹ “Objetivamente, a razão também tem um papel, pois o entendimento tão-somente pode legislar sobre os fenômenos do ponto de vista da forma. Ora, suponhamos que os fenômenos sejam submetidos à unidade da síntese, mas apresentem, do ponto de vista de sua matéria, uma diversidade radical: aqui, dessa vez, o entendimento não teria mais a ocasião de exercer seu poder. É, portanto, necessário, que [...] os fenômenos correspondam ou simbolizem com as Ideias da razão do ponto de vista da matéria. [...] Ela [a razão] deve supor uma unidade sistemática da Natureza, deve colocar esta unidade como problema ou como limite e reger todas suas operações acerca da ideia na base de este limite ao infinito” (trad. nossa)

¹² “A Idéia (sic) não sistematizaria os procedimentos formais do entendimento se o objeto da Idéia (sic) não conferisse aos fenômenos uma unidade semelhante do ponto de vista de sua matéria” (Deleuze, 2006, p. 243).

Deleuze acrescenta que, além de maximizar o trabalho do entendimento, a razão também postula a unidade da Natureza. Postulado que compromete não apenas a forma dos fenômenos, mas também sua materialidade. Nesse sentido, a razão exprime simbolicamente a unidade dos fenômenos, o que fundamenta a ocasião para que as condições do conhecimento da experiência possível, dispostas pelo entendimento, exerçam seu papel determinante e legislativo. O juízo determinante e a harmonia hierárquica entre faculdades que supõe só podem exercer seu poder uma vez que a ocasião seja gerada e justificada. Por isso a necessidade de indagar na forma em que essa harmonia surge através do acordo entre as faculdades. Daí o valor que o pensador francês atribui à terceira *Crítica*, território em que Kant indaga na possibilidade de um acordo entre faculdades não mais pautado no papel legislativo e determinante de uma delas.

Para Deleuze, Kant prepara o território para o desenvolvimento de uma perspectiva genética quando descreve a maneira em que a imaginação é elevada à potência do infinito pelo sublime (Deleuze, 1963, p. 75-78). O sublime representa uma comoção do espírito diante daquilo que ultrapassa os limites de nossa compreensão: o absoluto manifestado em grandezas incomensuráveis ou em poderes capazes de suscitar uma profunda sensação de impotência (Heuser, 2010, p. 96-98). A “descoberta” kantiana do sublime deriva da análise dos limites da imaginação para compreender fenômenos sensíveis que ultrapassam sua capacidade de síntese (Deleuze, 1963, p. 73-74). Contudo, enganamo-nos ao considerar que a coação que o sublime exerce sobre a imaginação provém de uma sorte de experiência sensível do absoluto (Heuser, 200, p. 99). Ao certo, trata-se das Ideais da razão que forçam a imaginação suscitando um acordo discordante, um acordo que emerge da coação e que possibilita o encontro de cada faculdade com aquilo que a leva até seu limite: a Ideia problemática impensável para a razão, o sublime inimaginável para a imaginação.

Nesse ponto, nos deparamos com a assunção da perspectiva genética, que Deleuze vê nascer em Kant, mas que aprecia com mais vagar em Maimon. Com efeito, a análise da constituição fenomênica, que este autor situa na encruzilhada entre as “Ideias do entendimento” e o substrato da intensidade do sensível, constitui o território em que o francês acredita necessário situar os estudos de filosofia transcendental e problemas correlatos como os da determinação (Lord, 2012, 87-88). O destino que percorre DR, IV após uma retomada inicial da dialética kantiana, diz respeito exatamente com a transformação que Deleuze identifica nos sucessores de Kant (Lord, 2012; Santaya, 2017; Smith, 2006).

Haja vista que a análise da perspectiva genética compromete esforços que envolveriam duplicar a extensão desse estudo, assim como ultrapassar os limites da alçada kantiana que traçamos inicialmente, nos limitamos a entrever a consecução desse trabalho em pelo menos dois

sentidos. Do ponto de vista dos estudos kantianos, percebemos a necessidade de melhor compreender a função do princípio de determinação completa no âmbito da dialética transcendental e sua eventual relação com os juízos infinitos – inclusive com o silogismo disjuntivo a propósito do Deus de Kant. Disso depende o esclarecimento de operações deleuzianas, tais como a relação da dialética com o cálculo, ou a retomada do silogismo disjuntivo em *O Anti-Édipo*. Do ponto de vista dos estudos em Deleuze, vale a pena identificar com maior precisão o elo que conecta a tentativa de compreender Kant a partir da terceira *Crítica*, notadamente a partir da estética do sublime, com a constituição do imperativo genético nos estudos acerca da filosofia transcendental. Isso obrigaria a realizar um trânsito até a filosofia de Maimon, que em DR, IV emerge como continuação ao mergulho de Deleuze no problema da determinação e na apresentação da Ideia de diferença.

REFERÊNCIAS

- ALTMANN, Sílvia. Juízos infinitos e determinação em Kant. *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 12, n. 1, p. 31-42, 2008.
- ARISTÓTELES. *Física*. Tradução: Guillermo de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- BIANCO, Giuseppe. Entre système et création: le cas du jeune Deleuze historien de la philosophie. *Revista Ipseitas*. São Carlos, v. 1, n. 1, p. 45-59, 2015.
- CAIMI, Mario. A função dos juízos infinitos. *Studia Kantiana*. Curitiba, vol. 1, n. 1, p. 151-161, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963.
- DELEUZE, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Minuit, 1967.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968 [*Diferença e repetição*. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006].
- DELEUZE, Gilles. Cours sur Kant, 1978. *Webdeleuze* (Richard Pinhas éd.). Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/cours/kant>. Acesso em: 20 dez 2023.
- DELEUZE, Gilles. Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne. In : *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993, p. 40-49.
- DELEUZE, Gilles. L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant (1963). In: *L'île déserte et autres textes* (David Lapoujade éd). Paris: Minuit, 2002, p. 79-101.
- FICHANT, Michel. Da substância individual à mônada. *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1-2, p. 11-34, 2000.
- FONSECA, Fábio François Mendonça da. Luz e sombras. Da determinação completa aos juízos infinitos. *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 13, n. 1, p. 135-164, 2009.
- FRANÇOIS, Fábio. Luz e sombras. Da determinação completa aos juízos infinitos. *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 13, n. 1, p. 135-164, 2009.
- FREUD, Sigmund. Más allá del principio del placer. In: *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Altaya, 1996.

HEUSER, Ester Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Tradução: M. Caimi. México: FCE, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Tradução: M. García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1977.

LORD, Beth. Deleuze and Kant. In: SMITH, Daniel. *Cambridge companion to Deleuze*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 82-102.

PACHILLA, Pablo. La lectura deleuziana de la Crítica de la razón pura. *Estudios de Filosofía*, Medellín, n° 65, p. 69-88, 2012.

RIBEIRO, Guilherme A. O jovem Deleuze e a história da filosofia. Além dos dualismos cartesianos e das tríades hegelianas: *démarches* e sistemas. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 23, n. 42, p. 31-59, 2016.

ROBINET, André. Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendante dans l'œuvre de G. W. Leibniz. Paris: Vrin, 1986.

SANTAYA, Gonzalo. *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017.

SMITH. *Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent ideas*. In BOUNDAS, C. (Ed.), *Deleuze and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, p. 43-61.



EDGAR ALLAN POE E WALTER BENJAMIN CONTRA AS ARTIMANHAS DO AUTÔMATO

Oscar Henrique de Souza e Silva¹
Orientador: Wilson Antonio Frezzatti Junior²

Para escândalo de muitos fariseus e para alívio de muitos
arrepentidos, a Missa dos Quilombos confessa,
diante de Deus e da História, esta máxima culpa cristã
Pedro Casaldáliga

A tradição dos oprimidos transforma
a classe operária em classe redentora
Walter Benjamin

Para Lenin, uma homenagem no
centésimo aniversário de sua morte (1924-2024)

Resumo: Apresentada na primeira das teses *Sobre o conceito de história* (1940), de Walter Benjamin, a alegoria do jogador de xadrez acompanha a noção benjaminiana de filosofia da história e sua possibilidade de ser escovada a contrapelo, para rememorar a expressão do próprio escritor. Com o intuito de promover a interdisciplinaridade, este trabalho tem a pretensão de fazer a exposição da primeira das dezoito teses de Benjamin, apresentando as relações desta tese com a literatura de Edgar Allan Poe e a influência deste escritor na obra do filósofo Benjamin. Edgar Allan Poe escreve sobre um autômato enxadrista muito curioso, programado para vencer todas as partidas, e que representa o materialismo histórico; o mistério de suas habilidades se deve à presença da teologia, simbolizada por um anão escondido dentro da máquina. Benjamin revisita essa invenção para tratá-la como a possibilidade de reescrita da história dos sujeitos revolucionários como protagonistas, e não mais como coadjuvantes. A obra central para o desenvolvimento deste trabalho e seu debate é *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*, da autoria de Michael Löwy, estudioso do marxismo reconhecido por seus estudos e relações entre materialismo histórico e literatura. As questões que orientarão a exposição desse trabalho são as seguintes: Quais os papéis da religião e da alegoria na concepção histórica de Benjamin? Teologia e materialismo histórico podem juntos transformar a trágica realidade latino-americana? As discussões a respeito destas indagações são de fundamental importância para a atualização do debate filosófico em torno da luta contra a visão da história dos opressores. Para tanto, haverá a exposição do tema e do problema, além dos

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: oscarmensagembrasil@gmail.com.

² Professor do curso de Graduação em Filosofia e do PPG Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. E-mail: wfrezzatti@uol.com.br.

objetivos deste trabalho, permitindo que haja um debate democrático em torno de questões essenciais à compreensão de assuntos fundamentais para a compreensão do pensamento e da filosofia de Walter Benjamin.

Palavras-chave: Filosofia. Crítica. História. Alegoria.

Resumen: Presentada en la primera de las tesis de Walter Benjamin *Sobre el concepto de historia* (1940), la alegoría del jugador de ajedrez sigue la noción de Benjamin de filosofía de la historia y su posibilidad de ser rozada a contrapelo, para recordar la propia expresión del escritor. Con el objetivo de promover la interdisciplinariedad, este trabajo tiene como objetivo presentar la primera de las dieciocho tesis de Benjamin, presentando la relación entre esta tesis y la literatura de Edgar Allan Poe y la influencia de este escritor en la obra del filósofo Benjamin. Edgar Allan Poe escribe sobre un autómata de ajedrez muy curioso, programado para ganar todas las partidas, y que representa el materialismo histórico; el misterio de sus habilidades se debe a la presencia de la teología, simbolizada por un enano escondido dentro de la máquina. Benjamin retoma esta invención para tratarla como la posibilidad de reescribir la historia de los sujetos revolucionarios como protagonistas y ya no como personajes secundarios. La obra central para el desarrollo de este trabajo y su debate es *Walter Benjamin: aviso de incendio: una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, escrita por Michael Löwy, estudioso marxista reconocido por sus estudios y relaciones entre el materialismo histórico y literatura. Las preguntas que guiarán la exposición de este trabajo son las siguientes: ¿Cuáles son los roles de la religión y la alegoría en la concepción histórica de Benjamin? ¿Pueden la teología y el materialismo histórico juntos transformar la trágica realidad latinoamericana? Las discusiones sobre estas cuestiones son de fundamental importancia para actualizar el debate filosófico en torno a la lucha contra la visión de la historia de los opresores. Para ello, se realizará una exposición del tema y el problema, además de los objetivos de este trabajo, permitiendo un debate democrático en torno a cuestiones esenciales para la comprensión de temas fundamentales para la comprensión del pensamiento y la filosofía de Walter Benjamin.

Palabras clave: Filosofía. Crítica. Historia. Alegoría.

INTRODUÇÃO

Em um tempo de ascensão da extrema-direita mundial, as reflexões benjaminianas são mais uma vez necessárias para que se conteste o poder das classes dominantes no Brasil. O que o leitor ousado acompanhará nas páginas seguintes é um exercício reflexivo sobre as artimanhas de um grupo político que atuou de maneira ardilosa para que um conhecido candidato fosse impedido de disputar as eleições presidenciais no gigante sul-americano. Para tanto, haverá uma relação com uma das teses benjaminianas sobre o conceito de história e a sua elaboração a partir de uma personagem curiosa de uma das narrativas escritas por Edgar Allan Poe, renomado escritor estadunidense, criador de histórias misteriosas e ficcionais e que exigem muito da imaginação daquele que à noite é capaz de escutar as vozes do silêncio. O que se passou no Brasil assemelha-

se às criações de Poe, e o desdobramento da concepção de história conduz o leitor interessado em pensar e repensar a memória em tempos atuais.

Após a apresentação da figura do autômato e a concepção desta atrelada ao materialismo e a teologia, tem-se um paralelo com o caso do *lawfare* envolvendo Lula. Herdeiro das lutas contra o regime autoritário que vigorou no Brasil entre 1964 e 1985, a personagem vitimada por uma prisão que durou 580 dias surge na história do Brasil como um elo entre justiça e memória.

ORIGENS DA TRAMA

Edgar Allan Poe já denunciava as artimanhas de uma máquina, inventada pelo barão Wolfgang von Kempelen em 1769³, em seu conto intitulado “O Jogador de Xadrez de Maelzel”, datado de 1836. Vestido com uma túnica verde, um turbante e portando um comprido cachimbo na mão esquerda (chamado por Walter Benjamin de cachimbo de água), dava lances num tabuleiro de xadrez. Diante de um público, estava programado para jogar partidas com quem ousasse desafiá-lo, desde que a cadeira de seu oponente estivesse a certa distância do invento. O conto de Poe narra um jogador prostrado atrás de uma mesa que continha três compartimentos, além de uma gaveta dupla na parte inferior da mobília, logo abaixo daqueles.

Em seu conto, Poe, precursor das narrativas policiais, apresenta possíveis soluções, que permitem aos espectadores da plateia desvendar o quê se passava por trás das partidas protagonizadas pelo autômato - a origem grega da palavra remete àquilo/àquele que atua por vontade própria -, e que não sobrevivera a um incêndio no Museu Chinês da Filadélfia, por volta de 1854, ano da morte de seu proprietário, o senhor Johann Nepumuk Maelzel. De acordo com Poe, um dos mistérios que envolvem o funcionamento do autômato não é o fato de ser pura máquina, mas sim operado pelo espírito. Maelzel o adquiriu de antigos proprietários, e também se tornou responsável por ser o operador desta invenção durante as apresentações contadas pelo escritor americano. No conto escrito por Poe, pode-se verificar essas características conforme a passagem que diz o seguinte:

É absolutamente certo que as operações do Autômato são reguladas pelo *espírito*, e não por outra coisa. Pode-se até dizer que essa afirmação é suscetível de demonstração matemática, *a priori*. A única coisa em questão é, portanto, a maneira como se produz a intervenção humana. Antes de entrar nesse assunto, será sem dúvida conveniente dar a história e a descrição muito breve do Jogador

³ Cf. Poe, 2002, p. 390.

de Xadrez, para comodidade dos nossos leitores que jamais tiveram ocasião de assistir à exibição do senhor Maelzel (Poe, 2002, p. 390, grifos do autor).

Protagonizado pelo detetive fictício Auguste Dupin, *O Mistério de Marie Rogêt*, escrito em 1842, e que constitui a segunda parte de uma trilogia, deu a Poe um tipo de reconhecimento ao qual jamais desejara: pelas características de sua narrativa, que traz a possível solução para um caso envolvendo o assassinato de uma mulher, e que há tempos a polícia buscava as circunstâncias, teve de comparecer à delegacia para prestar depoimento por conta do que havia escrito. Explicando tratar-se apenas de mais um de seus “contos de raciocínio”, viu-se livre das autoridades, que não constatarem provas de seu real envolvimento.

Embora o autômato se comportasse como um mágico, as apresentações eram espetaculares e constituíam verdadeiro fenômeno à época. Não foram poucas as brochuras que vieram a público com o intuito de esclarecer cada etapa do funcionamento da máquina, das ações do boneco e das tentativas de mostrar seu mecanismo.

O autômato começou a jogar partidas por volta de 1770, quando ainda operado por Kempelen. Era exibido para as mais diferentes plateias, até o ano de seu desaparecimento. Ou seja, por 84 anos o boneco operado pelos seus diferentes proprietários fraudou partidas de xadrez, enganando seus espectadores nos mais diversos cantos do mundo, iludindo-os e ludibriando-os das mais diversas formas, causando descompasso no raciocínio de muitos.

Em seu conto, Poe comporta-se como mais um dos intérpretes que julga haver um homem que opera a máquina.

Aproximadamente um século depois, em sua primeira tese *Sobre o Conceito de História*, Walter Benjamin anuncia a existência de um autômato jogador de xadrez. O homem da invenção assemelhava-se ao boneco que raramente perdia as partidas, como narrara Poe.

A tese escrita por Benjamin é a seguinte:

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver (Benjamin apud Löwy, 2005, p. 41).

Benjamin entende o materialismo histórico enquanto invencível. Invencível porque interdisciplinar, capaz de conciliar suas observações até mesmo com uma de suas vítimas entregues à crítica roedora dos ratos, como outrora foi tratada durante as muitas páginas que hoje conhecemos sob a alcunha de *A Ideologia alemã*, compêndio de análises dialético-materialistas escritas pelos jovens Karl Marx e Friedrich Engels, na primeira metade do século XIX, e que foram guardadas e publicadas postumamente: a teologia.

Walter Benjamin apresenta o homenzinho corcunda como sendo coadjuvante das apresentações da máquina. Está na primeira das teses: “Pode desafiar qualquer um se tiver ao seu serviço a teologia, que, como se sabe, hoje é pequena e feia e, assim como assim, não pode aparecer à luz do dia”. Enquanto Poe concluía ser o espírito, Benjamin traz à baila a teologia. O anãozinho corcunda, de quem Benjamin faz menção em outros de seus ensaios (como no texto sobre os dez anos da morte de Kafka, ou no labiríntico trabalho sobre sua *Infância berlinense: 1900*), representa um homem de estatura pequena e que não queria ser visto, também devido à sua aparência. Num comentário à sua tese, encontrado no Arquivo Benjamin da Academia de Artes de Berlim, acrescenta: “A teologia como anão corcunda, a mesa transparente do jogador de xadrez”. Este anãozinho corcunda aparecia para Benjamin, quando de sua meninice, antes de deitar-se, e lhe cantava uma canção: “Reza, meu menino, anda, /Pelo anãozinho corcunda!”, como bem rememora na última parte de seu trabalho sobre as memórias de sua juventude.

Seguindo o exemplo das histórias contadas por Poe, Benjamin expôs possíveis soluções — possíveis porque não pretendia fazer de seu pensamento um sistema de raciocínio onde seus leitores encontrariam, como numa receita, maneiras práticas de sanar qualquer de suas necessidades, fossem individuais ou coletivas. Assim como o contista dos Estados Unidos, Walter Benjamin pretendia provocar debates em torno de questões contemporâneas, e que poderiam bem envolver o passado. Acrescenta o seguinte informe à primeira das teses: “Um sistema de espelhos criava a ilusão de uma mesa transparente de todos os lados”. Poe e Benjamin encontravam-se numa encruzilhada, e hoje ainda se pode questionar como o autômato jogador de xadrez de Maelzel funcionava, ou mesmo como vencias as partidas. Para ambos, a alienação do espírito (ou da teologia) era também a submissão dos oprimidos à covarde vontade dos opressores. Benjamin apresenta a tese de que o materialismo histórico teria o boneco como alegoria, enquanto a teologia estaria corporificada no anãozinho corcunda. Portanto, a ação do anãozinho corcunda faz com que o conjunto da máquina opere, de forma a conduzir o espetáculo, mesmo que a atração dependa de fraudes.

Benjamin dava especial atenção à teologia judaica e ao messianismo⁴, e as páginas entregues à ação roedora dos ratos pareciam sair das gavetas, especialmente após *A Ideologia alemã* ter sua primeira edição integral lançada em 1932, mesma época em que Benjamin trabalhara em suas teses, sem ter o intuito de publicá-las, e quando David Riazanov obtém permissão para trazer a público as páginas dos manuscritos escritas em Bruxelas por Marx e Engels, entre 1845 e 1846.

Dizia o dramaturgo Bertolt Brecht que “a cadela do fascismo está sempre no cio”, e assim como nos tempos de Poe, ou mesmo de Benjamin, também se vivencia hoje no Brasil uma era de fraudes-fenômenos. Os mitos são objetos de profundas reflexões na obra de Benjamin, e fizeram parte das preocupações humanas nos períodos imediatamente anteriores à Filosofia, enquanto saber detentor da razão e dos sentidos. O autômato “ganhava” as partidas. Diz-se que em julho de 1809 “venceu” Napoleão Bonaparte numa partida.

Após a caracterização do autômato como sendo uma máquina que age por vontade própria, tem essas mesmas ações coordenadas por um homem de estatura baixa, tão baixa que coube dentro de um móvel, a invenção pode ser descrita como fraudulenta, “jogava xadrez” entre aspas, pois todos os xeques-mates eram previamente orquestrados pelas cordas manipuladas pelo homenzinho. O autômato jogador de xadrez era um fenômeno para a época, mesmo sendo uma fraude.

ARTIMANHA COMO LEGADO DO AUTÔMATO

Uma das novas configurações do fascismo chegou ao Brasil através dos discursos de ódio e das notícias falsas, disseminados pelo uso de novas ferramentas ou novas estratégias de comunicação. O neofascismo traveste-se não com túnica ou turbante, mas, principalmente, com a informática. Os disparos de notícias falsas pelos assim chamados robôs, através internet, criaram o mito do salvador da pátria na figura de um messias. Uma simples apresentação, construída no estilo mapa-conceitual, totalmente destituída de argumentos, portanto tão fraudulenta quanto o funcionamento do autômato, deu início ao julgamento do ex-presidente Lula, constituindo também um espetáculo midiático. O esquema criado pelos acusadores, apresentado num computador, não apresentava provas de cada um dos temas sinalizados, e sim convicções, conforme suas próprias palavras. Os acusadores blefavam como num jogo qualquer, a exemplo do autômato, como outrora foi o histórico caso Dreyfus (1894), replicado e refutado quatro anos depois por Émile Zola em seu artigo “Eu acuso!": a

⁴ Para Walter Benjamin, o messiânico simboliza o impossível como condição do possível.

verdade em marcha”: não apresentavam provas, acusando injustamente e condenando Lula à prisão num sombrio 7 de abril de 2018, manhã em que se entregou à polícia. Lula estava sendo condenado pelo assim chamado “conjunto da obra”.

Com a prisão política de Lula, reforçou-se a figura do falso messias, encarnado no autoritarismo dos protagonistas de uma operação judicial, e principalmente num homem até hoje tratado como mito, e que viera a se tornar presidente da República meses depois da prisão de seu adversário. Benjamin sinalizara que “o Messias interrompe a história”, e que seu advento “não aparece no fim de uma evolução”. A crença de que o mito, transfigurado no messias, pudesse livrar a nação das políticas públicas tão caras ao povo trabalhador brasileiro, aos poucos demonstrara que a catástrofe, além de dar continuidade à história, continua configurando o progresso, o mesmo da bandeira nacional. Walter Benjamin, a exemplo de Charles Baudelaire, questiona a ilusão do progresso. No caso brasileiro, a ilusão do progresso de um país que tem a justiça seletiva nas mãos dos poderosos aproxima os brasileiros das críticas outrora esboçadas por Baudelaire, no século XIX, e Benjamin, no século XX. A história é a história dos destroços sob os quais se encontram as memórias de um passado que precisa ser denunciado, revelado e reparado. Assim se pode fazer uma analogia com a tese benjaminiana exibida acima.

No século XIX, os europeus vivenciaram aquilo que o poeta francês Charles Baudelaire chamou *spleen*, e que Benjamin, no século imediatamente posterior, convencionou chamar de catástrofe. A mesma palavra é utilizada para os refugiados palestinos caracterizarem a *nakba*, o êxodo palestino de 1948. Benjamin, munido de um pessimismo revolucionário, acreditara que a catástrofe é um fenômeno permanente; para ele, o progresso era a própria catástrofe, porque desta dependia o sucesso tecnológico e científico, protagonizado pelas classes opressoras. Quem são os progressistas senão antípodas dos conservadores? O que querem os primeiros, progredir com os adventos da tecnologia, com as construções que dão as cidades uma nova fisionomia, inventar enormes máquinas para substituir a mão de obra humana no campo, causar o desemprego massivo, produzir épicos êxodos rurais pelos cinco cantos do planeta?

Ainda na primeira das teses, tão discutidas até os dias de hoje, Benjamin, cujas anotações se encontram nos arquivos berlinenses, advertira de que “a história tem como tarefa não apenas apropriar-se da tradição dos oprimidos, mas também fundá-la”. A história é contada pelos vencedores, e não é a história dos vencidos. Essa história é a da resistência popular ao fascismo nos dias imediatamente ulteriores à prisão de Lula.

O que o mundo presenciaria durante os meses seguintes foi como Benjamin pressentira: os oprimidos sentiam “a necessidade de uma teoria da história a partir da qual se pudesse enquadrar o fascismo”. O que se experimentou foi um descontínuo da história. A história dos oprimidos fora “escovada a contrapelo”, nos meses de resistência do acampamento popular que se ergueu em frente ao cárcere de Lula da Silva, o retirante nordestino que, em 2002, converteu-se no primeiro presidente da República que não vinha das classes abastadas.

Os oprimidos, escrevendo sua história, passam à condição de redentores. O aviso, alertando às trabalhadoras e trabalhadores de que há incêndio, também alerta a sociedade de que “antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado”.

ATO DE JUSTIÇA: A MEMÓRIA

A filosofia de Walter Benjamin com suas alegorias da história atravessou o limiar entre os séculos XX e XXI com novas possibilidades de se produzir outras reflexões a partir do que teorizou na primeira década de um tempo em que o mundo vivenciou as duas guerras mundiais que mais apresentaram as contradições do progresso tecnológico. Inovações bélicas e crescimento desacelerado da indústria e das metrópoles caracterizam o que o historiador Eric J. Hobsbawm chama de “o breve século XX”.

Defensor dos direitos trabalhistas, de um nacionalismo desenvolvimentista que pretende combinar distribuição de renda com crescimento econômico, Lula sai da prisão meses depois. Fora absolvido de todas as acusações infundadas, pois não apresentaram provas contra um homem com mais de 70 anos, que, desde os tempos da última ditadura cívico-militar-empresarial, apresenta-se na imprensa internacional como defensor da democracia. A geração de Lula fundou o novo sindicalismo no Brasil. O grande sindicato do qual fez parte protagonizou as maiores greves de metalúrgicos entre os anos de 1978 e 1980, na região do ABC Paulista. Uma geração que experimentou a tortura, a prisão, o desaparecimento forçado, o sequestro por agentes da repressão, a perseguição sindical, o acossamento e a censura, o fichamento na polícia política do regime. Essa geração de pessoas que tombou na luta por direitos resgata à história recente do Brasil um arquivo, como Márcio Seligmann-Silva descreve em seu mais recente trabalho:

Solakov com seu arquivo nos faz lembrar também de uma era analógica de arquivos que está sendo deixada para trás, mas que ainda não está morta. O drama no Brasil “eternamente” em busca dos arquivos secretos da ditadura é uma prova disso. Se na Bulgária levaram 22 anos para a abertura dos arquivos, no Brasil, em

38 anos após o fim da ditadura civil-militar, ainda não se realizou (Seligmann-Silva, 2023, p. 36).

Nos arredores da cidade fluminense de Campos dos Goytacazes, ergueu-se o Memorial Cambahyba. Esse monumento carrega em si a alegoria do anjo da história, o *Angelus Novus* da tela de Paul Klee, e do qual Walter Benjamin valeu-se para a sua tese sobre a história. O memorial guarda a história das vítimas da última ditadura. Esse regime de morte levou seus crimes de violação de Direitos Humanos ao que hoje se conhece como “os fornos da Usina da Morte”, hoje transformados em um monumento situado no Parque Industrial da extinta Usina Cambahyba. Nas fornalhas dessa usina foram incinerados os corpos de diversos presos políticos, mortos nas prisões da ditadura.

Em janeiro de 2023, após a chegada de Lula pela terceira vez à presidência da República, o poeta Pedro Tierra descreveu a sua experiência desta maneira:

Volto ao chão onde pisamos, o decreto de desapropriação para fins de Reforma Agrária foi assinado pelo Presidente Lula, em janeiro último. Viemos em alguns poucos carros particulares e três ônibus. Dois do Rio e um de Vitória. Outros, organizados pelos movimentos populares de defesa dos Direitos Humanos, de Campos e Petrópolis (Tierra, 2023).

Pedro Tierra visitou o monumento, que hoje simboliza o que Walter Benjamin caracteriza como um “documento de cultura, um documento de barbárie”, ou seja, os cacos das ruínas observados pelo anjo da história que pretende juntar tudo para reescrever/reconstruir a história, escovando-a a contrapelo:

Nenhum movimento de trabalhadores no Brasil, ao longo da história, percebeu com mais clareza seu papel de educador político de sua classe, no sentido que lhe atribui Paulo Freire. Estendidos no chão, demarcando o espaço do púlpito, absolutamente horizontal estão os frutos do trabalho, as flores necessárias para amenizar os ásperos da vida e das lutas, os frutos da terra e do trabalho e a memória dos que lutam antes de nós: fotos com os rostos dos lutadores e lutadoras do povo de todas as idades, que inspiram as lutas que travamos hoje (Tierra, 2023).

As ideias de Pedro Tierra, a partir do monumento que também pode ser entendido como um arquivo, são as da relação entre o tempo, a memória e o esquecimento. Para o poeta, a história continua rumo ao futuro:

Essa reiteração que pronunciamos nos encontros onde homenageamos os lutadores e lutadoras do nosso povo, chamando-os pelos nomes, dissolve materialmente a temporalidade medida pelo estreito círculo dos relógios. Alarga ao infinito as dimensões do PRESENTE. Recusa os códigos da amnésia. Recusa curvar-se ao *esquecimento*. Liberta-nos da mistificação do “fim da História” como desejava Fukuyama nos primórdios da ofensiva neoliberal que devasta o

mundo e prepara a emergência do neofascismo. Aqui se converte recordações em memória viva. Geradora de futuro (Tierra, 2023, grifos do autor).

O Memorial Cambahyba resgata a história de um complexo de fornos que, à época da ditadura, servia de lugar de incineração de corpos dos mortos pela ditadura. Anos depois do término do regime, houve tentativas de se demolir os fornos, para que ali não fossem encontradas ossadas e nem resquícios de DNA dos cadáveres. As ações que visavam apagar a memória dos crimes estão sendo investigadas. Doze corpos, por confissão de crime, já foram identificados. Até o momento, grupos de supostos cúmplices dos crimes da ditadura esforçam-se para que ali não permaneça nenhum traço do que ocorreu durante as “páginas infelizes da nossa história”. A ideia de construir um memorial visa preservar a memória como um ato de justiça e verdade. Hoje os fornos da usina da morte estão sendo transformados em símbolos contra os crimes perpetrados pelo Estado brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que foi exposto neste artigo é o que na filosofia benjaminiana se chama imagens de pensamento. A reflexão alegórica transforma imagens em textos argumentativos, onde é possível conhecer a história em sua versão oficial ou a história escovada a contrapelo, como diz Benjamin, ou seja, a história contada pelos vencidos.

A imagem do autômato auxilia a interpretar as tarefas do materialismo e da teologia como interdependentes. Razão e religião são aspectos do pensamento de Walter Benjamin, o que torna o seu marxismo particular. Aliás, a sua é uma filosofia do particular e ao mesmo tempo do singular, uma filosofia fragmentária, cujos cacos se deve juntar para montar uma nova arquitetura, com uma reflexão crítica e inovadora.

A possibilidade inovadora do método benjaminiano é trazer seus textos para o presente. O caso do jogador de xadrez de Maelzel, à primeira vista, nada tem a ver com o que aconteceu com o prisioneiro que foi injustamente encarcerado no Brasil. Ao sair da prisão, Lula assina um decreto e, a partir de seu ato, a possibilidade de preservação da memória, com o intuito de buscar reparação, configura uma ética da memória como ato de justiça. As imagens dialéticas da filosofia de Benjamin proporcionam atitudes ousadas contra a barbárie.

REFERÊNCIAS

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

POE, Edgar Allan. *Histórias extraordinárias*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin e a guerra de imagens*. São Paulo: Perspectiva, 2023.

TIERRA, Pedro. Viagem aos fornos do inferno de Cambahyba. In: *Revista Teoria e Debate*. São Paulo: edição 239, 2023. Disponível em: https://teoriaedebate.org.br/2023/12/20/viagem-aosfornosdoinfernodecambahyba/?utm_campaign=news_fpa_388_07&utm_medium=email&utm_source=RD+Station. Acesso em: 10 jan. 2024.



A TEORIA DO MÍNIMO EXISTENCIAL X A RESERVA DO POSSÍVEL: CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE JOHN RAWLS

*Rafaela Djoana Cavalli¹
Marcelo Antônio Cavalli²
Nelsi Kistemacher Welter³*

Resumo: O presente trabalho propõe um estudo interdisciplinar entre a filosofia e o direito, analisando, sob a perspectiva da sociedade brasileira, a efetividade dos direitos fundamentais e sociais à luz das teorias do mínimo existencial e da reserva do possível, trazendo para o debate o pensamento do filósofo norte-americano John Rawls e suas contribuições lançadas na obra “Uma teoria da justiça”. A Constituição Federal do Brasil garante a todo indivíduo um rol de direitos básicos elencados, todavia, a eficácia desses direitos por vezes não chega a ser efetivamente implementada, não restando alternativa ao indivíduo senão acionar o poder judiciário para fazer valer tais direitos mínimos – denominados pela doutrina jurídica de mínimo existencial. Ocorre que a implementação desses direitos fica, em princípio, a cargo do Estado, que, por sua vez, nem sempre consegue arcar com esses direitos, por insuficiência de recursos, cunhando-se, assim, na doutrina jurídica a tese da reserva do possível. Ambas as teorias (mínimo existencial e reserva do possível) surgem no século XX e são originárias do direito alemão. A teoria do mínimo existencial tem como escopo dois grandes grupos de direitos, que demandam do Estado duas posturas distintas. O primeiro grupo de direitos é compreendido como uma garantia de liberdades básicas a todos os indivíduos, indistintamente. Nessa dimensão, o Estado adota uma postura passiva, não demandando grandes esforços pelo Poder Público. O segundo grupo, contudo, é formado por direitos sociais que são voltados para a população mais necessitada. Nesse caso, não basta que o Estado inclua estes direitos no ordenamento jurídico, é necessária uma postura ativa do Estado para sua efetivação, potente o suficiente para combater as desigualdades sociais e econômicas. Dessa forma, o propósito deste artigo consiste em verificar o papel do Estado em garantir as liberdades básicas e os direitos sociais e aliar com o estudo da teoria do mínimo existencial e da tese da reserva do possível, já que não se pode ignorar o fato de que o orçamento público é limitado e que as mazelas sociais são imensas. Como forma de ampliar o debate e enriquecer os estudos das teorias do mínimo existencial e da reserva do possível serão conjugadas ao artigo as contribuições feitas pelo filósofo Rawls, destacando alguns aspectos que se relacionam a essas teorias. Para isso, será apresentada, de forma breve, a concepção da justiça como equidade e os princípios de justiça dela decorrentes, destacando-se sua atuação na redução das desigualdades sociais e econômicas e a mudança na vida das pessoas, que, na perspectiva do autor, estão condicionadas a uma mudança estrutural na sociedade e na organização das instituições.

¹Mestra em Direito Processual e Cidadania pela UNIPAR. Aluna especial do Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UNIOESTE. E-mail: rafaelacavalli.adv@gmail.com.

²Mestre em Direito Processual e Cidadania pela UNIPAR. Aluno especial do Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UNIOESTE. E-mail: marcelo.a.cavalli.adv@gmail.com.

³Doutora em Filosofia; professora no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UNIOESTE, Campus de Toledo. E-mail: nelsi.welter@unioeste.br.

Palavras-chave: Mínimo existencial. Reserva do possível. Justiça social. Desigualdade.

Abstract: This work proposes an interdisciplinary study between philosophy and law, analyzing, from the perspective of Brazilian society, the effectiveness of fundamental and social rights comparing the theories of the existential minimum and the reserve of the possible, bringing to the debate, the thought of the American philosopher John Rawls and his contributions released in the book “A theory of justice”. The Federal Constitution of Brazil guarantees every single individual a list of basic rights inscribed; however, the effectiveness of these rights is sometimes not effectively implemented, leaving the individual with no alternative unless to provoke the judiciary to enforce such minimum rights - called by legal doctrine of existential minimum. It turns out that the implementation of these rights is, in principle, the responsibility of the State, which, in turn, is not always able to afford these rights due to insufficient resources, thus coining the thesis of reserve of the possible in legal doctrine. Both theories (existential minimum and reserve of the possible) emerged in the 20th century and originated in German law. The existential minimum theory has as its scope two large groups of rights, which require two distinct positions from the State. The first group of rights is understood as a guarantee of basic freedoms to all individuals, without distinction. In this dimension, the State adopts a passive attitude, not demanding great efforts from the public authority. The second group, however, is made up of social rights that are aimed at the population most in need. In this case, it is not enough for the State to include these rights in the legal system; an active attitude on the part of the State is necessary for their implementation, powerful enough to combat social and economic inequalities. That way, the purpose of this article is to verify the role of the State in guaranteeing basic freedoms and social rights and combine it with the study of the theory of the existential minimum and the thesis of the reserve of the possible, since one cannot ignore the fact that the public budget is limited and that social problems are immense. As a way of expanding the debate and enriching the studies of the theories of the existential minimum and the reserve of the possible, the contributions made by the philosopher Rawls will be combined with the article, highlighting some aspects that are related to these theories. For that, the conception of justice as equity and the principles of justice arising from it will be briefly presented, highlighting its role in reducing social and economic inequalities and changing the lives of people who, from the author's perspective, they are conditioned to a structural change in society and the organization of institutions.

Keywords: Existential minimum. Reserve of the possible. Social justice. Inequality.

INTRODUÇÃO

Há 36 anos, o Brasil passava por um processo de redemocratização após ter sofrido duas décadas de ditadura. Na tarde de 05 de outubro de 1988, Ulysses Guimarães levantou um exemplar da Constituição Federal e disse: “Declaro promulgado o documento da liberdade, da dignidade, da democracia e da justiça social do Brasil”. Ademais, a “justiça social” e a “existência digna” já constavam expressas no artigo 170⁴ dessa que até hoje é nossa Lei Maior. Apesar do lapso temporal

⁴ O art. 170 da CF/88 está inserido dentro do Título VII, que trata da ordem econômica e financeira e do capítulo I, que dispõe os princípios gerais da atividade econômica, prevendo no *caput* que: “A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios”.

de quase quatro décadas, ainda há muita desigualdade social e econômica em nosso país e a existência digna com a garantia de justiça social ainda permanece sendo um ideal a ser alcançado.

Em nosso ordenamento jurídico, há uma série de direitos previstos para os cidadãos. Neste artigo serão analisados os direitos tidos por fundamentais e sociais previstos na Constituição Federal de 1988 (CF/88) sob a ótica da sociedade brasileira. Será demonstrado que não basta a mera previsão dos referidos direitos, sendo necessária a sua plena efetivação.

O Estado, inicialmente, é o responsável por gerir e concretizar eficazmente esses direitos; todavia, nem sempre consegue garantir que eles sejam conferidos e usufruídos por aqueles que mais necessitam no plano administrativo. Dessa forma, por vezes não resta alternativa ao cidadão senão se socorrer da tutela jurisdicional para fazer valer tais direitos.

Há um núcleo de direitos que são considerados os mais basilares e imprescindíveis a uma existência digna, dentre os quais estão o direito ao trabalho, o acesso à justiça, à saúde, à educação, à moradia, à alimentação, à assistência social, à previdência social etc. A esse catálogo básico de direitos, a doutrina jurídica passou a se referir como “o mínimo existencial”⁵.

Entretanto, pela teoria da “reserva do possível”,⁶ a viabilização dos direitos fundamentais e sociais é limitada à capacidade de orçamento do Estado, estabelecendo, conseqüentemente, uma fronteira nos gastos estatais que não pode ser ultrapassada. Todavia, é importante mencionar que não pode o Estado alegar insuficiência de recursos a fim de não garantir os direitos que compõem o mínimo existencial. Nesse sentido, a jurisprudência⁷ do Supremo Tribunal Federal (STF) tem decidido que o Estado não pode se valer da teoria da reserva do possível a fim de não garantir o mínimo existencial.

Esse artigo busca compreender, à luz das referidas teorias (mínimo existencial e reserva do possível), a realização da justiça social em nosso país, por meio da atuação dos três poderes, onde o Legislativo irá prever um rol de direitos mínimos à existência digna, o Executivo irá implementar

⁵ O surgimento desse termo na doutrina do direito é atribuído a Otto Bachof, de acordo com Ingo Wolfgang Sarlet (2008, p. 19): “Na doutrina do Pós-Guerra, o primeiro jurista de renome a sustentar a possibilidade do reconhecimento de um direito subjetivo à garantia positiva dos recursos mínimos para uma existência digna foi o publicista Otto Bachof que, já no início da década de 1950, considerou que o princípio da dignidade da pessoa humana (art. 1º, inc. I, da Lei Fundamental da Alemanha, na sequência referida como LF) não reclama apenas a garantia da liberdade, mas também um mínimo de segurança social, já que, sem os recursos materiais para uma existência digna, a própria dignidade da pessoa humana ficaria sacrificada”.

⁶ A reserva do possível (*Der Vorbehalt des Möglichen*) surge a partir de 1970, e sobre a origem desse instituto, Bernardo Gonçalves Fernandes aponta: “é criação do Tribunal Constitucional alemão e compreende a possibilidade material (financeira) para prestação dos direitos sociais por parte do Estado, uma vez que tais prestações positivas são dependentes de recursos presentes nos cofres públicos” (Fernandes, 2018, p. 746).

⁷ O STF se posicionou no Recurso Extraordinário com agravo 745745, relator Ministro Celso de Mello: “Agr.[...] A QUESTÃO DA RESERVA DO POSSÍVEL: RECONHECIMENTO DE SUA INAPLICABILIDADE, SEMPRE QUE A INVOCAÇÃO DESSA CLÁUSULA PUDE COMROMETER O NÚCLEO BÁSICO QUE QUALIFICA O MÍNIMO EXISTENCIAL [...] (RTJ 174/687 – RTJ 175/1212-1213 – RTJ 199/1219-1220) – EXISTÊNCIA, NO CASO EM EXAME, DE RELEVANTE INTERESSE SOCIAL – RECURSO DE AGRAVO IMPROVIDO”.

os referidos direitos através de políticas públicas e ações afirmativas e, em caso de não observância dos referidos poderes, o Judiciário será responsável por determinar a efetivação desse rol de direitos.

Por fim, serão trazidas ao debate algumas contribuições do pensamento de Rawls, demonstrando que a redução das desigualdades sociais está condicionada a uma mudança estrutural da sociedade, ou seja, da atuação das instituições básicas na aplicação dos princípios de justiça, promovendo, conseqüentemente, os direitos dos indivíduos e distribuindo eficazmente os recursos, de modo que todos sejam beneficiados, sobretudo aqueles que mais necessitam.

DIREITOS FUNDAMENTAIS E DIREITOS SOCIAIS

Os direitos fundamentais correspondem a todo o conjunto de direitos, regras, princípios, prerrogativas e garantias que visam proteger o cidadão contra arbítrios estatais, garantir uma vida digna e consagrar uma proteção livre e igualitária a todos, independentemente de qualquer atributo, como cor, raça, sexo ou religião. Os direitos fundamentais são importantíssimos na vida do cidadão, de acordo com Uadi Lammêgo Bulos (2015, p. 526): "Sem os direitos fundamentais, o homem não vive, não convive, e, em alguns casos, não sobrevive".

Os direitos fundamentais são históricos: eles nascem e se desenvolvem conforme as circunstâncias de cada época e são marcados e conquistados por meio de lutas sociais e políticas. A esse respeito, Norberto Bobbio (2004, p. 9) afirma: "são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas".

A previsão legal dos direitos fundamentais está expressa na CF/88, no art. 5º e seus incisos, com destaque que outros direitos fundamentais estão espalhados em outros artigos dentro da Constituição, como é o caso, por exemplo, dos artigos 16⁸ e 150⁹. Ademais, o rol de direitos

⁸ O art. 16, da CF/88, trata do princípio da anterioridade eleitoral, que consiste numa garantia fundamental do cidadão-eleitor e do cidadão-candidato. No julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3685, o STF interpretou o princípio como direito fundamental, conforme consta da ementa: "4. Enquanto o art. 150, III, b, da CF encerra garantia individual do contribuinte (ADI 939, rel. Min. Sydney Sanches, DJ 18.03.94), o art. 16 representa garantia individual do cidadão-eleitor, detentor originário do poder exercido pelos representantes eleitos e "a quem assiste o direito de receber, do Estado, o necessário grau de segurança e de certeza jurídicas contra alterações abruptas das regras inerentes à disputa eleitoral" (ADI 3.345, rel. Min. Celso de Mello). 5. Além de o referido princípio conter, em si mesmo, elementos que o caracterizam como uma garantia fundamental oponível até mesmo à atividade do legislador constituinte derivado, nos termos dos arts. 5º, § 2º, e 60, § 4º, IV, a burla ao que contido no art. 16 ainda afronta os direitos individuais da segurança jurídica (CF, art. 5º, caput) e do devido processo legal (CF, art. 5º, LIV)."

⁹ O art. 150 da CF/88 trata do princípio da anterioridade da lei tributária, que é uma garantia ao contribuinte. Nesse sentido, no julgamento da ADI nº 939-7, o referido princípio foi entendido como direito fundamental. O Ministro Celso de Mello em seu voto afirmou: "O princípio da anterioridade da lei tributária, além de constituir limitação ao poder impositivo do Estado, representa um dos direitos fundamentais mais importantes outorgados pela Carta da República ao universo dos contribuintes".

constante no artigo 5º não é taxativo¹⁰, sendo que a CF/88 já sofreu diversas emendas constitucionais incluindo novos direitos fundamentais.

A doutrina jurídica apresenta uma classificação¹¹ dos direitos fundamentais. Essa classificação é comumente chamada de “família”, “dimensões” ou “gerações” de direitos fundamentais¹². Nessa classificação, as “famílias”, “dimensões” ou “gerações” surgem e convivem harmonicamente, não se excluindo nem se sobrepondo umas sobre as outras. Nesse trabalho, adotaremos a expressão “geração”. Assim, o trabalho se volta a estudar a primeira e a segunda geração de direitos fundamentais, pois essas correspondem à temática do artigo.

A primeira geração dos direitos fundamentais surge no final do século XVIII e início do século XIX e representa uma atuação negativa do Estado, na medida que está relacionada aos direitos civis e políticos. Essa é uma geração fortemente marcada pelas liberdades. As liberdades clássicas dessa geração de direitos são: liberdade de ir, vir e permanecer; liberdade de religião, de associação, de manifestação de pensamento, de escolha de representantes políticos etc.

Já a segunda geração de direitos fundamentais surge no início do século XX e representa uma prestação positiva estatal. Essa geração diz respeito aos direitos econômicos, sociais e culturais. Conforme Norberto Bobbio (2004, p. 9): “Às primeiras correspondem os direitos de liberdade, ou um não-agir do Estado; aos segundos, os direitos sociais, ou uma ação positiva do Estado”.

Os direitos sociais são espécies de direitos fundamentais e estão previstos na CF/88¹³. São direitos direcionados a todos e, de modo especial, aos mais necessitados, visando proporcionar-lhes condições de vida digna. Tais direitos representam um fazer ativo do Estado, uma conduta

¹⁰ A respeito dessa não taxatividade dos direitos fundamentais, o § 2º do art. 5º da CF/88 prevê: “Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte.”

¹¹ A criação dessa classificação triangular vem do lema da Revolução Francesa, conforme Valerio de Oliveira Mazzuoli (2015, p. 901/902): “A proposta de triangulação dos direitos humanos em ‘gerações’ é atribuída a Karel Vasak, que a apresentou em conferência ministrada no Instituto Internacional de Direitos Humanos (Estrasburgo) em 1979, inspirado no lema da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade, Fraternidade. Assim, os direitos de Liberdade seriam os da primeira geração; os da igualdade, os de segunda geração; e os da fraternidade, os de terceira geração”.

¹² Para Uadi Lammêgo Bulos (2015, p. 529): “gerações – é a melhor, a nosso ver, porque demarca muito bem os períodos de evolução das liberdades públicas. Seu uso, ao contrário do que se pode imaginar, demonstra a ideia de conexão de uma geração à outra. Os direitos de primeira geração, por exemplo, irmanam-se com os de quarta geração, os de segunda com os de terceira, e assim por diante. Ou seja, a geração mais nova não elimina as anteriores. Quanto à terminologia família, ela não se afigura adequada, porque as famílias, ainda quando inseridas numa mesma sociedade, não se comunicam necessariamente entre si, podendo existir de modo equidistante. A palavra dimensão, por sua vez, também é imprópria, pois computa ideia de nível, posto, escalonamento, algo incompatível com os direitos humanos, que, por natureza, inadmitem qualquer hierarquia”.

¹³ Art. 6º - “São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição”.

positiva, e, dessa forma, são direitos mais difíceis de serem implementados¹⁴. Nesse sentido, afirma Norberto Bobbio (2004, p. 32): “Os direitos sociais, como se sabe, são mais difíceis de proteger do que os direitos de liberdade”.

A diferença entre os direitos de primeira e de segunda geração reside na postura do Estado para garantir esses direitos. Assim, no que tange à primeira geração, o papel do Estado é de omissão, enquanto nos direitos de segunda geração o Estado adota uma postura ativa, ou seja, de implementador de direitos. Nesse ponto, uma observação é necessária: o fato de o Estado adotar uma postura principal passiva não significa que esse não possa ter uma postura secundária ativa em relação àqueles direitos. De igual modo, se o Estado possuir uma postura inicialmente ativa em relação a determinado direito, não implica que esse não possa ter uma postura secundária passiva. Exemplifica Flávio Martins (2017, p. 1050):

Por exemplo, no direito à vida, o dever principal do Estado é não tirar a vida das pessoas, mas terá como dever secundário proporcionar a todos uma vida digna (fazer). O mesmo se aplica aos direitos sociais. Por exemplo, ao prever o direito à moradia, o Estado tem o dever principal de fazer (proporcionar a moradia para todos), mas terá também o dever secundário de não fazer (não ferindo a propriedade em casos excessivos, como a penhora da pequena propriedade rural).

Por vezes, os direitos constam apenas simbolicamente nesses textos normativos, pois há ainda grande dificuldade de efetivá-los e implementá-los. Nesse sentido, Norberto Bobbio afirma: “uma coisa é falar dos direitos do homem, direitos sempre novos e cada vez mais extensos, e justificá-los com argumentos convincentes; outra coisa é garantir-lhes uma proteção efetiva” (Bobbio, 2004, p. 32).

Nesse cenário, a falta de comprometimento do Estado em garantir a efetivação dos direitos impede a transformação social, que é, inclusive, objetivo fundamental previsto no texto constitucional (art. 3º, I, CF/88). Por conseguinte, os cidadãos precisam se socorrer muitas vezes ao Poder Judiciário¹⁵ para fazer valer esses direitos, por exemplo, com ações para garantir vaga em creche, receber do Estado algum procedimento ou medicamento para viabilizar seu direito à saúde etc.

Garantir a concretização dos direitos sociais não é uma tarefa fácil, pelo contrário, essa envolve muitas questões, como previsão legal, orçamento público, gestão de recursos e às vezes a

¹⁴ Bernardo Gonçalves Fernandes aponta: “tradicionalmente atribui-se à natureza das normas constitucionais sobre direitos sociais o status de normas programáticas, que são normas de baixa efetividade, demarcando-se muito mais planos políticos de ação, que o legislador e o administrador público deverão se comprometer do que verdadeiras obrigações jurídicas concretas” (Fernandes, 2018, p. 741-742).

¹⁵ A CF/88 no art. 5º, XXXV, prevê o direito fundamental de acesso à justiça: “a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito”.

atuação do judiciário com as chamadas escolhas trágicas¹⁶ etc. Nesse sentido, os direitos sociais ficam condicionados à participação dos três poderes. O poder legislativo fica encarregado de legislar, fazendo a previsão legal dos direitos. Já o executivo maneja o orçamento público e faz a gestão dos recursos para implementar os direitos. O judiciário, por sua vez, aparece quando os outros poderes não conseguem materializar os direitos fundamentais e sociais e o jurisdicionado se vale do seu direito de acesso à justiça para auferir o direito material violado.

Neste artigo, os direitos a serem estudados são aqueles mais elementares para o ser humano ter uma existência minimamente digna, quais sejam, liberdades e direitos sociais. No que se refere à aplicabilidade de tais direitos, outra diferenciação é necessária: os direitos de liberdade (primeira geração) são autoaplicáveis, o que implica dizer que não necessitam nenhuma outra regulamentação normativa ou postura do Estado para sua efetivação; já os direitos sociais (segunda geração) possuem aplicação progressiva, ou seja, são implementados aos poucos, visando, principalmente, reduzir as desigualdades sociais e econômicas. Ensina Flávia Piovesan (2018, p. 269): “Se os direitos civis e políticos devem ser assegurados de plano pelo Estado, sem escusa ou demora – têm a chamada autoaplicabilidade –, os direitos sociais, econômicos e culturais, por sua vez, nos termos em que estão concebidos pelo Pacto, apresentam realização progressiva”¹⁷.

No Brasil quem mais precisa de direitos sociais são aqueles mais pobres, mais necessitados. A titularidade desses direitos, segundo Jairo Nêia Lima (2012, p. 118): “Visam, de forma mais veemente, aqueles cidadãos que não estão em condições plenas de exercitarem os seus direitos básicos, principalmente pela hipossuficiência econômica, educacional, cultural e outras”.

O texto constitucional elegeu uma quantidade generosa de direitos fundamentais e sociais, todavia, não deixou a cargo exclusivamente do Estado implementar tais direitos. A esse respeito, Jairo Nêia Lima (2012, p. 130/131) comenta: “A Constituição de 1988 deu sinais de que esses direitos não seriam tarefas exclusivas do Poder Público, ou seja, dispôs em algumas normas uma nota de corresponsabilidade no tocante à sua concretização”. A esse respeito, citamos os artigos da CF/88: 194, que aponta a participação da sociedade na garantia da seguridade social; artigo

¹⁶ O STF no ARE 639337, relator Ministro Celso de Mello, aponta uma conceituação das “escolhas trágicas”: [...] A CONTROVÉRSIA PERTINENTE À “RESERVA DO POSSÍVEL” E A INTANGIBILIDADE DO MÍNIMO EXISTENCIAL: A QUESTÃO DAS “ESCOLHAS TRÁGICAS”. – “A destinação de recursos públicos, sempre tão dramaticamente escassos, faz instaurar situações de conflito, quer com a execução de políticas públicas definidas no texto constitucional, quer, também, com a própria implementação de direitos sociais assegurados pela Constituição da República, daí resultando contextos de antagonismo que impõem, ao Estado, o encargo de superá-los mediante opções por determinados valores, em detrimento de outros igualmente relevantes, compelindo, o Poder Público, em face dessa relação dilemática, causada pela insuficiência de disponibilidade financeira e orçamentária, a proceder a verdadeiras “escolhas trágicas”, em decisão governamental cujo parâmetro, fundado na dignidade da pessoa humana, deverá ter em perspectiva a intangibilidade do mínimo existencial, em ordem a conferir real efetividade às normas programáticas positivadas na própria Lei Fundamental. [...]”.

¹⁷ Conforme Flávio Martins (2017, p. 1058): “Possuem um caráter programático, prospectivo, exigindo por parte do Poder Público um “dever de meio”, ou seja, o dever de implantar políticas públicas capazes de cumprir o máximo possível, dentro dos limites fáticos, jurídicos e orçamentários de cada direito social”.

205, que menciona que a educação é dever do Estado e da família e será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade; artigo 227, atribuindo a responsabilidade à família e à sociedade de zelar pelos direitos das crianças e dos adolescentes; e art. 230, que coloca a responsabilidade de amparar as pessoas idosas a cargo da família, da sociedade e do Estado.

Ainda nesse aspecto de implementação de direitos sociais e da promoção da justiça social, diz o art. 170, da CF/88: “A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios”. Assim, com um trabalho digno proporcionado pela iniciativa privada também é possível promover a justiça social, na medida em que são viabilizados os direitos sociais. Dessa forma, entendemos que esse papel é de toda a sociedade e não apenas do Estado. Nesse sentido, Antonio José Mattos do Amaral e Rogerio Sato Capelari (2016, p. 119) apontam: “Os direitos sociais e econômicos entrelaçam-se, pois sem empresas privadas não há trabalho, e sem trabalho, não se pode falar em valorização do trabalho humano e consequente promoção de sua dignidade humana”. Na perspectiva desses autores, temos que a implementação dos direitos sociais, apesar de progressiva, não deve ficar exclusivamente a cargo do Estado, posição essa que é corroborada pela própria CF/88, na medida em que ela também atribuiu aos demais atores sociais (sociedade, família e iniciativa privada) essa responsabilidade.

MÍNIMO EXISTENCIAL E RESERVA DO POSSÍVEL: COMO CONSAGRAR A JUSTIÇA SOCIAL?

A teoria do mínimo existencial tem sua gênese na Alemanha, após a Segunda Guerra Mundial¹⁸. Nesse contexto, passa a existir uma valiosa discussão acerca da quantificação do que seria, se existia e no que corresponderia o mínimo existencial. O termo “mínimo existencial” deita suas raízes, portanto, em análises subjetivas daquilo que o ser humano essencialmente necessita para ter uma vida minimamente digna. Ainda nesse contexto pós-guerra, com as atrocidades e genocídios ocorridos no século passado, surgiu a expressão “dignidade da pessoa humana”¹⁹, que é outro princípio que reflete no mínimo existencial e propõe diretrizes mínimas para manter um

¹⁸ Sobre o estudo do mínimo existencial da doutrina jurídica pátria, “Esse assunto foi pela primeira vez abordado no Brasil no ano de 1989, por Ricardo Lobo Torres, no artigo *O Mínimo Existencial e os Direitos Fundamentais*, publicado na Revista de Direito Administrativo, n. 177. Nesse texto, o autor afirma que o mínimo existencial dos direitos seriam “condições mínimas de existência humana digna que não pode ser objeto de intervenção do Estado e que ainda exige prestações estatais positivas” (Martins, 2017, p. 1053).

¹⁹ A doutrina jurídica aponta um surgimento muito mais antigo para o termo “dignidade da pessoa humana”, todavia a segunda guerra mundial aflorou muito mais a discussão do tema. De acordo com Valerio de Oliveira Mazzuoli (2015, p. 1041), “A segunda grande guerra, que ensanguentou a Europa entre 1939 a 1945, ficou marcada na consciência coletiva mundial por apresentar o ser humano como algo simplesmente “descartável” e destituído de dignidade e direitos”.

núcleo duro e intangível de direitos aos cidadãos. Por se tratar de conceitos abstratos e subjetivos na doutrina jurídica, não há um consenso exato que apresente no que consiste o mínimo existencial e o que está abarcado na dignidade da pessoa humana. Vale destacar que a CF/88 em seu art. 1º, III, consagrou a dignidade da pessoa humana como fundamento da República Federativa do Brasil.

Há juristas brasileiros²⁰ que defendem que os direitos que correspondem ao mínimo existencial²¹ são: os direitos de acesso à educação, à moradia, à saúde, ao trabalho, à justiça, à previdência social, ao salário-mínimo etc. Todavia, não há consenso de todos os direitos que comporiam esse conceito.

Não se pode confundir, porém, direitos fundamentais e direitos sociais²² com os direitos que compõem o mínimo existencial. Diante disso, não são todos os direitos sociais que são exigidos judicialmente, sobretudo da forma pretendida pelo jurisdicionado; há limites a serem observados. Exemplificando, Flávio Martins (2017, p. 1056/1057) diz que “sob o pálio do “direito à educação”, não posso requerer minha matrícula numa universidade pública; sob o manto do “direito à saúde”, não posso exigir minha cirurgia plástica estética no exterior; alegando direito à segurança, não posso exigir que me seja colocado um policial em meu quintal etc.”.

O estudo do mínimo existencial, portanto, deve ser conjugado sob uma ótica ampla, buscando suas diretrizes na dignidade da pessoa humana e outros valores, pois, conforme Eduardo Cambi (2018, p. 508), “O conceito de mínimo existencial deve ser buscado no núcleo dos valores constitucionais da dignidade da pessoa humana e da solidariedade, na cláusula do Estado Social e no princípio da igualdade”.

Stephen Holmes e Cass Sunstein²³ advertiram que todo direito que se encontra positivado na ordem constitucional demanda recursos do Estado. Diante dos direitos sociais, é certo que os dispêndios econômicos ficam ainda mais evidentes. Frente à atuação do Estado e dos limites orçamentários tem-se a dificuldade de implementação de alguns direitos, já que os recursos são finitos e as mazelas sociais, por sua vez, são infinitas. Destaca-se ainda que não apenas os direitos sociais custam dinheiro aos cofres públicos, mas os direitos de liberdade também²⁴.

²⁰ O mínimo existencial para Eduardo Cambi (2018, p. 511) “compreende um conjunto amplo de atividades voltadas à promoção da dignidade individual e social”.

²¹ Ingo Wolfgang Sarlet (2008, p. 25): “De outra parte, os próprios direitos sociais específicos (como a assistência social, a saúde, a moradia, a previdência social, o salário mínimo dos trabalhadores, entre outros) acabaram por abarcar algumas das dimensões do mínimo existencial, muito embora não possam e não devam ser (os direitos sociais) reduzidos pura e simplesmente a concretizações e garantias do mínimo existencial, como, de resto, já anunciado”.

²² “Os direitos sociais são atualmente reconhecidos como modalidades dos direitos fundamentais, ao lado dos direitos individuais e coletivos, direitos políticos e direito de nacionalidade” (Martins, 2017, p. 1050).

²³ HOLMES, Stephen; SUNSTEIN, Cass. *The cost of rights: why liberty depends on taxes*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1999.

²⁴ “Desde Cass Sunstein e Holmes e, no Brasil, Gustavo Amaral, Flávio Galdino, Fernando Scaff e Ingo Sarlet, por exemplo, sabe-se que os direitos individuais, inclusive os direitos tradicionalmente tidos como direitos de defesa, possuem também um custo” (Schier, 2016, p.114).

Sabendo que os direitos positivados constitucionalmente importam em custos para o Estado, nasce então a tese da reserva do possível. A expressão “reserva do possível”, segundo Cambi (2018, p. 497), “procura identificar o fenômeno econômico da limitação dos recursos disponíveis diante das necessidades sempre infinitas a serem supridas na implementação dos direitos”. Nessa perspectiva, essa teoria consiste no argumento estatal de insuficiência de recursos financeiros do Estado aptos a concretizar direitos²⁵. A reserva do possível apresenta contornos jurídicos e contornos fáticos. O aspecto jurídico está relacionado com a produção das normas constitucionais e o aspecto fático diz respeito ao orçamento financeiro e a disponibilidade dos recursos do Estado.

Dessa forma, a teoria do mínimo existencial representa uma ideia de que o Estado não pode se valer do argumento de que não possui capacidade econômica e financeira para garantir os direitos tidos por fundamentais, ou seja, no aspecto fático da reserva do possível²⁶. Entretanto, não se pode pensar que basta a simples concessão dos direitos sem observar o seu aspecto econômico. Nesse sentido, aponta Eduardo Cambi (2018, p. 497): “Não se ignora que a efetivação dos direitos sociais tem custo, não podendo nenhum controle judicial de políticas públicas ser prudente sem analisar os aspectos financeiros que a decisão pode causar”. A doutrina jurídica caminha no sentido de que os direitos fundamentais não podem ser vilipendiados pelo Estado sob o argumento de ausência de recursos financeiros. Nesse sentido, afirmam Antonio José Mattos do Amaral e Rogerio Sato Capelari (2016, p. 121): “A efetivação dos direitos constitucionais do indivíduo não podem de maneira nenhuma serem relativizados ou não concretizados pela desculpa que não há recursos suficientes, pois a própria Constituição já determina os valores que devem ser investidos”.

Nos casos em que os direitos que compõem o mínimo existencial não forem efetivados pelo Estado de forma administrativa, pode o cidadão se valer do seu direito de acesso à justiça e pedir ao juiz que determine ao Estado que lhe conceda o referido direito. Nessas situações, o juiz, analisando o caso concreto, decidirá e fundamentará a sua decisão (art. 93, IX, CF/88).

Acontece que em algumas situações a doutrina do direito vem apontando uma usurpação de competências pelo poder judiciário, já que esse assume a postura de legislador e executor das Leis²⁷, ferindo o princípio da separação de poderes. Bernardo Gonçalves Fernandes assevera:

²⁵ “A ideia de existência de uma cláusula da reserva do possível foi desenvolvida a partir da jurisprudência alemã, no início da década de 1970 do século passado. Diversas decisões do Tribunal Constitucional Alemão afirmavam, nessa época, que a efetivação dos direitos sociais a prestações materiais está sob a reserva das capacidades financeiras do Estado, uma vez que dependem de financiamento pelos cofres públicos” (Schier, 2016, p. 115).

²⁶ Assevera, atualmente, Paulo Ricardo Schier (2016, p.118), que há “um certo consenso no sentido de que a reserva do possível não pode ser invocada em face de situações em que esteja em jogo o mínimo existencial”.

²⁷ A esse respeito, o STF no Recurso Extraordinário 592581/RS, Relator Min. Ricardo Lewandowski, julgado em 13/08/2015 (repercussão geral), Info 974 decidiu que: “É lícito ao Judiciário impor à Administração Pública obrigação de fazer, consistente na promoção de medidas ou na execução de obras emergenciais em estabelecimentos prisionais

“Ora, contra tal postura ‘ativista’ assumida pelo Judiciário não se quer defender um ‘passivismo’ (cego e insensível a determinados contextos); mas sim deixar claro que sempre haverá uma finitude de recursos públicos, que não pode ser desconsiderada” (Fernandes, 2018, p. 746).

São diversos fatores, portanto, que recaem sobre a ineficácia dos direitos sociais e da garantia do mínimo existencial. Primeiro, o legislativo criando leis com aplicação programática; segundo, o executivo gerindo mal os recursos (isso sem entrar no debate da corrupção); terceiro, o Estado se utilizando da tese da reserva do possível a fim de não viabilizar alguns direitos fundamentais; quarto, um país de dimensões continentais, com uma população de mais de duzentas milhões pessoas, com desigualdades sociais e econômicas gigantescas que perpetuam as desigualdades e impedem mudanças; quinto, um diálogo de usurpação de um poder na esfera do outro, desrespeitando o princípio da separação de poderes; e sexto, o judiciário por vezes tendo que fazer escolhas trágicas de um direito em detrimento do outro, por não haver possibilidade fática de concretizar mais de um direito de igual importância ao mesmo tempo.

A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE E A CONTRIBUIÇÃO DE RAWLS

Retomando a ideia central do que foi apresentado até o momento, em síntese, o ordenamento jurídico brasileiro consagra diversos direitos (fundamentais e sociais) aos cidadãos. Alguns direitos sociais compõem o conceito de mínimo existencial, todavia, nem sempre esses direitos são conferidos de plano pelo Estado. O cidadão, então, aciona o Judiciário para pleitear essas prestações materiais básicas e, em contrapartida, o Estado, no polo passivo da ação, apresenta a tese da reserva do possível, alegando insuficiência de recursos, a fim de não concretizar o direito correspondente ao mínimo existencial do cidadão.

No contexto dessa discussão, que envolve o mínimo existencial e a reserva do possível, traremos alguns aspectos do pensamento do filósofo norte-americano, John Rawls (1921-2002), e a sua teoria da justiça como equidade, de modo a pensar como tal teoria poderia contribuir para o debate em questão.

A ideia de cooperação social será central no pensamento de Rawls, para que possamos ter uma melhor compreensão de sua concepção de sociedade. A sociedade, na perspectiva de Rawls, é compreendida com um sistema de cooperação social e as pessoas que dela participam são tomadas como cooperadores sociais ao longo de suas vidas. Desse modo, todos contribuem para o cumprimento das regras de conduta estabelecidas, para que possam obter benefício mútuo, sendo

para dar efetividade ao postulado da dignidade da pessoa humana e assegurar aos detentos o respeito à sua integridade física e moral, nos termos do que preceitua o art. 5º, XLIX, da Constituição Federal, não sendo oponível à decisão o argumento da reserva do possível nem o princípio da separação dos poderes”.

beneficiados por esse sistema. Nesse sentido, “[...] a cooperação social torna possível uma vida melhor para todos do que qualquer um teria se dependesse apenas dos próprios esforços” (Rawls, 2008, p. 5).

O problema da justiça se coloca, no entanto, sempre que há escassez de recursos e quando não há acordo sobre como tais recursos devem ser distribuídos. É nessa perspectiva que o autor trata da necessidade de se pensar em princípios de justiça, que possam indicar a decisão a ser tomada em situações de moderada escassez de recursos em que não há acordo sobre como deve se proceder em relação à sua distribuição. Para o estabelecimento de princípios de justiça, Rawls lança mão do artifício representativo da posição original e recorre ao véu de ignorância, estratégias essas que lhe permitem defender a escolha de princípios a partir de uma perspectiva imparcial de escolha. Na escolha realizada na hipotética posição original, Rawls defende que sejam elencados bens primários básicos²⁸, que serão a base para a construção dos princípios de justiça.

Os princípios de justiça propostos pela teoria da justiça como equidade serão dois, sendo o primeiro o princípio da igual liberdade, de acordo com o qual: “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos” (Rawls, 2008, p. 376). Já o segundo princípio é dividido em duas partes, sendo o princípio da diferença (primeira parte) e o princípio da igualdade de oportunidade (segunda parte). De acordo com esse princípio,

As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto:

- (a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio da poupança justa, como
- (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (Rawls, 2008, p. 376).

Seguindo o raciocínio do filósofo, o primeiro princípio pressupõe o estabelecimento de uma lista de liberdades básicas, dentre as quais estão:

[...] a liberdade política (o direito ao voto e a exercer cargo público) e a liberdade de expressão e de reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; a liberdade individual, que compreende a proteção contra a opressão psicológica, a agressão e a mutilação (integridade da pessoa); o direito à propriedade pessoal

²⁸ Os bens primários básicos são aquelas coisas imprescindíveis para a realização dos planos de vida das pessoas. Embora os planos de vida das pessoas variem por conta de suas capacidades, desejos e metas, todos requerem, no entanto, de certos bens primários para a execução desses planos. Na obra *Uma teoria da justiça*, os bens primários aparecem como categorias amplas: “[...] direitos, liberdades e oportunidades, bem como renda e riqueza” (Rawls, 2008, p. 110). Em *O liberalismo político*, no entanto, Rawls menciona cinco classes de bens primários, quais sejam: “a. As liberdades fundamentais (liberdade de pensamento, liberdade de consciência etc.) [...]. b. A liberdade de movimento e de livre escolha da ocupação, contra um pano de fundo de oportunidades variadas [...]. c. As capacidades e prerrogativas de posições e cargos de responsabilidade [...]. d. Renda e riqueza, entendidos em sentido amplo, como meios polivalentes (que têm um valor de troca) [...]. e. As bases sociais do autorrespeito [...]” (Rawls, 2011, p. 365).

e a proteção contra prisão e detenção arbitrárias, segundo o conceito de Estado de Direito (Rawls, 2008, p. 74).

O primeiro princípio é denominado “princípio da igual liberdade” porque pressupõe que as regras que definam as liberdades básicas se apliquem igualmente a todas as pessoas, além de que devem ser o mais extensas possíveis, ou seja, devem permitir “[...] a mais abrangente liberdade compatível com uma liberdade semelhante para todos” (Rawls, 2008, p. 77).

O segundo princípio é composto de duas partes: a primeira parte diz respeito à distribuição da riqueza e do rendimento que, embora não tenha que ser igual para todos, deve ocorrer de modo que beneficie a todas as pessoas, sobretudo as menos favorecidas, desse modo maximizando as expectativas dos que se encontram na pior situação. A segunda parte do segundo princípio trata das diferenças de autoridade e responsabilidade, buscando garantir que sejam acessíveis a todas as pessoas.

Com relação ao segundo princípio, é importante destacarmos que Rawls concebe os bens naturais como um bem comum a ser compartilhado. Nesse sentido, compreende que a condição em que as pessoas nascem é uma espécie de loteria natural, não sendo elas merecedoras de seus talentos, capacidades ou da situação econômica e social – de maior ou menor privilégio – em que se encontram²⁹. Embora compreenda que as pessoas não são merecedoras de seus talentos naturais, ou de viverem numa situação melhor que as demais, isso não implica, entretanto, que as distinções decorrentes das contingências devam ser simplesmente ignoradas. De outro modo, Rawls compreende que aqueles que são naturalmente beneficiados devem utilizar suas habilidades de modo a contribuir para cobrir os custos de formação e educação, além de estimular o aprendizado, dos que se encontram em condições desfavoráveis.

Na medida em que a sociedade é tomada como sistema de cooperação social, temos presente a ideia de que as pessoas que participam da sociedade fazem reivindicações mútuas, tendo em vista as regras sociais que são publicamente reconhecidas. Nessa perspectiva, a justiça ou injustiça não é atribuída à condição, nem mesmo às ações das próprias pessoas, mas às instituições básicas, que são responsáveis pela garantia de um sistema social justo, que estabelece aquilo a que as pessoas têm direito. As instituições que compõem a estrutura básica da sociedade são aquelas responsáveis pela garantia dos direitos fundamentais e o cumprimento dos deveres, além das instituições que promovem a distribuição dos recursos econômicos e sociais oriundos da sociedade como sistema de cooperação social. A preocupação de Rawls é de que a estrutura básica da sociedade seja organizada de tal forma que se neutralizem os efeitos decorrentes das contingências,

²⁹ “[...] Ninguém merece seu lugar na distribuição dos talentos naturais, assim como ninguém merece o seu ponto de partida na sociedade” (Rawls, 2008, p. 387).

garantindo benefícios aos menos afortunados. Desse modo, “a ideia é reparar o viés das contingências na direção da igualdade” (Rawls, 2008, p. 120). O autor defende que as desigualdades de nascimento e as capacidades naturais não são resultado do mérito e que, para que as pessoas tenham igualdade de oportunidade é necessário que as instituições que formam a estrutura básica sejam dispostas de modo a dar mais atenção aos que nasceram em condições menos favoráveis. Nessa perspectiva, recorrendo ao segundo princípio, Rawls afirma ser justificável, por exemplo, um investimento maior na educação das pessoas com menos capacidade intelectual do que para os que têm maior capacidade, ao menos nos primeiros anos da formação escolar.

Embora Rawls não trate diretamente do tema do mínimo existencial e da reserva do possível, sua teoria da justiça pode nos ajudar a refletir sobre a necessidade de garantia de bens sociais primários, ou de condições básicas para que as pessoas possam realizar seus planos de vida, independente de suas capacidades, de seus talentos (ou da falta deles) e de sua condição social e econômica. Para o autor, a estrutura básica deve ser tomada como composta de duas partes: a primeira possui aspectos que são definidores e garantidores das iguais liberdades básicas (corresponde ao primeiro princípio ou à primeira geração de direitos fundamentais), enquanto a segunda parte diz respeito aos aspectos relacionados com as desigualdades econômicas e sociais (corresponde ao segundo princípio ou à segunda geração de direitos fundamentais). Nesse sentido, as instituições que compõem a estrutura básica da sociedade desenvolvem a tarefa de garantir os direitos fundamentais a todos os cidadãos, além de atuar no desenvolvimento e realização de oportunidades, e promover a distribuição dos recursos econômicos e sociais.

Embora tome como ponto de partida a escassez de recursos e a divergência sobre o modo como devem ser distribuídos tais recursos, Rawls não se limita a propor a garantia de um mínimo existencial para as pessoas. Mais do que isso, a perspectiva da justiça como equidade propõe uma mudança estrutural na sociedade a partir da organização das instituições básicas que compõem a estrutura básica, influenciando diretamente nas oportunidades e nas condições de vida das pessoas. Ao propor que os cargos e posições sociais devem ser acessíveis a todos, numa condição de igualdade equitativa de oportunidades, Rawls está defendendo uma mudança na condição das pessoas, que deve ocorrer através do investimento na educação de todos, por exemplo, com um aporte maior de recursos aos menos favorecidos por suas circunstâncias sociais e econômicas. Somado ao princípio da igualdade de oportunidades, o princípio da diferença propõe uma lógica inversa à que estamos acostumados nas sociedades capitalistas: ao invés dos recursos públicos derivados da organização social e da vida em sociedade serem garantidos aos que têm melhores condições de vida, a aplicação desses recursos de forma desigual só pode ser justificada quando

ocorrer em prol dos menos favorecidos, de modo a alterar sua condição econômica e social. O resultado, na perspectiva do autor, é uma sociedade mais justa e equitativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os direitos fundamentais e sociais são frutos de muita luta histórica ao longo dos tempos. Embora haja a sua previsão normativa, nem sempre sua efetividade é alcançada e, por vezes, quem mais sofre são aqueles que mais necessitam, uma, porque desconhecem seus direitos, duas, porque não conseguem ter o acesso à justiça para pleitear tais direitos, três, porque nem sempre receberam uma decisão favorável do judiciário, que pode receber do Estado a justificativa da reserva do possível. Infelizmente, o Brasil ainda não consegue implementar todos os direitos, nem mesmo aqueles correspondentes ao mínimo existencial. Nesse cenário, são importantes os ensinamentos de Rawls, principalmente por não se limitar a traçar um “mínimo existencial” para a existência digna.

Para que se possa combater as desigualdades sociais e manejar eficazmente a escassez de recursos é necessário que haja uma correta distribuição desses, de modo que todos saiam beneficiados, especialmente aqueles mais necessitados; para isso, John Rawls nos ilumina com seus dois princípios de justiça.

Com sua teoria amparada na posição original e no véu da ignorância, a escolha dos princípios de justiça será a norteadora para que as instituições que fazem parte da estrutura básica da sociedade garantam os direitos dos indivíduos, bem como promovam a distribuição consciente dos recursos. Nessa perspectiva, Rawls nos conduz a pensar numa mudança estrutural da sociedade, para que tenhamos menos diferenças sociais. Dessa forma, as instituições que compõem a sociedade seriam responsáveis por contribuir nessa mudança estrutural, tanto prevendo e concretizando direitos, quanto de fato promovendo a equidade.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Antonio José Mattos; CAPELARI, Rogerio Sato. A ordem econômica constitucional como proporcionadora da máxima eficácia dos direitos sociais: o desenvolvimento da cidadania possibilitado pelos deveres fundamentais. *Revista de Direito Sociais e Políticas Públicas*. Curitiba, v. 2, n. 2, p. 109-134, Jul/Dez 2016.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRASIL. *Constituição federal de 1988*. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

BRASIL. *Supremo Tribunal Federal*. Ação Direta de Inconstitucionalidade 3685 - DF. Parte Recorrente Conselho federal da ordem dos advogados do Brasil. Parte Recorrida Congresso Nacional. Relatora Ministra Ellen Gracie, 22 mar. 2006. Diário da Justiça Eletrônico 10 ago. 2006.

BRASIL. *Supremo Tribunal Federal*. Ação Direta de Inconstitucionalidade 939 - DF. Parte Recorrente Confederação nacional dos trabalhadores no comércio - CNTC. Parte Recorrida Presidente da República e Congresso Nacional. Relator Ministro Sydney Sanches, 15 dez. 1993. Diário da Justiça Eletrônico 18 mar. 1994.

BRASIL. *Supremo Tribunal Federal*. Recurso Extraordinário 592581 - RS. Parte Recorrente Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul. Parte Recorrida Estado do Rio Grande do Sul. Relator Ministro Cristiano Zanin, 13 ago. 2015. Diário da Justiça Eletrônico 01 fev. 2016.

BRASIL. *Supremo Tribunal Federal*. Recurso Extraordinário com agravo 745745 - MG. Parte Agravante Município de Belo Horizonte. Parte Agravada Ministério Público do Estado de Minas Gerais. Relator Ministro Celso de Mello, 02 dez. 2014. Diário da Justiça Eletrônico 19 dez. 2014.

BRASIL. *Supremo Tribunal Federal*. Recurso Extraordinário com agravo 639337 - SP. Parte Recorrente Município de São Paulo. Parte Recorrida Ministério Público do Estado de São Paulo. Relator Ministro Celso de Mello, 23 ago. 2011. Diário da Justiça Eletrônico 15 set. 2011.

BULOS, Uadi Lammêgo. *Curso de direito constitucional*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

CAMBI, Eduardo. *Neoconstitucionalismo e neoprocessualismo: direitos fundamentais, políticas públicas e protagonismo judiciário*. 2. ed. São Paulo: Almedina, 2018.

SCHIER, P. R. Direitos fundamentais e reserva do possível: dilemas no contexto constitucional brasileiro. In: COMPLAK, Krystian; MALISKA, Marcos Augusto (Orgs). *Polska i Brazylia: democracia e direitos fundamentais no constitucionalismo emergente*. Curitiba: Juruá, 2016, p.113-120.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *Curso de direito constitucional*. 10. ed. Salvador: JusPodivm, 2018.

HOLMES, Stephen; SUNSTEIN, Cass. *The cost of rights: why liberty depends on taxes*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1999.

LIMA, Jairo Néia. *Direito fundamental à inclusão social*. Curitiba: Juruá, 2012.

MARTINS, Flávio. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Editora Revista dos tribunais, 2017.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. *Curso de direito internacional público*. 9. ed. São Paulo: Editora Revista dos tribunais, 2015.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 18. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SARLET, Ingo Wolfgang; TIMM, Luciano Benetti; BARCELLOS, Ana Paula de; et al. *Direitos fundamentais: orçamento e “reserva do possível”*. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008.



“LUCIEN FLEURIER É UM GRANDE ASPARGO”: O OLHAR DE OUTREM E A INTERSUBJETIVIDADE EM SARTRE

Thaís de Sá Oliveira¹

RESUMO: Na fenomenologia, o problema da intersubjetividade é apresentado na quinta meditação da obra *Meditações cartesianas* (1931), de Edmund Husserl. Para o filósofo alemão, perceber os outros é reconhecê-los. É pela semelhança do meu comportamento corporal e do comportamento corporal dos outros que eu me reconheço nos outros. Só reconheço o outro, portanto, por analogia. Neste trabalho, buscaremos explicitar a solução dada por Jean-Paul Sartre em sua ontofenomenologia desenvolvida em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (1943) ao problema da intersubjetividade, colocado por ele no plano ontológico, no intuito de investigar a existência de um modo de ser do outro, um ser-para-outrem. Para tal, começaremos por afirmar a vergonha como o fenômeno que torna explícito o ser do outro, uma vez que ter vergonha implica a existência de outrem perante o qual me envergonho. Através dela, o ser da minha consciência torna-se objeto do olhar de outrem. Consideramos que, assim, Sartre revoluciona o problema da intersubjetividade do ponto de vista relacional, posto que o outro surge como alguém que me objetiva, sem que eu possa objetivar o seu olhar sobre mim. Desse modo, Sartre avança em relação a Husserl no que diz respeito à resolução da intersubjetividade por analogia, pois o fenomenólogo francês passa a considerar o conhecimento do outro em sua individualidade, não através do Ego individual. Para compreender melhor o lugar do olhar na dimensão da intersubjetividade para Sartre, utilizaremos uma passagem do conto “A infância de um chefe”, presente na coletânea *O muro* (1939). Acompanharemos o momento em que o nosso protagonista, depois de ler atrás da porta do banheiro a frase “Lucien Fleurier é um grande aspargo”, passa a reconhecer-se como sendo magro e alto. Nesse momento, podemos apreciar como o olhar de outrem constitui a maneira que Lucien Fleurier se conhece e se reconhece a partir de como seus colegas da escola lhe objetificam.

Palavras-chave: Intersubjetividade. Olhar de outrem. Lucien Fleurier.

ABSTRACT: In phenomenology, the problem of intersubjectivity is presented in the fifth meditation of Edmund Husserl's *Cartesian meditations* (1931). For the German philosopher, to perceive others is to recognize them. It is through the similarity of my bodily behavior and the bodily behavior of others that I recognize myself in others. I only recognize the other, therefore, by analogy. In this paper, we will try to explain the solution given by Jean-Paul Sartre in his ontophenomenology developed in *Being and nothingness: an essay in phenomenological ontology* (1943) to the problem of intersubjectivity, which he posed on an ontological level in

¹ Psicóloga clínica com mestrado em Reabilitação Psicossocial em Saúde Mental. Doutoranda em Filosofia pela Universidade da Beira Interior (UBI – Portugal). E-mail: psicothaty00@gmail.com.

order to investigate the existence of a way of being of the other, a being-for-the-other. To this end, we will begin by affirming shame as the phenomenon that makes the being of the other explicit, since being ashamed implies the existence of another before whom I am ashamed. Through shame, the being of my conscience becomes the object of another's gaze. We believe that, in this way, Sartre revolutionizes the problem of intersubjectivity from a relational point of view, since the other appears as someone who objectifies me, without me being able to objectify their gaze over me. In this way, Sartre advances on Husserl in terms of resolving intersubjectivity by analogy, since the French phenomenologist starts to consider the knowledge of the other in their individuality, not through the individual Ego. To better understand the place of the gaze in the dimension of intersubjectivity for Sartre, we will use a passage from the short story "The childhood of a leader", from the collection *The wall* (1939). We will follow the moment when our protagonist, after reading behind the bathroom door the phrase "Lucien Fleurier is a big asparagus", starts to recognize himself as being thin and tall. In this moment, we can appreciate how the gaze of others constitutes the way Lucien Fleurier knows and recognizes himself, based on how his schoolmates objectify him.

Keywords: Intersubjectivity. Other's gaze. Lucien Fleurier.

INTRODUÇÃO

O filósofo francês Jean-Paul Sartre é considerado um dos grandes filósofos da liberdade. Em sua ontologia fenomenológica, ele explicita que o ser humano – ou *para-si*² – é um ser indeterminado que se escolhe livremente transcendendo as condições fáticas da existência, sendo uma falta de ser, como “ser que é o que não é e não é o que é” (Sartre, 2008, p. 105). Com isso, ele aponta para a dimensão paradoxal e contraditória intrínseca do ser humano, denotando assim a “trágica ambiguidade de sua condição” (Beauvoir, 2005, p 14). O que queremos trazer para a discussão aqui, entretanto, é outra faceta do filósofo: a de um grande filósofo da intersubjetividade³. Ao longo das suas obras, a questão do outro ganha relevância aos poucos. Nos primeiros ensaios de psicologia fenomenológica dos anos 30, ela ocupa um

² De acordo com Gary Cox, em seu *The Sartre dictionary*, o para-si se refere à “natureza essencial ou modo de ser da consciência ou personalidade” (Cox, 2008, p. 26; tradução nossa), sendo “um ser indeterminado carente e incapaz de alcançar a coincidência consigo mesmo” (Cox, 2008, p. 12, tradução nossa). Philippe Cabestan, no *Le vocabulaire de Sartre*, comenta que “a ontologia sartreana define a realidade humana como falta. No entanto, o que falta fundamentalmente na realidade humana não é tal ou tal objeto [...], mas o que Sartre chama de ‘a síntese impossível do para-si e do em-si’” (Cabestan, 2001, p. 17, tradução nossa). No *Dictionnaire Sartre*, François Noudelmann explica que “a consciência é, segundo o princípio husserliano da intencionalidade, consciência de algo, segue-se que ela só existe na medida em que está separada do mundo e de si mesma. [...] O para-si jamais pode coincidir consigo mesmo” (Noudelmann, 2004, p. 389, tradução nossa).

³ Jacques Lacan reconhece a relevância do desenvolvimento sartriano sobre a questão da intersubjetividade no primeiro livro de *O seminário*, dizendo: “não posso deixar de aqui me referir ao autor que descreveu esse jogo da maneira mais magistral – aludo a Jean-Paul Sartre, e à fenomenologia da apreensão de outrem na segunda parte de *O Ser e o Nada*. [...] Toda a fenomenologia da vergonha, do pudor, do prestígio, do medo particular engendrado pelo olhar, está ali admiravelmente descrita, e eu os aconselho a se reportar a isso na obra de Sartre” (Lacan, 1986, p. 246).

lugar secundário. Com *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*⁴, ela passa por um tratamento revolucionário com a fenomenologia do olhar. Em *O ser e o nada: uma chave de leitura*, Sebastian Gardner (2020, p. 188) afirma que “o tratamento da relação do para-si com os Outros [...] é uma obra-prima, com pouquíssimas outras abordagens do tópico na tradição pós-kantiana podendo se comparar a ela”. Logo, em *Cadernos para uma moral* (1983), a intersubjetividade chega a ocupar um lugar central, junto à liberdade. Nosso objetivo aqui será explicitar como a questão da intersubjetividade é desenvolvida no ensaio de 1943. Para tal, apresentaremos suas críticas às teorias tradicionais e às modernas, para logo descrever sua análise fenomenológica da vergonha, que o leva à teoria do olhar. Por último, traremos Lucien Fleurier – personagem do conto “A infância de um chefe”, da obra *O muro* –, para acompanhar o momento em que o olhar do outro constitui a maneira com que ele se conhece e se reconhece: a partir de como seus colegas da escola o objetificam.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Na terceira parte de *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, Sartre pretende dar conta dessa nova estrutura do ser que é o *para-outro*. Depois de ter descrito a realidade humana como para-si, ele encontra “modos de consciência que parecem indicar, mesmo conservando-se estritamente Para-si, um tipo de estrutura ontológica radicalmente diverso” (Sartre, 2008, p. 289). Inicia assim a análise fenomenológica da vergonha, que vai desembocar na teoria do olhar – a qual explicitaremos mais adiante. O que nos importa, nesse momento, é compreender as críticas do filósofo francês ao tratamento dado à questão da intersubjetividade, tanto pelas doutrinas tradicionais quanto pelas teorias modernas. Ele considera que nelas, o outro é posto como um problema epistemológico. Em relação a isso, Gerd Bornheim, em *Sartre: metafísica e existencialismo* (1984, p. 82) enfatiza que “o pensamento ocidental não soube dar um espaço maior ao tema da intersubjetividade”. Por não conseguir se livrar da dicotomia sujeito-objeto ao considerar, o outro sempre me aparece como um objeto que devo conhecer. Para Sartre, essa dualidade consiste no maior obstáculo para a compreensão integral

⁴ A respeito da importância da ontologia fenomenológica sartriana, Gilles Deleuze escreve o texto “Ele foi meu mestre” em homenagem a Sartre e comenta: “O que nos tocava em *O ser e o nada* era unicamente sartriano e dava a envergadura da contribuição de Sartre: a teoria da *má-fé*, em que a consciência, no seu interior, brincava com a sua dupla potência de não ser o que é e de ser o que não é; a teoria da *liberdade*, em que esta se limitava a si mesma ao se constituir em *situações*; a *psicanálise existencial*, na qual se podia reencontrar as escolhas de base de um indivíduo no centro de sua vida concreta” (Deleuze, 2005, p. 52).

do ser humano. Portanto, para as doutrinas tradicionais, a intersubjetividade se limita a um problema de conhecimento. Arthur Danto (1975, p. 86) afirma que “pelo menos desde Descartes, a existência de outras mentes tem sido um ponto traiçoeiro em Epistemologia”. Para realmente conhecer o outro enquanto subjetividade, eu teria de ser “sujeito da consciência dele” e me transformar na consciência alheia, o que eliminaria qualquer alteridade. Assim, esse “sujeito que eu não sou” se mostra incognoscível para mim.

Descontente com a posição das doutrinas tradicionais, Sartre então analisa como a questão da intersubjetividade é tratada pelas teorias modernas e contemporâneas, mais especificamente por Husserl, Hegel e Heidegger. Na tradição fenomenológica, a questão da intersubjetividade surge pela primeira vez na quinta das *Meditações cartesianas* de Husserl, quando ele afirma que o “nosso mundo” é constituído pela subjetividade de todos os seres humanos. Propondo explicitar fenomenologicamente o *alter-ego*, ele enfatiza que:

Temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso ego transcendental, o alter-ego se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido alter-ego se forma em mim e, sob o título de experiência concordante do que me é alheio, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí (Husserl, 2013, p. 128).

No intuito de analisar como outro ego – um *alter-ego* – coexiste com o meu, ele afirma dois modos de experienciar os outros. O primeiro diz respeito à experimentação do outro como multiplicidades de experiências mutáveis e concordantes, “como objetos do mundo, não como simples coisas naturais” (Husserl, 2013, p. 129). Portanto, eles estão *no mundo* enquanto objetos *psicofísicos*. O segundo está relacionado com o experimentar os outros como sujeito *para* este mundo, “como tendo experiência deste mundo, deste mesmo que eu experiencio, e, portanto, como tendo experiência de mim próprio, de mim, tal como experiencio o mundo e, portanto, os outros” (Husserl, 2013, p. 129). O mundo, incluindo os outros que dele fazem parte, é experienciado por mim como “um mundo que me é alheio, como um mundo *intersubjetivo*, como sendo para qualquer um, como um mundo acessível para qualquer um nos seus objetos” (Husserl, 2013, p. 130, grifo do autor). Embora cada ser humano tenha as suas experiências (o seu *mundo-fenômeno*) o mundo é experienciado perante todos os sujeitos que experienciam e perante os seus *mundos-fenômeno*. Assim, qualquer sentido que qualquer ente tem para mim é um sentido *em* ou *a partir* da minha vida intencional. Ao perceber os outros, eu os reconheço, porém só os reconheço por analogia, só reconheço no outro a mim próprio uma vez que o único ego que experimento é o meu. André Barata (2008, p. 303), em seu artigo “O outro e a relação: o contributo das fenomenologias da intersubjetividade”, considera que em Husserl

nunca chega a existir realmente percepção do outro, e não só isso, mas “o que temos como outro não é realmente, mais do que eu próprio posto lá no corpo do outro”.

Em sua análise da questão da intersubjetividade em Husserl, Sartre identifica no filósofo alemão uma tentativa de encontrar “no próprio âmago das consciências um nexos fundamental e transcendente com relação ao outro, nexos esse que seria constitutivo de cada consciência em seu próprio surgimento” (Sartre, 2008, p. 303). Na fenomenologia husserliana, o outro é considerado como fenômeno, produto de um ato intencional, mas também deve ser apreendido como consciência, uma vez que o outro não se mostra como uma mera coisa, sujeita a uma apreensão subjetiva realizada pelo conhecimento. Uma outra consciência se distingue das meras coisas, não se apresentando apenas em uma relação cognitiva. Essa distinção pressupõe um ego-centrado e seu mundo. Ao estabelecer uma relação interconsciências, na qual duas consciências se encontram e conferem a certeza da objetividade do mundo que as cerca, Husserl evita cair em um solipsismo. As relações entre consciências, porém, ocorreriam como um paralelismo entre Egos empíricos, não sendo mais do que uma série infinita de operações a efetuar. Elas são, portanto, relações de conhecimento. Apesar de todo o esforço husserliano, Sartre afirma que ele não chega a “provar que minha consciência transcendental, em seu próprio ser, é atingida pela existência extramundana de outras consciências do mesmo tipo” (Sartre, 2008, p. 305), assim mantendo a intersubjetividade restrita ao âmbito do conhecimento.

Continuando sua argumentação, Sartre analisa a intersubjetividade pensada por Hegel no quarto capítulo de sua *Fenomenologia do espírito* e reconhece que ele faz um importante progresso ao considerar o outro como mediador e ao perceber que a negatividade constitui a relação intersubjetiva em sua dialética escravo-senhor. Para o filósofo alemão, há uma pluralidade de consciências, que se realiza sob a forma de uma dupla e recíproca relação de exclusão. O eu – inicialmente pensado como consciência natural – forma a si mesmo avançando nos estágios da ciência, sendo capaz de determinar a integralidade de seu próprio ser por meio de uma dialética necessária. A certeza sensível, a percepção e o entendimento são estágios da ciência anteriores à verdade da certeza de si mesma, na qual a consciência apreende a si mesma. A consciência enquanto consciência-de-si ainda carece da verdade que somente será conquistada pelo reconhecimento de outra consciência. “O caminho da interioridade passa pelo outro” (Sartre, 2008, p. 307), posto que o *ser para o outro* hegeliano aparece como um estágio necessário do desenvolvimento da autoconsciência. O outro, portanto, é afirmado como um outro eu, como um eu-objeto que é indispensável ao reconhecimento do meu ser. Sartre afirma que, para Hegel:

O cogito mesmo não poderia ser um ponto de partida para a filosofia; com efeito, só poderia nascer em consequência de minha própria aparição a mim como individualidade, e esta aparição está condicionada pelo reconhecimento do outro. Ao invés de o problema do outro se colocar a partir do cogito, é, ao contrário, a existência do outro que faz o cogito possível como o momento abstrato em que o eu se apreende como objeto (Sartre, 2008, p. 307).

Ainda que Sartre considere que “a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro em meu ser. Eu sou – diz ele – um ser Para-si que só é Para-si por meio do outro” (Sartre, 2008, p. 308), ele aponta dois tipos de otimismo em Hegel. Por considerar que a atividade da consciência se resume num ato de conhecimento, o filósofo alemão cairia em um otimismo epistemológico. E, ainda, ao posicionar a verdade da consciência para só depois estabelecer o problema do outro, ele incorreria em um otimismo ontológico. Portanto, embora tenha avançado em relação a Husserl, Sartre considera que a análise de Hegel continua seguidora de uma perspectiva conhecimento-objeto, pois “Hegel sequer concebe a possibilidade de haver um ser-Para-outro que não seja redutível finalmente a um ‘ser-objeto’” (Sartre, 2008, p. 309). E o problema epistemológico continua: o outro ainda se apresenta restrito ao problema do conhecimento.

Sartre considera que Heidegger é o único que consegue superar o solipsismo e retirar a questão da intersubjetividade do plano epistemológico, ao considerar a relação entre eu e o outro a partir do *nós*, do *ser-com* (*Mitsein*). Significa que a intersubjetividade é uma relação entre ser-a-ser, na qual cada um depende essencialmente do outro. O *Dasein* é um ser-no-mundo e se encontra afinado por uma tonalidade afetiva e aberto a uma compreensão de si e dos entes que lhe vêm ao encontro e daqueles com quem coexiste. Assim, o outro é um existencial que constitui o ser do *Dasein*. De acordo com Sartre (2008, p. 317):

É explicitando a compreensão pré-ontológica que tenho de mim mesmo que apreendo o ser-com-o-outro como característica essencial de meu ser. Em suma, descubro a relação transcendente com o outro como constituinte de meu próprio ser, do mesmo modo como descobri que o ser-no-mundo mede minha realidade-humana. Sendo assim, o problema do outro não passa de um falso problema: o outro deixa de ser tal existência particular que encontro no mundo – e que não poderia ser indispensável à minha própria existência, já que eu existo antes de encontrá-la –, e se torna o limite ex-cêntrico (*ex-centrique*) que contribui para a constituição de meu ser.

Sartre considera que, para Heidegger, a questão da intersubjetividade se trata de um pseudoproblema, pois o outro é dado ao *Dasein* em sua constituição ontológico-existencial e não como um ente que se lhe interpõe.

O *ser-com* designa uma coexistência, ou uma existência comum ao outro. Sartre usa o termo “solidariedade” para se referir à coexistência, porém somente remetendo-nos à origem

latina desse termo poderíamos entendê-lo na dimensão pretendida por Heidegger: preocupação para com o outro ou um fazer-se atento ao outro. A essa experiência Sartre denomina *ser-para-o-outro*. Sendo para o outro, o ser-com – no início e na maioria das vezes – se mostra em uma dimensão impessoal, agindo preocupado com o outro e sendo mediado pelo outro. Segundo Roberto Kahlmeyer-Mertens, ele se dá “como a impessoalidade de quem atua tutelado e nivelado pela segurança de um agir que é comum, de um compreender como comumente se faz, de um julgar como normalmente se julga, de um opinar como costumeiramente se opina” (Kahlmeyer-Mertens, 2005, p. 7). Sobre essa experiência impessoal, Sartre afirma que:

A imagem empírica que melhor poderia simbolizar a intuição heideggeriana não é a do conflito, mas a de uma equipe de remo. A relação originária entre o outro e minha consciência não é a do ‘voc ’êe ‘eu’, e sim a do ‘nós’; e o ser-com heideggeriano não é a posição clara e distinta de um indivíduo frente a outro indivíduo, não é conhecimento, e sim a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros (Sartre, 2008, p. 319).

Assim, o outro – no pensamento de Heidegger – não é mais apreendido como um indivíduo, como uma consciência em relação com outras consciências. Tanto o *Dasein* quanto os demais se dão no mundo, não havendo fronteira nítida entre eles, posto que ser-com os outros é sempre possibilidade de ser. No impessoal, o outro dá parâmetros concretos à existência do ser-no-mundo. Embora Heidegger supere a dicotomia entre o *Dasein* e o outro e escape do solipsismo ao ocupar-se do ser-no-mundo, Sartre considera que sua abordagem fenomenológica do outro é insuficiente para pensar um outro singular. Ele também aponta para o fato de que a afirmação do existencial ser-com requer uma explicação desse modo de ser, justamente na coexistência. O filósofo alemão contribui para a questão da alteridade com a compressão de que o ser humano é “um ser que encerra em seu ser o ser do outro” (Sartre, 2008, p. 319), porém ainda lhe falta a explicitação do fundamento da relação intersubjetiva.

Enquanto Heidegger busca a superação do subjetivismo em qualquer de suas dimensões, Sartre reinstala a consideração da intersubjetividade no *cogito* cartesiano. Em sua obra *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*, Paulo Perdigão enfatiza que “até mesmo antes de qualquer encontro com o Outro, eu já tenho de ser consciente dele de algum modo” (Perdigão, 1995, p. 138). E essa consciência dos outros pertence a uma ordem logicamente diversa de uma consciência de meros objetos, uma vez que os outros se dão por uma apreensão direta que não perturba o caráter de facticidade do encontro intersubjetivo. Na esperança de sair da sua solidão e instituir uma relação positiva e que complete sua falta de ser, a consciência encontra o ser na realidade das coisas, mas também na realidade de outra consciência. Sergio Moravia, em sua obra introdutória à filosofia de Sartre, explica que, como

“protagonistas de uma complexa série de relações dialécticas, o Eu e o Outro actuam e relacionam-se, de facto, num tempo e num espaço absolutos que se subtraem a qualquer fixação ou a qualquer condicionamento de natureza histórico-social e material” (Moravia, 1985, p. 52). Em vez de ser uma questão epistemológica, a intersubjetividade para Sartre é uma questão ontológica, pois a intersubjetividade originária é uma estrutura constituinte do meu ser “para mim” que remete necessariamente para o meu ser “para outro”. Arthur Danto nos lembra que “o indivíduo não poderia existir como consciência reflexivamente perceptiva de si mesma sem que existisse também uma para os outros” (Danto, 1975, p. 90). O outro é, portanto, parte constituinte do meu ser, uma vez que há uma predisposição ontológica do *para-si* para reconhecer o outro enquanto sujeito. A realidade humana deve ser, ao mesmo tempo, *para-si* e *para-outro*. A respeito disso, Sartre afirma que:

O que o *cogito* nos revela aqui é simplesmente uma necessidade de fato: acontece – e isso é indubitável – que nosso ser em conexão com seu ser-Para-si é também Para-outro; o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro; o *cogito* cartesiano não faz mais que afirmar a verdade absoluta de um *fato*: o da minha existência; da mesma forma, o *cogito* algo ampliado que aqui usamos nos revela como um fato a existência do outro e minha existência Para-outro (Sartre, 2008, p. 361).

Não se trata de provar a existência do outro, pois no cogito descobrimos a nós e também aos outros. Segundo Bornheim (1984, p. 84), “há qualquer coisa como um cogito da existência do outro que se confunde com o meu próprio cogito”. A relação intersubjetiva, portanto, é determinada por meio da negação interna. O outro, no entanto, surge como *a consciência que eu não sou*. A condição *a priori* de reconhecimento dos outros estabelece que tenho de ser em mim mesmo negação do meu ser e do mundo para ter consciência deles. O encontro com o outro se trata de uma negação recíproca que compromete o ser de cada um na relação. A presença ao outro parece como “negação radical do outro” (Sartre, 2008, p. 326), e, sendo atravessada pela negação, torna-se impossível a síntese totalitária e unificadora dos outros. Essa negação originária abriga uma disposição natural do meu ser: a de *ser visto* pelo outro. A respeito disso, Bornheim afirma que “só posso negar ser o Outro porque me sei *visto por ele*” (Bornheim, 1984, p. 139). Essa negação abriga uma disposição natural do meu ser: a de *ser visto* pelo outro, o que leva Sartre a desenvolver sua teoria sobre o olhar. Pela dimensão do existir sob o olhar, tenho a experiência perpétua de *ser objeto do olhar do outro*.

Na ontologia fenomenológica sartriana, a dimensão do olhar é de extrema importância, uma vez que as relações intersubjetivas são explicadas inicialmente com base nas relações visuais entre eu e o outro e nas suas consequências existenciais. Na formulação de sua teoria

do olhar, Sartre inicia uma análise fenomenológica do fenômeno da vergonha, momento originário da alteridade, no qual torna-se explícito o ser do outro. Ele enfatiza que a estrutura da vergonha é intencional, pois ela “é apreensão vergonhosa *de* algo, e esse algo sou *eu*. Tenho vergonha do que *sou*. A vergonha, portanto, realiza uma relação íntima de mim comigo mesmo: pela vergonha, descobri um aspecto de *meu* ser” (Sartre, 2008, p. 289). Assim, a vergonha é um fenômeno que torna explícito o ser do outro. A pessoa que se envergonha sente vergonha de si mesma, mas sempre perante outro ou à consciência efetiva da possibilidade de um outro. Em *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad*, Alan Savignano explica que “a vergonha se dá como uma vivência de natureza afetiva na qual pressinto a transcendência do outro na minha consciência irreflexiva de um eu alienado, que está em posse do outro” (Savignano, 2020, p. 171, tradução nossa). Apreendo a mim mesmo através do juízo do outro, pois é a partir da consciência do outro que eu reconheço que sou o que o outro vê ou que sou como eu acho que o outro me vê.

Para ilustrar o fenômeno da vergonha, Sartre faz uso do exemplo de observar algo que acontece no quarto ao lado através do buraco da fechadura. Nesse momento, “estou sozinho e ao nível da consciência não-tética (de) mim” (Sartre, 2008, p. 334). Estou completamente imerso e dedicado à contemplação da cena no modo de consciência perceptiva da sala, sendo consciência prerreflexiva (de) percepção. Eis que ouço passos vindos do corredor, alguém me olha. A possibilidade de ser visto por alguém me faz tornar-me *consciente (de)* uma imagem vergonhosa de mim mesmo, de um eu objeto. Ocorre um reconhecimento espontâneo de que, para o outro, eu sou um *voyeur*. O outro se apropria de quem sou e fundamenta o meu ser-voyer. Ao ser visto, “de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento de meu próprio nada [*néant*]⁵, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim” (Sartre, 2008, p. 336). Viro-me, envergonhado, e percebo que não havia ninguém no corredor. No intervalo entre suspeitar que há alguém ali e a constatação de que tinha sido um alarme falso, a vergonha surge. Para se referir ao tipo de percepção de natureza afetiva e não-temática que temos do surgimento do eu visto pelo o outro, Sartre usa os termos *conhecimento* e *reconhecimento*. Segundo Sartre (2008, p. 290), “a vergonha é, por natureza, reconhecimento. Reconheço que sou como o outro me vê”. Já o *conhecimento* seria a intenção de captar intuitiva e posicionalmente a representação que o outro faz de mim, refletindo sobre

⁵ No original em francês, Sartre diferencia entre *rien* e *néant*. Segundo o Dicionário Larousse, *rien* significa “negação ou a ausência de qualquer coisa”, enquanto *néant* significa “o não-ser, o fato de não ser”. Nesse sentido, entendemos que *néant* refere-se ao nada de ser do *para-si*, que é o que não é e não é o que é. Na tradução ao português do Brasil, Paulo Perdígão não faz essa distinção, mas acreditamos que ela seja fundamental para um melhor entendimento de *O ser e o nada*.

o eu alienado que sou e que se fundamenta fora de mim mesmo. O *reconhecimento* pode levar a uma tentativa deliberada de querer conhecer esse eu que sou para o outro com a finalidade de reapropriar-me de mim mesmo, mas esse processo reflexivo seria secundário e posterior. É importante destacar que, no exemplo do buraco da fechadura, a vergonha se dá sem a presença física de outro que me olha. O modo de ser *para-outro* se define inicialmente como a *possibilidade de ser visto* pelos outros.

Ser visto pelo outro constitui a experiência primordial que configura todas as minhas relações com o outro, uma vez que ele é uma *presença* com a qual entro em contato através do olhar. Alan Savignano comenta que “todos os fenômenos intersubjetivos ganham sentido a partir do fato de que o outro é para mim antes de tudo, uma subjetividade transcendental que me olha na forma de uma exterioridade transcendente” (Savignano, 2020, p.169). A partir dessa experiência, ocorre uma *desoberanização* da minha subjetividade, pois me sinto degradado frente ao outro que me apreende como *percipi* em vez de *percipiens*⁶, fazendo com que eu experimente a objetivação do meu ser. Com a aparição do outro, o *para-si* adquire uma dimensão de exterioridade e passa a situar-se *no mundo*. Seu olhar de Medusa me petrifica, situa-me em um determinado espaço e entre as coisas do mundo. Ao tornar-me uma coisa determinada e com características fixas para um ponto de vista externo, tenho uma experiência íntima e concreta da alienação do meu ser *para-si* em um *em-si*, caindo abruptamente na objetividade. Segundo Paulo Perdigão (1995, p. 142), “quando o olhar do Outro me fixa, corre uma espécie de ‘hemorragia’ na minha consciência: o meu Ser se esvai, é absorvido para fora, e posso sentir meu escapeamento”. Fixando-me com o seu olhar, o outro me rouba o mundo e, nesse mundo do qual já não sou o centro, ele me capta como um objeto entre outros objetos. Ao perceber o olhar do outro, percebo-me como objeto desse olhar, perdendo a transparência característica da minha consciência, “torno-me opaco até para mim mesmo” (Danto, 1985, p. 83).

O olhar do outro não só me objetiva, mas me conhece mais e melhor do que eu poderia conhecer-me a mim próprio. O outro é indispensável ao conhecimento que tenho de “mim mesmo” como um ser que existe objetivamente no mundo real; ele possui qualquer verdade objetiva a meu respeito. “O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo” (Sartre, 2008, p. 290), sendo assim, só posso alcançar alguma forma de autoconhecimento através do outro. Ele é condição necessária para que eu possa me conhecer e, sem o olhar dele, não teria como fazer essa representação de mim. Segundo Sartre, “sou aquele que não pode

⁶ Em latim, *percipi* significa percebido, enquanto *percipiens* se refere àquele que percebe.

ser objeto para si mesmo, aquele que sequer pode conceber para si a existência em forma de objeto (salvo no plano do desdobramento reflexivo)” (Sartre, 2008, p. 313). Em *A gaia ciência*, Friedrich Nietzsche reflete sobre a origem da consciência, considerando a consciência de si como algo que está presente a si mesmo como consciência. No aforismo 354, ele se pergunta qual seria a função deste dado adicional para a consciência – ela própria como objeto de consciência – e o que se perderia caso ela fosse perdida. O filósofo alemão chega à conclusão de que nada se perderia, uma vez que chegar à percepção da percepção não acrescenta novos objetos. Ele afirma que a consciência possui origens sociais. Em suas palavras:

A consciência só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicar, que a princípio só era necessário e útil nas relações de homem para homem [...] e que só se desenvolveu na medida desta utilidade. A consciência é apenas uma rede de comunicação entre homens (Nietzsche, 2000, p. 248).

Somente fico em posição de referir-me a mim mesmo pelo reconhecimento de que sou aquele a quem outros se referem quando se referem a mim. A partir do domínio de um complexo sistema de referência, o “eu” está coimplicado com o “você” e também com o “ele”, constituindo uma estrutura inter-referencial necessária. Nesse aspecto, Sartre não difere muito de Nietzsche, pois defende que a consciência que tenho de mim próprio está interligada com a consciência que tenho de outros e – especificamente – com a consciência que eles têm de mim. Estar consciente de mim mesmo como sujeito pressupõe uma percepção da percepção que outros têm de mim. Assim, eu existo para mim ao nível de autoconsciência somente e apenas quando percebo que existo para os outros. O outro me constitui como um novo modo de ser que deve suportar novas qualificações, permitindo-me apreender certas estruturas de meu próprio ser. Sendo assim, Sartre afirma que “o outro detém um segredo: o segredo do que sou” (Sartre, 2008, p. 454). Na busca de um fundamento para meu ser, descubro que meu fundamento reside na liberdade do outro. Não tem como me assegurar de que os outros me percebam como eu gostaria de ser percebido. Só me torno objeto para minha própria consciência ao me tornar consciente da consciência que os outros têm de mim. Pelo olhar, o outro me capta como “corpo no mundo”. Através dele me sei situado objetivamente como corpo propriamente dito. Não posso usar o meu corpo como se fosse algo que está fora de mim: eu *sou* o meu corpo, eu *existo*⁷. O outro detém o segredo do que eu sou porque ele me capta de uma maneira que eu não posso me captar.

⁷ Por meio dessa formulação, Sartre suprime a distinção entre consciência e corpo, uma vez que existimos em consciência da mesma maneira que existimos corporalmente.

Sartre apresenta dois modos possíveis para ser *para-outro*: o *ser visto* pelo outro e o *ver o outro*. O primeiro está relacionado ao olhar, ao *outro-sujeito*, esse que apreende minha subjetividade me petrificando em um objeto. O segundo está relacionado com o rosto, o *outro-objeto*, modo em que eu apreendo o outro como objeto de minha subjetividade. A relação entre esses dois modos é uma relação gestáltica metaestável. A metaestabilidade⁸ aponta para a “propriedade de reversibilidade do sentido de certo tipo de imagens que podem ser percebidas de duas maneiras” (Savignano, 2020, p. 174). Nessas imagens, ao me focar em uma forma – que é tomada como figura –, a outra se torna o fundo, e vice-versa. Ambas as imagens não podem coexistir no meu campo perceptivo. Portanto, ou sou outro-objeto ou sou outro-sujeito, “terá de ser uma coisa ou outra” (Sartre, 2008, p. 333). Em um momento, me sinto visto e sofro do outro – outro-sujeito – que me aliena em uma coisa. Em outro momento, vejo o outro e o apreendo como objeto para minha consciência, submeto-o ao meu olhar – outro-objeto. Assim, o outro-sujeito do olhar e o outro-objeto do rosto, como modos diferentes e organizados em uma hierarquia de aparição, se implicam mutuamente em uma relação de metaestabilidade.

Depois dessa explicitação sobre o tratamento dado por Sartre à questão da intersubjetividade, podemos considerar que ele realiza uma revolução da questão da intersubjetividade do ponto de vista relacional. Ao mostrar que o outro surge como alguém que me objetiva sem que eu possa objetivar seu olhar sobre mim, Sartre avança em relação a Husserl, pois considera o conhecimento do outro em sua individualidade em vez de através do Ego individual. Para ilustrar como nosso conhecimento sobre nós se dá pela mediação do outro, gostaríamos de trazer à nossa reflexão Lucien Fleurier do conto “A infância de um chefe”. Nos referiremos à cena na qual nosso protagonista se senta no vaso sanitário do banheiro da escola e começa a ler o que está escrito atrás da porta. Sartre escreve:

‘Barataud é um percevejo – ’Lucien sorriu – era verdade. Barataud era um percevejo, era minúsculo e dizia-se que cresceria um pouco, mas quase nada, porque seu pai era muito pequeno, quase um anão. [...] Talvez ele nunca tivesse pensado que era tão pequeno (Sartre, 2015, p. 73).

Ele acha graça e concorda com essa descrição de Barataud. Lucien continua lendo até que encontra a frase “Lucian Fleurier é um grande *aspargo*”. Chocado com o que lê, ele apaga a frase e volta para a sala de aula, onde constata “é ‘verdade’, pensou, olhando seus colegas,

⁸ Conceito desenvolvido por Gilbert Simondon, a metaestabilidade não se opõe à estabilidade de um sistema, mas é um modo particular de estabilidade, que se mantém transitoriamente ainda que o sistema se encontre fora de um ponto de equilíbrio. Ela é, portanto, “um tipo de estabilidade, aquela que se dá fora de um ponto de equilíbrio estável de um sistema” (Biazoli Júnior, 2019, p. 72).

‘eles são todos menores do que eu’. E sentia-se pouco à vontade” (Sartre, 2015, p. 73). Podemos verificar que, em um primeiro momento, Lucien se sente envergonhado ao perceber que seus colegas o consideram magro e grande como um aspargo. Continuando o conto, quando ele chega em casa ele escreve “grande aspargo” em uma folha de papel, mas as palavras não lhe causam o efeito inicial. Ele pede à Germaine – que trabalha na casa dele – que escreva no papel “Lucien Fleurier é um grande aspargo” e vai para seu quarto contemplar a folha. Sartre descreve:

A letra de Germaine era pontuda e Lucien acreditava ouvir uma voz seca que lhe dizia ao ouvido: ‘Grande aspargo. ’Pensou: ‘Sou grande. ’Ele estava aniquilado de vergonha: tão grande quanto Barataud era pequeno – e os outros caçoavam pelas costas. Era como se lhe houvessem jogado um sortilégio: até então, parecia-lhe natural ver seus colegas do alto. Mas, agora, era como se o houvessem condenado, de repente, a ser grande pelo resto da vida (Sartre, 2015, p. 73).

Mais uma vez, podemos observar a vergonha que se instaura em Lucien ao constatar que seus colegas o comparam com um aspargo por ser magro e grande. Sente-se condenado pelo olhar dos outros. Ele se olha no espelho e pensa “sou grande”, mas seu olhar não tem o mesmo efeito que o olhar dos outros sobre ele, pois “era inútil, isso não se notava, não parecia nem grande nem pequeno” (Sartre, 2015, p. 73).

A partir da constatação do modo como os outros o vêem, Lucien se torna consciente de sua magreza e de sua altura e fica com vergonha de ser visto por trás pelos seus colegas. Em outra cena, temos o nosso protagonista na sala de aula imaginando que “os outros estavam atrás dele olhando sua nuca, e podiam caçoar, pensando: ‘Que nuca magra; ele até parece que tem duas cordas no pescoço’” (Sartre, 2015, p. 73). A relação de Lucien com seu corpo muda uma vez que ele se reconhece através do olhar dos outros. Sartre nos descreve que “Lucien não sabia o que fazer de seu corpo. Por mais que tentasse controlar, tinha sempre a impressão de que esse corpo estava a existir de todos os lados ao mesmo tempo, sem lhe pedir opinião” (Sartre, 2015, p. 74). Por mais que ele tentasse, ele não tinha como controlar como os outros o viam; eles, portanto, detinham um segredo sobre ele, uma vez que o conheciam mais e melhor do que ele jamais poderia se conhecer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, nos dedicamos a explicitar a solução dada por Jean-Paul Sartre à questão da intersubjetividade em *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Partimos das críticas sartrianas à abordagem das teorias tradicionais, que consideram a questão

em um plano epistemológico, para continuar com as críticas às teorias modernas e contemporâneas, especificamente a Husserl, Hegel e Heidegger. Sartre considera que Husserl ainda se mantém no âmbito do conhecimento ao considerar que o reconhecimento do outro se dá por analogia. Embora Hegel tenha feito progresso ao considerar o outro como mediador indispensável, Sartre o acusa de otimismo epistemológico e ontológico. Heidegger consegue retirar a questão do plano epistemológico, posto que o outro é dado ao *Dasein* em sua constituição ontológica-existencial, porém Sartre considera sua abordagem insuficiente para pensar o outro singular, faltando-lhe a explicitação do fundamento da relação intersubjetiva.

Acompanhamos como Sartre, insatisfeito com as soluções dadas pelas teorias tradicionais e pelas teorias modernas, se dedica a desenvolver sua solução à questão da intersubjetividade, partindo da análise fenomenológica da vergonha. A vergonha é o momento que torna explícito o ser do outro, momento no qual me apreendo através do juízo do outro sobre mim, reconhecendo que sou o que o outro vê ou como eu acho que o outro me vê. O *servisto* constitui a experiência primordial que configura minhas relações com o outro. Pelo outro, ocorre a objetivação do meu ser, adquire exterioridade e sou situado em um mundo. Vimos como, para Sartre, o outro – por ser mediador necessário entre mim e mim mesmo – é condição necessária para que eu me conheça e me reconheça.

Concordamos com Franklin Leopoldo e Silva (2004) quando ele afirma que a relação entre a filosofia e a literatura na obra de Sartre se dá por meio de uma *vizinhança comunicante*, uma espécie de ligação interna, que permite estudar essa relação de modo a apreender o pensamento em toda a sua riqueza. Sartre se preocupa com que essa relação não seja de exemplificação, de simplificação e de subordinação, pois “a passagem de uma para a outra é uma passagem interna de necessidade, de um complemento, mas nunca um complemento aleatório, externo: uma necessita da outra para alcançar seu objetivo próprio” (Souza, 2012, p. 150). No intuito de compreender melhor a intersubjetividade para Sartre, trouxemos a descrição de como se dá a relação de Lucien Fleurier com o seu mundo tal como presente no conto “A infância de um chefe”, no qual acompanhamos o processo existencial de constituição de si do personagem sartriano. A partir de uma cena específica, vimos como o outro surge como constituinte da constituição e da inteligibilidade de si. O olhar do outro caracteriza o corpo de Lucien como alto e magro e o define, o que faz com que ele se sinta “aniquilado de vergonha” (Sartre, 2015, p. 73). Seu corpo, antes vivido, agora passa a ser visto pelo outro. O outro surge como alguém que o objetiva sem que ele possa objetivar seu olhar.

REFERÊNCIAS

- BARATA, André. O outro e a relação: o contributo das fenomenologias da intersubjetividade. *Phainomenon*, Lisboa, n. 16-17, p. 295-314, 2008.
- BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BIAZOLI JÚNIOR, Claudinei Eduardo. Metaestabilidade e plasticidade cerebral. *DoisPontos*, v. 16, n. 3, p. 71-80, junho de 2019. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/70258/39784>. Acesso em: 07 jun. 2023.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- CABESTAN, Philippe. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2001.
- COX, Gary. *The Sartre Dictionary*. New York: Continuum International Publishing Group, 2008.
- DANTO, Arthur C. *As ideias de Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.
- GARDNER, Sebastian. *O ser e o nada: uma chave de leitura*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. Heidegger e Sartre: um debate mediado pela alteridade. *Colóquio Internacional Jean-Paul Sartre 100 Anos*, UERJ, novembro 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/335811514_KAHLMEYER-MERTENS_R_S_HEIDEGGER_E_SARTRE_UM_DEBATE_MEDIADO_PELA_ALTERIDADE. Acesso em: 07 jun. 2023.
- LACAN, Jacques. *O seminário. Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- LAROUSSE. Disponível em: <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>. Acesso em: 10 de jun. 2023.
- MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NOUDELMANN, François. *Dictionnaire Sartre*. Paris: Éditions Champion, 2004.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SARTRE, Jean-Paul. *O muro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SAVIGNANO, Alan. *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad*. Buenos Aires: SB, 2022.
- SILVA, Franklin. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.

SOUZA, Thana Mara. Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 1, p. 147-166, Jan./Abril, 2012.



A “VISCOSIDADE” DA FINITUDE, UM ENIGMA À LUZ DE SARTRE EM *O SER E O NADA*

Thiago Sitoni Gonçalves¹

Resumo: Na conferência de 1945, Sartre põe na cena do debate filosófico duas figuras críticas a ele dirigidas: de uma parte, a censura marxista que considerara o “existencialismo” uma expressão puramente burguesa, metafísica, idealista; de outra, uma posição cristã, conservadora, diagnosticando sua filosofia como a mais infame caricatura satânica, demoníaca e apologética de um mundo sem Deus, sem moral e sem princípios. *Le repas est prêt!* Em meio a esse banquete, a mídia sensacionalista francófona exacerba teses de *O Ser e o Nada* (que, diga-se de passagem, sequer leu), a ponto de vir a adulterar completamente o seu sentido e alcance. Essa viscosidade é colocada como reação dos leitores ao se confrontarem com a liberdade, a angústia, o desamparo e, sobretudo, com a nudez da condição de livre mortal. A proposta deste trabalho é recolocar tal viscosidade fora de um adjetivo negativo, *pari passu* ao estigma da finitude. Esse outro tema se desdobra a partir de um recorte em *O Ser e o Nada* (2015). Ele projeta, ao lado das ranhuras da incompreensão, uma possibilidade de descrição fenomenológico-existencial. Isso se torna possível por uma interlocução fecunda com autores corolários da referida tradição filosófica: Heidegger (2015), citado no texto de Sartre (ser-para-a-morte), e Marcel (1981; 2005), sub-repticiamente perceptível numa carta, a propósito, esclarecedora. Objetiva-se confrontar essas tensões na disposição do texto sartriano com o intuito de abrir caminhos a um diálogo mais produtivo e propositivo. Mostraremos, enfim, que Sartre situa a finitude à luz da condição humana, inteiramente desamparada, mas, ao mesmo tempo, responsável do ponto de vista humanitário.

Palavras-chave: Sartre. Morte. Finitude. Heidegger. Marcel.

Abstract: In the 1945 conference, Sartre brought two critical figures to the scene of philosophical debate: on the one hand, the marxists censorships that considered “existentialism” a purely bourgeois, metaphysical, idealist expression; on the other way, a christian, conservative position, diagnosing his philosophy as the most infamous satanic, demonic and apologetic caricature of a world without God, without morals and without principles. *Le repas est prêt!* During this debate, the french sensationalist media exacerbates theses of *Being and Nothingness* (which, by the way, has not even read it) to the point of completely adulterating its meaning and scope. This viscosity is seen as a reaction from readers when confronted with freedom, anguish, helplessness and, above all, with the nakedness of being a free mortal. The purpose of this work is to replace such viscosity outside of a negative adjective, *pari passu*, to the stigma of finitude. This other theme unfolds from an excerpt in *Being and Nothingness* (2015). He projects, alongside the grooves of incomprehension, a possibility of phenomenological-existential description. This becomes possible through a fruitful dialogue with corollary authors of the philosophical tradition: Heidegger (2015), cited in Sartre's text (being-toward-death) and Marcel (1981; 2005), surreptitiously noticeable in a letter. By the way, enlightening. The aim is to confront these tensions in the arrangement of Sartre's text with

¹ Psicólogo e psicoterapeuta (CRP: 08/32686). Mestre em Filosofia e Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE/Bolsista CAPES). E-mail: thiagositonipsi@gmail.com.

the aim of opening paths to a more productive and purposeful dialogue. We will finally show that Sartre situates finitude in the light of the human condition, entirely helpless, but, at the same time, responsible from a humanitarian point of view.

Keywords: Sartre. Death. Finitude. Heidegger. Marcel.

INTRODUÇÃO

“Por ser um grande homem das letras, bastou nascer em momento oportuno”²

Numa segunda-feira, vinte e nove de outubro, pelo vento outonal da década de 1945, Sartre professa, em alto e bom tom, sobre sua filosofia existencial, na egrégia conferência em Paris, a pedido do *Club Maintenant*, na intenção de animar o cenário literário, filosófico e por consequência, o apetite da crítica. Rupturas aparecem nos pilares da *intelligentsia* francesa, sejam aqueles da comunidade cristã, advertindo ao filósofo uma inexistência de Deus na sua ontologia fenomenológica e, por consequência, relegando o humano a um pessimismo incurável, típico e juvenil do pós-guerra. De outro lado, estão os marxistas, colocando-o ao lado dos autores idealistas, deslegitimando seu pensamento por não apreender a realidade mesma. Semelhante a um parasita, o filósofo ataca seus críticos com a rubrica que eles mesmos usam nos veículos midiáticos franceses³: “o que podemos dizer desde o princípio é que, por *existencialismo*, entendemos uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (Sartre 1945, p. 4, grifos nossos).

² Essa é a última frase da coluna *A Crônica Literária* (*La Chronique Littéraire*) do jornal *Le Combat! Informations* de 8 de outubro de 1948, dois anos após a publicação do *Existencialismo é um humanismo*. Seu título, bastante oportuno é: *Ao falarmos de existencialismo (Ou l'on reparle de l'existentialisme)*. Nela, surge a discussão do que quer dizer existencialismo, ainda, no pós-guerra. O sufixo ismo, rechaçado pela comunidade filosófica, é notado pela crônica não como um anacronismo ou modo vulgar de fazer filosofia, mas por uma marca de seu tempo em aliança com uma nova estrutura de literatura: “Assim bem, o existencialismo de agora, parece ultrapassar a cátedra estrita da filosofia. A fortuna do substantivo foi desviado de seu sentido primitivo, se bem que ao lado de uma certa corrente da filosofia existencial francesa se desenvolve um existencialismo literário pelo qual se manifesta o espírito de nosso tempo” (Combat!, 1948, p. 4).

³ No *Le Littéraire*, por exemplo, matérias como *Batalha na Politécnica* começavam da seguinte forma: “Ele leu todos os romances de Sartre, notadamente *Os caminhos da liberdade* que são passados por todos os casulos da equipe. Resumiu seu parecer em uma canção seguinte na festa do Point Gamma: Ele era bonito, ele era triste./ Ele era existencialista,/ Ele era triste, ele era bonito,/ Ele era existencialio. Sr. Mouy, professor no Liceu Henri IV, está vindo fazer uma conferência sobre o sistema sartriano. Eles [os alunos] tem a impressão que o sr. Mouy riu. Ele remontou até a filosofia alemã, até o existencialismo católico, mas não leu uma única palavra de Sartre, e Blondel jogou ao fogo suas dez páginas de notas. Em Sartre, distinguem com aplicação o romancista e o filósofo: - Podemos considerar que Sartre enriquece bastante o romance, diz Molle. Ele tem situações astuciosas. Os amores da boa mulher e do marido impotentes. É obsessivo, assim, do tipo que dura vinte minutos para se perguntar se ele vai se cortar...” (*Le Littéraire*, 1946, p. 2).

Nos termos de Arlete Elkaïm-Sartre, sua conferência vem a ser realizada para: “uma exposição coerente e mais justa de sua filosofia” (Elkaïm-Sartre, 2014, p. 10). Vale recordar: outubro, mês decisivo a Sartre. Surge a primeira edição da *Les Temps Modernes*. A revista nasce, como todo empreendimento existencialista, desfazendo-se dos mal-entendidos:

Tal é o homem que nós projetamos: o homem total. Totalmente engajado e totalmente livre. É, portanto, esse homem livre que se deve *entregar*, alargando suas possibilidades de escolha. Em certas situações, ele não tem lugar para uma alternativa, senão, a morte. Deve-se fazer certeza, que o homem possa, em toda circunstância, escolher a vida. É para defender a autonomia e os direitos da pessoa que nossa revista se consagrará. Nós a consideramos, antes, toda como um órgão de pesquisas: as ideias que venho a expor nos servirão de tema diretor no estudo dos problemas concretos da atualidade. Abordaremos todo o estudo dos problemas no espírito comum, mas não temos um programa político ou social; cada artigo não se compromete, senão, com seu autor (Sartre, 1948, p. 28).

A conferência atrai não só a crítica especializada e acadêmica como, sobretudo, os transeuntes que se espantam com a movimentação no lugar. Ora, esse público, cuja estrutura truca e complexa de *O Ser e o Nada* não atinge, participa desse evento. Nessa oportunidade, aparecem as solicitações ao filósofo sobre o engajamento, a liberdade, a angústia (que, aliás, perde sua força original trabalhada n’*O Ser e o Nada* a partir de Kierkegaard e Heidegger), desamparo, responsabilidade, má-fé. Apresentar um inventário de conceitos, entretanto, gera um frisson imperdoável. Primeiro, pelo projeto que o antecede. Sartre deseja convencer os marxistas de que sua filosofia não exclui a deles, tampouco comunga de uma liberdade sem considerar a matéria – tal como o Partido Comunista Francês (PCF) entende. O filósofo parte do *cogito*, da reflexão para tratar da realidade humana e isso, aos olhos de Merleau-Ponty, em *A Querela do Existencialismo*, fornece deixas para tratar da: “consciência como uma parte do mundo, um reflexo do objeto, um subproduto do ser” (Merleau-Ponty, 1996, p. 103), enquanto que o PCF enfrenta outros desafios, sendo este, o seu nó górdio:

eles encontram, a bem dizer, a expressão de uma filosofia metafísica, que reduz todos os fenômenos a uma só substância, a matéria, e não essa de uma filosofia dialética, que admite necessariamente as relações recíprocas entre as diferentes ordens de fenômeno e a emergência de relações ou de estruturas originais sobre a base de fenômenos materiais (Merleau-Ponty, 1996, p. 104).

Ressoam nas palavras de Merleau-Ponty vestígios da argumentação de Engels sobre ir além da interpretação da realidade, colocando em xeque a tese primária da fenomenologia em descrever o real; porém, esse não é o limite. O fundo onde a liberdade se encontra é sempre uma situação. A subjetividade humana se inventa em liberdade enquanto ser-no-mundo, ausente de desculpas ou entidades transcendentais. O fundo teocêntrico sai de cena, fazendo emergir uma ética da liberdade operante. Sem perder o fio argumentativo, Merleau-Ponty recupera a ferida

marxista: “a principal ausência de todo o materialismo passado (...) é que o objeto, a realidade, o mundo sensível não são considerados, que sobre a forma do objeto ou da intuição, mas, no entanto, que atividade concreta humana, no entanto sua prática, não se faz subjetiva” (Merleau-Ponty, 1996, p. 106).

Eis a abertura para o existencialismo: “é tudo ao contrário: o [espírito] encontramos por tudo, porque não somos espírito e corpo, consciência à frente do mundo, mas, espírito encarnado, ser-no-mundo”. Posicionando seu existencialismo no *hall d'entrée* ateu, Sartre sofre outras camadas de julgamento. O imbróglcio aparece, a bem da verdade, pela desconsideração da glória de um arquiteto que pavimenta a existência com seus milagres, organiza o rumo, o destino. Em troca, Sartre destrona o criador, abrindo espaço ao nada. Mesmo Gabriel Marcel questiona: não está o filósofo da liberdade valorizando unicamente a borda epifenomenomenista (épiphenoménistes) do existencialismo? (cf. Marcel, 1981). Ora, propositalmente, Sartre o coloca ao lado dos filósofos cristãos.

Cabe, nesse ínterim, o argumento de Merleau-Ponty (1996, p. 99):

A liberdade, pensa Sartre, é exatamente um nada - um nada que é tudo. Ela é como uma maldição e ao mesmo tempo, a fonte de toda grandeza humana. Ela será indivisivelmente princípio do caos e princípio da ordem humana. Se o sujeito, por devir a ser sujeito, deve subtrair-se às ordens das coisas, não existiria homem algum, “estado de consciência” algum, “sentimento” algum que não participe a essa liberdade devorante e que seja puramente e simplesmente a que ele é, à maneira das coisas.

Merleau-Ponty não pode ser mais cirúrgico que, recorrendo à conferência, a ironia de Sartre (1945, p. 5): “no fundo, o que amedronta na doutrina que tentarei lhes apresentar não seria, exatamente, o fato de ela dar uma possibilidade de escolha ao ser humano?” – que, olhando de perto, o filósofo atenta-se aos provérbios que incitam a resignação, ao fracasso, ao autoflagelo e que são indicativos de um autêntico humanismo. Ora, como é odioso quando o escravo compreende nele a detenção da força ao invés do patrão e se despe do medo da morte.⁴

A viscosidade, atribuída a Sartre, é essa: veneno a ser contido, uma consciência odiosa que devolve à humanidade sua condição livre de responsabilizar-se pelas suas ações, sejam elas benévolas ou perversas, pois afinal se assim o são, erguem-se por uma moral da liberdade. Posteriormente, essa conferência de 1945 não envelhece bem aos interesses de Sartre, contudo

⁴ Existe também, sem perder este fio de convergência, a não aderência nas categorias lançadas por Sartre de “existencialismo ateu” e “existencialismo cristão”. Esse tiro pela culatra fornece aquilo que Silva (2022) ironiza, uma crise nos laços da família existencialista, desde Jaspers diagnosticando o existencialismo como a morte da filosofia, Heidegger desvencilhando o termo de suas obras e tantos outros nomes evocados na conferência (cf. Silva, 2022).

nela existe uma pista do que este texto deseja tratar: “o homem pode nascer escravo em uma sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário” – justamente pelo Para-si ser uma dupla negação “–O que não varia é a necessidade de ele estar no mundo, estar presente no trabalho, estar presente entre outros e *ser mortal*” (Sartre, 1945, p. 19, grifos nossos). Ou seja, mortal: de carne e osso, contingente, finito e absurdamente indefeso ante sua própria morte.

É sobre esse caráter de finitude que este trabalho se debruça. A este propósito, recoloca-se a viscosidade fora de adjetivações negativas, costurando-a ao lado dos seus caminhos argumentativos. Tratada à luz de um mistério fundamental (Jolivet, 1950), projeta-se sua descrição fenomenológico-existencial em aliança com as interlocuções a partir de Heidegger (2015), citado na obra, e Marcel (1981; 2005), compreendido numa relação subterrânea.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Ambiguidade, cura, destino, impotência, ser e não-ser, detenção. Todos esses substantivos aparecem quando se lê sobre o paradoxo da morte encarado por Sartre e Heidegger na tradição fenomenológica. É endereçado o débito a Heidegger sobre pensar a morte de modo enigmático⁵, na esteira do sentido do ser a partir de um aspecto irreversível, ou seja, acontecimento fatal e iminente desde o primeiro suspiro. Nele, a morte não é uma categoria do conhecimento. Nos termos de Levinas (2021, p. 37): “tudo quanto possamos dizer e pensar da morte e do morrer, bem como do seu inevitável desenlace, nos parece, para começar, que o recebemos em segunda mão”. Essa é a atitude primordial da ciência, incumbida de definir a morte pela parada cardíaca, pela “falha” do sistema nervoso central, dos movimentos corporais. Se “a vida humana é a roupagem dos movimentos fisiológicos” (Levinas, 2021, p. 40), a interrupção no fluxo da experiência vivida implica em uma verdadeira nudez, de um corpo que se decompõe, decai, putrefaz-se. Em razão disso, esse pode ser o modo como observa-se a morte de outrem. A intersubjetividade aparece quando destaca o ser-aí pelo seu caráter de ser-com. Mostra-se outra ruptura: a de um mundo compartilhado com outros seres-aí, uma comunidade ontológica composta de uma “identidade não substancial, não simples coerência dos diversos atos de identificação, mas feita de indizível responsabilidade” (Levinas, 2021, p. 41).

Está no centro do enigma da morte o caráter de mortalidade. Mais precisamente: “mortalidade enquanto medida pela duração do tempo” (Levinas, 2021, p. 43). Essa tese tem por sustento o fio condutor, desde *Ontologia*, pelo termo facticidade: “é a designação para o caráter

⁵ Essa afirmação aparece tanto em Sartre, quando menciona em Heidegger um suspiro em meio às cosmovisões idealistas da literatura (André Malraux e Rilke) e no curso de Levinas, usado enquanto principal comentador sobre o enigma deste trabalho. Trata-se do curso *Deus, a Morte e o Tempo*, ministrado na Sorbonne entre 1975 e 1976.

ontológico de ‘nosso’ ser-aí ‘próprio’” (Heidegger, 2012, p. 13). Ou seja, um ser privilegiado que se dirige a cada ocasião, neste hoje no qual se implica; não como um objeto cognoscível, mas sobretudo um brotar anterior a um saber. O que Heidegger propõe é um ser-aí na vida fática: “em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico” (Heidegger, 2012, p. 14). A tarefa de descrever o ser-aí fático é a hermenêutica (em oposição às vinculações filológicas), levando em conta um ente capaz de *compreender a compreensão*. De conseguir dirigir a atenção à experiência mais própria de ser em cada ocasião:

O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da possibilidade de ser si mesmo. A possibilidade mais própria de si mesmo que o ser-aí (a faticidade) é, e justamente sem que esta esteja "aí", será denominada existência. Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista de que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a faticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados *existenciais* (Heidegger, 2012, p. 22).

Tal encadeamento entre o ente privilegiado e este “aí”, pelo qual se dirige na existência, vislumbra-se compreender diferente de um conceito (do ponto de vista psicologista). Os existenciais são extraídos do instante do ser-aí em cada sua ocasião, sempre prévio enquanto um elemento que o constitui. Assim, Heidegger (2012, p. 23) esclarece: “a posição prévia não é nada que possa ser escolhido por algum capricho meu” – pois o que lhe interessa é um ser-aí “*a caminho de seu si mesmo em vista de si*” – dirigindo-se à sua possibilidade mais própria. Nesse sentido, o ser-para-a-morte é, por excelência, um existencial.

Posteriormente, em *Ser e Tempo*, Heidegger dedica a descrevê-lo no segundo tomo da obra, pelo intitulado *O possível ser-todo do ser-aí e o ser-para-a-morte*. Nele, o filósofo interroga a possibilidade de ler o ser-aí como uma totalidade, apesar de que em sua constituição reste um ainda-não, uma pendência. Retirar essa falta, ao seu ver, é: “aniquilar o seu ser. Enquanto o ser-aí⁶ é um ente, ele jamais alcançou seus ‘todos’. Caso chegue a conquistá-los, o ganho se converterá pura e simplesmente em perda do ser-no-mundo” (Heidegger, 2015, p. 310).

De qual forma descrever a totalidade do ser-aí, se ele esbarra diretamente no seu aspecto mais caro, a finitude? Em seus termos: “*no tocante à sua possibilidade ontológica, o morrer funda-se na cura*” (Heidegger, 2015, p. 327) - entendendo o termo cura como: - “a totalidade do todo estrutural do ser-aí”. A direção adotada por Heidegger é a de investigar, do ponto de vista

⁶ Na tradução da edição de 2015, realizada pela professora Márcia de Sá Cavalcanti, consta o termo presença para designar o *Dasein*. Neste trabalho, entretanto, para colaborar na fluidez do texto e na fidedignidade com tradução de *Ontologia*, será corrente o uso do termo ser-aí.

existencial, o poder-ser-todo do ser-aí no horizonte de uma morte como um existencial. O caminho programático para isso é organizado da seguinte maneira em *Ser e Tempo*:

A possibilidade de se experimentar a morte dos outros e de se apreender todo ser-aí (§ 47); o pendente, o fim e a totalidade (§ 48); a delimitação da análise existencial da morte frente a outras interpretações possíveis do fenômeno (§ 49); prelineamento da estrutura ontológico-existencial da morte (§ 50); o ser-para-a-morte e a cotidianidade do ser-aí (§ 51); o ser-para-o-fim cotidiano e o pleno conceito existencial da morte (§ 52); o projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio (§ 53) (Heidegger, 2015, p. 311).

No parágrafo §47, Heidegger descreve a possibilidade do ser-aí experienciar singularmente a morte. Para isso, dirige-se ao caráter do ser-aí em seu ser-com (*mitsen*) tornando-a penetrante. Morrer implica em não mais ser-no-mundo, em verter-se a um ente corpóreo original e díspar aos objetos com os quais se ocupa, semelhante a um utensílio. A ocasião dos funerais é disposta no texto mostrando um vínculo vivido com os outros ao redor do corpo do finado, sustentado por uma afecção pelo seu caráter de ter-sido (passado) um ser-no-mundo: “ser-com indica, porém, sempre conviver no mesmo mundo. O finado deixou nosso ‘mundo ’ e o deixou para trás. É *a partir do mundo* que os que ficam podem *ser e estar com ele*” (Heidegger, 2015, p. 312). Mesmo por essa aparição do texto heideggeriano, a intersubjetividade com o morto não é seu foco – tal como o de Marcel.

Dito isso, o ser-com não significa morrer do lugar de outrem; viabiliza, por outro lado, uma experiência implacável de afecção pela ausência do ser-aí no mundo caso exista abertura para tal. O modo como o ser-aí vive seu ser-com no rompimento da morte é, contudo, pela cotidianidade⁷ e em seu projeto de substituir seu *páthos*⁸. Assim escreve Heidegger (2015, p. 313):“ a vasta multiplicidade dos modos substituíveis de ser-no-mundo estende-se não apenas

⁷ No parágrafo 51§, o autor esmiuça a cotidianidade pelo seu caráter de impessoal, onde o ser-aí convive com os outros, porém, de modo superficial. O ser-para-a-morte pode ser interpretado como aquela possibilidade na boca da falação, das notícias populares onde a morte de alguém é um acontecimento que vem ao encontro. Se a interpretação do ser-aí, em Heidegger (2015, p. 328), compreende-se “afinada e sintonizada no humor”, este ente privilegiado encontra-se na não-surpresa. Nesse pano de fundo, a morte pode aparecer como um destino ao outro e de modo impessoal – todos morrem; menos eu –, ainda, em um certo incômodo. Essa é a experiência ambígua da morte: “o ser-aí adquire a capacidade de perder-se no impessoal, no tocante a um poder-ser privilegiado, que pertence ao seu ser mais próprio” (Heidegger, 2015, p. 329).

⁸ Outra interpretação é a atitude de encobrir a morte aos outros seres-aí em situação final de vida. Nela: “o impessoal busca *constantemente tranquilizar a respeito da morte*” (Heidegger, 2015, p. 329), uma tranquilidade sob uma fina redoma. Além disso, o acontecimento da morte não chega a perturbar a coletividade, porém, esse impessoal capaz de desviar-se do fim pode regular como reagir frente a ele. Pensar sobre a finitude, portanto, torna-se uma insegurança, sinônimo de covardia. Então, “o impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte” (Heidegger, 2015, p. 330), pois, quando angustia-se, o ser-aí abre-se a compreender essa possibilidade insuperável; no impessoal, a angústia se aliena em medo. Portanto, “decadente, o ser-para-a-morte cotidiano é uma insistente *fuga dele mesmo*” (Heidegger, 2015, p. 330), o fato de ser a própria morte se confunde na morte de outrem – e claro, mesmo não pensando sobre a finitude, este caráter está amalgamado ao seu ser. Uma vez destacada a morte como um “*isso de que se foge*” (Heidegger, 2015, p. 331), cabe ao parágrafo 52§ o modo próprio do ser-aí compreender sua morte.

aos modos desgastados da convivência pública, atingindo igualmente possibilidades de ocupação, restritas a determinadas esferas e adequadas às profissões, estados e idades”. Em outros termos, consta um não questionamento sobre morte e, paradoxalmente, uma indicação de um saber sobre ela.⁹

A morte só pode ser descrita a partir de uma análise existencial perscrutando o sentido do ser, uma descrição do ser capaz de posicionar tal questão em seu próprio ser, qual seja, seu fim.¹⁰ Esse é o ensejo de Sartre (1943, p. 579): “existe uma má-fé evidente no raciocínio: se, no entanto, consideramos a morte como possibilidade última e subjetiva, um acontecimento que concerne ao para-si, é evidente que ninguém pode morrer por mim” – o que está posto em jogo é justamente do ser-para-a-morte ser projeto e antecipação¹¹ de uma existência autêntica ou inautêntica, modo de ser que, para Sartre, esbarra com o enigma da liberdade. Em Heidegger, a morte é decisiva para a compreensão do ser-aí em uma afecção primordial (a angústia)¹² pela temporalidade: “da mesma forma que o ser-aí, enquanto é [presente] constantemente já é o seu ainda-não [futuro], ele também já é sempre o seu fim” (Heidegger, 2015, p. 320) – ou seja, seu caráter existencial é de ser assumido a cada instante; em Sartre, a liberdade é sua pedra angular para reorientar uma

⁹ Nesse caminho, ele faz referência à morte como um fenômeno da vida, por ex., na botânica, no reino animal, na antropologia, na história, na tanatologia – ou a “psicoetnológica da morte” (Heidegger, 2015, p. 322) – as quais destacam modos de morrer ou ações humanas diante da morte. Ora, não se descartam essas caracterizações, pelo contrário, Heidegger (2015, p. 322) considera: “o ser-aí também ‘possui’ uma morte fisiológica, própria da vida”. A partir dessa afirmativa, Heidegger prepara sua tese central: o fim é um modo de ser, de modo iminente sem perder de vista, seu ser-com e o seu ser-no-mundo.

¹⁰ Nesse caminho programático de Heidegger, não se busca compreender a morte pelas respostas de uma suposta psicobiologia da morte, tanatologia ou teologia, a qual busca dispor da imortalidade, estofo de um modo de ser após a morte. Assim sendo, não guarda um *exitus* sustentado pelo ofício médico ou uma completude, considerando o fim do ser-aí um puro acabamento. Em suas palavras: “o que cabe é buscar no próprio ser-aí o sentido existencial de seu chegar-ao-fim e mostrar que esse ‘findar’ pode constituir *todo o ser* deste ente que *existe*” (Heidegger, 2015, p. 316).

¹¹ Para Roehe e Dutra (2014, p. 112), a antecipação trata da facticidade da temporalidade: “ser humano se projeta em possibilidades, a partir da situação em que ele já-está e vem sendo, enquanto se preocupa com outros seres humanos e se ocupa com entes não humanos. Nos momentos constitutivos da cura, aparece a temporalidade do modo de ser humano: antecede-se (futuro), desde onde já se está (passado), a fim de lidar com o que vem ao encontro no mundo (presente)”. Levinas (2021, p. 67), por outro lado, privilegia a dimensão presentificada do morrer (ser-diante-de-si): “a originalidade de Heidegger consiste em pôr em questão a ideia de ser-diante-de-si como um ter-exterior (no sentido em que se tem dinheiro de parte). A reunião do ente, que é o *Dasein* no seu curso, não se faz pela adjunção de bocados que estão ou estiveram reunidos. O *Dasein* é de tal maneira que o seu ‘ainda não’ lhe pertence sem, no entanto, ainda ser. [...] Mas não também à maneira do quarto de lua que lhe ‘falta’ (que de facto não falta: apenas não é perceptível)”.

¹² A angústia não é sinônimo de temor. Ela é a afecção primordial pela morte que vem a encontro ainda turvo, porque a origem do ser-para-a-morte não é translúcida, pelo contrário, “numa primeira aproximação” – menciona o filósofo – “muitos de fato não sabem da morte, [...] o ser-aí encobre para si mesmo o ser-para-a-morte mais próprio em *dele* fugindo” (Heidegger, 2015, p. 327). Em outras palavras, essa fuga de si em sua grande maioria acontece numa fuga da estranheza, na decadência. É por este caminho que Heidegger se propõe a delinear a morte na cotidianidade e de maneira imprópria. A angústia é corolário à morte doando-lhe o caráter de: “*suportada como possibilidade*” (Heidegger, 2015, p. 338), da espera desse possível, comprometendo-se em seu projeto. O ato de esperar implica em encarar o real, essa: “*possibilidade da impossibilidade da existência*” (Heidegger, 2015, p. 339). Na antecipação do ser-aí frente à morte, ela surge em uma dimensão maior, desmedida, atormentadora, porém, é pela antecipação que o ser-para-a-morte aparece enquanto possibilidade. Por essas vias é que se abre à finitude: antecipando-se em um ente privilegiado e, neste momento, não desvia o olhar de sua certeza desvelada.

finitude. Toma-se o comentário de Luciano Silva, basilar ao reconhecer da figura de Heidegger sobre o tema da morte e da finitude em Sartre: “somente a liberdade poderia estar no princípio, pois será mesmo dela que pode advir todo e qualquer sentido para a realidade humana, sobretudo no que se refere a seus fins” (Silva, 2023, p. 210).

Na abertura do capítulo sobre *Minha Morte*, Sartre recapitula este segundo tomo *Ser e tempo* dedicado ao enigma da morte:

A Heidegger foi reservada a missão de dar forma filosófica a esta humanização da morte: com efeito, se o Dasein não *padece nada*, precisamente porque é projeto e antecipação, então deve ser antecipação e projeto de sua própria morte enquanto possibilidade não mais realizar presença no mundo. Assim, a morte se converteu na possibilidade própria do Dasein, definindo-se o ser da realidade-humana como *Sein zum Tode*. Na medida em que o Dasein determina seu projeto rumo à morte, realiza a liberdade-para-morrer e constitui a si mesmo como totalidade pela livre escolha da finitude (Sartre, 1943, p. 577).

Sartre interpreta o ser-para-morte ao modo de uma interiorização dela na realidade humana por uma disposição afetiva capaz de encarar seu “absoluto não humano” (Sartre, 1943, p. 578). A isso, ele questiona: “significará então que a morte pertence *a priori* à realidade humana?” (Sartre, 1943, p. 578). Essa interrogação não é ingênua, principalmente após a noção de consciência intencional. Vale retomar suas palavras: “ao mesmo tempo, a consciência é purificada, ela é clara como uma grande ventania, não existe mais nada nela, salvo um movimento para se escapar, um deslizamento fora de si, se, por impossível entrares ‘na’ consciência” (Sartre, 1947, p. 30). Não há uma noção de consciência em Heidegger pelo seu combate epistemológico à metafísica e aos psicologismos, todavia, existe este diálogo direto em Sartre com a ciência psicológica. Uma consciência sem residentes – sejam eles um retorno à introspecção ou resíduo de uma tradição idealista – é o ponto nevralgico a um; a outro, o que lhe interessa é a busca do sentido de ser sendo seu próprio fim.

A implicação sartriana deste conflito é a seguinte: em Heidegger aparece um “sentido de nossa vida [que] converte-se em expectativa da morte” (Sartre, 1943, p. 575), ou seja, uma espera por minha morte. Esperá-la confere não apenas uma singularidade, mas, uma redenção por um projeto de existência autêntica¹³ (que, na tradução usada de Heidegger, lê-se como *um modo próprio*) alcançando: “a unicidade insubstituível da pessoa” (Sartre, 1943, p. 575). Ora, uma

¹³ É oportuno mostrar que em instante algum Heidegger opera uma distinção hierárquica entre um modo próprio e o impróprio do ser-para-a-morte; todavia, no modo próprio, garrar um sentido sobre a existência significa projetar-se compreendendo a si, inteiramente finito. Esse é o aspecto chave, aliás, da singularidade: “o antecipar da possibilidade irremissível obriga o ente que assim antecipa a possibilidade de assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo” (Heidegger, 2015, p. 341). Quando encarado propriamente o ser-para-a-morte, não haveria enrijecimento existencial capaz de cegar-se à existência de si e dos outros.

passagem do impróprio ao próprio, do autêntico ou inautêntico. Em Sartre, o jogo é outro: quais parâmetros usar senão a liberdade mesma? Por intermédio do *cogito*, a morte é insubstituível, contudo, ela não confere ao Para-si um estatuto de ipseidade.

Nesse sentido, Silva afirma: “as noções de ‘projeto autêntico’ e ‘projeto inautêntico’, bem como ser-para-morte não dão conta, nos termos da hermenêutica da facticidade de *Ser e Tempo* (2012), da situação humana radicada na liberdade” (Silva, 2018, p. 374). A morte, nas trilhas de Sartre, rompe com a subjetividade. Vislumbra-se nela um fato contingente indeterminado à facticidade. É o avesso da escolha, da espera. É o fim imperante pelo qual a reflexão não alcança, por sermos vítima e testemunha do acontecimento. Por excelência, encarna-se uma situação-limite. Em razão do Para-si não possuir um conhecimento de si próprio, a não ser aquele mediado e objetivado por outrem, Sartre compreende morte e finitude em faces opostas. Considerando, portanto, o Para-si como uma estrutura da liberdade, o ato livre se revela pela assunção da finitude: “Se eu me faço” – afirma Sartre (1943, p. 591) “–faço-me finito e, por esse fato, minha vida é única”. A singularidade sartriana se enovela por uma finitude que se faz, apesar de um mundo posicionado e organizado pelo ser-Para-outro (neste sentido, instituições, organizações, classes sociais, gêneros etc.). O ato de distanciar-de-si para refletir um caráter de finitude é um exercício possível pela imaginação e que sempre desliza quando a realidade se impõe. No fundo, a finitude é a marca indelével do fugir do Para-si pelo seu desejo de ser Deus (tese central d’*O Ser e o Nada*).

A morte, por outro lado, revela-se a vitória do outro sobre o Para-si. Estar morto significa estar nas mãos dos projetos de esquecimento ou de lembrança de quem sobreviveu, de deixar um legado que será ou não continuado, interrupção. Não há uma consciência encarnada que atualiza seu conflito originário, ela está fechada, objetivada. O que fica de residual é o conhecimento vivo (ser-para-outrem) deixado para a humanidade, seja nos tratos com o corpo *post-mortem*, rituais coletivos, etiquetas de luto e se assim a liberdade desejar, uma virada existencial. Esse é o detalhe. A má-fé aparece no instante em que a morte é decisiva para a singularidade; e não, a liberdade. Por um movimento de negar-se substância, é o semelhante movimento em relação à recepção do inconsciente freudiano pelo tratamento fenomenológico da consciência. Em 1927, não se encontra, pelos projetos de Heidegger, envolver-se com os estatutos da psicologia. Veja, é o avesso de Sartre, que desde 1936 trava sua filosofia por uma psicologia fenomenológica e, na sequência, psicanálise existencial¹⁴.

¹⁴ Quem traduz isso, é a Betty Cannon (1991, p. 5, tradução nossa) evidenciando uma práxis pela obra de Jean-Paul Sartre em sua obra de interlocução entre a filosofia e a prática clínica. Nessa obra, há um destaque para os nominados clássicos da Daseinanalyse: “Certamente, os Daseinanalistas (nomeados pela descrição da realidade humana de Heidegger como Dasein, ou “ser-aí”), especialmente Ludwig Binswanger (1963) e Medard Boss (1957, 1963), tem já tentado uma reorganização sistemática do pensamento da psicanálise, alinhados ao texto heideggeriano – uma reorganização a qual primeiro, tornou-se influente no mundo americano [*world English-speaking*] através da ampla

As linhas sobre a finitude guardam uma influência sub-reptícia de Gabriel Marcel¹⁵, o primeiro leitor aguçado d'*O Ser e o Nada*, desenvolvendo um ensaio crítico sobre *A existência e a liberdade humana na obra de Jean-Paul Sartre*. Entre reconhecimentos da validade de sua filosofia e do impacto sobre a época do pós-guerra, Marcel endereça um elogio à intersubjetividade sartriana pelo jogo de olhares e da tensão de olhar e ser olhado. A seu ver, contudo, persiste uma lacuna em Sartre: “[...] quando se trata da comunidade genuína, a comunidade do amor ou da amizade, a análise do amor de Sartre em *O Ser e o Nada*, ainda mais as ilustrações dessa análise em *A idade da razão*, revela um agnosticismo fundamental e mesmo niilismo de sua visão [...]” (Marcel, 1981, p. 69-70).

Em outros termos, não há n’*O Ser e o Nada* a perspectiva de um amor puro, em comunhão plena e devota com outrem – o que há, por outro lado, são relações sadomasoquistas, odiosas, indiferentes ou instantes de reciprocidade. É pelo guarda-chuva do mistério do amor que Marcel se dirige ao mistério da morte. Em que medida existe um pouco de Gabriel Marcel em Sartre, numa articulação da finitude pelo Para-si? Vejamos em Marcel. Em *O Ser e o Nada*, consta um vínculo entre o morto e outrem. Nota-se, todavia, uma verticalidade do sobrevivente (outrem) poder ou não conservar as memórias vivas em coletividade sobre o moribundo. A lembrança ou o esquecimento estão alinhados ao projeto original engendrado em um mundo organizado (tanatopraxia, certidão de óbito, capelas mortuárias, cemitério etc.) sobre a morte. Essa é a influência de Marcel em Sartre:

Meu ser-Para-outrem é um ser real, e, se permanece nas mãos de outrem como um casaco que abandono após minha desapareição, é a título de dimensão real de meu ser – dimensão essa convertida em minha única dimensão – e não de espectro inconsistente. [...] [...] os mortos nos escolhem, mas é preciso que os tenhamos escolhido primeiro, [...] escolhemos nossa atitude em relação aos mortos, mas é impossível não escolhermos uma que seja” (Sartre, 1943, p. 587-589).

Em Marcel, a partir do misterioso (ao invés do problemático)¹⁶, a morte é um evento sensível ao humano, incapaz de se moldar às estruturas causais. Pela via da encarnação com outro,

disseminação de tradução dos trabalhos de Binswanger e do trabalho de outros analistas fenomenológico-existenciais europeus como Rollo May, Ernest Angel, e a edição epocal de Henri E. Ellenberger, *Existence* (1958)”.

¹⁵ “Foi ao ler as suas Investigações que eu compreendi, pela primeira vez, que ser, para o homem, é ser em situação e foi isso que me permitiu perceber, enfim, o que é a liberdade. Gostaria de fazê-lo acreditar, caro senhor, que não ignoro a importância dessa dívida. Acredito também que a frase (que cito de memória depois de passado algum tempo): “seria interessante procurar realizar uma descrição fenomenológica do viscoso” não é estranha à escolha que fiz deste exemplo para ilustrar o método psicanalítico que proponho, ainda que, no momento próprio da escolha, eu não tivesse me dado conta” (Sartre, 2019, p. 198).

¹⁶ Marcel parte da diferenciação inicial do mistério e do problema. Este segundo, implica em algo que está à frente de mim, que “atrapalha o meu caminho” parafraseando Mario Quintana. O mistério, é por outro lado, “[...] alguma coisa na qual me encontro engajado, no qual a essência é por consequência, de não ser toda inteira diante de mim” (Marcel, 2005, p. 38).

a partir de um liame íntimo, apresenta-se essa experiência. Por um fio (in)visível (Tu absoluto), pelo qual esperam e esperançam fielmente, os amantes forjam a sobrevivência do nós: “amar um ser, é dizê-lo: ‘Tu, tu não morrerás’” (Marcel, 2005, p. 104) – e a sua correlativa – “Eu espero em Tu por nós” (Marcel, 2005, p. 43). Em outros termos, o mistério do amor sobrevive ao mistério da morte. A memória, enquanto projeto, tem outros contornos: “[...] não é uma simples conservação, ela deve, sobretudo, ver como uma véspera, como uma vigilância da alma atenta. Essa vigilância é uma luta ativa contra as forças da dispersão interior” – ou seja, ato de fidelidade à marca de outrem deixada no corpo do sobrevivente. Marcel faz um convite inverso a uma etiqueta de separação dos vivos e dos mortos: “amar um ser é esperar dele alguma coisa de indefinível, de imprevisível; é, ao mesmo tempo, doar-se em alguma medida, o meio de responder a essa espera” (Marcel, 2005, p. 96).

Sua postura existencial se assemelha aos trabalhos de Vinciane Despret, quando ela propõe práticas, inspiradas na experiência de *médiuns* espíritas, que valorizam a ligação dos vivos com os mortos, na intenção de buscar realizar, pela ficção, seus últimos – ou penúltimos - desejos:

Os últimos desejos, muitas vezes esquecemos, exigem uma continuação. Esse é um dos sentidos possíveis ao que chamamos de “herdar” – aliás, deveríamos falar mais em “penúltimos desejos”, estando os vivos encarregados de cuidar dos últimos. Minha interlocutora me respondeu pouco tempo depois de ter se matriculado em uma oficina de escrita, dizendo estar preparada desta vez para dar essa continuação sob o modo da ficção, e oferecer a sua mãe o que Souriau consideraria talvez como uma promoção dentro da existência (Despret, 2021, p. 199).

Pela contramão da separação da morte, amar alguém é um flerte paradoxal (no caso de Marcel, com Deus) e, por fim, ficcional (no caso de Sartre e Despret). Trata-se de dirigir uma afecção intencional à uma existência finita sob o véu de uma fidelidade além do fim. O liame entre o mundo-da-vida e o mundo-da-morte é a esperança. Para Marcel, no turbilhão do sofrimento ou das “provações” existe uma presença misteriosa de um elã que afaga – e ao mesmo tempo, retira da inércia –, que é o chamado de Deus. Que timbre tem essa voz? Nos termos de Marcel, um silêncio sonoro, enigmático, invisível. Em outros aspectos, um convite à solidão, ao recolhimento enquanto ato de sabedoria:

aqueles que nós amamos, não vamos cessar de amar com o melhor de nós mesmos, aqui [no mistério] eles se tornam como um vulto palpitante, invisível, mas pressentido e mesmo tocado sobre aqueles que nós avançamos sempre curvados, mais arrancado a nós mesmos, em direção ao instante onde tudo será aglutinado no amor (Marcel, 2005, p. 101).

Morrer não deixa de ser um bilhete na loteria, em cujo conteúdo não consta o lugar, a hora, nem o “como”. O instante em que se é aglutinado ao amor não é um evento, mas: “figura e

culpa de que essa mesma existência corre o risco de assombrar no absurdo e no sentido forte da palavra, no inominável” (Marcel, 2005, p. 103). O risco marceliano não é morrer; é não ser amado verdadeiramente. Proximidade, distanciamento. Deus ou o outro. Os caminhos da morte e da finitude se abrem por fissuras inimagináveis. Todas elas exigem uma livre invenção de si mesmo – e de seu vínculo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O itinerário viscoso da finitude em Sartre se faz na esteira de duas interlocuções que se aproximam e posteriormente se distanciam. Primeiro, em Heidegger, o ser-para-a-morte surge enquanto a pedra angular do tema, em razão deste filósofo ser o primeiro a dar forma filosófica a um enigma de grande valia à literatura. Pelo sentido do ser, a morte se encarna em um ser-aí capaz de assumir seu ser mais íntimo, sua mortalidade. O enigma se interliga na facticidade do ser-aí, a toda ocasião, por ser projeto e antecipação. Aos olhos de Sartre, a condução desta interrogação (o que é a morte?) o mantém indissolúvel: pelas trilhas da liberdade, ela resulta numa espera fracassada e numa “morada” na consciência. Morrer vem a ser ininteligível ao Para-si; o brilho distintivo está, para Sartre, na finitude, sinônimo de liberdade.

O trato com a morte em Heidegger como em Sartre alcança na intersubjetividade um modo impróprio de sua descrição (falação, decadência, fuga) ou uma vitória de outrem sobre o moribundo, tornando o caráter de ser-Para-outro ao projeto de memória ou de esquecimento da humanidade. Em Marcel, esse é o ponto de ligação e de crítica. Sartre não descreve a experiência do outro por um amor em comunhão; mas um amor conflituoso. Em Marcel, na contramão, o mistério do amor vence o mistério da morte. O enigmático não é o caráter de ser mortal, mas a tragédia de não ser amado fielmente por ninguém. Ora, esse é o viscoso da finitude em Sartre: ao passo que nossos desejos, insatisfeitos por conceitos, dedilham pistas e as garram, o conteúdo frágil da vida escapa pelas mãos. Assim é o ofício de fazer nascer a palavra, para fazer brotar a vivência diante da morte (no caso de Sartre, do outro). A tarefa deste texto é mostrar, sobretudo, que um conceito-enigma em Sartre se faz pelas mãos de suas críticas e inspirações. Ofício laborioso que se compartilha aos seus intérpretes.

REFERÊNCIAS

CANNON, Betty. *Sartre and psychoanalysis: an existentialist challenge to clinical metatheory*. Kansas, EUA: University Press of Kansas, 1991.

Combat! Hebdomadaire du Mouvement du Libération Française. Crônica literária: Ou l'on reparle de existentialisme. n. 1196, p. 1-4, 1946.

DESPRET, Vinciane. Pesquisar junto aos mortos. Tradução: Igor Rolemberg. Rev. de Paulo Renato Guérios. *Campos*, v. 22, n. 1, p. 289-307, 2021.

ELKAÏM-SARTRE, Arlette. Situação da conferência. In: SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução: João Batista Kreuch. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 9-14.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Tradução: Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: 70, 2021.

LE LITTERAIRE, *Reportagem*: Bataille littéraire à Polytechnique. n. 10, p. 1-4, 1946.

MARCEL, Gabriel. *Tu ne mourras pas*. Préface de Xavier Tilliette. Orbey: Arfuyen, 2005.

MARCEL, Gabriel. *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Paris: Vrin, 1981.

MERLEAU-PONTY, Maurice. La querelle de l'existentialisme. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sense*. Paris: Gallimard, 1996, p. 95-111.

ROEHE, Marcelo. Vial.; DUTRA, Elza. Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. *Av. Psicol. Latinoam.*, Bogotá, v. 32, n. 1, p. 105-113, Abril, 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-47242014000100008&lng=en&nrm=iso Acesso em: 16 set. 2023.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant. essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1945.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations II. Littérature et engagement*. Paris: Gallimard, 1948.

SARTRE, Jean-Paul. Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel. Tradução: Luiza Helena Hilgert. In: *Trilhas filosóficas: Dossiê em Comemoração aos 130 anos do nascimento de Gabriel Marcel*, v. 12 n. 3, p. 197-200, 2019.

SILVA, Claudinei. Aparecido. Freitas. "Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial". In: SANTOS, R.; GUTELVIL, L. *Ontologia, política e psicanálise: discursos acerca da alteridade*. Porto Alegre: FI, 2018, p. 357-381.

SILVA, Claudinei. Aparecido. Freitas. "A controvérsia existencialista: Sartre e Gabriel Marcel". In: *Revista Dialectus*, [Dossiê Existencialismo: fontes, diálogos e repercussões], v. 27, p. 51-74, 2022. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/83204>

SILVA, Luciano. Donizetti. Comentário a Totalidade e finitude: sobre a singularização em Sartre: morte, vida e totalidade: Sartre vence pela finitude? *Trans/Form/Ação*, v. 46, n. 1., p. 209-212, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/pjk9LLcrGr9bPQrRVpC654D/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 01 jul. 2023.



UM CONVITE À PRÉ-REFLEXIVIDADE: UMA IMERSÃO LITERÁRIA E FILOSÓFICA COM SARTRE

Tiago dos Santos Soares¹

Resumo: O presente trabalho apresenta a problemática humana do existir e do conhecer na filosofia sartriana. Ambas estão imbricadas no humano, sendo impossível a separação delas para além do campo acadêmico. No entanto, Sartre apresenta a tese de que há uma precedência ontológica do existir, do vivido sobre o conhecido. Para sustentar tal perspectiva, alguns enfrentamentos foram necessários, tais como: a desconstrução de um *cogito* proposto por Descartes, de um inconsciente freudiano como alicerce de uma consciência fluida e, ainda, a expulsão de um Eu puro ao modelo husserliano. Isso se fez necessário para ser fiel ao conceito de intencionalidade da consciência proposto pela fenomenologia. O entendimento da consciência como intencional, fluida, como constante movimento para fora é o de tentar se fazer lá adiante. Nesse sentido, o vivido está no próprio fluir da consciência. O conhecido está lá adiante e é disso que provém a precedência ontológica da existência. O reconhecimento humano dessa precedência do existir bem como do pleno conhecer dessa condição extrinsecamente humana se dão com maior facilidade por meio da arte, em especial a literatura. A partir disso, debruçou-se em analisar se as obras literárias sartrianas cumprem essa função por ele mesmo proposta.

Palavras-chave: Liberdade. Literatura. Pré-reflexividade. Consciência.

Abstract: This paper is about human questions of existing and knowledge in Sartre's philosophy. Both are intertwined in the human being, making it impossible to separate them beyond the academic field. However, Sartre presents the thesis that there is an ontological precedence of existing, of what is experienced over what is known. To support this perspective, some confrontations were necessary, such as: the deconstruction of a *cogito* proposed by Descartes, of a Freudian unconsciousness as the foundation of a fluid consciousness and, also, the expulsion of a pure *Self* from the Husserlian model. This was necessary to be faithful to the concept of intentionality of consciousness proposed by phenomenology. The understanding of consciousness as intentional, fluid, as constant movement outward is what we try to do further. In this sense, what is experienced is in the flow of consciousness itself. The known is there ahead and that is what the ontological precedence of existence comes from. The human recognition of this precedence of existence, as well as the full knowledge of this extrinsically human condition, occurs more easily through art, especially literature. From this, he focused on analyzing whether Sartre's literary works fulfill this function proposed by him.

Keywords: Freedom. Literature. Pre-reflexivity. Consciousness.

¹ Doutor e Mestre em Filosofia pela Unioeste/Toledo-PR. Docente EBTT do Instituto Federal do Paraná – Campus Umuarama. E-mail: tiago.soares@ifpr.edu.br.

Este trabalho é resultado de pesquisa de tese doutoral orientada pelo Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, do PPG-Fil Unioeste – Toledo-PR.

Este trabalho discute a relação do vivido e do conhecido na filosofia e literatura de Jean-Paul Sartre. Assume-se, nessa relação, a perspectiva do pensador francês de estabelecer uma primazia pré-ontológica do primeiro, o vivido, sobre o segundo, o conhecido. Para melhor explicitar essa tese recorre-se à fenomenologia, que busca descrever o aparecimento do mundo entendendo-o como uma totalidade, que se estrutura entre objeto e consciência. Porém, não existe uma dicotomia entre ambos, tendo sido apresentado na perspectiva de um monismo do fenômeno, já na introdução de *O Ser e o Nada*, de 1943.

Nesse sentido, o aparecimento do mundo, bem como daquele que o faz aparecer compõem uma realidade indivisa, porque um não aparece sem o outro. Há, portanto, uma relação de interdependência entre consciência e mundo. Nesse entremeio, a consciência revela o mundo a partir da intencionalidade aos objetos e ao revelar o objeto constitutivo do mundo, revela-se nele. É por essa totalidade indissolúvel que Sartre apresenta os conceitos estruturais do aparecimento de mundo em *Em-si e Para-si*. O primeiro são as coisas, fechadas e completas. O segundo é a consciência, o humano em seu movimento constante de intencionalidade. Do primeiro, quase não há o que se dizer, é aquilo que é, um ente totalmente exterior. Por outro lado, o Para-si é um lançar-se ao Em-si recusando-o sê-lo, um paradoxo primordial de não ser aquilo que é e não é aquilo que é. É por essa dupla negação – compreendida como negatividades em seu tratado ontofenomenológico – que a questão do humano toma corpo pelas obras de Sartre, especialmente aquelas que tocam à filosofia, e suas peças teatrais, sua prosa, resenhas e artigos de opinião.

Para melhor aclarar o modo como o humano se apreende no mundo como um ser dentre as demais coisas, dependente das coisas, para falar de si mesmo: em um primeiro momento, o humano se apreende como coisa dentre coisas; todavia, ao falar de si, ao indagar seu próprio aparecimento no e com o mundo, questões mais estruturais de quem é esse humano emergem. Nesse sentido, apoiamo-nos em Heidegger para problematizar essa junção de aparecimento do humano no e com o mundo:

Nesse falar “de” si mesmo está e reside o modo mediano e público pelo qual o ser-aí se toma e se conserva a si mesmo. Na falação está e reside uma compreensão prévia determinada, que o ser aí possui de si mesmo: o “como isto ou aquilo” segundo o qual o ser-aí fala de “si”. Portanto, essa falação é o como em que uma determinada interpretação de si mesmo está à disposição do próprio ser-aí. Esta interpretação mesma não é algo que se acrescenta do ser-aí, algo que se lhe adere ou dependura de fora, mas algo a que o próprio ser-aí chega por si mesmo, do qual vive, pelo qual é vivido (um como de seu ser) (Heidegger, 2013, p. 39).

Esse modo peculiar de relação do ser-aí heideggeriano consigo mesmo, revelado por meio da falação, é o que Sartre apresenta como interrogação. É por meio da interrogação sobre o próprio aparecimento no mundo que o humano se coloca como uma questão a si mesmo. O questionamento promove fendas que se distanciam. Reforça-se com isso que tal distanciamento ocorra apenas no campo analítico. A consciência do objeto que ela intenciona e o coloca como questão a si. Esse movimento próprio do humano proporciona um encontro ou um olhar para si mesmo, colocando-se a si como seu objeto de questão. Eis que o humano tem o desejo de se compreender e explicar-se. Quer conhecer o mundo e, nessa busca, encontra-se também nele e se coloca como um enigma para si.

O movimento de intencionar o mundo bem como o desejo de conhecê-lo possibilita ao humano encontrar-se como seu próprio objeto, como coisas dentre coisas. Não será ainda a consciência translúcida, mas o *Ego*, um objeto histórico constitutivo do mundo, resultado de suas ações e de suas emoções, que Sartre explora com a devida clareza e profundidade nas obras *A transcendência do Ego* e *O esboço para uma teoria das emoções*; porém, cabe contornar: esta temática não ocupará as discussões desse texto.

Semelhante ao intercâmbio entre a consciência e o mundo, Sartre apresenta uma proposta de interação entre a filosofia e a literatura. A primeira coloca o humano em um plano reflexivo e a segunda em um lugar de sensibilidade, de abertura de sentido. Dessa compreensão surge a ideia de que a literatura cumpra o papel de trazer ao humano o aspecto reflexivo de si, de sua realidade. Diante de uma obra literária, o humano que a lê se vê em uma relação de empatia e mimética com o enredo e seus personagens e, ao mesmo tempo, dialoga com o autor do texto sobre sua visão de mundo e o modo como escolheu desvelar a realidade. Dito de outro modo: por meio da literatura, o humano consegue colocar a si mesmo como objeto, elaborando sobre si um processo reflexivo. Sartre torna explícito esse processo com a obra *A Náusea* e o personagem *Roquentin*, quando ele, em um claro processo de reflexividade sobre o mundo, sobre um sentido para o mundo, encontra-se em perplexa indecisão sobre as mudanças que ocorrem no mundo. A angústia, metaforizada pela náusea, o acomete constantemente. E a cada manifestação dela, questões existenciais emanam do personagem tal como essa: “Mas... onde?” – se pergunta a personagem “–Fui eu que mudei? Se não fui eu, então foi esse quarto, essa cidade, essa natureza; é preciso decidir” (Sartre, 2015, p. 14).

O trecho apresenta um personagem angustiado em busca de respostas para as mudanças que o acabrunham na vida. Via de regra, tais buscas concentram-se distantes do humano, como um fato, uma situação, outras pessoas, outras coisas. O humano traz consigo a falsa ideia de estabilidade. É o ego que parece continuar o mesmo, petrificado; nesse sentido, o desejo e o fluir

da consciência continuam os mesmos, como um processo linear em uma sucessão infinda de dias e dias. Quando a náusea ou a angústia se apresenta, o movimento humano de negação de si, de se estabelecer como coisas dentre coisas, aquilo que Sartre designa como má-fé, é a fuga mais comum. Esse trecho em que Roquentin indaga sobre o que mudou, se foi ele ou o mundo, apresenta ao leitor a perspectiva de pensar que as mudanças podem não ser exclusividade do mundo. São poucas palavras, onde o escritor revela o que pensa da realidade ao seu leitor, que há a necessidade de pensar e refletir essa realidade vivida. Sartre é o escritor que, em diálogo livre e aberto com seu leitor revela-lhe o modo como enxerga a realidade. O leitor livremente concorda ou não com a visão do escritor. Seja qual for a decisão do leitor frente à revelação do escritor, será uma decisão livre, que lhe promoverá ações. Ações que lhe implicarão responsabilidades, posturas. *Roquentin* se indaga: ‘fui eu ou o mundo quem mudou, é preciso decidir!’.

Diante disso, o leitor, por mais que não seja um processo conhecido e reflexivo, inicia um processo de intencionalidade onde a consciência corrobora ou rejeita a revelação do escritor. O personagem precisa decidir se são as coisas ou ele quem muda! Assume-se a angústia do constante movimento de intencionalidade ou estabelece-se uma rota de fuga para a má-fé e se mantém como a coisa-historiador. Eis o momento vivido pelo personagem. O leitor, concomitantemente ao personagem, decide se concorda ou não com o escritor. Seja qual for a decisão, a obra literária se apresenta como um instrumento de reflexo ao leitor. Cabe a este apenas dirigir o olhar ao reflexo apresentado e decidir o que fará com isso! Ao assumir a angústia, enfrentar a náusea que fora a decisão tomada por Roquentin, de transitar do vivido ao conhecido, da consciência irrefletida à refletida.

Esse processo nauseante do personagem é revelador da angústia humana no que tange às questões existenciais que a consciência revela a si como um aparecimento. Não que antes já não se manifestara, porém somente nesse encontro nauseante e/ou angustiante dele consigo mesmo é que se coloca como seu próprio objeto, em um movimento de reflexo em que o espelho refletidor é a obra literária. A indagação revela um dos modos de ser e manifesta o aparecimento da consciência reflexiva. É dessa plena realidade que a consciência aparece. Aparece como? Indagando sobre seu próprio ser e, ao se perguntar sobre si, descola-se da estrutura absoluta do acontecimento, lançando-se para além de si, buscando respostas. Quiles define esse questionamento do ser da consciência feito por ela mesma do seguinte modo: “[...] a consciência é um ser para o qual existe em seu ser a pergunta de seu ser, enquanto esse ser implica outro ser distinto dele” (Quiles, 1967, p. 74). Frente a essa constatação, Roquentin se vê obrigado a decidir. O que mudou? Eu ou o mundo? Responder a tais questões coloca o personagem diante da difícil tarefa de assumir e de se responsabilizar pelas mudanças que acontecem ou novamente se esquivar

delas, atribuindo aos objetos as causas e as justificativas das suas ações. Dito de outro modo: ou assume-se na angústia ou vive na má-fé.

O enredo da ficção sartriana apresenta uma personagem que delibera pela vida angustiante, ou seja, escolhe-se como livre, consciente e sabedor dessa liberdade. Ao leitor, a decisão livre de concordar com Sartre nessa forma de manifestação da realidade implica em processos de se ver representado na vida do personagem, onde as questões de Roquentin são as questões do leitor. E, se ainda não são, assumem o aspecto provocativo do vir a ser, tal qual a personagem descobre-se um ser contingente, vivendo constantes modificações em seu ser, tendendo constantemente a ser outra coisa. E, ao observar os objetos, e estes permanecem do mesmo modo, sem modificações, sendo o que sempre foram a resposta vem à tona com a devida clareza e de forma estonteante: ‘sim, fui eu quem mudei!’, concluirá Roquentin. Esse reconhecimento da própria contingência e da constante possibilidade de ser diferente do que foi implica no estabelecimento de uma nova forma de relação do personagem com ele mesmo, bem como dele com as coisas. Como os objetos não mudam, o que pode se alterar é a forma como a consciência se relaciona com eles.

Nessa direção, a teleologia da existência perde toda a estabilidade! O instante presente não tem qualquer segurança de permanência ou sequer exige qualquer mudança necessária. Quaisquer que sejam as realidades escolhidas, a instabilidade de sua permanência é a regente do processo. A presença dos objetos na sucessão temporal e a constante relação do humano com estes trazem à sensação de permanência. Conforme descreve Leopoldo e Silva (2004), a almejada estabilidade só aparece nos romances e nas aventuras, pois a conexão temporal une, necessariamente, o passado ao presente, e este, por sua vez, ao futuro. Essa conexão temporal só é possível na ficção. Nas aventuras, existe um fio condutor ou um nexos causal que une e justifica os fatos passados como causa dos presentes e esses ao futuro.

A existência humana no modo vivido, e sabedor daquilo que se é, sabe que a vida não é um romance ou uma ficção. O presente não é um nexos causal e consequência necessária do passado. O presente é uma abertura, uma estrutura de possíveis infundáveis e amalgamados às situações. O passado é petrificado e imutável. Em relação ao passado, o que é possível mudar é o modo como no presente se interpreta e se relaciona com o que aconteceu. O presente é um possível constante de ser. O passado já foi. O futuro são os movimentos de intencionalidade da consciência, de concretização dos projetos. Não há, nessa relação temporal, qualquer espaço ou estrutura de estabilidade do humano com o tempo ou com a sucessão temporal.

A constante instabilidade inerente ao humano e reconhecida por Roquentin está presente no seguinte trecho:

Se não estou equivocado, se todos os indícios que se acumulam são precursores de uma nova reviravolta em minha vida, então tenho medo. Não que minha vida seja rica, nem preciosa. Mas sinto medo do que vai nascer, se apoderar de mim – e me arrastar para onde? Terei que partir novamente ou abandonar minhas pesquisas, meu livro? Despertarei, dentro de alguns meses, dentro de alguns anos, alquebrado, decepcionado, em meio a novas ruínas? Gostaria de me entender com exatidão antes que seja tarde demais (Sartre, 2015, p. 15).

A fala da personagem apresenta o reconhecimento de que sua vida irá mudar, pelo menos é o que se indica. Sente medo! Porém, esse medo não é o medo por si mesmo. Sartre (2009) distingue medo de angústia na obra *O Ser e o Nada*. O medo é sempre de alguma ameaça externa, tal como ilustrado no exemplo do penhasco. Para expressar em poucas palavras: o medo consiste em escorregar ou tropeçar em algo e, acidentalmente, cair do penhasco. A angústia é estar diante do penhasco e estar na indecisão de se jogar ou não dele. O medo é uma ameaça externa, enquanto a angústia é estruturante da decisão humana. Se, portanto, haverá uma reviravolta na vida do personagem, ela será fruto de sua decisão. Abandonar ou não as pesquisas? Se assim o fizer, o que irá acontecer? Reconhece, ainda, que sua vida não é tão efusiva que valha a pena ser conservada do modo como está. Porém, se lhe perguntarem o que ele é, poderá responder sem dúvidas ou titubeações que é um historiador a realizar uma pesquisa. Angustia-se, porém, porque seu desejo de ser um projeto novo implica em deixar de ser um historiador. E ao fazer essa escolha e se perguntar novamente o que ele é, o que irá responder? Essa pergunta não tem resposta até que tome a decisão de ser livremente outra coisa que não seja mais o historiador.

E, ao escolher outro projeto de vida, decidir-se por ser outra coisa, chegará dentro de alguns anos com as mesmas frustrações e desejos de ser outra coisa? Eis o presente! O presente constante da existência humana coloca essa constante necessidade de se fazer, de se constituir no e com o mundo, estabelecendo novas ou permanecendo nas mesmas relações já existentes com os outros e com as coisas. Seja qual for a decisão, feita com a devida reflexão, promoverá angústia, pois isso é o humano em sua plena consciência intencional. A angústia se esvai quando o humano se nega como estrutura consciente e passa a ser coisa. Quando o personagem perde a caracterização humana e se torna uma coisa, um objeto, um historiador.

Ao fim do trecho, Roquentin exclama um desejo que contraria o humano naquilo que ele é. Ao afirmar ‘gostaria de me entender com mais exatidão’, deseja se compreender como coisa acabada, como um Em-si, que seja petrificado e explicado sem que haja alterações. Que a permanência daquilo que se é seja assegurada com exatidão ao longo do tempo. E o desejo de plenitude ao qual o humano deseja. Ser o que se é. Ser total. A liberdade manifesta pela angústia e a obra que orienta essa análise pela náusea revelam uma estrutura de consciência que não garante qualquer estabilidade ou exatidão à questão humana do que se é.

Nota-se que Sartre se vale com maestria da literatura para demonstrar e exemplificar conceitos filosóficos mais estruturantes de seu pensamento, como liberdade, humano ou Para-si, consciência, dentre outros. De acordo com o filósofo francês, a filosofia e a literatura se destacam primordialmente na compreensão das tessituras humanas, pois expressam a existência humana bem como sua constituição no e com o mundo. O humano, lançado no mundo, emana do não-ser, passa a ser e tende ao não-ser novamente. A filosofia problematiza, interpreta e compreende esse processo via razão e sistemas; a literatura estará sensivelmente próxima do humano nessa travessia que perpassa o não-ser inicial ao não-ser final ou, se preferirmos, do nascimento à morte² do humano ou de seu aparecimento ao seu desaparecimento. Esse movimento humano manifesto pela literatura apresenta seus fracassos, sua niilização, a projeção e execução de seus projetos e a inesperada ruptura da existência em meio a muitos projetos que deixarão de ser realizados, porque a morte solapará impiedosamente todos, sem exceção. Nessa direção, tanto a literatura quanto a filosofia se movem conjuntamente, no sentido de explicar e de revelar o sentido da existência concreta do homem contemporâneo.

O que se estabelece tanto em uma quanto em outra é um diálogo entre escritor e leitor, tendo a literatura maior empatia e alcance naquilo que o autor deseja revelar, pois aborda diretamente a sensibilidade e a imaginação de seu leitor, conduzindo-o com suavidade à reflexão. A filosofia, por sua vez, promove efetivamente a reflexão, vai direto ao ponto expondo-se por meio de sistemas. Dialoga, porém, com um público mais seletivo e menos abrangente do que a literatura.

Essa postura do autor, seja ele literato ou filósofo ou, ainda, no caso de Sartre, que reúne os dois modelos de escrita em suas produções, apresenta uma forma de expressão livre daquilo que ele vê do mundo e decidiu revelar. Ao leitor, cabe o papel, também livre, de entender a trama como um reflexo da sua realidade e, sendo também livre como o escritor e os personagens da ficção sartriana, reconhecer a sua condição estrutural de liberdade e todas as nuances que dela derivam. E, partindo do reconhecimento da sua situação, assumir com responsabilidade a construção do humano que se deseja e se projeta e, consequentemente, do que abriga e acolhe esse mesmo ser. Eis a liberdade situada e presente na construção do humano no mundo. Não há como fugir da liberdade e, portanto, daquilo que ela exige: decisão, escolha e responsabilidade por quem se é e pelo mundo que se faz.

Esse trabalho foi produzido com o intento de apresentar o que se constituiu em uma tese doutoral (Santos, 2019) pelo Programa de Filosofia da Unioeste – Toledo/PR. Na tese, além de

² Neste sentido, Gonçalves (2023) tem desenvolvido, tendo em vista o pressuposto ambíguo entre literatura e filosofia desta tese (Santos, 2019), o modo como Sartre descreve o enigma de uma morte vivida em suas obras de 1936 a 1943.

uma análise mais aprofundada das questões apresentadas nesse trabalho no tocante à pré-reflexividade das personagens sartrianas, o leitor encontrará uma construção dos conceitos filosóficos de Sartre, bem como a interrelação entre filosofia e literatura, presente nas obras: *As Moscas*, *A Náusea* e a trilogia *Os caminhos da liberdade*, contemplando os seguintes títulos: *Idade da razão*, *Sursis* e *Com a morte na alma*. Deixo aqui o convite a uma imersão, um tanto quanto inquietante e engajada, para uma leitura existencial sobre os modos de existir e de ficcionar no mundo.

REFERÊNCIAS

- GONÇALVES, Thiago Sitoni. *A morte vivida: o paradoxo da finitude em Jean-Paul Sartre*. 235f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – PPG Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo-Pr, 2023.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*. Tradução: Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- QUILES, Ismael. S.I. *Sartre y su existencialismo*. Coleccion Austral. Espasa Calpe, 1967.
- SANTOS, Tiago dos. Santos. *A pré-reflexividade do personagem na ficção sartriana*. 185 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – PPG Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo-Pr, 2019.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?* Tradução: Carlos Felipe Moisés. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.



O HISTORICISMO DE WILHELM DILTHEY EM CONTRAPONTO À CONCEPÇÃO POSITIVISTA SOBRE O ESTUDO DA HUMANIDADE

Vanessa Henning¹

Resumo: O presente trabalho aponta as visões positivista e historicista sobre a humanidade, com o objetivo de mostrar a crítica do historicismo, sobretudo, a de Wilhelm Dilthey à concepção positivista. Para esse pensador, é impossível estudar os fenômenos interiores ao homem a partir da aplicação do mesmo método utilizado pelas ciências naturais, tal como era defendido pelo positivismo de Auguste Comte. A visão positivista impede de olhar para um fator importante no que diz respeito ao ser humano, que é a sua vivência, isto é, a vida humana. Isso porque ela é particular e influenciada pelo contexto histórico. Para Dilthey, a ação das ciências abstrativas sobre os elementos humanos os torna decompostos, com seus horizontes assolados, compreendendo esse fenômeno um processo de “desvivificação”. Dilthey entende que a vida humana deve ser compreendida de modo diferente da forma como os objetos das ciências da natureza são explicados. Sobre esse aspecto, veremos que o filósofo, ao propor um método próprio às ciências humanas, ou, como ele as denomina, as “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*), defende que este método deve se basear na efetivação da razão histórica. A concepção de razão histórica constitui fazer uma crítica histórica da própria razão, buscando entender que não há noções universais que possam valer para todos os seres humanos e nações. Assim, uma vez que não há noções e valores universais apriorísticos, isso significa que todo fenômeno histórico é finito, desvelando a consciência histórica da finitude de toda situação humana ou social. O que o historicismo de Dilthey faz é buscar um equilíbrio entre a contingência do mundo histórico e a consolidação do aspecto universal e objetivo do método das ciências humanas, método esse pautado na hermenêutica. A obtenção do conhecimento mediante o método hermenêutico de compreensão da vida se dá pelo entendimento da estrutura do mundo histórico, pois a historicidade nada mais é que algo característico da vida humana. Assim, todas as vivências da consciência, bem como as visões de mundo, exprimem as materializações do espírito objetivo de cada época.

Palavras-chave: Positivismo. Comte. Historicismo. Dilthey.

Abstract: This paper points out the positivist and historicist visions of humanity, with the aim of showing how historicism, especially that of Wilhelm Dilthey, criticizes the positivist conception. For this thinker, it is impossible to study phenomena inside man by applying the same method used by the natural sciences, as was advocated by Auguste Comte's positivism. The positivist view prevents us from looking at an important factor when it comes to human beings, which is their experience, in other words, human life. This is because it is particular and influenced by the historical context. For Dilthey, the action of the abstract sciences on human elements makes them decomposed, with their horizons devastated, understanding this phenomenon as a process of "unlivification". Dilthey believes that human life must be understood differently from the way in which the objects of the natural sciences are explained. In this respect, we will see that the

¹ Doutoranda em Filosofia pela Unioeste. E-mail: nessahen@gmail.com

philosopher, in proposing a method specific to the human sciences or, as he calls them, the "sciences of the spirit" (*Geisteswissenschaften*), argues that this method must be based on the realization of historical reason. The concept of historical reason involves making a historical critique of reason itself, seeking to understand that there are no universal notions that can apply to all human beings and nations. Thus, since there are no a priori universal notions and values, this means that every historical phenomenon is finite, revealing the historical awareness of the finitude of every human or social situation. What Dilthey's historicism does is seek a balance between the contingency of the historical world and the consolidation of the universal and objective aspect of the method of the human sciences, a method based on hermeneutics. Obtaining knowledge through the hermeneutic method of understanding life is achieved by understanding the structure of the historical world, since historicity is nothing more than something characteristic of human life. Thus, all the experiences of consciousness, as well as worldviews, express the materializations of the objective spirit of each era.

Keywords: Positivism. Comte. Historicism. Dilthey.

INTRODUÇÃO

Com a Revolução Industrial e os efeitos das descobertas científicas sobre a sociedade, defendeu-se a ideia de que a ciência era o único caminho para alcançar o progresso humano e social. No âmbito do pensamento da época, entendia-se que o rigor do método científico presente nas ciências naturais poderia ser transferido para outros campos do saber. Condorcet, matemático iluminista francês, por exemplo, defendia a existência de leis universais válidas para a humanidade como forma de libertá-la da ignorância e da opressão política e social que eram impostas pelo Antigo Regime. Para esse pensador, havia a possibilidade de criar uma Matemática social a partir da aplicação do cálculo de valores às ciências sociais como forma de anunciar as condições futuras da sociedade. O objetivo desta ciência seria o de “[...] prever quais eram as chances prováveis do constante aperfeiçoamento do espírito humano [...]. [Assim], a sociedade passaria a contar com um forte antídoto para combater os enormes prejuízos demográficos e humanitários causados pela ignorância” (Santos, 2019, p. 7).

A pretensão de Condorcet e de outros pensadores do iluminismo era a de fundar uma ciência da sociedade que fosse mais neutra, tal como uma ciência da natureza. O objetivo era derrotar um antigo sistema movido pela parcialidade no conhecimento, resultante dos interesses das classes dominantes da sociedade, como “a sustentação política da Monarquia Absoluta, os privilégios de uma Aristocracia encarada sob o prisma do “parasitismo social”, e as superstições teológicas e hierarquizações sociais difundidas pelo Alto Clero” (Santos, 2019, p. 10). Desse modo, todos os argumentos de autoridade promulgados pela Igreja para legitimar temas científicos e filosóficos passariam a ser questionados, e separados das afirmações não-científicas, para que

fossem superados pela humanidade, que passaria agora a ser guiada pela própria Razão (cf. Santos, 2019, p. 10).

Os iluministas viam a ciência como revolucionária, pois todas as suas afirmações são pautadas em critérios rigorosos de experimentação e conduzidas por métodos para obter resultados verificáveis. Assim, acreditavam que as sociedades humanas também pudessem ser analisadas de acordo com critérios científicos.

É nesse cenário do discurso revolucionário iluminista que surge o Positivismo, com o francês Auguste Comte. Este movimento nasce do contexto da revolução industrial, cujo sentimento de entusiasmo fez efetivar a ideia de que há um progresso humano e social irrefreável. A sociedade teria em mãos os instrumentos para solucionar seus problemas: “[E]sses instrumentos eram sobretudo a ciência e suas aplicações na indústria, bem como o livre intercâmbio e a educação” (Reale, 1991, p. 295). A industrialização e o desenvolvimento da ciência e das tecnologias seriam interpretados e exaltados pelo positivismo como sendo os pilares da sociedade. A sua análise seria por meio da equiparação dos métodos das ciências da natureza com as ciências sociais, tendo como critério a neutralidade do cientista social, bem como a procura de leis universais e invariáveis que dirigiriam a humanidade (Barros, 2011, p. 12). Para Comte, “a melhor metodologia para conhecer a vida social seria a mesma empregada para estudar a vida natural: a observação com objetividade científica – neutra, livre das ideologias” (Figueiredo, 2015, p. 170). Buscava-se, com efeito, uma verdade objetiva dos fatos, pois ela seria “a única forma de conceder aos resultados da pesquisa uma valoração universal” (Figueiredo, 2015, p. 170).

Entretanto, alguns lineamentos proporcionaram o surgimento e desenvolvimento do historicismo, movimento que se opõe à visão positivista de reduzir as ciências históricas ao critério das ciências da natureza (cf. Reale, 1991, p. 454). A época em que a concepção historicista teve seu arco do desenvolvimento foi com “a Primeira Guerra Mundial, a ruína do poder germânico, a Revolução Russa de 1917, a difusão do marxismo, a República de Weimar, o nascimento do fascismo e do nazismo e os preparativos para o segundo conflito internacional” (Reale, 1991, p. 453). Tais acontecimentos influenciaram os pensadores a olhar para a história de um ponto de vista diferente do positivismo e de outras concepções que consideravam a realidade histórica-social segundo um aspecto universal e abstrativo. De acordo com o historiador Meinecke, “o primeiro princípio do Historicismo consiste em substituir uma consideração generalizante e abstrata das forças histórico-humanas por uma consideração de seu caráter individual [...]” (Meinecke, 1954, pref. pp. X apud Bobbio, 1995, p.47). Tal concepção visa compreender o homem em suas particularidades, com suas dores, virtudes e vícios, distanciando-se da visão que entendia o ser humano segundo um aspecto substancial, isto é, como algo que permanece sempre o mesmo,

independentemente do tempo e lugar; pois, esse pensamento “[...] não compreende as profundas transformações que a vida moral e espiritual do indivíduo e da comunidade sofre e assume, não obstante permaneça inalterada quanto às qualidades humanas fundamentais” (Meinecke, 1954, pref. pp. X-XI apud Bobbio, 1995, p.47).

Por esse motivo, no que diz respeito ao positivismo “[...] os historicistas rejeitam a filosofia comtiana da história e a pretensão de reduzir as ciências históricas ao modelo das ciências naturais, não obstante os historicistas concordem com os positivistas na exigência de pesquisa concreta dos fatos empíricos” (Reale, 1991, p. 454). Mas, o que diferenciaria os historicistas dos positivistas é o fato de que o estudo das ciências histórico-sociais se baseia na compreensão (*Verstehen*), e não na explicação causal (*Erklären*), como fazem as ciências naturais. Isso se explica porque a análise historicista considera as forças histórico-humanas segundo um caráter particular. Tendo como referência a crítica kantiana acerca das condições de possibilidades do conhecimento e das ações humanas, eles entendiam que o sujeito do conhecimento, embora não sendo o transcendental com suas condições *a priori*, são “[...] homens concretos, históricos, com poderes cognoscitivos condicionados pelo horizonte e pelo contexto histórico em que vivem e atuam” (Reale, 1991, p. 455).

É nesse cenário da visão historicista que não se pode deixar de mencionar Wilhelm Dilthey, o responsável por “[...] fundamentar a validade das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)” (Reale, 1991, p. 455). Para o autor, o homem não pode ser analisado segundo os mesmos critérios de cientificidade das ciências naturais, pois quando se trata da vida psíquica e suas manifestações, não podemos reduzi-las a uma explicação causal. As ciências humanas devem ter seu método próprio de investigação, pois deve-se levar em conta a vivência dos indivíduos. A vivência é o ponto de partida de qualquer análise dos fenômenos humanos. No aspecto da vida humana, deve-se entender que o ser humano não tem uma natureza, mas tem uma história, sendo essa construída por fatores contingentes e particulares.

Dilthey entendia que toda epistemologia que analisa o homem deveria ser reformulada para compreender todos esses fatores. A realidade que constitui a vida do homem é a realidade histórica tecida pelas criações humanas, porque elas são produtos da natureza do espírito. Assim, cabe às ciências do espírito ter conhecimento da razão histórica que rege o universo da vida humana, como veremos mais adiante.

1 A PERSPECTIVA POSITIVISTA DA HUMANIDADE

Segundo Reale (1991), ainda que o positivismo tenha sua origem na França, com Auguste Comte, vários pensadores defenderam esse movimento, acrescentando aspectos da cultura de suas

regiões. Se na França, por um lado, o positivismo situou-se na visão racionalista de Descartes à concepção iluminista, no positivismo inglês, representado por John Stuart Mill e Herbert Spencer, por outro, desenvolveu-se dentro da perspectiva empirista e utilitarista, passando a inserir-se na teoria darwiniana da evolução. Assim também foram as tradições positivistas da Alemanha, com suas roupagens científicas e do monismo materialista.

Não obstante essas diversificações apresentarem aspectos culturais específicos, o positivismo possuía traços que davam identidade a esse movimento. Entre os pontos em comum está o de querer compreender as sociedades humanas a partir da aplicação do mesmo método das ciências naturais, ou seja, a identificação de leis causais e sua aplicação sobre os fatos. Desse modo, sendo diverso da concepção idealista, o positivismo postula a primazia da ciência, entendendo-a como único meio para conhecer, já que o método das ciências naturais é o único capaz de obter conhecimento. Defende-se que os fatos empíricos são o único fundamento do conhecimento e, a racionalidade científica, por sua vez, é a solução dos problemas da humanidade. Com isso, tem-se a ideia de que a ciência é o instrumento para combater todas as concepções espiritualistas e idealistas da realidade, concepções essas consideradas pelos positivistas como metafísicas e dogmáticas (Reale, 1991, p. 297).

É com base na análise científica da sociedade que Comte constrói a sua filosofia da história, a partir da lei dos três estados, que denota todo o processo evolutivo da humanidade. Em sua obra *Curso de Filosofia Positiva*, o autor expressa a sua “grande lei fundamental”, segundo a qual

[...] se sujeita por uma necessidade invariável, e que me parece poder ser solidamente estabelecida, quer na base de provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, quer na base de verificações históricas resultantes dum exame atento do passado. Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo (Comte, 1983, p. 4).

Para Comte, é da natureza do espírito humano empregar sucessivamente três métodos de filosofar, sendo que o aspecto de cada estado é basicamente diferente e radicalmente oposto aos outros estados. No primeiro estado, o teológico, os fenômenos são compreendidos como resultantes “[...] da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias aparentes do universo” (Comte, 1983, p. 4). O espírito humano está aquém do conhecimento científico e busca a natureza íntima de todos os seres, pautando-se na investigação das suas causas primeiras e finais.

Já no estado metafísico, Comte afirma que acontece uma simples modificação em relação ao estágio anterior, uma vez que os agentes sobrenaturais usados para explicar os fenômenos são

substituídos por elementos metafísicos. A filosofia, por meio de suas categorias abstratas, é a condição para que o espírito humano possa compreender o seu meio natural e social.

E, o estado positivo, que, por sua vez, é considerado o estágio mais avançado da humanidade, porque é nele que

[...] o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude (Comte, 1983, p. 4).

Nesse estado positivo, os fatos são reduzidos em seus termos reais e explicados pelas relações constantes entre eles. A própria filosofia, com todas as suas ideias abstratas, deve ser substituída pela ciência, pois esta apresenta dados positivos que são firmados na experiência, isto é, naquilo que é observável. A filosofia, então, é reduzida “[...] a uma sistematização das ciências e a uma metodologia: a doutrina do método positivo” (Padovane; Castagnola, 1970, p. 432). Com isso, toda metodologia que antes investigava seus problemas pelas vias teológicas e metafísicas, agora passa a ser baseada em uma rigorosa pesquisa científica. É por esse motivo que Comte entende que “o estado positivo, portanto, é o estado científico. Trata-se do pensamento em que o conhecimento científico teria alcançado sua mais alta perfeição, a ponto de servir de modelo para a reorganização da sociedade como um todo” (Brandão, 2011, p. 83). É com base no critério de precisão científica que Comte tem a intenção de investigar o homem em sociedade, visando, nesse estudo sociológico, o mesmo modelo de cientificidade das ciências naturais. O estudo dos fenômenos sociais será denominado de Ciência da Física Social. Essa ciência, segundo o autor, é “[...] considerada a única base sólida da reorganização social, que deve terminar o estado de crise no qual se encontram, há tanto tempo, as nações mais civilizadas” (Comte, 2000, p. 39). Sobre esse aspecto, entender-se-ia que as crises sociais e políticas poderiam ser resolvidas a partir do conhecimento dos próprios fatos sociais e políticos (cf. Reale, 1991, p. 301-302). Por esse motivo, a necessidade de desenvolver uma ciência da física social como forma de pesquisar as leis dos fenômenos das sociedades.

A física social - ciência que tem por objeto próprio o estudo dos fenômenos sociais considerados com o mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos - de Comte, ao investigar os fenômenos sociais com os mesmos critérios empregados no estudo das outras ciências, atribui um caráter eminentemente objetivo à História (Faustino; Gasparin, 2001, p. 160).

Ao pautar-se no método das ciências naturais para estudar a história, Comte analisa os fenômenos sociais por dois aspectos, a saber, o *estático* e o *dinâmico*. Como explica Brandão (2011, p. 85),

o estático está relacionado com a questão da ordem, e o dinâmico com o progresso. Do ponto de vista estático são estudadas as condições constantes da sociedade, isto é, as condições que se mostraram comuns a todas as sociedades em todos os tempos, buscando explicar as ligações entre a organização política e a civilização. Já do ponto de vista dinâmico são estudadas as leis progressivas do desenvolvimento social; sendo o progresso compreendido não como um aumento de coisas, como conforto, felicidade e justiça, mas como uma melhoria da ação humana sobre a natureza; e no caso da sociologia, mais propriamente, como um aperfeiçoamento da organização social.

O que o positivismo comtiano tem em vista é uma investigação aprofundada sobre o passado e um esclarecimento real do presente, para se ter uma demonstração geral do futuro. Isso porque “[...] cabe à sociologia estabelecer as relações mútuas dos fatos sociais e compreender suas influências no conjunto do desenvolvimento humano, permitindo, assim, uma evidenciação, por meio de leis naturais, das diversas tendências próprias de cada época” (Brandão, 2011, p. 85-86). Ao obter os resultados da investigação histórica sobre a sociedade, o homem é orientado a identificar as crises e os problemas sociais; por meio da descoberta e estabelecimento de formas práticas, torna-se possível evitar e atenuar tais crises. “Isso porque nessa ordem de fenômenos, assim como em qualquer outra, Comte vai dizer que a ciência conduz à previsão e esta permite regularizar a ação” (Brandão, 2011, p. 86).

Tendo como objetivo a explicação causal dos fenômenos sociais, os positivistas acreditavam que o raciocínio acrescentado da observação levaria a descobrir as leis gerais da sociedade. O mundo histórico, analisado mediante o método das ciências naturais, é reduzido à natureza, uma vez que a pretensão do positivismo era sobrepor ao mundo histórico o esquema causal-determinista (Reale, 1991, p. 455). A objetivação da História à categoria de ciência é uma forma de pensá-la segundo um princípio de neutralidade científica. Isso significa que o investigador que analisa a sociedade deve vivenciá-la, compreendê-la e explicá-la, contudo sem ser influenciado pelas condições de seu tempo (cf. Faustino; Gasparin, 2001, p. 160).

A defesa de uma neutralidade no estudo da história, bem como a objetividade e a fidelidade dos documentos, como propõe, por exemplo, o historiador Leopold Von Ranke, é que, “[...] ao estudar a história, era o de mostrar o passado sem sucumbir às paixões terrenas” (Faustino; Gasparin, 2001, p. 162). Seu objetivo era extinguir todas as questões pessoais, subjetivas, que poderiam alterar o real conteúdo da história. Por isso é que Ranke utiliza como fórmula para assegurar a neutralidade um estudo dos problemas sociais pautados em métodos estritamente científicos, distantes de quaisquer abstrações filosóficas e subjetivismos (cf. Faustino; Gasparin, 2001, p. 162).

2 O HISTORICISMO DE DILTHEY E A SUA CRÍTICA AO POSITIVISMO

Na sua obra *Introdução às ciências do espírito*, de 1883, Dilthey estabelece a diferença entre as ciências naturais e as ciências do homem ou, como ele as chama, as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). O autor explica que essa diferença se dá com relação ao seu objeto de estudo, bem como à forma como ele é analisado, sendo, portanto, as ciências da natureza, mediante explicação causal (*Erklären*), e, as ciências do espírito, pela compreensão (*Erlebnis*) dos fatos sociais. No caso das ciências naturais, o seu objeto consiste nos fenômenos exteriores ao homem. Já o objeto de análise das ciências do espírito consiste na realidade interna do homem, ou seja, no universo de relações entre os indivíduos, universo em que o homem possui consciência imediata (cf. Reale, 2005, p. 455). Segundo Dilthey, quanto ao universo dos próprios estados do homem,

[...] podemos reproduzir em nossa representação até um certo ponto, acompanhá-los com ódio e amor, com alegria apaixonada e com todo o jogo de nossos sentimentos, porém contemplamos esse mundo em que nos percebemos a nós mesmos como elementos que atuam entre outros elementos. Porque este mundo nosso é a sociedade e não a natureza. (Dilthey, 1951, p. 399 *apud* Silva, 2006, p. 117-118).

O que o filósofo mostra é que o mundo natural é estranho ao mundo social, porque a natureza é externa e muda para o homem; ao passo que a sociedade é vista como o nosso mundo. Ela é constituída pelas relações dos seres humanos, as quais são responsáveis por gerar os sistemas de culturas e todas as outras organizações que possuem existência histórica.

Em função dessa diferença, Dilthey vê certas dificuldades na ideia positivista de que as ciências do espírito podem ser delimitadas e avaliadas nos mesmos rigores metodológicos das ciências naturais. Para o filósofo, explica Kahlmeyer-Mertens (2012), esse processo promove a perda do objeto próprio de estudo que cada uma das ciências humanas examina, pois a ação abstrativa sobre os elementos humanos faz com que eles sejam decompostos e seus horizontes, assolados. Ou seja,

[...] por valer-se de compreensões hipotéticas (ou ainda, “hipostasiadas”), as ciências naturais posicionariam os objetos das ciências humanas tal como fazem com os objetos da natureza, interpretando-os como dados em sua mera aparência e duração. Desse modo, as ciências naturais (positivas) exerceriam uma ação “abstrativa” sobre o conhecimento acerca do humano (Kahlmeyer-Mertens, 2012, p. 223).

Tal ação causa um efeito negativo sobre as ciências humanas, uma vez que o método de abstração sobre os objetos faz com que todas as particularidades presentes no universo humano sejam retiradas, promovendo com isso, o processo de “desvivificação” (Kahlmeyer-Merten, 2012, p 223).

É por encontrar dificuldades na visão positivista que Dilthey considera necessária a fundamentação das ciências humanas para analisar a sociedade e a sua história. O filósofo entende que essa fundamentação demanda uma pergunta acerca da possibilidade de um conhecimento histórico objetivo que alicerce as ciências humanas, contudo, sem retirar a sua característica peculiar, que é a vivência dos indivíduos. Segundo Kahlmeyer-Mertens (2012), ao levar em conta as vivências dos indivíduos,

Dilthey se serve do método hermenêutico² para, com ele, reconstituir o laço que as ciências humanas possuem com o humano. Assim, uma fundamentação das referidas ciências ocorreria ao passo em que, hermeneuticamente, se possibilitaria um compreender acerca de como o conhecimento humano se faz desde o horizonte próprio ao espírito, sem que os procedimentos explicativos (abstrativos) do positivismo nisso interferiram (Kahlmeyer-Mertens, 2012, p. 225).

É na obra *O surgimento da Hermenêutica* (1900) que Dilthey desenvolve o conceito de hermenêutica, bem como mostra a sua amplitude sobre todas as ciências do homem. “A questão metodológica pressuposta nele, nos faz resvalar em áreas de grande tensão, a saber, a relação do racional e irracional, ciência e arte, psicologia e história, interpretação e exegese etc” (Silva, 2006, p. 117). Nesse estudo, Dilthey mostra que “a vida é um grande texto a ser compreendido. A vida tem a sua coerência, é ela que o investigador deve compreender, antes mesmo e através do texto” (Silva, 2006, p. 117). O ato de compreender é o que possibilita o investigador manter-se atualizado em seu espírito algo que é passado, pois “os fatos podem ser reproduzidos de certa forma em nossas próprias vidas” (Silva, 2006, p. 117).

Na compreensão do universo do outro, o investigador passa por experiências que são concedidas pelas suas próprias condições históricas, tendo, com isso, a possibilidade de aprender sobre esse outro universo. Nessa ação, ele revive outras experiências à medida que atribui expressões do seu mundo ao mundo do outro. Em Dilthey,

a revivência é uma operação que tenta seguir a linha dos acontecimentos que vão da intenção à consecução da ação. Mas não é um procedimento somente intelectual, é algo que acontece a todo momento, pois o ato comunicativo nos exige a capacidade de reviver a ação descrita numa expressão (Silva, 2006, p. 115).

Reviver é o processo em que o sujeito se coloca na situação do objeto. Tal operação de se estar no lugar do outro promove uma recriação dentro daquele espírito que investiga. Esta

² Segundo Silva (cf. 2006, p. 117), embora não tenha sido Dilthey o primeiro a fundar o método da hermenêutica (Vico já utilizava esse método antes de Dilthey, sendo ele, portanto, o criador), foi na tradição alemã que ele tornou possível dar sistematicidade à compreensão, para que a concretizasse como uma ferramenta para as ciências humanas. E foi Dilthey quem tornou possível teorizar tal empreendimento. Ocorreu aí a sistematização de uma teoria que se tornou referência no campo da hermenêutica.

recriação se explica porque o sujeito não tem a possibilidade de reviver plenamente a vida do outro, mas sim de reinventar, a partir dos elementos que o outro dispõe, uma concepção do seu objeto.

Numa cena teatral, por exemplo, mesmo que a experiência apresentada seja completamente diferente de tudo aquilo que o sujeito já viveu, pela imaginação e analogia, o sujeito é capaz de revivê-la em seu espírito. Por isso, se emociona, chora ou se alegra (Silva, 2006, p. 115).

Nesse processo, acontece uma identificação entre o sujeito que compreende e o objeto compreendido, ou uma transferência do sujeito ao objeto, pois o que se tem é a vida captando e compreendendo a própria vida. Para Dilthey (1986), o ato de compreender significa que “a alma percorreu um trilho conhecido no qual já antes gozou e sofreu, exigiu e agiu, em circunstâncias de vida semelhantes” (Dilthey, 1986, p. 280). Isto se explica porque é realizada “[...] uma abertura ao mundo do outro, [...] pois dado o limite de nossa própria vida, o outro nos ajuda a compreender algo que, de certa forma, já sabemos, pois está em nossa vida” (Silva, 2006, p. 114).

Em Dilthey, a compreensão é considerada um elemento chave para definir os temas e métodos das ciências do espírito. A partir desse elemento, o filósofo irá operar sobre a distinção entre os conceitos de *Erlebnis* (compreender) e *Erleben* (vida), sendo o primeiro uma etapa do segundo, ou seja, uma etapa da vida. É sobre esse aspecto que todas as ciências humanas irão trabalhar, já que “[...] a corrente da vida se realiza em complexo de objetivações, cujo significado deve ser entendido graças ao esforço de compreensão” (Reale, 2005, p. 457). Assim, todos os estados de consciência expressados em sons, gestos de vulto, linguagem se objetivam em instituições tais como igrejas, Estados, institutos científicos, e são responsáveis por moverem a história da humanidade (cf. Dilthey apud Reale, 2005, p. 457).

O que Dilthey mostra é que é a *Erleben* que promove a objetivação do espírito humano em forma de instituições tais como os Estados, os sistemas jurídicos, os movimentos artísticos, filosóficos etc. Segundo Amaral (1990, p. 169),

as criações históricas adquirem foros de objetividade justamente por serem manifestações, exteriorizações da energia espiritual, cabendo às “ciências do espírito, antes de mais nada e principalmente retraduzir a imensa e extensa exteriorização da realidade humana histórico-social na vitalidade espiritual de onde ela proveio. O procedimento de retradução conquista validade na justa medida em que constitui a outra face do agir espiritual. Ou, em outras palavras, o espírito exterioriza-se em obras ou criações, e por isso ele é capaz de retroceder às origens, retraduzir, interiorizar sua criação, compreendê-la, portanto.

Obter conhecimento objetivo a partir do método hermenêutico de compreensão da vida, para Dilthey nada mais é que entender a estrutura do mundo histórico, já que é a historicidade a característica da vida humana. Assim,

a objetivação da vida é a primeira característica da estrutura do mundo histórico, devendo-se atentar para o fato de que o espírito objetivo de Dilthey não é, como para Hegel, a manifestação de uma Razão absoluta³, tampouco refere-se à visão da história como algo explicado via causal e determinista dos positivistas, mas sim é o produto da atividade de homens históricos (Reale, 2005, p. 458).

O que Dilthey mostra é que a objetividade nas ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) não trata do encontro de noções apriorísticas no estudo sobre a humanidade, mas sim da soberania do espírito humano em cada concepção de mundo particular. Tal visão é determinante para entender que “[...] nos diferentes modos de o espírito se comportar subsiste para nós uma única realidade” (Dilthey apud Amaral, 1990, p. 165). Essa realidade nada mais é que a razão histórica, enquanto apoio firme e sólido do espírito e que se manifesta por intermédio da análise daquilo que provém da natureza interna do homem. Tal manifestação significa fazer uma crítica histórica da própria razão, mas não uma crítica aos moldes kantianos, que, por sua vez, defende a existência de faculdades *a priori*, e, sim a de compreender que não há noções universais que possam valer para todos os homens e nações.

Dilthey é enfático em evidenciar que as coisas produzidas pelo homem possuem uma historicidade, seja ela desde a construção de instituições, até mesmo da visão metafísica de mundo, pois essa é uma produção humana sobre a realidade. Isso significa que todo fenômeno histórico é finito e desvela a consciência histórica da finitude de toda situação humana ou social.

A consciência histórica nos conduz a um ponto anterior ao caminho seguido pelos metafísicos, no sentido de um sistema uniforme de validade universal, anterior às diferenças condicionadas por esse caminho, diferenças em forma de classificações. A consciência histórica faz da própria contradição existente nos sistemas e na disposição global dos mesmos seu objeto. Ela vê essa disposição global em conexão com a evolução das religiões e da poesia. Ela mostra que todo o trabalho conceitual metafísico não conseguiu dar um passo em direção a um sistema uniforme. Assim sendo, é possível ver a contradição dos sistemas metafísicos, finalmente, fundada na própria vida, na experiência da vida, nas posições tomadas diante do problema da vida (Amaral, 1990, p. 169).

³ Segundo Reale (1991, p. 455), Dilthey é contrário ao pensamento hegeliano e dos românticos, que compreendem a história como sendo “[...] a realização de um princípio espiritual infinito (Hegel) ou, como queriam os românticos, uma série de manifestações individuais da ação do *Espírito do mundo* que se encarna em cada *Espírito dos povos*”. Dilthey se contrapõe à ideia de espírito absoluto de Hegel, afirmando que há a consciência histórica. Segundo Brito (2005), para Dilthey é a consciência histórica “e não o espírito absoluto em seu saber especulativo, que assumirá a tarefa (agora tornada um ideal) de levar a cabo o saber de si mesmo do espírito. Para a consciência histórica, arte, religião e filosofia são formas equiparadas de expressão da vida e não mais, como queria Hegel, momentos da razão em seu processo de desenvolvimento. Não obstante Dilthey e Hegel compartilhar ainda a ideia de que há algum tipo de objetivação, a diferença entre eles está no fato de que, enquanto Hegel tematiza o retorno do espírito como momento da cognição do conceito, para Dilthey o conceito filosófico não tem significado cognitivo, mas apenas expressivo. Neste sentido, as objetivações da arte representam o verdadeiro triunfo da hermenêutica” (Brito, 2005, p. 56-157).

A partir do desvelamento da consciência histórica, a intenção de Dilthey é apresentar uma filosofia que salve e liberte o homem de todo o condicionamento promovido pela tradição cultural, quer seja pela filosofia dogmática, quer seja pela religião ou pela ciência. A libertação do homem, tanto de si mesmo como da sua história, tem o objetivo de trazê-lo de volta à totalidade, isto é, “[...] à soberania absoluta do espírito e, assim, somente nessa relação parte todo lhe permitisse extrair o significado de suas experiências limitadas de vida” (Amaral, 1990, p. 166).

Para Dilthey, é importante que o homem compreenda a finitude de todo fenômeno histórico, estado humano ou social, pois, com a

[...] relatividade de todo o tipo de crença [...] o homem alcança a soberania de extrair de toda experiência o seu significado, de se entregar totalmente a ela, imparcialmente, como se não existisse nenhum sistema de filosofia ou crença que pudesse atar o homem. A vida torna-se livre de conhecimento conceitual; o espírito torna-se soberano diante de todas as teias de aranha do pensamento dogmático. Toda beleza, toda santidade, todo sacrifício revivido e interpretado abre perspectiva que revelam a realidade. E, do mesmo modo, acolhemos, então, em nós o mal, o terrível, o feio como tendo o seu lugar no mundo, como encerrando em si uma realidade que precisa ser justificada na ordem do mundo. Algo que não pode ser negado. E, ante a relatividade se faz valer a continuidade da força criadora como fato histórico central (Dilthey apud Amaral, 1990, p. 166).

A revelação para o homem que Dilthey relata é a do belo e do feio, da santidade e do mal, entre outras tantas possibilidades da manifestação histórica promovidas pela Soberania Criadora do espírito humano. Para o autor, é somente desse modo que se constrói “[...] a realidade do mundo histórico e social” (Amaral, 1990, p. 166), realidade essa que somente pode ser estudada pelo método hermenêutico próprio das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso estudo apontou as características da visão positivista e historicista da humanidade, com vistas a assinalar as dificuldades encontradas no Positivismo em querer analisar o ser humano no mesmo critério dos objetos das ciências da natureza. A intenção da concepção positivista era a de chegar a uma verdade comum dos fatos humanos, pois somente desse modo apresentar-se-ia um resultado de valor universal, tal como pretende-se chegar em toda pesquisa das ciências naturais.

Entretanto, observa-se que na investigação sobre o ser humano há certos aspectos que não podem ser encontrados nos objetos das ciências naturais. Os homens são envolvidos por perspectivas e sentimentos que são condicionadas por horizontes e pelos contextos históricos em que vivem e atuam. Refutar essas peculiaridades, como pretendia o Positivismo, é negar a principal

característica que é própria ao mundo humano, ou seja, a sua historicidade, e tudo aquilo que o homem cria e desenvolve dentro da história.

Diante de tais problemas, Dilthey mostra que é importante haver uma diferenciação em relação ao estudo das ciências da natureza e estudo do ser humano. Segundo o autor, estudar o homem é basear-se na compreensão (*Verstehen*) do seu objeto. Deve-se, portanto, considerar que as forças humanas possuem um caráter particular e contextualizado. O método hermenêutico de compreensão leva em conta a historicidade como algo inerente à vida humana e mostra que a estrutura do mundo humano é histórica.

Com essa distinção, Dilthey compreende que é necessário buscar uma objetividade nas ciências humanas, chamadas por ele de ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), a fim de entender que nos diversos modos do espírito humano se comportar subsiste uma realidade única, um apoio firme do espírito, que se apresenta mediante análise proveniente da natureza interna do homem. Essa realidade é a razão histórica, que tem por objetivo compreender que não existem noções *a priori* e universais que valham para todos os homens e lugares, porque todas as coisas que o espírito humano manifesta são determinadas, ressignificadas e criadas a partir de um contexto.

Para Dilthey, compreender tal coisa é fundamental para que o homem entenda a força do seu espírito recriador, e que o espírito humano é livre, bem como soberano diante de tudo o que é imposto pela visão dogmática da realidade. Isso significa que todos os juízos de valor definidos pelo pensamento dogmático são condicionados a uma realidade histórica e social. Ou seja, em nada possuem um valor absoluto sobre a realidade dos homens.

REFERÊNCIAS

AMARAL, M. Nazaré. C. P. Dilthey e o Problema do Relativismo Histórico. In: *Discurso*. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 18, p. 61-165, 1990.

BARROS, José D'Assunção. *Dois paradigmas: o Positivismo e o Historicismo*. Blog Escrita da História. Data de publicação: 19 de dezembro de 2010. Disponível em <<http://escritasdahistoria.blogspot.com/2010/12/dois-paradigmas-o-positivismo-e-o.html>>. Acesso em: 26 dez. 2022.

BARROS, José D'Assunção. Considerações sobre o paradigma positivista em história. In: *Revista Historiar* - Universidade Estadual Vale do Acaraú – v.4. n. 4, jan./jun. 2011.

BARROS, José D'Assunção. Será a História uma Ciência: um panorama de posições historiográficas. In: *Revista Inter-legere* (UFRN), v. 3, p. 1-29, 2020.

BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito*. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995.

BRANDÃO, A. R. P. A postura do positivismo com relação às ciências humanas. In: *Theoria Revista Eletrônica de Filosofia*. v. 3, p. 80-105, 2011.

BRITO, E. O. Consciência histórica e hermenêutica: considerações de Gadamer acerca da teoria da história de Dilthey. In: *TRANS/FORM/AÇÃO* (UNESP. MARÍLIA. IMPRESSO) Marília, v. 28, n.2, p. 149-160, 2005.

COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. Seleção de textos de José Arthur Giannotti. Tradução: José A. Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

COMTE, Auguste. *Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo*. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Éditions Sociales, 1966.

DILTHEY, W. Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado. In: *Psicología y Teoría del Conocimiento*. Tradução e prólogo: Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

DILTHEY, W. Las Categorías de la Vida. In: *Crítica de la Razón Histórica*. Tradução e prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

FAUSTINO, R. C.; GASPARIN, J. L. A influência do positivismo e do historicismo na educação e no ensino de história. In: *Revista Acta Scientiarum* (UEM), Maringá, v. 23, n.1, p. 137-148, 2001.

FIGUEIREDO, B. R. Positivismo e marxismo: o debate sobre a neutralidade científica e a construção do projeto profissional do Serviço Social brasileiro. *Serviço Social em Revista* (Online), v. 17, p. 169-186, 2015.

GADAMER H. G., *Verdade e método*, 4. ed. Tradução: Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. Introdução às ciências humanas de Wilhelm Dilthey (Resenha informativa do livro). In: *Revista Veritas* (Porto Alegre. Impresso), v. 57, p. 223-226, 2012.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. Tradução: Stória dela filosofia. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: do Romantismo até nossos dias*. Tradução: Giovanni Reale, Dario Antiseri. São Paulo: Paulus. Coleção Filosofia, 2005. (Volume 3).

SANTOS, Marcus Éverson. *Matemática social e instrução pública em Condorcet*. 2019. 206 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2019.

SILVA, E. L. *Compreender a vida, fundamentar a História: “a crítica da razão histórica” em Wilhelm Dilthey (1833 – 1911)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.



RESENHA

ANDRADE, Érico. *NEGRITUDE SEM IDENTIDADE*. São Paulo: N-1, 2023.

*Albérico Araújo Sial Neto*¹

É impossível começar uma resenha do livro *Negritude Sem Identidade* (2023) do modo no qual comumente começo resenhas. Isso se dá na medida em que existe uma certa dificuldade em ser impessoal, em ir direto ao conteúdo do livro, explicando o argumento central e pontuando o que se encontra mais especificamente em cada um de seus capítulos. Isso acontece porque a referida obra foi construída coletivamente, num processo de muito diálogo e reflexão. Lembro-me das disciplinas *Negritude e Antinegritude*, dada em conjunto com o professor Alexandre S. de Jesus, e *Políticas da Resistência* – disciplina em que tive o prazer de fazer meu Estágio de Docência –, dentre outras, que compuseram o terreno no qual *Negritude Sem Identidade* pôde se estabelecer.

De certo modo, o livro do Érico reflete uma ambição filosófica bastante atual: pensar as políticas de resistência e de coalisão ultrapassando as políticas identitárias. Isso também é reflexo do próprio movimento filosófico em abstrato: a necessidade de projetar para frente um pensamento que visa a construção de um mundo *comum* almejando a superação das dificuldades e dos problemas do presente. Esse movimento projetivo é, se não for exagero meu, a condição *sine qua non* do fazer da filosofia política.

Acredito que esse gasto de tinta com rasgos de elogio ao Érico é importante para situar num plano subjetivo, mesmo que de forma inicial, a obra *Negritude Sem Identidade*. Por sua vez, partindo para um âmbito mais objetivo, é possível dizer que a obra do Érico aborda de forma contundente o *modus operandi* da filosofia moderna que culminou diretamente no estabelecimento de uma episteme racista. Por si só, esse ato já é uma ousadia, dado que diversos estudiosos tentam *justificar* o caráter racista do pensamento moderno, fazendo reminiscência ao espírito do tempo

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

ou da época. Contudo, tal justificativa se torna implausível na medida em que, como é argumentado na obra, filósofos modernos como Descartes, Hume, Kant, entre outros, direta ou indiretamente, foram responsáveis pela criação do conceito de raça como identidade ontológica.

Com isso, é abordado como a racialização e o racismo característicos da filosofia moderna modelou uma perspectiva sobre a identidade negra como sendo um bloco unitário. Articulando uma abordagem interdisciplinar que entrecruza psicanálise e filosofia, Érico Andrade nos induz a pensar a complexidade da identidade e da resistência negra. Isso termina por desafiar o leitor a repensar conceitos importantes como o de identidade, raça e racismo, de um modo tão radicalmente crítico que termina desembocando nas questões da negritude na atualidade. Assim, o livro *Negritude Sem Identidade* revela a necessidade de reconhecer a singularidade da experiência e da vivência negra, para além das imposições raciais e culturais do colonialismo.

Desse modo, a perspectiva decolonial se faz presente na obra como um modo, um método utilizado para entender e desconstruir (desfazer) as narrativas coloniais que moldaram, e ainda moldam, a negritude. Isso em vista, o livro articula estrategicamente a desconstrução do pensamento colonial com o ressaltado e reconhecimento da singularidade da experiência negra. Portanto, a própria estrutura do texto se apoia, concomitantemente, na narrativa pessoal dos atravessamentos e das experiências subjetivas do autor e na reflexão teórica. Isso significa que a experiência subjetiva do autor é utilizada para desvelar os processos de racialização ao mesmo tempo em que se propõe à desconstrução da *máscara branca* e à interpretação da identidade negra de modo não essencialista.

O intercâmbio entre experiência subjetiva e reflexão teórica é uma característica marcante em *Negritude Sem Identidade*. Tal característica chega a ser um facilitador, permitindo que leitores inseridos em diversas áreas do conhecimento, não apenas o filosófico, consigam se conduzir pelas reflexões do autor. Isso pode ser visto no *Prefácio* de Isildinha Batista Nogueira, teórica que dispensa apresentações.

Conforme aponta Isildinha, o que no início era um questionamento sobre sua capacidade de dialogar com o acervo filosófico presente em *Negritude Sem Identidade*, se tornou uma imersão nas experiências e emoções autobiográficas de Érico, transcendendo toda abstração filosófica em prol de uma reflexão direta sobre a condição humana. Antecipando o que é proposto por Érico, Isildinha reforça a ideia de que a negritude não deve ser vista como uma identidade estática, mas como uma experiência subjetiva e dinâmica que não só resiste, mas também ultrapassa, às imposições coloniais e raciais. Com isso, se torna mais que urgente reconhecer e quebrar (desfazer) as imposições calcadas no modelo colonial de identidade a fim de permitir que as pessoas negras relatem a si mesmas e às próprias histórias de um outro modo.

Nesse sentido, Isildinha afirma que *Negritude Sem Identidade* contém um discurso, uma produção de conhecimento, que liberta os negros de uma concepção de *negro* construída para reafirmar a perversa fantasia de que as pessoas negras não podem ter um lugar num universo. Sendo, mais especificamente, Isildinha afirma que a obra de Érico é “uma lufada de esperança de que podemos construir um outro discurso filosófico que nos ajude a desconstruir o racismo” (Andrade, 2023, p. 19).

Por sua vez, no capítulo *Negritude Como uma Experiência Subjetiva: do pardo ao negro*, Érico vai abordar a complexidade da identidade negra e a experiência subjetiva de ser negro numa sociedade que foi constituída pelo racismo e pela colonialidade. Com isso, é proposta uma perspectiva mais flexível e dinâmica da negritude. Essa proposta é feita a partir de uma séria reflexão a respeito das raízes da episteme racista, episteme responsável pelo conceito de raça utilizado como uma identidade ontológica. Dessa perspectiva, o racismo estrutural é visto como uma espécie de sequestrador da narrativa singular, do relato de si mesmo, das pessoas negras, o que obriga aos negros uma adequação violenta aos moldes impostos pela branquitude. Assim, a ruptura com o modelo colonial se torna o caminho pelo qual a singularidade da experiência negra pode ser recuperada dissolvendo os moldes de identidade negra construída pelo colonialismo.

O capítulo *Raça e Modernidade: a criação do negro na filosofia* retoma a ideia de ruptura com o colonialismo a partir de uma extensiva análise do pensamento filosófico moderno. Segundo o autor, a filosofia moderna, principalmente com Descartes, estabeleceu uma cisão entre corpo e mente, separando radicalmente suas propriedades. Ao elevar a alma em relação ao corpo, a modernidade terminou por vincular a prova da existência do sujeito à mente, ao pensamento. Isso tem implicações, haja vista que a “identidade do sujeito como aquele que tanto deseja a razão quanto a exerce para normalizar as suas ações serve de linha demarcatória que identifica as pessoas. Trata-se, portanto, da instituição de certo sujeito como padrão identitário do que é humano” (p. 38). Assim, “o sujeito moderno é um critério de identificação porque estabelece uma forma de *discriminar* as pessoas de acordo com o uso que elas fazem da razão. O sujeito moderno é uma fronteira” (Andrade, 2023, p. 39).

Tendo isso em vista, Érico argumenta que tal discurso filosófico circunscreveu os corpos negros como corpos sem razão e, portanto, sem a capacidade de autogoverno. É a partir disso, vale dizer, que se estabelece a noção de raça como uma identidade ontológica. Desse modo, a noção de raça como identidade ontológica na filosofia moderna serviu para justificar a dominação e a precarização das vidas das pessoas negras. Por conta disso, romper com a noção de identidade negra como foi moldada pelo colonialismo se torna fundamental para recuperar a própria singularidade da experiência negra.

Retomando o que foi dito nos capítulos anteriores, o capítulo *O Fantasma do Racismo na Constituição da Experiência Subjetiva da Negritude: sofrimento, resistência e alegria*, Érico analisa como as pessoas racializadas “lidam com uma experiência comum de sofrimento que as inscrevem num corpo coletivo, tomado pela branquitude como a expressão do *ab-jeto*” (Andrade, 2023, p. 92). Nesse sentido, é argumentado que a negritude emerge como uma contraposição ao processo de racialização nos moldes coloniais. Isso quer dizer, apesar de passarem pela experiência de serem racializadas, tal experiência não implica necessariamente num modelo de identidade racial como é imposto pela lógica colonial. Assim, “não há uma essência de ser negro, que reuniria num único prisma as mais diversas expressões históricas e culturais das pessoas da África negra e de seus descendentes fora da África, mas uma experiência, chamada por mim de subjetiva” (Andrade, 2023, p. 92). A defesa dessa perspectiva nos leva a conclusão de que para viver a experiência da negritude, “a identidade não apenas não é necessária como deve ser, na verdade, evitada, sem prejuízos de nossa percepção de que compomos uma experiência possível de ser negro” (Andrade, 2023, p. 93).

Por fim, o capítulo *Do Pardo ao Preto: por uma subjetividade reenegrecida e singularizada*, Érico retorna ao relato de si a fim de abordar a complexa questão da identidade racial e da experiência subjetiva de indivíduos negros e pardos. Com isso, é afirmado que é preciso constatar “a identidade branca, escondida no escudo do universal, para destruir a identidade negra” (Andrade, 2023, p. 150). Esse movimento envolve “inscrever as pessoas brancas na identidade branca graças à qual a sua existência é um privilégio na mesma proporção que devemos trincar uma unidade negra essencial” (Andrade, 2023, p. 150). Ou seja, a destruição do ideal do ego branco termina por libertar o corpo negro das amarras coloniais e o permite vivenciar experiências singulares da própria resistência à identidade. Desse modo, Érico afirma que “tornar-se negro é assumir uma corporeidade que nunca se entregou a uma identidade” (Andrade, 2023, p. 152).

Tendo em vista isso, o livro *Negritude Sem Identidade* se revela como uma ousada e provocativa obra de filosofia política na medida em que não só aborda as questões do presente como também constrói um debate e oferece boas razões para repensarmos a racialidade e suas raízes coloniais. Como toda grande obra filosófica, o livro de Érico cria novos problemas ao tentar responder ao seu problema central. Isso é uma característica inerente às obras filosóficas, basta olharmos para a quantidade de artigos e pesquisas em nível de pós-graduação sobre um problema X no pensamento filosófico de Y. Apesar de isso já ser um indício da grandeza filosófica de *Negritude Sem Identidade*, o grande valor dessa obra está na chamada para a ação, para a construção de novos discursos, a fim de construir um *comum* para além do minimamente viável,

um *comum* no qual os relatos de si não precisem se constranger às molduras da colonialidade e do racismo.