

Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 10	n. 1	2024	e-ISSN 2446-7413
-----------	------	------	------------------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de Filosofia.

Apoio:



Bases indexadoras



Grupo PET Filosofia 2024/1º Semestre

Nelsi Kistemacher Welter (tutora)

Ana Marcia Wiezzer Silva

Eduardo Adam Alves de Siqueira Gonçalves

Larissa Cristina Cordeiro

Leonan Coelho da Costa

Paola Cristiane Schroeder dos Santos

Thiago Luan Queiroz

Vitória Nunes da Silva de Souza

EDITOR GERAL

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

EDITORES-ADJUNTOS

Prof^ª Dr^a Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª Dr^a Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)

Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dtd. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)

Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)

Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos Êrico de Araújo Silva (UERN)

Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)

Prof^ª Dr^a Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof^ª Dr^a Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)

Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)

Prof^ª Dr^a Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)

Prof^ª Dr^a Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

Prof. Dr. Martin Grassi (UCA / Buenos Aires)

Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)

Prof^ª Dr^a Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)

Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

Apresentação

A presente edição (vol. 10, n. 1) da *DIAPHONÍA*, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Como de praxe, a Revista inicia com a Secção **Entrevistas**, tendo como convidada especial, para essa ocasião, a **Prof^a. Dr^a Nelsi Kistemacher Welter**, docente do Colegiado de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE. Nessa entrevista gentilmente concedida, a professora retrata, pois, o seu itinerário acadêmico, o movimento de suas pesquisas mais recentes, além, é claro, de sua militância política como intelectual engajada.

A Secção **Artigos** é composta de 10 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de colegas estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. No primeiro texto, “A admiração filosófica pelo suicídio em Montaigne”, **Ana Paula Manoel Felipe** visa apresentar as ideias de Montaigne acerca do suicídio no ensaio 3 do livro II de *Os Ensaíos*. O texto aborda a relevante influência de Sêneca e faz relações com argumentos usados por Schopenhauer em favor da morte voluntária. Montaigne se ocupa em refletir e analisar argumentos a favor e contra o suicídio. Para tanto, a morte não é encarada absolutamente como um mal que deve ser evitado a todo custo, pois o suicídio pode ser considerado uma libertação dos males que a existência impõe ao ser humano dos quais ele não está mais disposto a suportar. O segundo artigo, “Entre Grécia e a Alemanha: Winckelmann diante do classicismo francês” é assinado por **Gabriel Von Prata Lazaro**. Nele, o autor foca, mais precisamente, o protagonismo de Winckelmann diante do tardio renascimento alemão do século XVIII. Busca-se compor, neste contexto, o pensamento de Winckelmann sobre a Grécia ao qual molda o pensamento histórico da Alemanha, como também, as correntes literárias, protagonizada por

Goethe anos mais tarde. O terceiro texto intitula-se “A liberdade intelectual em Schopenhauer: a perspectiva do caso Eichmann – um ensaio inspirado em curso sobre Arendt”. **Antonio Alves Pereira Junior** reflete mais diretamente sobre o caso Eichmann a partir do conceito de liberdade intelectual de Schopenhauer. Para tanto, Pereira Junior traz à tona outros conceitos schopenhauerianos a fim de propor uma reflexão multifacetada à luz do caso Eichmann. Trata-se dos conceitos de justiça eterna, o arrependimento, o remorso e a alegria maligna. **Daniel Melo Soares**, no quarto artigo, “Felicidade e sofrimento em Nietzsche” mostra-nos como o filósofo alemão edita um projeto de afirmação da vida e, como condição para esse projeto, é necessário reavaliar (tresvalorar) os valores. Para isso, Melo reflete sobre um momento específico dessa reavaliação: a reavaliação do valor do sofrimento e, em conjunto, as implicações dessa reavaliação para a noção de felicidade desde uma contraposição nietzschiana ao ideal ascético sacerdotal. Já o quinto artigo, “O feminismo anticapitalista de Nancy Fraser”, de autoria de **Doralice de Lima Barreto** retrata a obra de Nancy Fraser e sua crítica ao capitalismo, a qual combina marxismo, feminismo e teoria da justiça. Doralice faz aqui uma primeira aproximação ao pensamento filosófico e feminista da autora, mostrando como Fraser vai para além da crítica marxista do capitalismo, buscando ampliá-la ao trazer as questões do plano simbólico que fazem parte desse sistema. **Vanessa Henning** e **Josiel dos Santos Camargo** são quem assinam o sexto artigo intitulado “A crítica de Larry Laudan ao critério de racionalidade proposto por Karl Popper”. O texto analisa a crítica de Laudan ao modelo popperiano de racionalidade científica e seu naturalismo normativo da ciência. Laudan propõe um programa voltado à eficácia e efetividade da ciência na resolução dos problemas se mostrando, pois, um crítico às concepções apriorísticas que determinam o modo do cientista de proceder em seus empreendimentos. O sétimo artigo nomeia-se “Ifemelu de *Americanah* como caso clínico analisado sob a luz da Daseinsanálise de Medard Boss”. Nele, **Débora Fátima Gregorini** se debruça *Americanah*, romance de Chimamanda Ngozi Adichie, mulher preta nigeriana que nos mostra como a literatura pode se ambientar em cenários que vão além das culturas americanas e europeias. A obra de Chimamanda nos conta a história de Ifemelu, uma mulher nigeriana que se

muda para os Estados Unidos da América e lá conhece as dores de ser uma imigrante negra. “Argumento do quarto chinês: ausência de intencionalidade e significado na inteligência artificial” é o oitavo texto dessa edição. O autor, **André Renan Batistella Noara**, retoma o modo como John Rogers Searle trabalha os conceitos de intencionalidade e significado, bem como de que forma tais conceitos aparecem em sua crítica à Inteligência Artificial. **Evandro Pegoraro** é o autor do nono artigo intitulado “Sobre a *Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas S. Kuhn”. Ele começa por retratar a trajetória acadêmica de Kuhn para, em seguida, discutir os conceitos de “ciência normal”, “crise” e “revoluções”. Por fim, Pegoraro avalia como, para Kuhn, o desenvolvimento científico está marcado por aspectos (subjetivos, culturais, estéticos, históricos, sociais) que desafiam a lógica da pesquisa científica, repensando a tese do desenvolvimento da ciência linear/cumulativo, propagado pelos manuais de história da ciência. Encerrando a seção, o décimo artigo intitula-se “A política em Deleuze e Guattari: do intolerável ao possível”. Trata-se de um trabalho em coautoria de **Alex Fabiano Correia Jardim** e **Michelle Martins de Almeida**. Eles nos mostram como os conceitos criados por Deleuze e Guattari se emaranham numa grande teia problemática. Trata-se para ambos os autores franceses de construir uma máquina abstrata capaz de traçar um plano de consistência dentro de uma economia do desejo forjada pela máquina de guerra capitalista. A questão é: criar e fertilizar o terreno do possível.

A Seção **Escritos com Prazer** é aberta com o texto “A experiência do olhar sobre o ser social na Feira Livre do Planalto”. **Diego Vinícius Brito dos Santos** retrata um episódio de furto transcrito a 20 de fevereiro de 2020 numa feira em Natal, RN. Santos se propõe, então, abordar epistemológico e filosoficamente a ocorrência sem deixar de considerar fatores sociais e econômicos que permeiam o bairro, a cidade, o estado, a região, o país e até mesmo as relações internacionais. O segundo escrito intitula-se “Ecomunitarismo, medios de comunicación y noticias falsas” de autoria de **Sirio Lopez Velasco**, pensador uruguaio. Velasco apresenta brevíssimas linhas introdutórias que fundadas em experiências brasileiras sob o império midiático que inclui canais abertos e fechados, emissoras de rádio e órgãos da imprensa escrita acerca do fenômeno das *fake*

news sob a ótica do ecomunitarismo como modelo ético-político utópico. "Urânio, Plutônio e o sentido da Educação" é o terceiro escrito assinado por **Bárbara Romeika Rodrigues Marques**. A autora discute um paradoxo dos tempos modernos: o descompasso de setores do saber ilustrado em relação a toda sorte de obscurantismo ideológico-político. O texto convoca o(a) leitor (a) para uma profunda reflexão desse estado de coisas. O quarto escrito "A máquina de guerra de Deleuze e Guattari e a resistência punk no Brasil dos anos 80: 'Faça você mesmo'" faz referência ao trabalho de conclusão de curso defendido por **Gustavo Henrique Martins**. Em linhas gerais, o autor expõe os conceitos de máquina de guerra e menor, na filosofia de Deleuze e Guattari, e a história do movimento punk, sobretudo, no Brasil. Fechando a secção, **Bruno Carniato** assina o escrito "Espirais de ilusão: O fascismo eterno sob o crepúsculo neoliberal". O autor recupera a memória o discurso de Umberto Eco sobre a vivência do poder fascista e sua derrocada. Neste emaranhado de lembranças e vivências Eco nos fornece elementos de alerta, não apenas para o que pode vir, mas, principalmente, para que não se repita.

O número edita também a Secção **Resenhas**. **Claudinei Aparecido de Freitas da Silva** recenseia, em foco, o recente livro "Sofferenza, terapia, incontro: etica e crisi della medicina" de Gabriel Marcel sob a curadoria de Franco Riva e tradução de Paolo Scolari, pela Castelvechi, de Milão. Trata-se de um conjunto de pequenos escritos fenomenológicos de Marcel que visa descrever o fenômeno do sofrimento a partir da partilha do encontro com outrem como forma terapêutica.

A edição traz, à luz, a seção de **Tradução**. **Lucas Fernandes do Nascimento** traduz *Schuld und Sünde in der griechischen Religion* (Culpa e pecado na religião grega) de *Kurt Latte Em Münster*. O tradutor verte para o português esse texto clássico do erudito Kurt Latte (Königsberg, 9.3.1891-Tutzing, 8.6.1964), é reconhecidamente um filólogo de tradição germânica – alemã e judeu. Lucas observa que muito embora o maior trabalho acadêmico de Münster tenha sido sobre a religião romana antiga, no texto científico aqui traduzido, a religião grega é o foco. São dois os aspectos discutidos, "Schuld" (aqui traduzido como culpa) e "Sünde" (tomada como pecado); ambas as virtudes

desvirtualizadas da ética filosófica, é aqui verificada pela óptica da religião, especificamente, grega.

Por fim, o presente número é fechado com mais uma primorosa Secção, a de Oficina Didática de Filosofia intitulada “Onde estão as filósofas?”. A atividade foi desenvolvida pelo Grupo PET Filosofia da UNIOESTE durante a 2ª FLIT (Festa Literária de Toledo) para os alunos do Colégio Luiz Augusto Morais Rego e transformada em Relato de Experiência para que professores de Filosofia ou áreas afins possam recorrer a ela como estratégia metodológica para a elaboração de aula sobre o tema proposto, qual seja, a invisibilização das mulheres ao longo da história da filosofia e a necessidade de incluí-las nas leituras e debates filosóficos.

Isso posto, por meio desse primeiro número de 2024, o periódico faz jus, mais uma vez, ao espírito formador, plural e dialógico que tem sido a marca indelével da Revista, como um veículo propulsor de fomento.

A todos, um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Profª Drª Nelsi Kistemacher Welter

Editores

SUMÁRIO

Entrevistas:

- Entrevista com a professora Nelsi Kistemacher Welter.....p. 13**
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

- A admiração filosófica pelo suicídio em Montaigne.....p. 25**
ANA PAULA MANOEL FELIPE
- Entre Grécia e a Alemanha: Winckelmann diante do classicismo francês.....p. 39**
GABRIEL VON PRATA LAZARO
- A liberdade intelectual em Schopenhauer: a perspectiva do caso Eichmann (um ensaio inspirado em curso sobre Arendt).....p. 53**
ANTONIO ALVES PEREIRA JUNIOR
- Felicidade e sofrimento em Nietzsche.....p. 72**
DANIEL MELO SOARES
- O feminismo anticapitalista de Nancy Fraser.....p. 88**
DORALICE DE LIMA BARRETO
- A crítica de Larry Laudan ao critério de racionalidade proposto por Karl Popper.....p. 104**
VANESSA HENNING/JOSIEL DOS SANTOS CAMARGO
- Ifemelu de Americanah como caso clínico analisado sob a luz da daseinsanálise de Medard Bossp. 124**
DÉBORA FÁTIMA GREGORINI
- Argumento do quarto chinês: ausência de intencionalidade e significado na inteligência artificial.....p. 134**
ANDRÉ RENAN BATISTELLA NOARA
- Sobre a estrutura das revoluções científicas de Thomas S. Kuhn.....p. 145**
EVANDRO PEGORARO
- A política em Deleuze e Guattari: do intolerável ao possível.....p. 159**
ALEX FABIANO CORREIA JARDIM / MICHELLE MARTINS DE ALMEIDA
- Escritos com prazer:
- A experiência do olhar sobre o ser social na feira livre do Planalto.....p. 180**
DIEGO VINÍCIUS BRITO DOS SANTOS

Ecomunitarismo, medios de comunicación y noticias falsas.....p. 186

SIRIO LÓPEZ VELASCO

Urânio, plutônio e o sentido da educação.....p. 191

BÁRBARA ROMEIKA RODRIGUES MARQUES

A máquina de guerra de Deleuze e Guattari e a resistência punk no Brasil dos anos 80: “faça você mesmo”p. 198

GUSTAVO HENRIQUE MARTINS

Espirais de ilusão: o fascismo eterno sob o crepúsculo neoliberal.....p. 203

BRUNO CARNIATO

Resenhas:

Sofrimento, terapia e encontro: prismas médico-filosóficos em Gabriel Marcel.....p. 209

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA

Traduções:

Culpa e pecado na religião grega.....p. 214

KURT LATTE EM MÜNSTER

Oficinas:

Onde estão as filósofas?.....p. 278

NELSI KISTEMACHER WELTER / AMANDA VICTÓRIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO / ANA MARCIA WIEZZER SILVA / EDUARDO ADAM ALVES DE SIQUEIRA GONÇALVES / JOÃO FRANCISCO DE OLIVEIRA TRUCCOLO / LARISSA CRISTINA CORDEIRO / PAOLA CRISTIANE SCHROEDER DOS SANTOS / THIAGO LUAN QUEIROZ / LEONAN COELHO DA COSTA / VITÓRIA NUNES DA SILVA DE SOUZA

Nesse primeiro número da *DIAPHONÍA* em 2024, a Revista entrevista a Professora Doutora Nelsi Kistemacher Welter do Colegiado de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIOESTE. A professora ainda é a atual tutora do PET (Programa de Educação Tutorial) do Curso de Filosofia. O periódico, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [*DIAPHONÍA*]

NKW [Nelsi Kistemacher Welter]

D – A professora poderia reconstituir um pouco sobre sua biografia, formação e o que motivou o interesse pela área da Filosofia?

NKW: Eu sou filha de Toledo e assim como muitas crianças e adolescentes na época, trabalhei desde muito cedo. Um dos meus primeiros trabalhos, aos 12 anos de idade, foi numa oficina mecânica da minha cidade. Além de separar as peças e acessórios, eu fazia o trabalho de banco, de atendimento às pessoas e de limpeza do escritório. Meu patrão tinha três filhos que estavam sempre ali por perto, um deles já alfabetizado, o segundo em processo de alfabetização e a terceira, que era uma menina, só sabia fazer rabiscos. Os dois mais novinhos, com seis e quatro anos, estavam sempre por perto e eu os colocava a fazerem atividades, inclusive contribuindo para a escrita e a leitura do menino que já estava em idade escolar e alfabetizando a menina, que aprendeu a ler e escrever comigo naquele escritório com cheiro de graxa e diesel. Meu patrão, que tinha amigos também empresários e com filhos em idade escolar, contava a eles sobre nossas peripécias e eu acabava sendo chamada para dar aulas particulares para outras crianças que enfrentavam dificuldades na escola. Foi aí que me dei conta de minha vocação para a docência e iniciei o Magistério. Entretanto, dos 12 aos 14 anos eu havia estudado no período noturno, para que pudesse trabalhar durante o dia e, com isso, pudesse complementar a renda da minha família. O curso de Magistério era diurno, e eu só poderia trabalhar num turno. Foi o que fiz. Cursei o Magistério no Colégio

PREMEN de Toledo e logo que tive a oportunidade, assumi aulas na educação básica do município. Em seguida, viria o concurso público para ocupar o cargo de docente também na minha cidade. À época, o curso de Pedagogia não era exigido; bastava ter cursado o Magistério (atual Formação para a Docência) para atuar na educação básica. Mas eu desejava ingressar no ensino superior e o curso de Filosofia na UNIOESTE, que era gratuito e ficava em Toledo, atendia ao meu interesse de fazer uma licenciatura, ao mesmo tempo que me instigava às questões e problemas filosóficos que me encantavam, embora meu contato com Filosofia anteriormente ao curso tenha sido pouco significativo. Como eu já era concursada no município de Toledo desde os 18 anos de idade, iniciei a graduação trabalhando numa escola localizada na mesma cidade. Assim que finalizei a graduação, tive oportunidade de atuar no Ensino Fundamental II e no Ensino Médio. Como não havia aulas de Filosofia na educação básica, eu ministrava aulas em diversas disciplinas, desde a matemática, passando pela Educação Artística e pela Educação Física, até à História. Nessa mesma época, recém-formada na graduação e ainda muito jovem, portanto, tive a minha primeira experiência de docência na graduação. Fui professora colaboradora no curso de Filosofia da UNIOESTE. Eu já tinha interesse em fazer o Mestrado, mas era muito difícil porque não havia pós-graduações em nível de mestrado na área de Filosofia no Paraná, de modo que acabei participando da seleção e ingressando no mestrado da UNICAMP. Embora tivesse integrado o Grupo PET Filosofia da UNIOESTE na graduação, era ali, na UNICAMP, que eu iniciaria o meu percurso de pesquisadora. Logo prestei o concurso público na UNIOESTE e desde 1998 atuo nesse espaço institucional, que é quase a minha segunda casa, como professora, pesquisadora e extensionista. O Doutorado viria um pouco mais tarde, na UFSC, quando as condições de trabalho já eram outras e a UNIOESTE permitia a licença remunerada para tal, o que facilitou em muito as idas semanais a Florianópolis, mesmo sem bolsa. À época, com criança pequena e família em Toledo, e impossibilitada de me mudar de Estado, a única alternativa eram as viagens semanais de ônibus para frequentar as aulas na UFSC e participar das demais atividades para, deste modo, alcançar o doutoramento na área de Filosofia em 2013.

D – Acerca, agora, de sua trajetória de pesquisa iniciada com os estudos na área da Filosofia Política, em especial, a do pensador contemporâneo John Rawls. Quais as motivações que a levaram a trabalhar tal autor?

NKW – Eu tenderia a dizer que o curso de Filosofia despertou meu interesse pela Filosofia Política desde o início e que as questões da contemporaneidade ligadas, por exemplo, à democracia, à desigualdade social, à conquista de direitos, eram os que mais me afetavam, ocasionando aquele incômodo tão próprio da filosofia, que nos leva a buscar entender e refletir sobre como cada situação problemática foi constituída, momento em que nosso foco nas pesquisas é fundamental. Entretanto, quando revisito o passado nas minhas memórias, parece a mim muito claro que foi antes disso, isto é, antes mesmo de ingressar no curso de Filosofia, que o meu interesse de pesquisar as questões ligadas à justiça social foi despertado. Isso porque me deparei muito cedo, ainda no período em que atuava com a alfabetização de crianças da educação básica, na periferia da cidade de Toledo, com o problema da pobreza e a condição de desigualdade extrema das pessoas – a ponto de as crianças virem à escola sem alimentação e sem roupa e calçado adequados, principalmente no inverno. A falta de oportunidades para poder avançar por meio da educação e de ter um futuro melhor também ficaram escancaradas com aquela experiência, já que boa parte das crianças da primeira série abandonavam a escola para trabalhar e, desse modo, ajudar a complementar a renda de suas famílias, sobretudo nos períodos da colheita do algodão nos municípios próximos. Não era uma escolha! Tratava-se da realidade nua e crua: essas crianças estavam condenadas à pobreza, na reprodução de um ciclo incessante, que não garantia a elas as condições necessárias para uma infância saudável, nem para a continuidade dos estudos e a busca de oportunidades de uma vida melhor do que aquela que viviam. Eram crianças de seis a dez anos. Essa situação me tocou muito e continua sendo um incômodo que eu trouxe para as minhas pesquisas. John Rawls é um filósofo que tem sido uma importante referência para minhas pesquisas, justamente por tratar do tema da justiça social e defender o acesso de todas as pessoas à igualdade de oportunidades e à

equidade. Continuo pesquisando o autor, que tem muito a contribuir para pensarmos os problemas de nossa sociedade, envolvendo a questão da representação política na sociedade, da redistribuição da renda e da riqueza geradas, da organização da sociedade e do papel das instituições básicas, da formação do senso de justiça dos cidadãos que compõem a sociedade como sistema de cooperação social, da estabilidade social e, finalmente, do questionamento e a reflexão sobre o modelo capitalista e as suas implicações na relação com aspectos econômicos, sociais e políticos, somada à impossibilidade desse modelo de sociedade promover a justiça social.

D – A professora também nutre um particular interesse pelo pensamento produzido a partir da experiência feminina. Poderia falar um pouco sobre tal motivação levando em conta o quadro atual da produção filosófica como um todo? Quais outros projetos teóricos têm em vista?

NKW – Desde a pesquisa de Carolina Araújo (UFRJ) – publicada com o título “Quatorze anos de desigualdade: Mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017” – e a respectiva apresentação de seus resultados na ANPOF de Aracajú, com uma série de dados quantitativos que confirmaram a desigualdade de gênero nos Programas de Pós-Graduação em todo o país, vários programas de Filosofia passaram a atuar para entender sua situação e buscar alternativas para melhorar o quadro apresentado. No curso de Filosofia da UNIOESTE foi a colega, professora Dr^a Ester Dreher Heuser, quem tomou a iniciativa de averiguar as condições oferecidas a homens e mulheres que ingressam na Pós-Graduação, analisando o número de matrículas e alunos formados no mestrado, doutorado, os autores trabalhados nas dissertações e teses em cada linha de pesquisa, até o número de professoras presentes na pós-graduação. O que se observou, tanto a nível nacional, quanto em nível local, é que as mulheres têm bem menos chance do que os homens de ingressar e de ser bem-sucedidas na carreira acadêmica na área de Filosofia. Os dados do PPGFIL da UNIOESTE foram semelhantes à média nacional, o que trouxe preocupação e levou à busca de alternativas para criar condições que pudessem contribuir para

estimular o estudo e a participação de mulheres em nosso Programa. A partir de então, uma série de ações seria adotada com vistas a trazer para o debate filosófico o problema da invisibilidade das filósofas na história da filosofia. Eventos, ciclos de debate, minicursos, grupos de estudo e produções diversas, envolvendo desde a publicação de artigos, dissertações e teses, até a produção de coletâneas sobre o pensamento das mulheres e sua contribuição para a Filosofia, passaram a fazer parte do rol de atividades, desta vez envolvendo outras professoras e professores do curso e estudantes da graduação e da pós. Eu procurei me engajar em várias dessas atividades, pois não tive dúvidas de que atuar com essa temática poderia não só incrementar ainda mais minhas pesquisas, que envolviam o tema da justiça social, além do tema da educação e da democracia, mas que também tornariam mais atrativo o curso de graduação e de pós-graduação. Além do mais, ao diagnosticar a ausência de bibliografias de pensadoras sendo trabalhadas em nosso curso, além da escassez desses materiais em nosso país, me dei conta, juntamente com outros colegas, de que poderíamos contribuir para o debate e para as produções, tanto em nível acadêmico, quanto na perspectiva de produzir material didático voltado ao Ensino Médio, onde a ausência de filósofas na bibliografia básica trabalhada com os adolescentes faz-se notar ainda mais, o que, de certa forma, pode desestimular o ingresso no curso de graduação, sobretudo das meninas, na medida em que elas entram em contato com a disciplina de filosofia e com o pensamento filosófico proposto quase exclusivamente por homens, alguns dos quais apresentam um pensamento misógino, machista e preconceituoso. Nessa perspectiva, a partir de sugestões dos alunos da graduação, tomei a iniciativa de organizar o “Dossiê As Pensadoras”, cujo propósito central é o de desenvolver material didático para ser utilizado na educação básica, com textos introdutórios sobre pensadoras de diferentes períodos e que envolvem contribuições para as mais diversas áreas da filosofia. Nesse momento, estamos trabalhando na preparação do terceiro volume da coleção que, em breve, será disponibilizado no formato *ebook* de forma gratuita para quem tiver interesse de leitura. O trabalho com pensadoras tem provocado um movimento de alunos e professores no sentido de incluir bibliografias de filósofas nas disciplinas. Outro movimento importante é a inclusão de

pesquisadoras nos eventos filosóficos promovidos pela Graduação e pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia na UNIOESTE. Palestras, rodas de conversa, atividades formativas, minicursos e disciplinas Optativas com ementas exclusivamente voltadas às contribuições de filósofas também têm sido propostas na graduação, atraindo, inclusive, um público externo à universidade para o curso, o que confirma o interesse e a urgência da inclusão de filósofas em nossas pesquisas e referências bibliográficas por nós utilizadas. Além da participação no trabalho acima mencionado e da organização, juntamente com outros colegas, do *Dossiê As Pensadoras*, que já conta com dois volumes publicados, continuo me dedicando às pesquisas e produções relacionadas ao problema da justiça social, lecionando na graduação na disciplina de filosofia política e na pós-graduação com temas ligados à política, justiça e equidade.

D – A professora atua, na UNIOESTE, há pouco mais que três décadas. Que significado histórico-pessoal e acadêmico essa vivência lhe proporcionou?

18

NKW – Eu diria que a UNIOESTE é minha segunda casa já que meu contato com ela vem desde o início dos anos 1990, quando tive a oportunidade de cursar a licenciatura em filosofia e, assim que finalizei essa etapa formativa, fui contratada como professora colaboradora no próprio curso. Desde 1998, quando assumi o concurso público na condição de docente na instituição, passei a me integrar e propor atividades que envolvem o tripé universitário: ensino, pesquisa e extensão. A minha preocupação com o ensino é anterior ao ingresso na UNIOESTE, já que minha experiência como professora o antecede. Mas foi a UNIOESTE que me acolheu para a formação inicial para a docência e, na sequência, para também atuar na formação de novos docentes, já que a minha atuação docente se deu prioritariamente no curso de licenciatura em Filosofia, embora também tenha trabalhado com o curso de Secretariado e de Serviço Social. Mais recentemente também tenho atuado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE. Destaco que a oportunidade de iniciação à pesquisa surge ainda no período da graduação, quando eu integrava o Programa de Educação Tutorial (PET) em Filosofia. Foi dali também que nasceu a vontade de continuar

pesquisando, até porque se era minha pretensão seguir na docência, eu teria que ser também uma pesquisadora. Na minha concepção, um bom professor deve ser um bom pesquisador, seja qual for o nível de formação em que atue. Mas a atuação na Universidade Estadual do Oeste do Paraná também permitiria que eu atuasse em atividades extensionistas das mais diversas possíveis, e que envolvessem desde a formação de profissionais de outras áreas, externos à universidade. Conta com isso, a participação e organização de eventos de carácter local e nacional, a coordenação de projetos de extensão, sobretudo nos últimos dez anos, quando minha atuação na extensão se intensificou ainda mais, com trabalhos de extensão classificados em eventos de carácter nacional e internacional. O diálogo com a comunidade, produzido principalmente através dessas atividades extensionistas, é fator que merece destaque, uma vez que ele acaba nos conduzindo a ampliar nosso conhecimento e, com isso, as nossas pesquisas e os resultados que somos capazes de apresentar. Eu diria que me sinto privilegiada por atuar numa universidade onde posso trabalhar coletivamente com um grupo que tem uma qualidade excepcional, comparável à de qualquer outra universidade do país, grupo esse que, embora atue em diversas áreas da filosofia e tenha perspectivas filosóficas e de sociedade distintas, tem uma capacidade de organização, decisão e colaboração coletiva muito importante, com destaque para a defesa do curso, da universidade pública, gratuita e de qualidade, na construção de soluções sempre que situações problemáticas surgem.

19

D – A sua presença no PET, desde a implantação do Programa, em 1992, tem sido particularmente vital, antes como acadêmica graduanda e agora como tutora. Que balanço a professora faz hoje dessa experiência, ainda mais no contexto da produção de ensino, pesquisa e extensão do Programa em nossa área?

NKW – O ingresso no PET Filosofia foi um marco na minha carreira acadêmica e na minha jornada profissional. Primeiro, porque me permitiu a dedicação exclusiva aos estudos e atividades ligadas ao programa, por meio de uma bolsa de estudos concedida pela Capes. Conforme já relatei, desde muito cedo tive que trabalhar e estudar ao mesmo tempo. Também permitiu a mim e aos demais

integrantes do Grupo a visita a grandes centros de pesquisa filosófica no país, como a USP, UERJ e a UNISINOS, onde tivemos a oportunidade de participar de eventos nacionais e de debates filosóficos de altíssimo nível acadêmico, realidade que, à época, era muito distante das condições oferecidas pelo curso. Os acadêmicos e acadêmicas que integram o Grupo PET têm a oportunidade de trabalhar em grupo, desenvolvendo atividades conjuntas, o que leva ao desenvolvimento de habilidades fundamentais relacionados à organização, planejamento, ação conjunta e responsabilidade. Por outro lado, no PET, os alunos também desenvolvem a iniciação científica, por meio de projetos individuais orientados por professores do curso, com a oportunidade de apresentação de trabalho e publicações. Destaco também o estudo em grupo, a partir do eixo temático proposto por cada tutor ou tutora do programa, que tem levado ao desenvolvimento de pesquisas importantes e de produções diversificadas, incluindo as oficinas didáticas de filosofia, que são elaboradas ao final de cada ciclo temático estudado pelo grupo e desenvolvidas com estudantes do ensino médio. O PET Filosofia da UNIOESTE tem formado importantes quadros para a atuação na área de Filosofia em nosso país. Prova disso são os egressos do PET presentes nas graduações e pós-graduações de diversas universidades do país desenvolvendo trabalhos maravilhosos que envolvem ensino, pesquisa e extensão.

20

D – Qual sua posição relativa à disciplina de Filosofia no ensino médio em face da atual conjuntura nacional? Quais as implicações do ponto de vista das políticas públicas?

NKW – Juntamente com outros colegas, passei anos militando na defesa da inclusão da Filosofia e da Sociologia como disciplinas obrigatórias no currículo do Ensino Médio, o que ocorreu em junho de 2008, quando entrou em vigor a Lei nº 11.684, que tornou obrigatórias as duas disciplinas nas três séries do ensino médio. Essa conquista foi muito importante para os estudantes do ensino médio, que a partir de então poderiam contar com uma formação mais humanizada, e para as licenciaturas em Ciências Sociais e Filosofia, que ampliariam a procura

por vagas. Coube às licenciaturas das respectivas áreas a tarefa de formação de professores, incluindo os egressos de seus cursos. Também coube às licenciaturas a preparação de materiais e estratégias didáticas que pudessem ser utilizadas pelos professores da educação básica com vistas ao trabalho com as disciplinas. Um dos materiais que produzimos no curso foi uma série de oito livros contendo “Oficinas Didáticas de Filosofia”, cuja experiência posta em prática se transformaria em relato de experiência, contendo roteiros didáticos com o passo a passo de cada atividade proposta, incluindo sua fundamentação teórica. Tal material encontra-se publicado em formato de e-book e à disposição de professores do ensino médio de todo o país. Entretanto, toda conquista árdua enfrenta algum tipo de oposição. Por isso é preciso permanecer em vigília e resistência na defesa daquilo que se conquistou e na busca por avanços, porque há aqueles prontos a “dar o golpe” e “pôr tudo a perder”. Foi o que ocorreu. Nos últimos anos, as disciplinas de humanidades têm sofrido duras derrotas. Os interesses do mercado financeiro e eu diria até de pessoas interessadas em criar fissuras na democracia, provocaram reformas que se opunham a decisões e ações envolvendo a educação, resultantes de muito diálogo e luta. Cito como exemplo a PEC 241/55 ou PEC dos gastos, aprovada no Governo Temer, que congelou, por vinte anos, os recursos para a educação e a saúde, setores essenciais para a sociedade, impedindo, com isso, os investimentos previstos no Plano Nacional de Educação e seus consequentes avanços. Em 2017, em contraposição aos movimentos de educação, que envolvem anos de estudo e debate, o governo Temer materializou a Reforma do Ensino Médio, que trouxe reformas radicais na Lei de Diretrizes e Bases (LDB) em relação à Educação Básica. Muitos pesquisadores da área da educação preferem chamar tal reforma, o Novo Ensino Médio (NEM), de “deforma”, já que a Lei 13.415 de 16/02/2017 deformou a qualidade de ensino ofertada aos alunos em todo o país. As disciplinas de Filosofia e Sociologia, além das Artes, foram drasticamente reduzidas, perdendo espaço no primeiro escalão das disciplinas consideradas essenciais para a formação dos alunos. Tudo isso sob o atrativo discurso de que os alunos do Novo Ensino Médio teriam autonomia para a escolha dos itinerários formativos. Embora o artigo 205 da Constituição brasileira afirme que a educação deve visar

“o pleno desenvolvimento da pessoa humana”, não é isso que o Novo Ensino Médio propõe. Escrevi um artigo para a Revista Eleutheria, onde faço uma breve análise das implicações das mudanças proposta para o setor da educação, sobretudo quando se extrai as humanidades do currículo da educação básica. O artigo, intitulado “Formação para a cidadania e a defesa da democracia: considerações a partir de Martha Nussbaum” pode ser acessado no link <https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/12831>. No texto, considero a análise da filósofa americana, Martha Nussbaum, que trata de mudanças semelhantes na educação em outras partes do mundo, incluindo a Índia, Europa e Estados Unidos. Para a filósofa, tais mudanças na educação, que retiram disciplinas fundamentais ligadas à formação humanística dos jovens tem, por finalidade última, o ataque à democracia, já que a ausência dessas disciplinas deixa de lado capacidades fundamentais para a formação cidadã dos jovens, substituindo-as por disciplinas que visariam os interesses de buscar o lucro simplesmente.

22

D – Qual a sua perspectiva para a Filosofia no país? Que desafios a área tem pela frente em meio a tantos ataques na seara, como um todo, das Humanidades?

NKW – Eu penso que a gente precisa resistir e fazer o debate com a sociedade. Para isso, é necessário ocupar espaços fora da universidade, produzir materiais e conteúdo, a partir da universidade, que sejam acessíveis à comunidade. É claro que se, como eu disse acima, concordando com Martha Nussbaum, a redução ou exclusão das Humanidades dos currículos visa atacar a democracia, os espaços também vão sendo limitados. Se antes atuávamos na formação de professores e outros profissionais para o município para o Estado, por exemplo, a tendência é que as portas se fechem cada vez mais, mas é preciso abrir outras portas e fazer a resistência por meio do diálogo com a sociedade. Essa gente que ataca as Humanidades tem medo do debate público, por isso mesmo não “podemos baixar a guarda” e devemos nos manter em diálogo com a sociedade o tempo todo, ocupando todos os canais possíveis e criando outros. Penso que a curricularização da extensão é uma oportunidade importante para nos aproximarmos da

comunidade para dialogar, produzir reflexões e materiais que visem a defesa da filosofia e das Humanidades. A ocupação dos espaços de imprensa também nunca nos foi negado e eu penso que devemos nos organizar para ocupá-los, juntamente com nossos alunos e com os egressos do curso e da pós-graduação. Mas também podemos forjar nossos próprios espaços. Os materiais didáticos que são produzidos por nós e por nossos alunos e egressos, podem ser aliadas nessa tarefa.

D – Paralela à atividade acadêmica, a professora também soma um engajamento político de militância muito forte. Em que medida isso repercute, hoje em dia, quanto à função pública do intelectual. Poderia falar mais a respeito?

NKW – Desde meu ingresso no Magistério (atual Formação para a Docência), meu engajamento e minha militância na defesa da educação pública, laica e de qualidade são motivadores de minha caminhada, incluindo minha carreira docente, em que trabalhei dos anos iniciais da Educação Fundamental até a Pós-graduação. Continuei o percurso e a militância na licenciatura, onde se somariam outras lutas, além da defesa da educação pública: o acesso universal e a ampliação de vagas nas universidades públicas; o acesso da população mais pobre aos serviços e a criação de programas que pudessem contemplá-los. Com a graduação e a participação nos movimentos pastorais, o tema da justiça social passa a se fazer cada vez mais presente. Somado a tudo isso, tive a experiência de alfabetizar crianças de periferia, muitas das quais tinham por primeira refeição o lanche da escola e o fato de parte das crianças abandonar as aulas no meio do ano letivo para poder trabalhar na colheita de algodão ou outros trabalhos para ajudar a complementar a renda da família. Essa situação, somada à pobreza, à falta de oportunidades, à condição desigual para a continuidade do processo de formação, me levaram a estudar a temática da justiça social sempre com foco na importância da defesa da democracia. Fiz o Mestrado na UNICAMP e o Doutorado na UFSC procurando me debruçar sobre autores que contribuiriam na melhor compreensão da sociedade, sua organização e das alternativas para a promoção da equidade e da democracia. O tema da justiça como equidade me

acompanha desde o final da graduação. Durante toda a minha trajetória na UNIOESTE e no curso de Filosofia, mesmo trabalhando com disciplinas diversas, sempre fiz questão de acompanhar o processo de formação para a docência, compreendendo a importância de uma formação democrática e humanizada em todos os níveis de ensino, sobretudo no Ensino Médio, constantemente ameaçado pela retirada de disciplinas humanísticas, o que se efetivaria com o NEM (Novo Ensino Médio). Foi essa perspectiva que procurei abordar durante o período de coordenação do PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência) e da coordenação do Estágio Supervisionado junto ao curso de Filosofia. Às minhas pesquisas, calcadas na área de filosofia política, adicionei novos autores e novas produções, que envolveram desde estratégias e materiais didáticos alternativos, a publicações no campo mais acadêmico e intelectual. Mais recentemente, tenho somado às minhas pesquisas, o trabalho, produção e orientação de trabalhos ligados ao pensamento de pensadoras. Como fruto de um desses trabalhos, deveremos lançar, em breve, o III volume do *Dossiê As Pensadoras*, contando com a organização dos professores Pedro Prikladnitzky, Luciano Utteich e eu. Desde já, convidamos a todos para a leitura!

24

A Revista Diaphonía agradece ao aceite do convite da entrevistada Professora Doutora Nelsi Kistemacher Welter, e também à sua participação conosco na presente edição inédita de 2024.

A admiração filosófica pelo suicídio em Montaigne Montaigne's philosophical admiration for suicide

ANA PAULA MANOEL FELIPE¹

Resumo: Este texto visa apresentar as ideias de Montaigne acerca do suicídio no ensaio 3 do livro II de *Os Ensaios*. O texto aborda a relevante influência de Sêneca e faz relações com argumentos usados por Schopenhauer em favor da morte voluntária. Montaigne se ocupa em refletir e analisar argumentos a favor e contra o suicídio, em determinados casos expressa uma certa admiração filosófica inspirada pela morte voluntária, ao mesmo tempo sugere que existem casos em que motivações levianas resultam em mortes vãs. De acordo com isso, a morte não é encarada absolutamente como um mal que deve ser evitado a todo custo, pois o suicídio pode ser considerado uma libertação dos males que a existência impõe ao ser humano dos quais ele não está mais disposto a suportar. Por fim, defendendo que por mais que Montaigne não concorde com a morte voluntária por motivações levianas, penso que o autor é um defensor da liberdade individual de cometer suicídio.

Palavras-chave: Suicídio. Libertação. Punição. Morte. Servidão.

Abstract: This text aims to present Montaigne's ideas about suicide in essay 3 of book II of *The Essays*. The text addresses the relevant influence of Seneca and makes connections with arguments used by Schopenhauer in favor of voluntary death. Montaigne reflects and analyzes arguments for and against suicide, at times expressing a certain philosophical admiration inspired by voluntary death, while also suggesting that there are cases where frivolous motivations result in vain deaths. According to this, death is not viewed absolutely as an evil that must be avoided at all costs, as the suicide can be considered a liberation from the evils that existence imposes on human beings that they are no longer willing to endure. Finally, I argue that even though Montaigne does not agree with voluntary death for frivolous motivations, I believe that the author is a defender of individual freedom to commit suicide.

Keywords: Suicide. Liberation. Punishment. Death. Bondage.

Introdução

Em *O Mito de Sísifo*, Camus declara que “só há um problema filosófico verdadeiramente sério: o suicídio” (2019, p. 17), pois determinar se a vida vale a pena ser vivida responde à pergunta fundamental da filosofia. Montaigne se aproxima da resposta a essa pergunta no ensaio 3 do livro II de *Os Ensaios*, onde apresenta o

¹ Graduanda em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina. Membro do Projeto de Pesquisa Suicídio e valor da vida em Montaigne e Schopenhauer. E-mail: ana.paula.manoel@uel.br

suicídio como tema principal e demonstra uma certa admiração filosófica inspirada pela morte voluntária. É possível notar uma grande influência de Sêneca e certas semelhanças com argumentos usados por Schopenhauer em favor do suicídio. O presente texto tem a intenção de apresentar os argumentos usados por Montaigne no ensaio intitulado “Costume da ilha de Céos” tendo em mente também, importantes contribuições sobre a morte feitas no ensaio 20 do livro I intitulado “Que filosofar é aprender a morrer”. Por mais que diversos ensaios de Montaigne ostentem títulos que muitas vezes não condizem adequadamente com seu conteúdo, o ensaio em questão leva esse nome por conta da Ilha de Céos, que faz parte de um arquipélago do Mar Egeu, localizado na Grécia. Nessa ilha, era costume os anciãos darem-se morte voluntariamente, o magistrado inclusive oferecia publicamente a cicuta àqueles que podiam defender razões sólidas para abandonar a vida.

A chave para a libertação dos males

Montaigne inicia o ensaio fazendo uma apologia à dúvida, se filosofar é duvidar, é isso que ele se propõe a fazer. Em seguida relata o exemplo de Filipe que tendo entrado à mão armada no Peloponeso, alguém disse que os lacedemônios teriam muito a sofrer se não entregassem à sua graça, mas a resposta que recebeu foi a seguinte: “o que podem sofrer os que não temem a morte?” (MONTAIGNE, 2006, p. 29). É citado também o que perguntaram a Ágis sobre como um homem poderia viver livre e a resposta foi: “desprezando a morte”. Montaigne destaca que esses exemplos e muitos outros semelhantes significam alguma coisa mais do que esperar pacientemente a morte enquanto ela vem até nós, pois “há na vida muitos infortúnios piores que de suportar que a própria morte (MONTAIGNE, 2006, p. 30).

Os exemplos continuam ao longo do texto, sendo possível compreender, por meio deles, o suicídio como forma de liberdade. Montaigne apresenta o exemplo de um menino lacedemônio que ao ser preso e vendido como servo afirma “verás quem compraste; a mim seria vergonhoso servir, tendo a liberdade tão à mão” (MONTAIGNE, 2006, p.30). Em concordância com isso Sêneca afirma que “é preferível o suicídio mais imundo à mais higiênica servidão” (SÊNECA, 2021, p. 269),

os autores parecem estar de acordo que o suicídio é preferível a viver uma vida de servidão, a morte autoimposta é encarada como sinônimo de liberdade.

Sêneca defende que “nenhuma meditação é tão imprescindível como a meditação da morte” (SÊNECA, 2021, p. 268) e Montaigne no ensaio 20 do livro I diz que “a premeditação da morte é a premeditação da liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu de servir” (MONTAIGNE, 2000, p. 128). A morte é sinônimo de libertação, enquanto viver uma vida que não seja digna é o mesmo que a aceitar um tipo de servidão voluntária. Voluntária, porque ambos os autores estão de acordo com a ideia de que a vida não prende ninguém, quem verdadeiramente deseja se matar encontrará um jeito de cometer o ato, e o suicídio mais imundo é preferível a viver sendo escravo de uma vida que não é digna de ser vivida. O que realmente importa “é a qualidade, não a duração da nossa vida; e, frequentemente, para viver bem, até é preferível não viver muito tempo” (SÊNECA, 2021, p. 558), ou seja, quantidade não significa qualidade, uma vida curta e bem vivida vale mais que uma vida longa, indecente e cercada de sofrimentos. Filosofar é aprender a morrer, porque por meio do hábito de pensar na morte é possível nos fortificarmos e saber morrer é aprender a se libertar de toda sujeição e imposição.

Por mais, no entanto, que no livro I Montaigne esteja de acordo com Sêneca, é evidente sua mudança de pensamento se compararmos com os escritos do livro III. No ensaio 4 do livro III intitulado “Da diversão”, Montaigne começa a sugerir que o ser humano é responsável pelo próprio sofrimento e nessa perspectiva pensar excessivamente sobre a morte poderia ser considerado um mal que perturba os ânimos. Isso se confirma no ensaio 12 do livro III chamado “Da fisionomia” que diz “é certeza que para a maioria a preparação para a morte causou mais tormento do que o fez seu sofrimento” (MONTAIGNE, 2009, p. 400). Nesse sentido, ele defende que não faz sentido prever todas as provações da natureza e nos prepararmos tanto para a morte, pois na verdade ao fazer isso o ser humano apenas se prepara para o que são os preparativos da morte, já que a morte propriamente dita o ser humano não sabe o que é.

Filosofar não parece ser mais aprender a morrer, pois “se não soubermos viver, é injustiça ensinar-nos a morrer e dar ao fim uma forma diferente do todo. Se soubermos viver com firmeza e serenidade, saberemos morrer do mesmo modo” (MONTAIGNE, 2009, p. 402). Sendo assim, a natureza ensina o homem a pensar na morte apenas quando estiver morrendo, o ser humano não deveria se perturbar com a sua morte antes da hora da partida. O tão adorado Sêneca do livro I é combatido no livro III quando afirma:

Ao ver os esforços que Sêneca empenha para preparar-se contra a morte, ao vê-lo suar de afã para enrijecer-se para adquirir segurança e debater-se tão longamente naquele poleiro, eu teria desacreditado de sua reputação, se ele não tivesse defendido tão valentemente ao morrer. Sua agitação tão ardente, tão frequente, mostra que ele próprio era arrebatado e impetuoso. (MONTAIGNE, 2009, p. 383).

Em seguida, dando continuidade à análise do ensaio 3 do livro II, Montaigne continua a argumentação demonstrando certa consideração pela morte voluntária e afirma que o ser humano possui a chave para a libertação dos males que lhes foram impostos por meio do suicídio. A morte autoimposta apresenta-se mais vantajosa quando a vida impõe um estado em que viver torna-se pior do que encarar a própria morte, pois “é fraqueza ceder aos males; mas é loucura alimentá-los” (MONTAIGNE, 2006, p. 31). Se a vida é dura demais e os sofrimentos se tornam insuportáveis, não existem motivos para queixas sobre sua condição, pois a morte é a chave para a libertação de todo mal.

É como se diz, que o sábio vive tanto quanto pode; e que o presente mais benéfico que a natureza nos deu, e que nos tira toda razão de queixar-nos de nossa condição, é ter nos deixado a chave para a libertação. Ela estabeleceu apenas uma entrada para a vida, e cem mil saídas. (MONTAIGNE, 2006, p. 30).

Em contrapartida, a libertação que Schopenhauer atribui à morte, diz respeito à restituição do erro de ter nascido, pois “a morte é a grande oportunidade de não ser mais eu: ditoso seria quem aproveita.” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 606). A morte se revela como correção, por meio dela o indivíduo é liberto das amarras de uma individualidade que não é importante, pois o que realmente importa é o núcleo do

seu verdadeiro ser, que é a única coisa que pode ser atingida pela morte. A morte é considerada a grande correção que a vontade de vida, e o egoísmo essencial a esta, recebem durante o curso da natureza, morte que pode ser concebida como uma punição para nossa existência, “é o desatar doloroso do nó que a procriação amarrou com volúpia e é a destruição violenta, vinda de fora, do erro fundamental do nosso ser, é a grande desilusão.” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 605). Todo ser humano consiste em algo que não deveria ser, por isso, cessa de ser através da morte.

O argumento usado por Montaigne de que não devemos nos queixar da nossa condição, pois temos a chave para nossa própria libertação por meio do suicídio é encontrado de maneira muito semelhante na seguinte passagem de Sêneca:

Aqui está o único ponto em que não podemos queixar-nos da vida: ela não retém ninguém! A condição humana assenta numa base excelente: ninguém é desgraçado senão por sua própria culpa. A vida agrada-te? Então vive! Não te agrada? És livre de regressar ao lugar donde vieste! (SÊNECA, 2021, p. 267).

A meu ver, é inegável a influência de Sêneca na argumentação de Montaigne, isso se confirma com o próprio Montaigne citando uma passagem de Sêneca na sequência de sua argumentação logo na segunda página do ensaio, no entanto, é discutível que em determinados momentos Montaigne não cite adequadamente Sêneca ao longo de sua exposição. Para além desse detalhe técnico, o que nos interessa é a compreensão dos argumentos expostos em favor do suicídio como uma libertação dos males que a existência impõe ao ser humano dos quais ele não está mais disposto a suportar.

A admiração filosófica pelo suicídio

Montaigne continua atribuindo elogios à morte, visto que encara a morte como uma receita para a solução de todos os males. O autor enfatiza que por mais que o homem busque seu fim, ou mesmo que aceite e aguarde ansiosamente a chegada da morte, esse fim é sempre seu, ninguém pode lhe arrancar isso, sendo assim a morte autoimposta é encarada como a mais encantadora, pois “a vida depende da vontade de outrem; a morte, da nossa” (MONTAIGNE, 2006, p. 31). De acordo com a ideia de

autonomia do ser humano em pôr fim aos seus sofrimentos miseráveis, Montaigne afirma que “Deus nos concede permissão suficiente quando nos coloca em tal estado que viver nos seja pior que morrer” (MONTAIGNE, 2006, p. 31), no entanto, me pergunto de onde Montaigne retira essa suposta permissão que Deus nos concede, levando em consideração o catolicismo a qual Montaigne era devoto que prega que o homem não tem direito de decidir quando ele mesmo deve morrer, porque essa decisão é de quem colocou-o no mundo, no caso, Deus. Mas é claro que Montaigne não deixou esse ponto passar despercebido, pois a seguir o autor relata que essa ideia não é aceita sem contraposição,

[...] pois muitos sustentam que não podemos abandonar essa guarnição do mundo sem a ordem expressa daquele que nos pôs nela; e que cabe a Deus, que nos enviou aqui não somente por nós mas por sua glória e para servir aos outros, dar-nos dispensa quando lhe aprouver, e não a nós tomá-la; que não nascemos para nós, mas também para nosso país; as leis pedem-nos conta de nós em seu próprio interesse, e movem ação de homicídio contra nós, além disso, como desertores de nosso posto, somos punidos tanto nesse como no outro mundo. (MONTAIGNE, 2006, p. 32).

30

Montaigne faz alusão à punição do suicídio que é feita tanto pelas leis, quanto por Deus após nossa morte. Esse assunto foi abordado no ensaio “Da crueldade”, levando em conta os meios para a punição, Montaigne aconselha que um bom exemplo de rigor para manter o povo no dever é exercer contra os cadáveres dos criminosos as punições, e não contra os copos vivos, pois vê-los serem queimados e esquartejados tocaria o vulgo quase tanto quanto se atentassem contra os vivos, portanto a crueldade é menor. Esse método de atentar contra o corpo morto como forma de punição é bem conhecido na história, principalmente no que se refere aos casos de suicídio, porquanto, um dos meios de punição para quem se matasse seriam os atentados contra seu cadáver, com o objetivo de desestimular o potencial suicida a cometer o ato. No ensaio “Da crueldade” Montaigne não se refere especificamente ao suicídio, mas sim à punição atribuída ao corpo morto dos criminosos como meio de evitar a crueldade aos vivos.

Montaigne se afasta de Schopenhauer ao sugerir a punição ao corpo morto, o que para Schopenhauer seria completamente ridículo, mas parece se aproximar dele ao propor a morte como uma libertação. Por mais que Montaigne faça alusão à punição das leis jurídicas e divinas, penso que seu olhar nos conduz a encarar o suicídio como uma libertação que não deveria ser punida. Parece razoável imaginar que diante de um sofrimento inimaginável, Deus nos conceda permissão suficiente para a morte voluntária, pois “é fraqueza ceder aos males; mas é loucura alimentá-los” (MONTAIGNE, 2006, p. 31) e “viver só para suportar a dor é pura estupidez!” (SÊNECA, 2021, p. 209). Ao encontro dessa ideia de que a punição da morte voluntária é inadequada, Chamfort diz o seguinte em uma belíssima máxima,

[...] os reis e padres, ao proibirem a doutrina do suicídio, quiseram assegurar a continuidade da nossa escravidão. Eles querem nos manter trancados num cubículo sem saída; da mesma forma que fez aquele facínora no livro de Dante, que murou a porta da prisão na qual estava encarcerado o infeliz Ugolino. (CHAMFORT, 2007, p. 62).

31

Chamfort parece estar de acordo tanto com Sêneca, quanto com Montaigne, na ideia de que viver sem ter direito de colocar fim em sua própria existência significa ser escravo da sua vida. Não ter direito ao suicídio significa ser servo de uma existência que lhe foi imposta e que ninguém nunca desejou. Ninguém solicita a sua vinda ao mundo, mas deveria ter o direito de solicitar a sua partida, ao negar esse direito, nega-se ao ser humano a sua liberdade individual de pôr fim aos seus próprios sofrimentos.

A seguir, Montaigne relata que Platão ordena sepultura ignominiosa para aquele que se suicidar por covardia e fraqueza. Aparentemente, Montaigne está de acordo com a ideia de que desdenhar da nossa própria vida seja ridículo, não parece ser esse um motivo razoável para a morte voluntária, tendo em vista que o ódio que o ser humano sente sobre si mesmo é um vício exclusivamente humano que não é observado em outras criaturas. Sendo assim,

[...] as coisas que tiverem um ser mais nobre e mais rico podem criticar o nosso; mas é contra a natureza que nós mesmos nos

desprezemos e nos desconsideremos; odiar a si mesmo e desdenhar-se é uma doença particular e que não se vê em nenhuma outra criatura. É por uma puerilidade semelhante que desejamos ser uma coisa diferente do que somos. O fruto de um tal desejo não nos atinge, pois ele se contradiz e se enreda em si mesmo. (MONTAIGNE, 2006, p. 35).

Aparentemente “o fruto do desejo de ser uma coisa diferente do que somos não nos atinge”, tal sentença parece estar de acordo com o pensamento de Schopenhauer no que tange a possibilidade de um ser humano desejar ser diferente do que realmente é, o que nos leva ao problema sobre a diferença crucial entre arrependimento e remorso. O ser humano pode se *arrepender* apenas de ações que são possíveis de serem alteradas, o *remorso* diz respeito ao sentimento de não poder mudar suas ações e quem você realmente é. Tendo isso em mente, o ser humano não é capaz de se arrepender verdadeiramente de quem ele é, apenas é capaz de sentir remorso por isso. Montaigne parece estar de acordo com isso quando diz que é uma puerilidade desejar ser uma coisa diferente do que somos, pois isso se contradiz com a nossa própria natureza.

32

Compaixão seletiva

Montaigne continua sua argumentação analisando quais ocasiões seriam suficientemente adequadas para fazer um homem adotar o partido de matar a si mesmo. Por mais favorável que a argumentação inicial do ensaio possa parecer, logo em seguida o autor destaca que “nem todos os males valem que se queira morrer para evitá-los” (MONTAIGNE, 2006, p. 36), isto é, a morte voluntária justificada por causas levianas não parece condizer com uma ocasião razoável para justificar o suicídio. Para defender esse ponto Montaigne cita novamente Sêneca, que afirma ser possível acontecer qualquer coisa ao homem que vive, mas a sorte nada pode contra aquele que sabe morrer. Em seguida, relata o caso de Josefo que envolvido por um perigo tão evidente e tão próximo cogita o suicídio e opta por manter as esperanças, no fim excedendo qualquer entendimento humano, a sorte lhe sorriu e o livrou

daquele infortúnio, se Josefo tivesse se matado para se livrar do perigo iminente, teria sido uma morte vã.

Mas Cassio e Bruto, ao contrário, acabaram de aniquilar os restos da liberdade romana da qual eram protetores, pela precipitação e temeridade com que se mataram antes do tempo e da ocasião. Já vi cem lebres escaparem sob os dentes dos galgos. (MONTAIGNE, 2006, p. 37).

Cassio e Bruto são exemplos de suicídios por motivos volúveis, se tivessem persistido em suportar os infortúnios teriam sobrevivido, o que torna suas mortes levianas. Conforme Montaigne, Plínio diz que existem apenas três espécies de doença que para evitá-las temos direito de pôr fim a nossa existência, sendo a mais penosa delas a pedra na bexiga quando a urina fica retida, seguida da dor no estômago e da dor de cabeça, mas para Sêneca somente aquelas capazes de abalar por um longo tempo as funções da alma justificam o suicídio.

Montaigne segue relatando uma infinidade de exemplos que preenchem as páginas finais do ensaio, dentre eles, muitos evidenciam mortes voluntárias para se libertar de uma possível servidão. Um exemplo que chama atenção é o que o autor afirma ser a violência contra a consciência que mais se deve evitar, em sua opinião, que é sobre a castidade das mulheres. Montaigne sugere em sua argumentação que as mulheres que se matam após serem estupradas, fazem isso em parte por culpa de terem gostado da violência ou ainda que preferem se matar antes de serem estupradas porque talvez sua resistência esteja mesclada com alguma vontade reprimida. Disso se segue,

[...] talvez nos séculos por vir seja honroso para nós que um sábio autor desta época, e sobretudo parisiense, se dê ao trabalho de persuadir as mulheres de nosso século a preferir tomar qualquer outro partido em vez de adotar o horrível projeto de tal desespero. Aborreço-me que ele não tenha sabido, para acrescentar às suas histórias, da tirada que me contaram em Toulouse, de uma mulher que passara pelas mãos de alguns soldados: “Deus seja louvado, dizia ela, que pelo menos uma vez na vida eu me fartei sem pecado!”. (MONTAIGNE, 2006, p. 40).

Por mais infeliz que seja seu comentário sobre as mulheres, o que demonstra uma enorme falta de empatia sobre o abuso que sofreram, por toda história, tendo que aceitar esse destino cruel e se calar tendo seus direitos usurpados, devemos lembrar que Montaigne é um homem de seu tempo, seria tão inadequado condená-lo como machista quanto chamá-lo de negacionista por não acreditar nos médicos de sua época. O que nos interessa no ensaio é a análise de que o suicídio motivado pelo estupro, assim como no caso da morte voluntária de Cássio e Bruto, são suicídios que não apresentam motivos razoáveis para Montaigne, ou seja, não condizem com a sua admiração filosófica inspirada pela morte voluntária

Montaigne continua citando diversos exemplos que dizem respeito à história de pessoas que, de mil maneiras, trocaram pela morte uma vida penosa, com a finalidade de evidenciar o quanto é impróprio chamarmos de desespero a destruição voluntária à qual somos levados por meio da esperança e por uma tranquila e ponderada inclinação de julgamento. A meu ver, é estranho Montaigne demonstrar tanta compaixão por quem prefere a morte a uma vida penosa, enquanto afirma que no caso do estupro a mulher deva “preferir tomar qualquer outro partido em vez de adotar o horrível projeto de tal desespero” (MONTAIGNE, 2006, 40). Logo, sua compaixão é seletiva, Montaigne sugere que existem boas razões para se matar, quem opta por elas é digno de compaixão e até mesmo admiração, mas os suicidas que não se enquadram em suas motivações razoáveis podem ser condenados como tolos desesperados.

É impossível falar sobre compaixão por aqueles que se suicidam e não lembrar das belíssimas palavras de Schopenhauer,

[...] antes de tudo, deixemos o sentimento moral decidir e comparemos a impressão que exerce sobre nós a notícia de um crime cometido por algum conhecido nosso, seja um homicídio, uma crueldade, uma fraude ou um roubo com a notícia de sua morte voluntária. Enquanto, a primeira causa viva indignação, extremo mau humor e clamor por punição ou vingança, a última provoca antes a tristeza e a compaixão, às quais se acrescenta ainda mais frequentemente uma certa admiração por sua coragem, que a desaprovação moral que acompanha uma má ação. Quem não tem

conhecidos, amigos e parentes que voluntariamente partiram do mundo? E deve-se pensar com horror neles, como criminosos? *Nego ac pernego!* Eu sou antes da opinião de que se deve exigir do clero, de uma vez por todas, explicar com que direito ele, sem apresentar qualquer argumento filosófico convincente, do púlpito e em escritos, estigmatiza como crime uma ação cometida por muitas pessoas amadas e honradas por nós e recusa o enterro digno para aqueles que voluntariamente partem do mundo. Mas aqui deve-se assinalar que se exigem razões, e que não serão aceitas frases vazias e injúrias. – Se a justiça criminal condena o suicídio, isto não constitui nenhum argumento eclesiástico válido e além disso é definitivamente ridículo: pois qual castigo pode assustar aquele que busca a morte? – Quando se pune a tentativa de suicídio, é a inabilidade que a fez falhar que se pune. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 166).

Conforme Schopenhauer, o suicídio impede a realização do maior objetivo moral, que é a negação da vontade de vida. No entanto, Schopenhauer não condena o suicídio, e demonstra compaixão pelas nobres almas que são levadas a cometer suicídio regidas por um motivo excepcionalmente forte. Dessa maneira, o suicídio se afasta do maior objetivo moral pela incapacidade de perceber, ao se deparar com a cura por meio do sofrimento, a possibilidade de negação da vontade, pois confunde o fenômeno com a coisa em si baseado em uma incompreensão de si mesmo e dos fenômenos do mundo, e assim acredita pôr fim em seus sofrimentos. Schopenhauer acredita que o suicídio do asceta seria mais justificável do que o suicídio comum, pois o ascetismo vai ao encontro do maior objetivo moral que é a negação da vontade. Assim como Montaigne, ele pensa sobre o que seria um motivo razoável para o suicídio, o suicídio comum é qualificado como inútil e tolo simplesmente porque o sujeito confunde o fenômeno com a coisa em si e dessa maneira não atinge o maior objetivo moral que apenas é alcançado no caso do asceta. No entanto, diferentemente de Montaigne, Schopenhauer não categoriza a motivação do suicídio comum como mais desesperada ou mais digna de admiração, ele enfatiza que o que leva o suicida a atentar contra sua vida é um motivo excepcionalmente forte, mas não emite julgamento moral acerca desse motivo.

O ponto mais importante para a decisão de optar pelo suicídio consiste na existência de um motivo excepcionalmente forte que seja capaz de sobrepor-se à

vontade de viver e ao medo da morte. Portanto, para que um indivíduo opte pelo suicídio, não basta apenas possuir um objeto mortífero em mãos ou até mesmo estar à beira de um precipício, mas é necessário um motivo capaz de encorajá-lo a abrir mãos de sua existência.

De maneira igualmente equivocada, alguns pensam, ao segurar em suas mãos uma pistola carregada, que poderiam com ela atirar em si mesmos. Para isso, aquele meio mecânico de execução é o de menos; o ponto principal contudo, é um motivo extremamente forte e, daí, raro, que possui uma enorme força, necessária para sobrepor à vontade de viver ou, mais corretamente, ao medo da morte. Apenas depois de algo assim entrar em cena é que aquela pessoa pode atirar em si mesma, e então tem de fazê-lo. A não ser que um contramotivo ainda mais forte, se é que algo assim é possível, impeça o ato. (Schopenhauer, 2021, p. 75).

O suicídio dificilmente é causado somente por ocasião externa, mas, segundo Schopenhauer, no seu fundamento reside uma certa moléstia corporal. Dessa forma, conforme for o grau de moléstia corporal, maior ou menor será o grau da ocasião externa exigida para cometer o ato de atentar contra a própria vida, “por conseguinte, infelicidade alguma é tão grande que leve alguém ao suicídio, e nem tão pequena que já não tenha levado alguém a cometê-lo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 480).

Conclusão

Enquanto Schopenhauer busca refletir o que leva as pessoas a cometerem suicídio e justificar por que o suicídio se contrapõe ao maior objetivo moral, Montaigne se ocupa em refletir e analisar argumentos a favor e contra o suicídio, em determinados casos expressa uma certa admiração filosófica inspirada pela morte voluntária, ao mesmo tempo sugere que existem casos em que motivações levianas resultam em mortes vãs. Montaigne finaliza o ensaio discordando de Plínio, pois uma dor insuportável e uma morte pior parecem mais desculpáveis do que lançar-se ao mar depois de se banquetear, possuindo uma idade muito avançada e estando

fartos da vida, o que confirma sua postura condenatória diante de suicídios praticados por motivos volúveis.

Diante disso, é relevante a ambiguidade presente em Montaigne que defende o suicídio em determinados casos, enquanto não categoriza como justificável em outros. No entanto, é importante para uma melhor compreensão de sua filosofia levar em consideração não apenas a análise isolada do ensaio que se propõe o presente texto, mas sim sua obra integralmente considerada, tendo em mente, por exemplo, a importância que Montaigne atribui ao auto pertencimento no ensaio “Da solidão” no livro I.

Ainda que Montaigne não concorde com a morte voluntária por motivações levianas, penso que o autor é um defensor da liberdade individual de cometer suicídio, principalmente por sua notável sensibilidade com quem julga que sua existência não vale mais a pena diante de condições insuportáveis, como no caso da servidão. A morte não é vista somente como um mal, como algo prejudicial que deve ser temido a todo custo, pois o indivíduo atormentado pode encontrar nela a libertação de todos os seus males.

37

Referências

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2019.

CHAMFORT. *Máximas e Pensamentos*. Trad. Cláudio Figueiredo. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais I*. Paris: Gallimard, 2009.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais II*. Paris: Gallimard, 2009.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais III*. Paris: Gallimard, 2009.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*s Vol. I. Trad Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*s Vol. II. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos* Vol. III. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a liberdade da vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Unesp, 2021.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Tratado sobre a clemência*. Trad. Ingeborg Braren. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

VAUVENARGUES. *Das leis do Espírito*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Submissão: 01. 05. 2023 / Aceite: 30. 05. 2023

Entre Grécia e a Alemanha: Winckelmann diante do classicismo francês

Entre Grèce et Allemagne : Winckelmann avant le classicisme français

GABRIEL VON PRATA LAZARO¹

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo abordar o protagonismo de Winckelmann diante do tardio renascimento alemão do século XVIII. Busca-se compor, neste contexto, o pensamento de Winckelmann sobre a Grécia ao qual molda o pensamento histórico da Alemanha, como também, as correntes literárias, protagonizada por Goethe anos mais tarde. O legado desta volta aos gregos, diretamente atenienses, permite, por sua vez, apresentar os contrastes e as referências vivificadas pela Alemanha de um lado, e pela França de outro. Desta forma, acredita-se que, pelo legado de Winckelmann, é possível analisar diferenças do pensamento clássico hegemônico francês, e o pensamento alemão que se corporifica na corrente *Sturm und Drang*.

Palavras-chave: Winckelmann. Classicismo. Romantismo alemão.

Résumé: Cet article vise à aborder le rôle de Winckelmann dans la renaissance allemande de la fin du XVIIIe siècle. Il cherche à composer, dans ce contexte, la pensée de Winckelmann sur la Grèce, qui façonne la pensée historique de l'Allemagne, ainsi que les courants littéraires, portés par Goethe des années plus tard. L'héritage de ce retour aux Grecs, directement Athéniens, permet, tour à tour, de présenter les contrastes et les références vivifiées par l'Allemagne d'une part, et par la France d'autre part. De cette manière, on pense qu'à travers l'héritage de Winckelmann, il est possible d'analyser les différences entre la pensée classique hégémonique française et la pensée allemande qui s'incarne dans le courant *Sturm und Drang*.

Mots clés: Winckelmann. Classicisme. Romantisme allemand.

Introdução

A Alemanha do século XVIII possui especificidades em relação ao seu renascimento e aquele que vive o resto da Europa. Nela, como compreende Bornheim (1998, p. 145), o classicismo chega atrasado de tal forma que a “Renascença alemã coincide com o último dos classicismos” (*idem*). Segundo Bornheim, o Renascimento Romano, a *Renascentia Romanitatis*, que floresceu no resto da Europa, não encontrou espaço na Alemanha “primeiro, devido a Lutero,

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) – Campus Marília (FFC). É Membro do grupo de estudos Filosofia e Democracia (FIDEMO) e desenvolve pesquisa de iniciação científica financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) denominada: “O nascimento da justiça: uma análise sobre a razão comparativa no Segundo Discurso de Rousseau”. Ademais, possui interesse em Filosofia Moderna, com ênfase em Rousseau, Condillac, Locke e Hobbes. E-mail: von.prata@unesp.br.

depois devido a Winckelmann” (BORNHEIM, 1998, p. 146). É possível diagnosticar, segundo esse renascimento ulterior, uma certa originalidade, pois o resto da Europa, ao qual os valores humanistas do renascimento tomaram corpo, devido à *Reforma*, não encontram na espécie na Alemanha. É Winckelmann que apresenta essa conciliação humanista, pois promove uma “volta dos valores humanistas e a tentativa de reintegração da cultura europeia” (BORNHEIM, 1998, p. 145).

Dessa forma, tal como o próprio renascimento se situa, segundo Bornheim “a obra de Johann Joachim Winckelmann pode ser compreendida como um singular capítulo da famosa *querelle des anciens et des modernes*, e seu mérito fundamental consiste em haver possibilitado a visão do mundo antigo sob uma nova luz, dentro de uma nova perspectiva” (BORNHEIM, 1998, p. 146). Isto é, perante a obra de Winckelmann é oportuno destacar sua postura diante da necessidade de compreensão dos antigos, ao qual tal autor tanto exaltava. No entanto, o classicismo hegemônico da Itália e da França já apostava em uma volta aos antigos. Qual seria a originalidade de Winckelmann? A originalidade de Winckelmann está, dentre outros aspectos, na volta a Grécia clássica, isto é ateniense, não romana como quer o classicismo francês, e conseqüentemente uma nova visão sobre a arte e a imitação diante do rigor clássico francês.

É possível perceber, justamente pela reforma, como também o sonho nostálgico de Winckelmann de reviver Atenas, uma diferença entre o classicismo latino ao classicismo que vive a Alemanha². É contra a arte barroca e contra Bernini que, ainda segundo Bornheim (1998, p. 149), que Winckelmann escreve *Reflexões sobre a imitação da arte grega na pintura e na escultura*, e, com o qual, é possível compreender a natureza da nostalgia grega que funda o classicismo alemão. Isto é, ao invés dos jovens artistas irem buscar inspiração na natureza, como queria Benini e Boileau, Winckelmann orienta a buscar esta inspiração na arte grega, pois ela já concentra o que a natureza tem de mais belo.

² Como ressalta Bornheim: “Assim, se o classicismo que latino encontra seu centro em Roma – o que não quer dizer exclusão da Grécia – os alemães vão encontrar seu centro em Atenas – e excluem Roma” (1998, p. 148).

Isso é bastante claro em Winckelmann. Para tanto, basta analisar o começo de seu texto. Segundo ele, “o bom gosto, que mais e mais se expande no mundo, começou a se formar, em primeiro lugar, sob o céu grego” (WINCKELMANN, 1975, p. 39). Dessa forma, nada mais, nada menos, para Winckelmann, o próprio gosto, aquele que se dirige às coisas belas, antes dos gregos, se encontrava perdido. Os gregos, nesta perspectiva, foram os próprios criadores da percepção artística, do gosto, da beleza. Mas, não só aos cidadãos gregos tais elogios são destinados, até mesmo a geografia da Grécia é ideal para Winckelmann. Sem ela, quiçá, os gregos nunca conseguiriam inventar seus ideais de forma. Sobre tal, Winckelmann escreve que “[...] Minerva destinara aos gregos como morada, de preferência a todos os outros países, por ser aquele que produzira homens inteligentes, devido às estações temperadas que ali encontrara” (WINCKELMANN, 1975, p. 39). Ora, só podia ser a Grécia, em mais nenhum outro local, para Winckelmann, que um ideal podia nascer, com sua arte, com sua cultura.

Só a partir dos gregos, uma vez que eles se encontram no mais perfeito ideal e foram eles mesmos que descobriram tal forma, tal beleza, tal gosto. E quem desejar ser grande ou chegar mais perto de algum ideal, a única maneira é se inspirar nos gregos. Foram eles que descobriram a grandeza, a única forma de atingi-la, de buscar tal ideal por eles instituído, é partir de seu próprio exemplo. Winckelmann escreve que “o único meio de nos tornarmos grande e, se possível inimitáveis, é imitar os antigos” (WINCKELMANN, 1975, p. 39-40).

Para Winckelmann, o vínculo com os gregos eleva a beleza por sobre aquela encontrada na natureza porquanto, na técnica grega, estes conseguem unir as partes mais belas em uma única peça. Dessa forma, na arte grega, a unificação da mais elevada beleza natural, tão em voga no tempo de Winckelmann, é encontrada. É segundo este motivo que Winckelmann escreve que “os conhecedores e imitadores das obras gregas encontram em suas obras-primas não somente a mais bela natureza, mas mais ainda que a natureza” (WINCKELMANN, 1975, p. 40). A possibilidade de os gregos encontrarem tamanhos exemplos, mesmo que dispersos, que apresentassem o maior grau de beleza, é justamente provido por sua cultura e ambiente específicos. Natureza e

práticas físicas permitem, segundo Winckelmann essa possibilidade: “a influência de um céu sereno e puro se fazia sentir nos gregos desde a mais tenra idade, mas os exercícios físicos, praticados em boa hora, davam forma nobre à estrutura corporal” (WINCKELMANN, 1975, p. 41). A beleza exterior da natureza e a beleza apresentada por todos compunha esse ideal. É também devido a tais fatores que os heróis, segundo Winckelmann, são definidos e descritos segundo essa ótica: são autênticos gregos, dos quais a arte deve, a partir deles, compreender a forma bela.

As páginas de Winckelmann apresentam, como está presente no pensamento de Bornheim (1998) acima citado, diferenças entre uma postura da técnica entre o classicismo hegemonicamente francês e o classicismo alemão. Aquele compreende a beleza tal qual defendida por Boileau: a natureza é cânon da arte. Isto pois, a natureza é regida por regras imutáveis que são demonstradas matematicamente, logo, a natureza da estética não pode ser diferente. Assim, o pensamento clássico francês compreende que a estética não seja apenas um amontoado de desenhos, ela deve ser racionalmente ordenada, com efeito, a estética deve encontrar seus perfeitos exemplos na própria natureza. No entanto, como se viu, o cânon que rege o renascimento alemão são os próprios gregos, que se elevam por sobre a própria natureza como defende Winckelmann.

Cumpra, pois, ver mais afundo a postura e o pensamento do classicismo do século XVIII hegemonicamente francês.

Razão, natureza e imitação: o classicismo francês e seus protagonistas

Segundo Cassirer (1992) é a partir do legado de Descartes e seu ideal racional que a estética clássica francesa se ergue. Isto é, assim como as ciências, a arte terá uma orientação estrita: “ela deve ser aferida pela ‘razão’, ser testada de acordo com as regras racionais: não existe nenhum outro meio de comprovar se a arte possui um conteúdo autêntico, duradouro e essencial” (CASSIRER, 1992, p. 371-372).

Neste contexto, para Cassirer, a relação entre a arte e a razão, nos séculos XVII e XVIII, é uma consequência dos esforços de Descartes em erguer um “postulado universal da razão a arte em seu conjunto e em todas as suas formas

particulares” (CASSIRER, 1992, p. 372). Tal ideal de Descartes, por sua vez, cada vez mais, avança no domínio da teoria estética. Pois, se a estética se pretende formar uma teoria, essa teoria não pode vir a ser um “conglomerado de observações empíricas e de regras empilhadas a esmo, é necessário que ela encarne o caráter e a missão de uma teoria como tal, que seja marcada com o cunho próprio da teoria” (CASSIRER, 1992, p. 372). Apresenta-se, neste pano de fundo cartesiano, um vínculo entre estética e as ciências. Este vínculo é, tal como ocorre nas ciências, uma visão sintética que é possível se houver um mesmo princípio para todas as formas de arte, a fim de que seja possível “defini-la e a deduzi-las a partir desse princípio” (CASSIRER, 1992, p. 373).

Além desta normatização, Cassirer aponta uma outra condição que faz a arte ser reprimida pela razão. Esta condição está para função da arte em imitar a natureza. Se a natureza é regida por leis universais, tão logo, a arte também deve, devido seu caráter mimético, conduzir-se por leis universais e racionais. Cassirer escreve:

A natureza, em todas as suas manifestações, é submetida a certos princípios que o conhecimento tem por tarefa essencial determinar e enunciar em termos claros e precisos; a arte, rival da natureza, não pode deixar de ser afetada pela mesma obrigação. A natureza está submetida a leis universais e invioláveis; devem existir para a ‘imitação da arte’ leis da mesma espécie e de igual dignidade (CASSIRER, 1992, p. 373).

Para Cassirer, a condição metodológica com o qual a arte deve ser sistematizada, seu caráter mimético, deve ter um princípio único, simples e imutável, tal como são os princípios das matemáticas. Com efeito, surge a necessidade de, tal como fora Newton para a física e Rousseau para a moral, a arte se elevar ao nível de uma ciência exata. É Boileau, ao propor legislar o parnaso, que eleva “a estética ao nível de uma ciência exata, ao substituir postulados puramente abstratos por explicações concretas e investigações especiais” (CASSIRER, 1992, p. 373). Neste pano de fundo, a ideia de natureza é o modelo da proposta racionalizante da arte. Assim, segundo Cassirer, “pode-se

aceitar a ‘natureza’ como sinônimo de ‘razão’” (CASSIRER, 1992, p. 374) e, conseqüentemente, sinônimo de belo. Concomitantemente, a verdade e a beleza também não têm diferenciação: se a estética é guiada pela razão, o que é belo para a estética automaticamente também é uma verdade racional. Nesta medida, Cassirer afirma que;

Verdade e beleza, razão e natureza são apenas expressões diversas da mesma coisa.: da ordem única e inviolável do ser que se descobre por inteiro, tanto no conhecimento da natureza como na obra de arte. O artista só pode rivalizar com as criações da natureza e insuflar em suas obras uma vida verdadeira se se compenetrar leis da ordem natural (CASSIRER, 1992, p. 374-375).

Esta é a condição na qual Cassirer analisa o classicismo francês. Ele não está ligado ao senso comum, mas sim da estrita razão científica. É possível para Cassirer, depois desse exame de razão e de arte, concluir que há “uma harmonia profunda, até uma coincidência perfeita entre os ideais científicos e os ideais artísticos dessa época, pois a teoria estética não quer outra coisa senão adotar o caminho já inteiramente aberto pelas matemáticas e pela física” (1992, p. 375).

Pode-se ressaltar também, consonantemente, a ideia de que, se “estética clássica é imitada, traço a traço, dessa teoria física e matemática” (CASSIRER, 1992, p. 377), a imaginação sofre diversas limitações. No entanto, a arte não ignora completamente o papel da intuição e da imaginação. Cassirer resalta, porém que o ímpeto do artista é diferente da obra acabada. O artista pode muito bem, por intuição ou impulso, construir uma obra prima, mas ela, por sua vez, se mantém na esteira da racionalidade. “Pois a beleza só se deixa abordar pelo caminho da verdade, e esse caminho exige que não se fique no aspecto exterior das coisas, na impressão que elas causam nos sentidos e na sensibilidade, mas que se leve cuidadosamente em conta o percurso entre a ‘essência’ e a ‘aparência’” (CASSIRER, 1992, p. 379).

A estética, para Cassirer, deixa-se desencaminhar por imitadores, até que estabelece “regras determinadas para a *produção* de obras de arte” (CASSIRER, 1992, p. 380). Estas regras estão diretamente relacionadas para ele com o método cartesiano de diagnosticar os erros da percepção a fim de superá-los. Assim,

exatidão e conceito artístico se coadunam, os quais se mostram basilares para a estética.

Assim recai uma dura crítica à estética clássica, para Cassirer sobre a imitação e a abstração:

A questão fundamental e central da estética clássica, a questão da relação sistemática entre o “geral e o “particular”, entre a regra e a exceção, apresenta-se aqui sob sua verdadeira luz. Nunca se deixou de objetar à estética clássica que não possuía o menor sentido do individual, que procurava no geral toda a verdade e toda a beleza, deixando que ambas se perdessem em puras abstrações (CASSIRER, 1992, p. 381).

Este é um ponto de partida, observa Cassirer, que se dirige à toda estética do Século XVII e XVIII, sobretudo o classicismo. Embora seja possível criticar o *espírito clássico* a partir do deste rigor abstrato, Cassirer volta-se à geometria clássica e a maneira com o qual Descartes possibilita “aguçar o espírito sem ocupar incessantemente e simultaneamente a imaginação até exauri-la, enfim, por ocupá-la em toda sorte de figuras e problemas particulares” (CASSIRER, 1992, p. 382). Isto é, Cassirer volta-se aos esforços de Descartes, mas desta vez, segundo a relação de particular e universal. Esta capacidade de Descartes aplicada à geometria implica que a “intuição como tal não poderia chegar a *essa* forma de unificação” (CASSIRER, 1992, p. 383). Neste sentido, Cassirer escreve que “o pensamento matemático apreende, enfim, a verdadeira ‘unidade na multiplicidade’” (CASSIRER, 1992, p. 383). A natureza ou essência de algo, neste sentido, se desvenda em uma “massa heterogênea das figuras particulares e que a fórmula analítica caracteriza” (CASSIRER, 1992, p. 384).

Cassirer destaca que “foi na imitação dessa ‘unidade na multiplicidade’ das matemáticas que se constituiu a ‘unidade na multiplicidade’ estética, exigida pela teoria clássica” (CASSIRER, 1992, p. 384). Isso se mostra presente, por exemplo, na obra de Boileau, que da mesma forma com que a ciência classifica e divide as áreas na geometria, ele o faz no ramo da poesia. Para Cassirer, “na *Arte poética*, Boileau esforça-se por estabelecer uma teoria geral dos gêneros poéticos, tal como o geômetra uma teoria geral das curvas” (CASSIRER, 1992, p. 384). Assim

ele promove uma lei geral para multiplicidade circunscritos na natureza de cada gênero.

Assim, “os gêneros e as espécies de arte não se comportam, [...], de um modo diferente das coisas da natureza: possuem igualmente imutabilidade, estabilidade, forma e destinação específicas, nada podendo ser-lhes acrescentado ou retirado” (CASSIRER, 1992, p. 385). Cassirer aponta que, nesta medida, o papel do esteta é o mesmo do que o físico e o do matemático, enquanto um é para a arte o outro é para a natureza. Deste modo, até a liberdade do artista é moldada. Isto é, Cassirer apresenta que, a partir do gênero segundo o qual a arte se divide, a realidade objetiva é o que garante a liberdade artística. É “a certeza de elevar-se à única forma possível e verdadeira de liberdade artística” (CASSIRER, 1992, p. 385). A habilidade do artista está submetida “entre as diversas expressões possíveis de um mesmo assunto, o artista verdadeiro dará sempre preferência àquela que suplanta as outras em segurança e fidelidade, em clareza e concisão” (CASSIRER, 1992, p. 386).

Assim, é possível destacar conceitos-chaves com o qual Cassirer analisou e caracterizou o pensamento da estética clássica, sobretudo francesa: natureza, imitação, rigor científico, etc. É possível perceber dessa forma, a originalidade de Winckelmann e sua postura que destoa deste classicismo que por sua vez moldará o classicismo Alemão a partir da maneira com que compreende e responde estes critérios, regras e princípios artísticos. Com efeito, é possível diagnosticar, segundo essa ascendência original do pensamento estético, não só de Winckelmann, mas sobretudo dele, o motivo que a Alemanha tanto se destoa dos outros países em suas correntes.

O legado de Winckelmann entre a imitação, o iluminismo e a *Sturm und Drang*

Marco Aurélio Werle ressalta a importância de Winckelmann a partir de sua obra *História da Arte da Antiguidade*, que “consiste, conforme se sabe, na nova visão que forjou da Antiguidade clássica” (WERLE, 2000, p. 26). Isto é, ele conseguiu, em oposição a pomposidade barroca, reconhecer a simplicidade da arte grega em sua gênese, não ao buscá-la conforme se fazia a partir de Roma. É

na Grécia, de fato, em Atenas, que Winckelmann buscará esta inspiração que modifica toda a estética alemã depois dele.

E é aqui que está a sua originalidade: ter visto uma Grécia que até então ninguém havia reconhecido desse modo. Pois costumava-se pensar a Grécia com base na idéia de um mundo greco-romano, ou seja, a partir de um mundo grego romanizado. A própria Renascença, que postulou uma volta aos antigos, não conseguia perceber a especificidade dos gregos diante dos romanos (WERLE, 2000, p. 26).

É justamente contra esse legado medieval católico que Winckelmann busca a Grécia, pois, como Werle ressalta “deve-se lembrar que nem essa ideia dos antigos havia” (2000, p. 26), uma vez que, como já se apresentou, Lutero atrasa o Renascimento na Alemanha. Nesta medida, Winckelmann defende a simplicidade, segundo Werle, em contraposição ao barroco medievalesco.

Para Werle, é proveitoso compreender dois pontos dos quais Winckelmann influencia o século de Goethe. A primeira parte de sua compressão do mundo grego, isto é, a necessidade de compreender esta cultura. Em segundo lugar, Winckelmann também contribui por postular a necessidade de se copiar a arte grega. E que, por sua vez, a partir deste ponto, é possível perceber as nuances e diferenças do classicismo francês ao classicismo alemão.

De acordo com Werle, a compressão da cultura plástica grega se dá pela célebre relação entre “*nobre simplicidade e grandeza serena*” (2000, p. 27, grifo nosso). A importância desta percepção da arte grega, por sua vez, durará até o século XIX segundo Werle. Sobretudo, Werle compreende que é justamente o fato de Winckelmann defender “que somente a Grécia teria desenvolvido com perfeição, esta é a novidade de Winckelmann” (2000, p. 27).

Deste primeiro ponto surge o segundo, da qual, Werle (2000, p. 28) compreende um classicismo por parte de Winckelmann. Isto é, uma vez que a perfeição se encontra na Grécia, os alemães, se quiserem encontrar essa perfeição, devem imitar os gregos.

A imitação e a *Sturm und Drang*

Para Bornheim, “não se trata de levar a uma imitação pura e simples, ingênua, dos gregos, pois por esse se pretenderia refazer a arte grega, o que é

manifestamente um absurdo”, desse modo, a perspectiva de Winckelmann é que “tornarmo-nos inimitáveis imitando o inimitável” (1998, p. 153), o que só é possível, manifestamente, compreendendo que

O sentido de imitação não é naturalista ou realista, mas platônico. O importante, quando se faz arte, não consiste em simplesmente em copiar os antigos, e sim pensar como os gregos, em comportar-se como eles: exigindo da arte uma missão semelhante à dos gregos. Só desse modo a imitação pode ser criadora e evitar o impasse do servilismo (1998, p. 153).

A necessidade estética de imitação é tal que Bornheim considera a forma em seu sentido divino, mais que natural. Essa era a visão de Winckelmann à cultura grega. A forma de arte grega promovia o próprio esplendor da natureza³. “O artista realiza uma obra bela na medida em que seu trabalho manifesta sensivelmente o divino na natureza” (1998, p. 154). Nesta concepção, Bornheim considera a maneira pela qual o belo, transcendentalizado, deve ser sensivelmente percebido pela obra de arte. Transparece-se, nesta perspectiva, um avanço por parte Winckelmann na forma de compreender o ideal de beleza natural. Há, também, uma relação, a qual também aparecerá em Schiller, segundo Bornheim, uma vez que “a arte tem por finalidade um processo recíproco, de transcendentalizar a imanência e de imanentizar a transcendência” (1998, p. 154).

Justamente, ainda segundo Bornheim (BORNHEIM, 1998, p. 154), encontram-se em relação direta a perspectiva platônica de forma e o ideal clássico alemão de relacionar o sensível ao divino, graças a ideia de comportar, de uma só vez, a calma e a grandeza que Winckelmann se refere. Esta compreensão estética de entre o divino e o sensível, faz com que Bornheim esquematize: “Winckelmann dá ao classicismo alemão seu ideal estético” (1998, p. 157).

No entanto, as consequências do pensamento de Winckelmann recaem sobre Goethe e Schiller. Tal resultado que é um tanto curioso, uma vez que

³ Tais considerações se confirmam ainda no texto de Bornheim: “Winckelmann defenderá o ponto de vista de que, entre os povos antigos, os gregos foram os únicos que atingiram o pleno desenvolvimento de sua forma e, por isso, o esplendor maior da natureza. A perfeição foi tal, que o divino, poderíamos dizer, tornou-se sensível” (1998, p. 153).

Schiller se afasta do pensamento de Winckelmann⁴ e influencia a Goethe na composição de Fausto, que “a lenda implica uma problemática eminentemente romântica” (BORNHEIM, 1998, p. 157). Assim, inspirado pelo ideal clássico de Winckelmann, “a obra mais importante do chamado classicismo alemão é romântica” (*idem*). Dessa forma, já se percebe que a condição de imitação, embora pressuponha um atributo de rigor, que levaria à estética iluminista clássica, conduz, diferentemente, ao romantismo alemão de Goethe, não a uma defesa daquela corrente iluminista como apresenta Werle.

Por outro lado, é possível citar Pedro Sussekind para complementar tal debate. Ao comentar a primeira obra de Winckelmann, Sussekind declara que essa “idéia de imitação constitui um dos pilares do Classicismo alemão” (SUSSEKIND, 2008, p. 68). Além deste, Sussekind apresenta outro ponto chave de Winckelmann, que está relacionada ao ideal de beleza grego, isto é, “a dupla definição do ideal de beleza da arte antiga, caracterizado como nobre simplicidade e calma grandeza” (*idem*). Entre este ideal de beleza e sua influência ao classicismo alemão, algo se torna curioso e é a cerne deste debate: ora, enquanto esta ideia influencia o classicismo, pois apresenta algo que pretende ser rigoroso - a imitação -; ela também apresenta um ideal que deve nortear a arte - a nobre simplicidade e a calma grandeza - que, por sua vez, leva ao romantismo, tal como apresenta Sussekind a partir de Herder:

O texto de Herder [“Memorial de Johann Winckelmann”, de 1777] procura definir a influência que Winckelmann teve sobre sua própria concepção histórica da arte, vendo no autor das *Reflexões* um defensor do sentimento contra o racionalismo iluminista. Como teórico do Sturm und Drang, o movimento pré-romântico que ganhava força na Alemanha no final do século XVIII e se opunha sobretudo às regras do Classicismo francês, Herder valorizava o direcionamento de Winckelmann para uma interpretação direta e arrebatada das obras de arte particulares (SUSSEKIND, 2008, p. 70).

É justamente esses os impasses com o quais Sussekind pretende discutir: de um lado as noções normativas iluministas que se manifestam no classicismo a

⁴ Bornheim ressalta que “Schiller, em quase todos os aspectos de sua evolução e de sua obra, é o oposto de Winckelmann” (1998, p. 157).

partir do bom gosto - que “revela com a estética iluminista, na qual o domínio do gosto, como uma espécie de senso clássico de beleza, [que] define um critério normativo atemporal para distinguir as obras de arte boas das ruins” (SUSSEKIND, 2008, p. 70) -, de outro o irracionalismo romântico que nega essa normatividade do gosto pela obra de arte.

Além deste impasse, Sussekind afirma ainda outro, baseado ainda na maneira normativa do bom gosto, mas a partir do senso histórico do nascimento da arte grega:

O autor das *Reflexões* inaugura uma compreensão da história da arte baseada na busca das condições de surgimento das obras antigas, “sob o céu grego”, mas procura com isso definir um critério normativo, atemporal, um modelo a ser imitado sob um céu diferente. Há uma aporia, entre a singularidade do surgimento da arte antiga e o postulado da sua exemplaridade (SUSSEKIND, 2008, p. 71).

Isto é, Winckelmann aponta enquanto um dado histórico algo que está na ordem na razão, ou seja, sua justificação histórica não pode manter, por ser de outra categoria, sua concepção teórica e atemporal da arte grega. No entanto, ainda sim é necessário apontar que:

“quanto à imitação dos antigos, embora sua defesa de fato se revele como uma formulação normativa, uma regra que contradiz o caráter histórico da arte, é preciso ressaltar o propósito mais concreto de um questionamento do aprendizado e da prática artística” (SUSSEKIND, 2008, p. 71).

Ou seja, para Sussekind esse impasse, na realidade se esclarece ao analisar as transformações que passa o senso estético do alemão. Justamente devido às posições sobre a imitação da natureza, não de um belo universal, que para Winckelmann se encontrava na união de todas as características de beleza espalhadas na natureza, da qual se encontrava, justamente, reunidas na obra de arte grega.

Essa posição se justifica, segundo Sussekind (2008, p. 72), em Winckelmann, devido ao estilo de vida e clima bem temperado, além da formação do espírito do povo grego. Ademais, o impasse histórico do qual ressalta Sussekind é evidenciado pela resposta de Winckelmann ao barroco. Aquela *nobre simplicidade*, pode ser compreendida “em contraposição ao rebuscamento e à

complexidade exagerada do Barroco, já que o autor defende a forma simples, sem muitos acessórios, da arte antiga” (SUSSEKIND, 2008, p. 74).

O neoclassicismo, como aponta Sussekind, pode ser compreendido, a partir das obras de Winckelmann, a partir de duas frentes. A primeira, as artes plásticas; a segunda, na literatura. Segundo Sussekind, “No movimento neoclássico, que se iniciava no campo das artes plásticas e da arquitetura, o princípio de imitação dos antigos se associava a uma reprodução fria e acadêmica das proporções da arte antiga” (SUSSEKIND, 2008, p. 75). Isto é, não se coaduna com a postura de Winckelmann, como também aponta Sussekind, pois este não defendia a cópia simples da arte grega, mas o aprendizado de sua ideal de beleza enquanto inimitável.

Por outro lado, é na literatura que o legado de Winckelmann é mantido, pois “toda a tradição do helenismo alemão, que marcou a cultura dos séculos seguintes, e especialmente o Classicismo em Weimar, com Goethe e Schiller, revela uma profunda influência das idéias de Winckelmann” (SUSSEKIND, 2008, p. 75). O classicismo de Winckelmann se expressa, curiosamente, um legado não nas artes plásticas, mas na literatura. Assim, Sussekind conclui:

Se para Winckelmann a Grécia era uma imagem de perfeição, segundo uma perspectiva que valoriza o caráter luminoso, solar, apolíneo da arte grega antiga, foi a retomada dessa concepção apolínea por Goethe e Schiller, ampliando o campo de visão para um território que abrange também a literatura, que estabeleceu o modelo da cultura grega como ideal de beleza. Assim, a expressão “a Grécia de Winckelmann”, formulada por Butler, define a concepção inicial do projeto de imitação dos antigos que fundamentou não só o Classicismo alemão na literatura do final do século XVIII, como também o helenismo característico do pensamento alemão moderno (SUSSEKIND, 2008, p. 76-77).

Considerações finais

A partir desta discussão, sobre o caráter da imitação e, conseqüentemente o impasse da volta ao rigor clássico iluminista, que leva por sua vez a corrente *Sturm und Drang*; sobre a volta aos atenienses, não aos romanos; a percepção do caráter da beleza natural que é superada pela forma grega; e constante negação do caráter iluminista, permite considerar a originalidade de Winckelmann e sua influência na cultura, sobretudo, literária alemã. Assim, conforme se pretendeu

no início do trabalho, apresentar de forma ampla e em aspecto geral o pensamento e a influência de Winckelmann diante do legado clássico francês.

Referências

BORNHEIM, G. *Introdução à leitura de Winckelmann*. Rio de Janeiro: Uapê, 1998.

CASSIRER, E, *A filosofia do iluminismo*. Trad: Álvaro Cabral, Campinas SP: Editora da UNICAMP, 1992

SUSSEKIND, P. “A Grécia de Winckelmann”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, no 117, jun./2008, p. 67-77.

WERLE, M. A. “Winckelmann, Lessing e Herder: Estéticas do Efeito?”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 23: 19-50, 2000

WINCKELMANN, J, J. *Reflexões sobre a arte antiga*. Trad: Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975.

Submissão: 17. 03. 2023 / Aceite: 30. 04. 2023

A liberdade intelectual em Schopenhauer: a perspectiva do caso Eichmann (um ensaio inspirado em curso sobre Arendt)

Intellectual freedom in Schopenhauer: the perspective of the Eichmann Case (an essay inspired by the course on Arendt)

ANTONIO ALVES PEREIRA JUNIOR¹

Resumo: Durante os dias 22 a 24 de maio de 2023, o Prof. Dr. Adriano Correia apresentou um curso na Universidade Estadual de Londrina (UEL) intitulado “Arendt contra Kant: o problema do mal”. O presente texto é resultado da minha perspectiva de ouvinte e das minhas leituras de Hannah Arendt. O meu principal objetivo aqui foi o de refletir o caso Eichmann a partir do conceito de *liberdade intelectual* de Schopenhauer, no entanto, também trago à tona outros conceitos schopenhauerianos a fim de propor uma reflexão multifacetada à luz do caso Eichmann, são eles, principalmente a *justiça eterna*, o *arrepentimento*, o *remorso* e a *alegria maligna*.

Palavras-chave: Schopenhauer. Arendt. Liberdade intelectual. Caso Eichmann.

Abstract: During May 22-24, 2023, Prof. Dr. Adriano Correia delivered a course at the State University of Londrina (UEL) titled "Arendt against Kant: the problem of evil." The present text is the result of my perspective as a listener and my readings of Hannah Arendt. My main objective here was to reflect on the Eichmann case from the concept of *intellectual freedom* by Schopenhauer. However, I also bring forth other schopenhauerian concepts to propose a multifaceted reflection in light of the Eichmann case, namely *eternal justice*, *repentance*, *remorse*, and *malignant joy*.

Keywords: Schopenhauer. Arendt. Intellectual freedom. Eichmann case.

Natura nihil facit supervacaneum

Schopenhauer, Arendt e Eichmann: o problema da *liberdade intelectual*

No ano passado, defendi, pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), o mestrado com o título “A liberdade intelectual em Schopenhauer” (2022). Na ocasião dessa pesquisa, cheguei a suspeitar brevemente de que o famoso julgamento do caso Eichmann – o nazista e gestor lógico das massivas

¹ Graduação em História e Filosofia (Uninter); Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL); Doutorando em Filosofia (UEL); Professor de Filosofia (UniCesumar); colunista do jornal O Maringá. Constelação principal de autores: Schopenhauer, Darwin, Nietzsche e Montaigne. Pesquisa principalmente temas relacionados à filosofia da mente, epistemologia, etologia e ética evolucionista. E-mail: antonio.alves.pereira@uel.br

deportações de judeus para os campos de concentração, encarregado de colocar em prática a Solução Final – fosse um ótimo exemplo para compor o rol dos casos de crimes cometidos *sem liberdade intelectual* (para citar apenas dois, menciono os casos de William Chester Minor² e Louis Althusser³). Não cheguei a mencionar Eichmann na minha dissertação, pois sabia da extrema complexidade do caso, além disso, porque para explorá-lo eu deveria enveredar por estudos muito custosos que pareciam fugir da minha pesquisa na época. A minha suspeita foi reavivada com a ocasião do Curso de Extensão “Arendt contra Kant: o problema do mal”, ministrado pelo Prof. Adriano Correia, a que tive prazer de assistir.

Antes de qualquer coisa, se faz necessário uma breve explicação do conceito de *liberdade intelectual* em Schopenhauer, originalmente apresentado na obra *Sobre a liberdade da vontade*⁴, texto composto pelo filósofo para responder à questão de concurso da Sociedade Real da Noruega, de se poderia ou não a liberdade da vontade humana ser demonstrada a partir da autoconsciência⁵. A liberdade intelectual diz respeito às decisões que são tomadas sob ordenamento do intelecto do sujeito receptor das representações, isto é, dos *acontecimentos externos* (a que Schopenhauer constantemente chama de *motivos*). Em linhas gerais, a liberdade intelectual é quando alguém se encontra totalmente sadio e lúcido em relação às suas decisões. Nas palavras do filósofo, “ela faz referência a *medicina forensis* e a justiça criminal”, interrogando se “um infrator se encontrava

² Um médico e homem genial que foi um dos principais contribuidores de verbetes para a elaboração do dicionário de inglês realizado pela Universidade Oxford. W. C. Minor perseguiu e assassinou um homem desconhecido enquanto acreditava que era ele o perseguido.

³ Trata-se de um famoso filósofo marxista que estrangulou a própria esposa enquanto cometido de um surto psicótico. Posteriormente ele fora considerado inimputável.

⁴ Doravante referido como “E I”. A abreviatura segue o periódico alemão *Schopenhauer-Jahrbuch*. Mais para a frente, utilizarei “E II” para citações de *Sobre o fundamento da moral*. Esses dois textos adotam a letra “E” porque, posteriormente à publicação avulsa desses ensaios, Schopenhauer os publicou conjuntamente, em um único livro, com o título *Os dois problemas fundamentais da ética*. As abreviações de outras obras de Schopenhauer, ainda seguindo o referido periódico alemão, são as seguintes: “PP I” e “PP II” respectivamente para *Parerga e Paralipomena*, tomo I ou II; valendo o mesmo para “W I” e “W II” para referências dos dois tomos d’*O mundo como vontade e representação*. “N” fica reservado para as menções à *Sobre a vontade na natureza*.

⁵ Cf. E I, p. 19.

em estado de liberdade e se seria, portanto, imputável” (E I, p. 158). Para usar um modo mais técnico de se proceder sobre as origens do conceito, vale mencionar que ele tem raízes em Aristóteles e diz respeito ao *voluntário ou ao involuntário de acordo com o pensamento, τό ἐχούσιον καὶ ἀχιούσιον κατὰ διάνοιαν*, tal como mostra Schopenhauer⁶.

As ações sem liberdade intelectual podem ser cometidas de dois modos: *permanentes* ou *temporários*. No primeiro caso, segundo o filósofo, temos de pensar na *loucura*, nos *estados de delírios*, *paroxismos* ou *sonolência*, já no segundo, são erros cometidos sem culpa: é quando se ingere veneno pensando ser remédio ou quando se atira em alguém, em meio a penumbra noturna, pensando-se ser um ladrão, quando, na verdade tratava-se de um amigo⁷. Conceitualmente, a liberdade intelectual é relativamente simples de se compreender – a máxima do personagem Chaves, interpretado por Roberto Gomes Bolaños, parece ilustrar bem o caso: “*fue sin querer queriendo*”, referindo-se, portanto, sobre a reflexão da relação causal entre a vontade e a verdadeira intenção do ato criminoso (cabe mencionar que em Schopenhauer há uma diferença decisiva entre a *vontade* e *arbitrariedade*, pois a primeira, não depende de modo algum da segunda⁸).

Quando a questão é ampliada para a criminologia, esbarra-se com a extrema dificuldade em ter que lidar com as defesas que alegam, na tentativa de escusar um criminoso, de que ele agia *sem saber exatamente o que estava fazendo*. Porém, é absolutamente difícil definir onde começa e onde termina a sanidade de um indivíduo e mesmo as provas criminais por vezes não dão conta de resolver definitivamente entre o verdadeiro ocorrido e a verdadeira motivação do agente. Da literatura, posso citar dois exemplos que remetem à liberdade intelectual comprometida de modo *permanente* e *temporário*, acima mencionados. Dom Quixote de La Mancha, de Miguel de Cervantes, parece se encontrar durante toda a obra em um estado de loucura inacabável (embora ao final do livro ele tenha um espasmo de sanidade). A personagem de Cervantes toma moinhos de vento

⁶ Cf. E I, p. 23. Confira também: *Ética a Eudemo*, 1223a 23-25.

⁷ Cf. E I, p. 156.

⁸ Cf. N, *Fisiologia e patologia*, p. 70.

por gigantes, bacias de barbeiros por elmos de ouro, botequins de estrada por castelos: pois “todas as coisas que via, com muita facilidade as acomodava às suas desvairadas cavalarias e mal andantes pensamentos” (CERVANTES, 1998, p. 196). Já para se conceber um caso de suspensão temporária da liberdade intelectual, tem-se a personagem Ivan Karamazov, de Dostoiévski, que após uma longa e alucinante conversa com o diabo, descobre que era ele mesmo. A certa altura do diálogo, diz à alucinação: “Nem por um instante tomo-te por uma realidade. És uma mentira, um fantasma” (DOSTOIÉVSKI, 1970, p. 651).

Bem entendido, a liberdade intelectual afere exclusivamente ao *pensamento* do indivíduo (atente-se a palavra grega que Schopenhauer usa para remeter ao trecho de Aristóteles, *dianóian*; *διάνοιαν* – *pensamento*). Nesse sentido, ao que me parece, Arendt bem poderia ser compreendida como alguém que entendeu Eichmann como um indivíduo que agiu não livre intelectualmente, leia-se, por exemplo, (ARENDR, 1999, p. 62 – grifo da autora): “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com a sua incapacidade de *pensar*”, e também, (1999, p. 310-311 – grifo de Arendt): “Para falarmos em termos coloquiais, ele [Eichmann] *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo* [...] Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice”, mas essa burrice não é passiva, tola ou ignorante, na verdade, como aponta Gros (2018, p. 70 – grifo do autor), trata-se de uma “burrice ativa, deliberada [e] consciente. Essa capacidade de tornar a si próprio cego e burro, essa teimosia em *não querer saber*, é isso a ‘banalidade do mal’”⁹. – Mas aqui me importa o seguinte: *não querer saber*, já é uma espécie de *querer*, isto é, uma arbitrariedade intelectual com raízes no *caráter inteligível*, pois o indivíduo age a partir das seguintes máximas: “eu quero não querer”, “eu quero ignorar”, “eu quero não entender”, etc. Mas isso de modo algum significa que não devemos preservar o importante elemento da ignorância de si, no sentido de que o indivíduo, apenas em nível inconsciente age como alguém que não quer saber: no caso de Eichmann, portanto, essas três máximas estavam

⁹ Todas essas citações foram lidas por Adriano Correia, no segundo dia do Curso de Extensão.

ocultas no chapão que ele constantemente repedia durante o tribunal: “minha honra é minha lealdade¹⁰”, como sabemos, lealdade a Führer e à ideologia nazista.

Disso resulta que a *banalidade do mal* não significa outra coisa que não um *insight* de Arendt sobre o modo supérfluo do intelecto de Eichmann¹¹; uma manifestação do mal não enraizada em motivos invariavelmente maléficis, um tipo de mal oposto as faculdades de pensar e julgar, fundamentado justamente na própria ausência de reflexão¹² – donde a obediência à máquina burocrática castra os sentimentos individuais¹³, inclusive, o *sentimento de responsabilidade*¹⁴ pelas suas próprias ações. Dessa forma, a superficialidade no modo de agir de Eichmann, beira o entendimento de ações cometidas *sem liberdade intelectual*, mas não no sentido estritamente exposto por Schopenhauer. Ocorre, portanto, que o caso Eichmann abre espaço para interessantes novas reflexões à luz do conceito de *liberdade intelectual*. Pois o conceito parece se expandir, como quero defender aqui, para âmbitos *políticos e ideológicos*. Assim, tal como Eichmann, entendido como um agente não livre intelectualmente, *deixa-se como pessoa* para tornar-se uma engrenagem do regime nazista, qualquer outro fanático político bem poderia fazer o *mesmo*, ainda que não chegue até as máximas consequências do holocausto.

Eichmann seguiu o ideal das suas próprias concepções ideológicas e não o ideal de humanidade, dado o *imperativo categórico* de Kant, a quem ele se revelou leitor, e que, segundo Arendt, durante o julgamento, afirmou conhecer bem a *Crítica da razão pura*. Mas Eichmann deixou de agir segundo os princípios kantianos a partir do momento em que foi encarregado de efetivar a Solução Final, julgando a si próprio como *não sendo mais senhor de seus próprios atos e incapaz de mudar qualquer coisa*¹⁵. Mas essa colocação do próprio Eichmann é

¹⁰ Cf. ARENDT, 1999, p. 121; ARENDT, 2012, p. 455; ASSY, 2015, p. 7.

¹¹ Cf. ASSY, 2015, p. XXVIII.

¹² Cf. ASSY, 2015, p. 14.

¹³ Cf. ASSY, 2015, p. 10.

¹⁴ Um conceito importante para a *imputação moral* em Schopenhauer. Voltarei a ele mais para a frente.

¹⁵ Cf. ARENDT, 1999, p. 153.

insuficiente, já que é impossível credenciarmos com segurança as alegações que o próprio réu tem sobre si mesmo. Além disso, os próprios peritos, como aponta Arendt, determinaram a sanidade do réu:

[Os peritos] consideraram seu perfil psicológico, sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, ‘não apenas normal, mas inteiramente desejável’ [...] Por trás da comédia dos peritos da alma estava o duro fato de que não se tratava, evidentemente, de um caso de sanidade moral e muito menos de sanidade legal (ARENDR, 1999, p. 37).

Por conta dos peritos não terem identificado nenhuma anormalidade no comportamento de Eichmann, penso que Arendt estava certa em compreender que esse caso era especialíssimo em relação à quebra de paradigmas morais pós-Segunda Guerra Mundial – e também, bem por isso, se faz sentido em pensar a liberdade intelectual de Schopenhauer, sobre uma nova perspectiva, isto é, uma perspectiva que considera a política e a ideologia do indivíduo como *motivos para justificação de condutas* e não tão somente suas ações individuais, seus crimes, isto é, suas incisões físicas contra terceiros. Dessa forma, o homem supérfluo, banal, trivial – o agente da banalidade do mal – é um exemplo especial daqueles que agem em suspensão do intelecto livre: assim, Eichmann pode não ter sido responsável diretamente pela morte de milhões de judeus que organizou e ajudou na deportação e transporte, mas foi responsável direto pela suspensão de sua própria consciência e pensamento enquanto indivíduo humano, partícipio de uma espécie pensante e colaborativa.

Vale considerar que o ambiente da Alemanha, no período do nazismo, era fértil para a aceitação da perdição de si enquanto indivíduo pensante em favor da ideologia, tal como sugere Arendt ao considerar a *indiferença* política e social das massas: “A principal característica do homem da massa”, diz ela (2012, p. 446), “não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais”, ora, justamente por isso não se podia esperar que Eichmann fosse um mostro facínora, já que em termos estritos só foi responsável indiretamente pela morte dos judeus.

Outra resposta possível dentro da esfera da liberdade intelectual schopenhaueriana seria refletirmos a partir do fato de que ela, por vezes, pode ser

apenas “parcialmente suspensa”, sendo que isso acontece “especialmente através do afeto e do inebriamento” (E I, p. 157). Ora, basta que se pense que o *afeto* de Eichmann, que causou cegueira e o fez considerar suas ações supérfluas, era um *afeto pelo Führer*. No caso do dito inebriamento, trata-se de uma forma ainda mais clara para se fazer uma leitura schopenhaueriana do caso Eichmann, porque

É um estado que predispõe aos afetos, ao elevar a vivacidade das representações intuitivas e, por outro lado, enfraquece o pensar *in abstracto* e, com isso, ainda aumentar a energia da vontade. No lugar da responsabilidade pelos atos, entra em cena aqui aquela pelo próprio inebriamento: por isso ele não é desculpado juridicamente, ainda que, aqui, a liberdade intelectual seja parcialmente suspensa (E I, p. 158).

Ora, e não foi exatamente isso que ocorreu com Eichmann, já que este foi condenado à morte? – Ainda outra forma de se refletir de modo schopenhaueriano sobre o caso Eichmann poderia ser se levássemos em conta a dita *aristocracia intelectual da natureza*¹⁶. Para Schopenhauer, não há como ser modesto quanto a este assunto. Nesse caso, a educação é meramente secundária em relação ao grau de capacidade intelectual. Há pessoas que simplesmente possuem mais capacidade para assimilar e aprender do que outras. Partindo dessa ideia o filósofo classificou na natureza diversos graus de manifestação intelectual, dos animais inferiores aos superiores, sendo o ser humano o cume da intelectualidade. No entanto, isso de modo algum significa que todos os seres humanos possuem o mesmo grau de capacidade. Há uma diferença fundamental entre “as cabeças vulgares e eminentes”. As cabeças eminentes são as dos gênios, artistas e filósofos, no entanto, as cabeças vulgares são as dos seres humanos filhos da terra, que vivem a serviço da satisfação invariável da sua vontade: “A expressão *Klotz*¹⁷ (aplicada a pessoas) no alemão, em inglês *blookhead*, parece ter surgido da contemplação [desses] dois extremos” (N, *Fisiologia vegetal*, p. 133). Mas o caráter *fleumático* de Eichmann é oposto ao caráter dos gênios, pois todo gênio tem grande animosidade intelectual; os fleumáticos, por outro lado, como

¹⁶ Cf. W II, Cap. 15, p. 179.

¹⁷ “Estúpido” e “Idiota”, de acordo com o tradutor da obra.

aponta Schopenhauer, possuem sempre uma inteligência mediana¹⁸. – Dito isso, bem se poderia deduzir que Eichmann era um *Klotz*, um *blookhead*, isto é, um homem do baixo escalão intelectual da humanidade, o que não tem nada a ver com aspectos culturais e educacionais e que, a meu ver, parece bem coincidir a reflexão de Schopenhauer com da tradição arendtiana sobre as diversas compreensões sobre o conceito de *banalidade do mal*.

Pois bem, essas foram algumas das minhas alegações para mostrar como talvez seja possível pensar o caso Eichmann em Schopenhauer, dado a ignorância quanto ao próprio pensar. A partir daqui, quero discutir a questão do arrependimento e do remorso em Eichmann, tendo em vista a filosofia de Schopenhauer; conceitos que são facilmente conectáveis com a liberdade intelectual, como mostrarei.

Arrependimento e remorso: teria Eichmann banalizado sua própria dor?

A falta de liberdade intelectual no cérebro de um sujeito como Eichmann está na separação entre o entendimento de si mesmo (enquanto nazista) e do entendimento do outro (enquanto judeu), pois é evidente que ele certamente *não* considerava os judeus como partícipios da espécie humana – é nesse sentido que se pode atestar a sua normalidade, tal como fizeram os “peritos da alma”, para usar a expressão de Arendt. O ambiente ideológico nazista fazia questão de separar o judeu como uma espécie diferente e estritamente inferior. Por isso, dizimá-la seria um bem e não um mal. É como se Eichmann estivesse vivendo um transe em relação à própria verdade sobre o que significa a humanidade: um transe motivado pela ideologia. Assim, embora, tal como aponta Gros, a banalidade do mal seja a capacidade de tornar a si próprio um cego, Eichmann, foi primeiramente motivado por um fator independente de si: a própria existência da política nazista, foi-lhe um motivo para o *inebriamento*. Dentro do ideal e da mente nazista, Eichmann, a meu ver, poderia ser comparado a alguém que abre a porteira e transporta porcos até seu local de abate: do mesmo modo que não se responsabiliza criminalmente o tocador de porcos, já que esse é responsável

¹⁸ Cf. W II, Cap. 19, p. 246; também W II, Cap. 22, p. 341.

apenas indiretamente pelo abate (além disso, poucos seres humanos estão preocupados com o abate massivo dos animais não humanos), também, na mente nazista, pensava-se que o judeu era de outra espécie, especialmente de uma inimiga, a que se normalizou a execução, tal como se encontra hoje normalizado o abate dos porcos, portanto, os executores não mereceriam serem punidos – no caso, o abate de porcos serve ao capital e ao suprimento proteico humano, no entanto, o abate de judeus, servia tão somente para as intenções ideológicas e diabólicas dos nazistas – lamentavelmente podemos dizer que para a mente nazista a vida dos judeus valia menos do que a vida dos porcos.

Schopenhauer faz uma interessante e original distinção entre *arrependimento* e *remorso*. Para ser breve sobre isso, basta que se pense que o *arrependimento* é corrigível pelo intelecto. É a mudança de conhecimento em relação a uma ação tomada no passado. Por outro lado, o *remorso* tem um grau de perturbação moral muito maior. Ele diz respeito ao caso de a pessoa sentir dor na consciência *por aquilo que é*, pois, independentemente de ter mudado o conhecimento em relação aquilo que fez, ele jamais poderia mudar a ação cometida, além disso, se tivesse a oportunidade de corrigir, se surpreenderia por ver-se novamente fazendo exatamente o mesmo erro.

No caso do *arrependimento*, por exemplo, posso me arrepender de ter comprado livros ruins na Amazon, mas o *remorso* é quando traio uma pessoa querida. Ocorre que a traição não pode ser desfeita, ainda que a pessoa me perdoe, porém, no caso da compra de livros, eu posso simplesmente ponderar melhor na próxima vez que for avaliar o catálogo da Amazon. O *arrependimento* recai sobre o intelecto, o *remorso* recai no caráter. Judas sente *remorso* por trair Cristo e não meramente um sentimento de *arrependimento*. Por outro lado, um eleitor sente *arrependimento* por votar em um candidato x, e não *remorso*. “Arrependimento nunca se origina de a vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado [...] nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz” (W I, § 55, p. 342-343); já aquilo que Schopenhauer chama de *mordida de consciência* [*Gewissenbiss*], trata-se de um sofrimento inseparável da maldade, “brota de uma raiz única”, “de uma vontade veemente ao extremo”; é “um tormento bem diferente e especial, sofrido em qualquer má ação, seja esta na

forma de injustiça provocada pelo egoísmo ou de pura maldade, e que, de acordo com o tempo de duração do tormento, se chama remorso” (W I, § 65, p. 423).

Acontece que tanto o remorso quanto o arrependimento são imediatamente sentidos pelo *sentimento de responsabilidade*. Em Schopenhauer, a responsabilidade é computada na essência (no caráter inteligível) e não na mera ação. Eu sou imputado pelo que sou e não pelo que faço. É isso que ensina a máxima escolástica de Pomponazzi, *operari sequitur esse* [o que se faz segue-se do que se é], tão amplamente trabalhada e supracitada por Schopenhauer, que, em linhas gerais, significa “eu *quero* de acordo com o que *sou*: por isso devo *ser* de acordo com o que *quero*” (N, *Indicação à ética*, p. 211). Atente-se, pois, ao fato de que “Quanto mais se ouvia Eichmann” diz Arendt (1999, p. 62), “mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa”. Em termos schopenhauerianos, portanto, creio ser possível pressupor que Eichmann agia de modo apático durante seu julgamento, justamente porque *era realmente apático de caráter* (e não que tenha supostamente escolhido agir apaticamente).

Acontece que em Schopenhauer, se a compaixão é uma bondade desinteressada (porque ela não é egoísta); “da compaixão”, diz ele:

“surge a máxima ‘neminem laede’, isto é, o princípio da justiça, virtude que só aqui e *em mais nenhum outro lugar* tem sua origem mais pura, meramente moral e livre de qualquer mistura, do contrário, teria de repousar no egoísmo” (SCHOPENHAUER, E II, p. 142 – grifo do filósofo)

Então, à luz do caso Eichmann, esse procedimento é totalmente invertido: trata-se de uma *maldade desinteressada*, e aqui, *especialmente ignorante*, dada a sua perda da capacidade de pensar, como diz Arendt, ou da sua falta de liberdade intelectual, como digo eu, seguindo parcialmente Schopenhauer. Nesse sentido, diz o filósofo: “a alegria desinteressada no sofrimento alheio, nascida não somente do mero egoísmo, é que é propriamente a *maldade*, a qual cresce até a *crueldade*” (W I, § 65, p. 423), e segue, um pouco mais para frente, explicando melhor o fenômeno, dizendo que para tal ser humano, “o sofrimento alheio lhe torna agora fim em si, é um espetáculo que lhe regozija: daí origina-se a

crueldade propriamente dita” (*idem*). Consideremos, portanto, que mesmo após ter feito tudo que fez, questionado se sentia arrependimento, Eichmann teria declarado que isso era coisa de criancinhas¹⁹. Em termos schopenhauerianos, a pergunta melhor seria se ele sentia *remorso*. Acontece que a partir do momento em que Eichmann perde a capacidade de pensar, perde também a possibilidade de mudar o seu conhecimento em relação às suas ações; apenas depois disso entregou-se enquanto pessoa para o regime nazista, como uma espécie de virada na própria vontade (do mesmo modo que Schopenhauer coloca para tratar da negação da vontade nos santos, no entanto, uma virada não para seguir dogmas religiosos e as recomendações dos deuses, a depender da religião do *asceta* ou do *eleito*, mas nesse caso, trata-se da negação de si para seguir a vontade do Führer!) – Aqui, uma analogia possível seria refletir sobre Lucas 22:42, que, referindo-se à Jeová, diz assim: “afasta de mim esse cálice, contudo, não seja feita a minha vontade, mas a tua”; Eichmann pode usar o mesmo princípio, no entanto, referindo-se não a vontade do bondoso Deus, mas sim a do malvado Führer.

Durante o Curso de Extensão, tive a oportunidade de fazer uma questão para Adriano Correia, no entanto, no calor de tantas outras discussões, a questão não foi tão amplamente tratada. A minha pergunta foi se a ignorância e a falta de capacidade de pensar de Eichmann não poderiam representar uma arbitrariedade dele próprio em esconder seu sentimento de remorso. Nas aparências, veríamos um homem tolo fazendo uma constante ode ao orgulho em obedecer, mas interiormente haveria um homem sofrendo terrivelmente. Pensando bem, é algo impossível de estipular. Além disso, tendo se passado em torno de 15 anos entre o holocausto e o julgamento, poderíamos apelar para a teoria da loucura em Schopenhauer e estabelecer que a fleuma de Eichmann teria crescido justamente como uma forma de proteção de si mesmo: “Na maioria das vezes os loucos não erram no conhecimento do imediatamente presente; mas a sua fala errônea relaciona-se sempre *ao que é ausente ou passado*, e só através destes se conecta ao presente. Por isso me parece que sua doença atinge especialmente a *memória*” (W I, § 36, p. 222 – grifos meus), a loucura, portanto, é nascida pelo esquecimento,

¹⁹ Cf. ARENDT, 1999, p. 36.

como uma forma do intelecto se proteger de um acontecimento traumático, ela é tida como *léte* [λήθε – rio do esquecimento, ocultação] da memória²⁰. Desse modo, Eichmann não teria esquecido *o que fez, mas o sentimento que tinha ao fazer*; a responsabilidade sentida por fazer; o prazer e a maldade. Dessa forma, talvez poderíamos dizer que seu remorso foi escondido pelo seu próprio pensamento, isto é, pela sua aparentemente incapacidade de pensar, velando o seu extremo sofrimento: refletir, para Eichmann, significaria abrir a possibilidade de poder sofrer pela dor do outro.

“O problema das pessoas que respeitam as autoridades cegamente”, aponta Gérard (2014, p. 40-41), “é que elas não raciocinam sobre as ordens que recebem. Elas não avaliam e nem discutem o que é dito [...]. Respeitar cegamente as autoridades pode nos livrar da responsabilidade”. Ocorre que, durante a obediência cega das realizações das atrocidades ninguém pensa que um dia a autoridade poderá cair ou que as leis poderão mudar. Respeitar cegamente as ordens do Führer, não considerando as responsabilidades pelas próprias ações, estava fundamentado no fato da inimizabilidade do regime nazista: Eichmann não era punido, justamente porque fazia o que era esperado dele. No entanto, se ele realmente acreditasse que suas ações não eram crimes, mas meros desenlaces de sua obediência, então, por que teria entrado em clandestinidade imediatamente após a guerra? – Creio que não pode ter sido meramente pelo sentimento de que seria caçado até o fim pelos seus inimigos, mas também porque sentia o peso da imoralidade de seus atos.

Para finalizar sobre isso, cabe dizer que talvez, de fato Eichmann não tenha sentido nem arrependimento (porque era intelectualmente incapaz disso) e nem remorso (porque o escondeu profunda e inconscientemente dentro de si como um modo de evitar um grande sofrimento).

Essas duas conclusões atuam fortemente para estabelecer uma boa confirmação do escrito de Arendt sobre a banalidade do mal, tão controversamente recebido pelos seus contemporâneos, pois de fato Eichmann era um caso à parte, especialíssimo, fruto de uma das maiores atrocidades da

²⁰ Cf. W II, Cap. 32, p. 479.

humanidade. Para usar ainda outra expressão de Schopenhauer (e também de Kant, muito trabalhada por Arendt), temos que a *alegria maligna* de Eichmann não é relativa ao *mal radical*, mas sim ao mal banal: “Não há sinal mais inequívoco de [...] nulidade moral profunda do que um traço de pura e genuína alegria maligna. Deve-se, pois, fugir para sempre daquele na qual ela foi percebida” (E II, 14, p. 126). – A alegria maligna é o sentimento de prazer em ver os outros sofrer. Em Eichmann esse prazer era turbinado ainda mais pelo prazer que tinha em obedecer e em se tornar importante para o Führer e para o regime nazista – a alegria maligna que ele sentia era terceirizada: primeiramente sentida pelo alto escalão do regime, depois ampliada nele, enquanto um mero indivíduo cumpridor de ordens. A sua ignorância e frieza está fundamentada na sua *falta de liberdade intelectual política*, a que fora totalmente capturada pelo nazismo alemão, tirando dos seres humanos sua capacidade de se arrepender pelas suas ações, e surpreendentemente, criando uma esfera política onde se sente prazer em obedecer, mesmo que sejam ordens absurdas e anti-humanas!

65

Olhando para Eichmann através da ótica da justiça eterna de Schopenhauer

Para finalizar este texto, quero enveredar por uma discussão absolutamente polêmica, para analisar Eichmann e o holocausto a partir da ética schopenhaueriana. Para tal, preciso deixar claro que me atendo tão somente aos conceitos, ainda que a estranheza da discussão talvez bem possa se aproximar de uma visão antissemita, o que de forma alguma é o caso. Soma-se a isso, ainda, a dificuldade em ter que lidar com o fato de não ser muito difícil computar alguns dizeres de Schopenhauer como tendo teor antissemita, precisamente se formos analisar minuciosamente alguns de seus dizeres sobre o judaísmo, religião que considerava com pouco valor emancipatório, um mero “dogma grosseiro [plumpes Dogma]”²¹, especialmente pelo seu caráter otimista, determinado especialmente pelo otimismo ingênuo apregoado no pentateuco, πάντα καλα λίαν

²¹ Cf. PP II, § 177 p. 393 (texto original de Schopenhauer) ou PP II, § 177, p. 238 (Trad. F. C. Ramos).

([e Deus viu tudo que havia feito, e] tudo havia ficado muito bom)²². “A crítica de Schopenhauer ao judaísmo é tão persistente”, aponta Ramos (2018, p. 40), “que é difícil deixar de notar o antissemitismo em algumas de suas passagens [por exemplo], ao culpar o judaísmo pelo desprezo aos animais”. Mas deixemos essa agrura de lado para vermos a *justiça eterna*, que apontei acima como uma discussão muito polêmica.

Antes de qualquer coisa, creio ser necessário estabelecer que a discussão sobre a justiça eterna possui um caráter especulativo, embora Schopenhauer não deixe isso tão claro. Em linhas gerais, a justiça eterna aparece como sequencial à *justiça temporal*, esta última trata-se das leis dos homens²³, já a primeira trata-se da compreensão de uma responsabilidade metafísica, que foge do entendimento do intelecto²⁴. A questão fica polêmica quando queremos tratar a justiça eterna de uma maneira empírica, colocando-a como uma leitura de mundo, tal como quero propor aqui, a partir do caso Eichmann. Antes de prosseguir, leia o importante excerto abaixo, que explica que na justiça eterna

66

O atormentador e o atormentado são um. O primeiro erra ao acreditar que não participa do tormento, o segundo ao acreditar que não participa da culpa. Se os olhos dos dois fossem abertos, quem inflige o sofrimento reconheceria que vive em tudo aquilo que no vasto mundo padece tormento e, se dotado de faculdade de razão, ponderaria em vão por que foi chamado à existência para um tão grande sofrimento, cuja culpa não entende; o atormentado notaria que todo mau que é praticado no mundo, ou que já o foi, também procede daquela vontade constituinte de sua própria essência, que apareceu nele, reconhecendo mediante esta aparência e a sua afirmação que ele mesmo assumiu todo sofrimento procedente da vontade, e isso com justiça, suportando-os enquanto ele é essa vontade (W I, § 63, p. 411).

A justiça eterna evidentemente não é um conceito que se aceita sem incômodo já que a partir dele, toda injustiça do mundo deve conseqüentemente já ser entendida como uma sentença justa e infalível em andamento, porém, sem

²² Cf. W II, Cap. 48, p. 739; veja também PP I, *Über die Universitäts Philosophie*, p. 216 (texto original de Schopenhauer) ou PP I, *Sobre a filosofia universitária*, p. 87 (Trad. Cacciola e Suzuki); também recomendo o breve comentário de David Asher, amigo pessoal de Schopenhauer, em: ASHER, 1871, p. 319-320.

²³ Cf. W I, § 62.

²⁴ Cf. W I, § 63.

a necessidade de nenhum tribunal humano, advogados, juízes, prisões, etc. Em termos pragmáticos e empíricos, a justiça eterna é um conceito vazio: se suprimíssemos do mundo a justiça temporal, simplesmente porque repentinamente todas as pessoas tomaram confiança na existência da justiça eterna, então certamente, uma mente tomada pelo raciocínio lógico, sem dificuldade compreenderia que as pessoas passariam a ter passe livre para o crime e para o mal e com a segurança de que estariam escusas de pagarem e serem responsabilizadas por seus crimes. Mas não é realmente esse o caso da realidade do mundo, visto que, mesmo que toda justiça humana e temporal fosse suprimida de uma hora para outra, ainda haveria o peso de consciência, pois o próprio agente sentiria a injustiça da sua ação – mas aí é que está o problema, pois no caso Eichmann isso parece ser diferente, já que o indivíduo aparentemente não sente o peso de sua ação, alegando nunca ter matado, e que a culpa é coisa de criancinhas.

Um olhar atento para a citação do § 63 fixada acima elevará o incômodo se pensarmos da perspectiva do povo judeu que sofreu o holocausto. Em palavras claras, Schopenhauer está dizendo que existe tanta culpa no judeu que morre quanto no nazista que condena! – É a partir disso que a situação fica absurdamente polêmica (e abstrata, quiçá de pouco valor filosófico). Foge da minha intenção e capacidade querer estipular qualquer especulação sobre a culpa do povo judeu meramente para conseguir compatibilizar o sentido da justiça eterna. Isso não farei.

No entanto, vale mencionar que a justiça eterna é um modo de compreender que encargos, dívidas e o ônus das coisas que ocorrem no mundo, são, antes de qualquer coisa, de *responsabilidade do próprio mundo*, e, no sentido de Schopenhauer, como eu compreendo, o mundo é entendido como uma espécie de cega entidade metafísica; assim, “o que Schopenhauer assume no § 63”, como diz certamente Pavão (2019, p. 223) “é que o mundo é responsável por tudo que acontece no mundo. Ademais, a justiça eterna não pretende ser justa no sentido da justiça temporal ou da justiça como virtude” (PAVÃO, 2019, p. 223). – Daí decorre um importante adendo: querer compreender a culpa do judeu no holocausto é um empreendimento absolutamente falho, precisamente porque

nosso intelecto é temporal, por isso, trata-se de um vespeiro muito árduo querer seguir por esse caminho. Além disso, bem se pode pensar, no sentido da justiça eterna, que os nazistas (ou a alma deles, quando reencarnadas na terra – dado que a posição da justiça eterna assume a metempsicose com raízes nas *Upanishads*²⁵), ainda irão pagar pelo que fizeram. Assim, o povo judeu pode ter sido castigado com o holocausto, por um erro que fez no passado, tal como num futuro distante os nazistas poderão também ser castigados, etc.

Não quero mais prosseguir por essa discussão áspera e metafísica. Isso foge muito das intenções do Curso de Extensão de Adriano Correia sobre Hannah Arendt. Abordei o tema da justiça eterna, precisamente para fazer uma finalização conectiva com a epígrafe, pois ela será bem explicada sob a perspectiva de Eichmann e da justiça eterna aplicada apenas nele, e não no povo nazista ou no povo judeu.

A expressão latina “*natura nihil facit supervacaneum*”, algumas vezes empregada por Schopenhauer em outros contextos, significa “a natureza não faz nada de supérfluo”²⁶. Num sentido metafísico, poderíamos inferir que embora Eichmann, como aponta Arendt, agisse com superficialidade, ele em si não era existencialmente supérfluo. Ora, toda coisa que existe tem de ter um motivo de existir. No sentido da justiça eterna, abre-se espaço para uma discussão levada ao *determinismo*: tinha Eichmann de ser quem foi para cumprir com os desígnios da responsabilidade do mundo. A justiça eterna, entendida como um braço da *vontade metafísica*, criaria indivíduos que teriam missões determinadas para serem realizadas no mundo, na finalidade de promoverem a justiça. Novamente, caímos numa discussão espinhosa e especulativa (especialmente porque temos um intelecto temporal, querendo analisar um ato de vontade fora do tempo, isto é, extratemporal), no entanto, ao menos para mim, essa discussão parece ter um bom espaço a partir de Schopenhauer. Por isso, Eichmann era supérfluo, não necessariamente porque nasceu assim, mas por conta de uma questão ambiental, no sentido político. Ocorre aí, justamente o que vim discorrendo no início: a

²⁵ Cf. W I, § 63.

²⁶ Cf. W II, Cap. 26, e também Cap. 35.

Alemanha nazista era um ambiente político capaz de suspender a liberdade intelectual. Cada nazista entregou seu eu pensante para o Führer, e sentiu orgulho pela sua aparentemente superioridade, mas esse orgulho era cego, desumano, fruto de uma época terrível, a ser completamente superada em termos morais.

Mas a liberdade intelectual entendida como tendo variações para o âmbito da ideologia e da política talvez não tenha espaço do ponto de vista de Arendt, especialmente por conta do seguinte trecho, na obra *Responsabilidade e julgamento*:

Há alguns anos, ao relatar o julgamento de Eichmann em Jerusalém, falei da ‘banalidade do mal’, e com isso não me referia a nenhuma teoria ou doutrina, mas a algo completamente factual, ao fenômeno dos atos malignos, cometidos numa escala gigantesca, que *não podiam ser atribuídos a nenhuma particularidade de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente* (ARENDDT, 2004, p. 226 – grifo meu).

No entanto, esse é um ponto que dela quero discordar. A mim é evidente que os fenômenos dos atos malignos devem ser atribuídos às convicções ideológicas do agente. Porém, é provável que Eichmann não tenha sido livre nem mesmo na escolha de sua ideologia, mas sim que essa tenha se apresentado a ele a partir da adesão das massas, a que ele fazia parte, antes de se tornar um exímio nazista. Isso de modo algum descarta sua banalidade, ou caso queira, seu caráter supérfluo, porém, ainda retomando um ponto de vista metafísico e especulativo, faço a seguinte pergunta: como haveria sido Eichmann, se não tivesse crescido na Alemanha nazista, mas quem sabe, no Brasil contemporâneo? De novo, a questão é elevada ao determinismo e se torna obscura. Por isso, a saída schopenhaueriana que vejo para fazer uma leitura precisa do caso Eichmann e que desde que assisti ao curso de Adriano Correia veio a me inspirar, foi a questão sobre a *liberdade intelectual*. Eichmann não era livre intelectualmente, precisamente no sentido ideológico. Suas escolhas eram determinadas pelo regime. É óbvio que isso não lhe tira a responsabilidade moral pelas suas ações (o que foi tratado na segunda seção, acima).

Assim, concordo com o que disse Adriano Correia a certa altura do seu discurso: “Eichmann não se arrependia porque não se sentia um criminoso”. E ele não se sentia um criminoso, especialmente porque sua ideologia castrou o entendimento do que é um crime. Suplantou o entendimento de humanidade e banalizou a vida do outro, no caso, especial e tristemente, a vida do povo judeu. Refletirmos sobre essas difíceis questões é essencialmente o papel da filosofia, para que se evite e se estanque a possibilidade de que males do passado venham novamente a ocorrer no futuro... Por um mundo não totalitário, não opressivo e livre de qualquer forma de mal, seja ele banal ou radical.

Referências

ARENDDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. Edição Jerome Kohn: revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamazov*. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

ARISTOTELIS. *Ethica Eudemia* (Greek). New York: Oxford University Press, 1991.

CERVANTES, M. *Dom Quixote* [Vol. I]. Trad. Almir de Andrade e Milton Amado. São Paulo: Publifolha, 1998.

GÉRARD, V. *Obedecer? Rebelar-se?* Ilustração de Clément Paurd; Tradução de Adriana de Oliveira. São Paulo: Alaúde, 2014.

ASSY, B. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. Texto e tradução Bethânia Assy. Instituto Norberto Bobbio. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ASHER, D. “Schopenhauer and darwinism”. *The Journal of Anthropology*, Vol. 1, No. 3 (Jan., 1871), pp. 312-332; doi.org/10.2307/3024815.

BIBLE. *Livros de Mateus*. (Greek & latim). Disponível em: <www.academic-bible.com>.

GROS, F. *Desobedecer*. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ebu Editora, 2018.

RAMOS, F. C. “Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 35-53, 2018.

PAVÃO, A. “*Liberdade, responsabilidade moral e justiça eterna em Schopenhauer*”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - RS, v. 10, n. 3, p. 212-229, 2019.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. M. L. Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. Werke auf CD-ROM. (c) (Edição em CD-ROM. Obra completa de Schopenhauer editada por Paul Deussen; utilizado para consulta de *Parerga und Paralipomena* (I e II)). *Sämtl. Werke, für diese Ausgabe*. Berlin: Karsten Worm, Info SoftWare, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: LP&M POCKET, 2018.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a liberdade da vontade*. Apresentação de Oswaldo Giacoia Junior. Trad. Lucas Lazarini Valente e Eli V. F. Rodrigues. São Paulo: UNESP, 2021.

Submissão: 06. 06. 2023 / Aceite: 10. 08. 2023

Felicidade e sofrimento em Nietzsche

Happiness and suffering in Nietzsche

DANIEL MELO SOARES¹

Resumo: Nietzsche possui um projeto de afirmação da vida e, como condição para esse projeto, é necessário reavaliar (tresvalorar) os valores. Busquei compreender um momento específico dessa reavaliação: a reavaliação do valor do sofrimento e, em conjunto, as implicações dessa reavaliação para a noção de felicidade. Para tanto tracei a posição de Nietzsche a partir do seu principal rival, o ideal ascético sacerdotal, além do seu principal interlocutor, Schopenhauer. Depois, partindo da vontade de poder como um critério para a reavaliação dos valores, mostrei como o sofrimento precisa ser concebido, em alguma medida, como positivo; enquanto a felicidade, se entendida como tranquilidade e paz, deve ser desvalorizada e revisada, tanto espaço a uma nova felicidade que se identifica com a atividade de superar resistências.

Palavras-chave: Sofrimento. Felicidade. Nietzsche. Ética. Moral.

Abstract: Nietzsche has a life-affirming project and, as a condition for this project, it is necessary to reevaluate (revalue) values. I sought to understand a specific moment of this reassessment: the reassessment of the value of suffering and, together, the implications of this reassessment for the notion of happiness. For that, I traced Nietzsche's position from his main rival, the priestly ascetic ideal, in addition to his main interlocutor, Schopenhauer. Then, starting from the will to power as a criterion for the reassessment of values, I showed how suffering needs to be conceived, to some extent, as positive; while happiness, if understood as tranquility and peace, must be devalued and revised, so much room for a new happiness that is identified with the activity of overcoming resistance.

Keywords: Suffering. Happiness. Nietzsche. Ethic. Moral.

Introdução

Para poder afirmar a vida, Nietzsche propõe uma tresvaloração² dos valores. Essa “tresvaloração” pode ser compreendida como uma reavaliação dos valores vigentes. Se para afirmar a vida é necessário reavaliar os valores, então, podemos supor que os valores em vigor levam a uma outra postura que não a afirmação. Nesse caso, em específico, eles levam diretamente ao oposto, a negação da vida.

¹ Graduado em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atualmente, é mestrando em filosofia pela mesma universidade (UFMG), na linha de Ética e Filosofia Política, onde pesquisa a "transvaloração" nietzschiana como um projeto de ética conceitual. Foi membro do grupo PET - Filosofia UFMG (2022-2023), onde idealizou e organizou o evento Interseções: Filosofia e Sofrimento (2022) e o grupo de estudos sobre Metodologia Filosófica (2023). E-mail: danielmelog12@hotmail.com

² Utilizo o termo tresvaloração seguindo a tradução de Paulo César Souza.

No que se segue, investigarei um momento específico dessa tresvaloração dos valores: a reavaliação do valor do sofrimento e, na sequência, suas implicações imediatas para o valor da felicidade³.

Na seção (1) explicitarei a importância dessa reavaliação para Nietzsche, veremos como está em jogo exatamente os valores que estão na base do Ideal Ascético Sacerdotal (ou Ideal de Negação da Vida), na base de sua principal sedução e artimanha: dar sentido ao sofrimento. Ainda nessa seção mostrarei, tomando Schopenhauer como paradigma, como para Nietzsche o ideal ascético sacerdotal se encontra ainda de maneira mais ou menos sutil na filosofia.

Na seção (2) considerarei alguns argumentos e ideias de Schopenhauer, em especial, o argumento da negatividade do prazer e o argumento da impossibilidade da felicidade. Essas considerações serão importantes para termos os elementos de onde Nietzsche parte para sua reavaliação.

Na seção (3) tratarei da tresvaloração mesma do sofrimento e, em seguida, a tresvaloração da felicidade. Veremos como a vontade de poder, além de uma atividade com um estado mental correspondente, é tornada critério para tal reavaliação.

73

1) O sentido do sofrimento

Nietzsche se opõe à negação da vida e propõe, ao invés, a afirmação desta⁴. Para ele, nossos valores éticos e morais (e até epistêmicos), estão sob o domínio da negação da vida, ou seja, eles de algum modo avaliam ou levam a avaliação negativa da vida. A consequência imediata dessa avaliação pode ser colocada da seguinte maneira: “a vida é ruim, logo, outra coisa deve ser almejada”. Esses valores, em sua maioria, podem ser remontados a um ideal de negação da vida, também chamado de Ideal Ascético Sacerdotal (IAS).

Responderei nessa seção (1) as seguintes perguntas: (a) por que o valor do sofrimento é importante para o projeto de afirmação da vida nietzschiano? (b) de

³ Tratarei apenas de um momento da obra nietzschiana e não do todo. O momento em questão se situa entre sua Gaia Ciência e sua Genealogia da Moral.

⁴ Apesar de tratar ao longo desse artigo de um tema central para o projeto nietzschiano de afirmação da vida, não buscarei detalhar e explorar esse projeto.

qual problema Nietzsche parte? Para tanto, na seção (1.1) apresento o Ideal Ascético Sacerdotal, esse que é o principal rival ao qual Nietzsche disputa o valor do sofrimento. Na seção (1.2) mostro algumas semelhanças entre esse Ideal e o pensamento de Schopenhauer⁵ e, na seção (1.3), aprofundo ainda mais essas semelhanças e mostro que ambos prestam reverência a valoração hedonista. Concluo, em (1.4), apontando alguns limites que a reavaliação do sofrimento terá de observar para não cair na mesma estratégia rival, ou seja, a estratégia do IAS.

O ideal ascético sacerdotal.

Em sentido amplo “ideal ascético” pode ser compreendido como um conjunto de práticas, valores e crenças que recomendam a mortificação, renúncia de si, autossacrifício, autoflagelação etc.⁶ Dito de maneira simplificada, os “ideais ascéticos” podem ser compreendidos como negadores da vida pois contrariam o que pode ser considerado vital a um organismo, por exemplo: se um organismo vivo se alimenta para sobreviver, o ideal ascético recomenda o jejum, se esse organismo se reproduz, o ideal recomenda a castidade, e assim por diante. Como Nietzsche nos diz, as “palavras de pompa” do ideal ascético são “humildade, pobreza e castidade” (GM, III, 8)⁷.

74

O tipo específico de Ideal Ascético predominante em nossa cultura, e adversário de Nietzsche, é o Ideal Ascético Sacerdotal (IAS). Nele a vida é comparada com “uma existência inteiramente outra” (GM, III, 11) e interpretada como um meio, uma ponte, para essa outra existência (GM, III, 11). Em outras palavras, a vida tal como a vivemos é comparada com um céu ou paraíso e passa a ser compreendida como uma ponte para tal. A vida é avaliada negativamente em relação a esse “outro lugar” (ou além-mundo), onde “não haverá mais morte, nem

⁵ Vale alertar ao leitor que procuro ao longo do artigo reconstruir o Schopenhauer a partir do modo como Nietzsche o compreendia. Dito isso, não busco nem reconstruir fielmente o pensamento de Schopenhauer, nem verificar a correção da compreensão nietzschiana de seu interlocutor.

⁶ (ELGAT, 2012, p.212)

⁷ Para me referir as obras de Nietzsche utilizarei: AC para Anticristo, CI para Crepúsculo dos Ídolos, EH para Ecce Homo, GM para Genealogia da Moral, GC para Gaia Ciência. Essas abreviações serão seguidas pela indicação do capítulo e número do aforismo.

pranto, nem clamor, nem dor” (Apocalipse 21: 4).⁸ A exigência para se cruzar tal ponte é adotar em vida valores que a negam a vida, que a mortifiquem, que reforcem e promovam essa negação (tais como castidade, pobreza, temor a Deus, humildade e etc.).

Feita essa caracterização, fica a pergunta: como é possível que esse lúgubre ideal tenha se tornado predominante em nossa cultura e ditado os nossos valores? E Nietzsche nos responde: o IAS não teve concorrentes na tarefa de suprir uma necessidade humana básica que é dar sentido ao sofrimento (GM, III, 28 e EH, Genealogia). Mas o que é esse “sentido”? Elgat (2012, p.211-212) o compreende como respondendo a três perguntas: (a) Porque se sofre? (b) Em quem ou o que se deve retaliar? (c) O que fazer com o sofrimento?

O IAS tem seu sucesso em seduzir “a maioria dos mortais” (GM, III, 1) ao responder essas três questões, da seguinte maneira: (a) se sofre por desobedecer aos mandamentos de Deus, ou, em outras palavras, se sofre por desobedecer ao que o IAS prescreve, então, o sofrimento deve ser compreendido como punição divina ou como acontecendo com a permissão divina. (b) O responsável por tal sofrimento é o próprio indivíduo e o ressentimento⁹ gerado pelo sofrer deve ser descarregado em si próprio (esse “descarregar” levará o nome de culpa) (LEITER, 2002, p.258)¹⁰. (c) A partir disso, se deve passar a seguir o que o IAS prescreve e seguir seus métodos para alívio, tais como: negar a si mesmo (seus desejos, vontades e emoções), amar ao próximo, se reunir em rebanhos, trabalhar maquinalmente (GM III, 19), além de estimular a culpa e fazer o sofredor esquecer de seu sofrimento original.

75

A filosofia de Schopenhauer e o sentido para o sofrimento.

⁸ APOCALIPSE 21:4. Bíblia Online. Disponível em: <https://www.biblionline.com.br/acf/ap/21/4>. Acesso em: 27 nov. 2021.

⁹ As discussões acerca do ressentimento na obra de Nietzsche são amplas e variadas, mas aqui, basta-nos uma definição simples como: vingança impotente, vingança incapaz de se vingar. Nas palavras de Leiter (2002, p.258) “o ódio inflamado e a vingança do impotente em resposta a estímulos externos desagradáveis.

¹⁰ Vale notar que o próprio descarregar/retaliar não é o que fará o sofrimento anterior sair da consciência do sofredor, e sim o “excesso de sentimentos” (GM, III, 19. Guy Elgat, 2012, p.231) ocasionados pela culpa.

Não basta pararmos de ouvir os sacerdotes para nos vermos livres do IAS. Seduzindo a “maioria dos mortais” esse ideal de negação da vida capturou nossas intuições éticas e morais, se tornou cada vez mais sutil e imperceptível e operou por baixo de várias filosofias. Nietzsche vê em Schopenhauer o exemplo paradigmático dessa captura e, partindo dele, busca encontrar sua alternativa à negação da vida. A seguir, mostrarei como Schopenhauer reproduz a mesma estrutura do “sentido” ao sofrimento forjada pelo ideal ascético. Depois, em (1.3), mostrarei um vínculo ainda mais íntimo entre Schopenhauer e o IAS, vínculo que pode ser encontrado também em outras filosofias e será por nós chamado de “valoração hedonista”.

Schopenhauer ao buscar dar sentido ao sofrimento, responde as questões relacionadas ao sentido da seguinte forma: (a) porque se sofre? Pela própria essência da existência, sendo essa essência vontade e toda vontade uma fonte de sofrimento, inevitavelmente, toda a existência estará permeada de sofrer. “De modo mais específico, todo mundo sofre porque – como todo o restante – é a manifestação de um esforço incessante da força por baixo de toda a realidade, a Vontade. A razão pela qual sofremos, é porque nascemos, porque existimos” (ELGAT, 2012, p.227). Assim como no IAS, Schopenhauer também atribui à vida, à existência, valor negativo ¹¹. (b) Em que ou o que se deve retaliar? Deve-se retaliar adotando uma postura hostil a toda a existência, inclusive, em hostilidade a si mesmo. (c) O que fazer com o sofrimento? O filósofo também fala em métodos e práticas para aliviar o sofrimento, muitos em acordo com o IAS, por exemplo: compaixão (amor ao próximo), culpa (por estar existindo), negação de si, em especial, negando a vontade de vida (veremos em mais detalhes esse passo na seção (2))¹².

76

A valoração hedonista.

¹¹ O argumento de Schopenhauer foi exposto aqui de maneira simplificada. Na seção 2 voltarei a esse tema em mais detalhes, porém, deixo de fora deliberadamente o percurso traçado pelo filósofo para concluir que a essência da realidade é a Vontade. Para os argumentos sobre esse ponto específico ver Reginster (2006, p.162-169), Elgat (2012, p.77-101) e Janaway (2007, p.55-58).

¹² Sigo neste parágrafo Elgat (2012, p.226-237).

Como já adiantado, não apenas as características listadas anteriormente e a empreita de dar sentido ao sofrimento ligam IAS a Schopenhauer, mas também os valores que embasam, induzem e permitem a conclusão de que a vida deve ser negada. A valoração hedonista, de maneira bem ampla (e em uma definição mínima), pode ser caracterizada com a seguinte premissa psicológica descritiva e os seguintes valores:

(Premissa descritiva): buscamos o prazer/felicidade e evitamos a dor/sofrimento.

(Valor 1): o que nos dá prazer/felicidade é bom e o que nos traz a dor/sofrimento é ruim.

(Valor 2): a dor e o sofrimento são sempre e categoricamente ruins (ELGAT, 2012, p.323).

(Valor 3): a vida deve ser avaliada hedonisticamente (ELGAT, 2012, p.323).

Veremos a seguir, na parte 2, a avaliação negativa da vida de Schopenhauer precisa apenas de 2 e 3 para se sustentar. Porém, antes de voltarmos a Schopenhauer, explicitarei em que medida esses valores estão na base da negação do IAS.

Se valoramos X segundo o prazer/felicidade ou a dor/sofrimento, se dele temos mais dor/sofrimento, então atribuímos a X um valor negativo. Sendo X a vida, podemos compreender como o valor negativo dela se dá. Mas o que nos garante que o cristão (ou seguidor do IAS)¹³ terá mais dor e sofrimento em sua vida do que prazer e felicidade? Nietzsche nos dá razões tanto psicológicas quanto socioculturais para supormos que a vida do cristão terá mais sofrimentos e dores do que prazeres e felicidades.

Sobre a razão psicológica: “Quem tem motivos para furtar-se mendazmente a realidade? Quem com ela sofre” (AC 15), e o cristão não faz outra coisa senão essa ao comparar a vida com uma “existência inteiramente outra”. Além disso, sofre ele de uma hipersensibilidade à dor (AC 20 e 51)¹⁴ o que o faz percebê-la em

¹³ Esses fatores podem ser estendidos também aos pessimistas e aos hedonistas (ABM 225).

¹⁴ Nesse aforismo 20 Nietzsche atribui a hipersensibilidade a dor ao budista, porém, se lermos tal aforismo em conjunto com o aforismo citado anteriormente (AC 15) podemos

todo canto (ELGAT, 2012, p.207-211). Sobre a razão sociocultural, Nietzsche argumenta da seguinte maneira:

“A in experiência geral nas duas formas de dor [física e espiritual] e a pouca frequência da visão de um sofredor têm uma importante consequência: [na sociedade] hoje a dor é muito mais odiada que antigamente, mais do que nunca fala-se mal dela, considera-se difícil de suportar até mesmo a presença da dor como pensamento, e faz-se dela um caso de consciência e uma objeção a toda a existência” (GC, 48)¹⁵.

Ou seja, in experiência com a dor e o sofrimento proporcionada por nossa sociedade nos leva a reagir com mais vigor a menores quantidades dos mesmos. Disso resulta um maior ódio à dor, uma maior dificuldade em suporta-la, de tal modo que chegamos a toma-la como uma objeção à vida, à existência. Nietzsche chega a essa conclusão comparando a nossa com outras épocas onde a experiência da dor era mais comum e corriqueira.

A tarefa de Nietzsche e um limite.

Com as considerações feitas acima, se explicita a importância da reavaliação (ou reavaliação) do valor do sofrimento no projeto de afirmação da vida de Nietzsche, e secundariamente o valor da felicidade. Os valores hedonistas podem permitir e/ou induzir a uma avaliação negativa da vida.

Destaco aqui o “podem”, pois, como vimos pela razão psicológica e sociocultural, o cristão certamente terá mais sofrimentos do que prazeres, porém, para afirmarmos que a valoração hedonista leva necessariamente à negação da vida, é preciso dar outro passo, é preciso mostrar como o sofrimento é uma característica inevitável, profusa e difusa em qualquer existência. Para isso, para darmos esse passo, começarei a próxima seção com o argumento de Schopenhauer sobre a negatividade do prazer e conduzirei deste até a resposta nietzschiana à questão.

ver que o cristão padece das mesmas condições psicológicas, além, também, do aforismo 51 em que Nietzsche fala dos cristãos nos seguintes termos: “o ‘mundo interior’ do homem religioso assemelha-se totalmente ao ‘mundo interior’ dos superexcitados e esgotados”.

¹⁵ A indicação desse pensamento veio de Elgat (2012, p.206 e p.210)

Antes de passar para a seção (2), segundo o que traçamos, vale explicitar um limite que a reavaliação do sofrimento de Nietzsche não pode ultrapassar¹⁶. Tanto o IAS quanto Schopenhauer buscam dar um sentido universal, impessoal e indistinto a todas as pessoas e a todos os sofrimentos. Ambos fazem isso recorrendo a uma metafísica capaz de abarcar toda e qualquer manifestação de dor/sofrimento. Nietzsche não poderá adotar essa estratégia, se não quer continuar a reproduzir a estrutura do “sentido” forjada pelo IAS.

Ele descarta o “sentido” universal e impessoal que poderia ser dado ao sofrimento e nos deixa com a tarefa de encontrarmos, nós mesmos, de maneira pessoal, criativa e distinta (a cada sofrimento) o/os sentido(s). Reavaliando o valor da dor e do sofrimento, ele nos abre essa porta antes fechada pela valoração hedonista. Não perseguirei mais nesse artigo os modos possíveis de conferir esse sentido ao sofrimento e à dor de maneira “pessoal, criativa e distinta”. Passo a considerar agora alguns argumentos de Schopenhauer sobre o tema, à fim de recolher os elementos necessário para reconstruir a reavaliação operada por Nietzsche.

79

A filosofia de Schopenhauer.

Na primeira seção dessa parte (2.1) tratarei de apresentar o argumento da negatividade do prazer de Schopenhauer. Na segunda seção (2.2) tratarei de apresentar o argumento de Schopenhauer a respeito da impossibilidade da felicidade e sua alternativa a resignação.

A negatividade do prazer.

O argumento na negatividade do prazer de Schopenhauer pode ser compreendido em três momentos: (a) a distinção entre dor e frustração, (b) toda vontade implica em dor e (c) todo prazer é negativo. Vejamos em mais detalhes esses três passos¹⁷.

A dor, segundo Schopenhauer, pode ser definida como um estado mental desagradável, desprazeroso, onde se necessita/deseja algo que falta. Já a

¹⁶ Sobre esse limite, sigo Janaway (2007, p.242-3).

¹⁷ Sigo aqui tanto Reginster (2006, p.110-4), quanto Elgat (2012, p.102-7).

frustração¹⁸ pode ser definida como um estado mental desagradável e desprazeroso em que temos obstáculos e resistências para a satisfação de algum desejo. Apesar de separados pelas definições, a frustração e a dor se misturam. A frustração, sendo um estado mental desagradável onde há obstáculo para a realização de algum de nossos desejos, pode prolongar a dor, visto que desejamos que a dor pare tão logo ela se instale. O obstáculo entre nós e a realização de nossos desejos pode nos manter mais tempo com a falta e conseqüentemente, necessitados.

Toda vontade nasce da falta, pois, só podemos desejar aquilo que não temos. Essa falta é sempre de algo necessário, pois, podemos imaginar várias coisas que não possuímos, que nos faltam e, porém, não necessitamos. Estar necessitado pode ser compreendido como um estado mental de dor. Se temos uma dor, temos também o desejo que ela cesse. Sendo assim, o prazer que sentimos quando realizamos algum desejo, só pode ser sentido como um alívio a uma dor pré-existente.

80

A impossibilidade da felicidade e a resignação¹⁹.

Além dos dois tipos de sofrimento vistos na parte anterior (dor e a frustração), há também um terceiro que não se encaixa nem em uma, nem em outra definição, sendo ele o tédio. Partindo desse tipo de condição psicológica, poderemos compreender por que a felicidade é impossível para Schopenhauer.

As definições dadas anteriormente ligam o sofrimento ao desejo. A satisfação de todos os nossos desejos implicaria na ausência de dores e frustrações e isso, para Schopenhauer, é o que podemos conceber como felicidade. Porém, se ela assim é, ela é inalcançável.

Para ele, nós humanos, possuímos desejos de primeira e de segunda ordem. Sendo os de primeira ordem ligados a algum objeto específico e determinado, tal

¹⁸ Reginster e Elgat, apoiados em Schopenhauer chamam a frustração de “suffering”, (numa tradução literal, sofrimento). Contudo, com o objetivo de distinguir essa palavra de amplo uso e significado: sofrimento, desse outro sentido específico: frustração, optei por frustração. – Passarei a designar, de agora em diante, sofrimento como o conjunto de dor e frustração.

¹⁹ Sigo aqui Reginster (2006, p.114-123).

como: comida, abrigo, fama etc. e os de segunda ordem, desejos que podem incluir outros desejos como seus objetos. Desse segundo tipo de desejo, o mais célebre e importante é a “vontade de vida” que consiste em um “desejo de ter desejos”. Ou seja, para que a vontade de vida seja satisfeita, é preciso algum outro desejo de primeira ordem. Ela se satisfaz enquanto desejamos. Em certa medida, podemos afirmar, também, que ela precisa da dor (e da frustração) para se satisfazer, visto que a dor está na base do desejo. Ela é o estado mental responsável por nos manter em incessante e incansável desejar. Caso ela seja frustrada, temos o tédio, ou seja, um terceiro tipo de sofrimento. Podemos defini-lo como: estado mental desagradável onde há a falta de objetos a se desejar.

Se a felicidade é a satisfação de todos os desejos com a finalidade de nos livrar do sofrimento e se ela está fadada a falhar, visto a relação de nossos desejos de primeira e segunda ordem, em especial a “vontade de vida”, Schopenhauer nos propõe uma alternativa. Essa se pretende efetiva em sua finalidade e consiste na negação da vontade de vida, em negar a própria natureza do desejar, a resignação.

81

A reavaliação da felicidade e do sofrimento em Nietzsche.

Os argumentos das seções anteriores são apenas alguns que Schopenhauer utiliza para nos mostrar como a dor e a frustração superam o prazer e a felicidade em nossa vida. Com ele, se o argumento é bem-sucedido, podemos aceitar que a dor (e a frustração) são inevitáveis na vida humana, colocando a valoração hedonista em um impasse. Pois, se a vida deve ser medida por valores hedonistas (valor 3) e se há mais dor e frustração do que prazer e felicidade, conclui-se que, a vida deve receber valor negativo.

Na parte (3.1) veremos como Nietzsche desafia a valoração hedonista, partindo diretamente de Schopenhauer. Em (3.2) extrairei desse desafio as consequências para o conceito de felicidade.

Vontade de poder e a reavaliação do sofrimento²⁰.

²⁰ Nessa parte, tanto a seção (3.1) quanto a (3.2), sigo Reginster (2006). Exceto onde cito outros comentadores.

Nietzsche propõe a vontade de poder como uma alternativa à vontade de vida de Schopenhauer²¹. A vontade de poder é uma atividade com um estado mental correspondente, é uma vontade com a mesma estrutura de um desejo de segunda ordem e pode ser definida como “vontade de superar resistências”. Para a satisfação de tal vontade são necessários três elementos: (1) ter um desejo de primeira ordem em direção a algum fim, (2) ter algum obstáculo ou resistência para atingir esse fim, (3) ser bem-sucedido em superar esse obstáculo ou resistência. Um desejo de primeira ordem quer algum fim específico e determinado, já um desejo de segunda ordem, tal como a vontade de poder, quer apenas a atividade de superar resistências. Em outras palavras a vontade de poder sempre precisará de um outro desejo com algum obstáculo à sua realização, à fim de usá-lo para seu fim, sua satisfação. Ela não é uma vontade a se realizar de uma vez por todas, tal como ter fome e comer, mas uma vontade que busca a atividade de superar resistências.

Se mantivermos em mente a definição mínima de hedonismo dada na parte (1) seção (1.3) podemos começar a intuir alguns atritos entre a vontade de poder, a premissa descritiva hedonista e o valor 1. Vejamos de maneira esquemática esse atrito:

A vontade de poder, ou vontade de superar resistências, é uma atividade com um estado mental correspondente.

Para satisfação da vontade de poder é necessário: um desejo de primeira ordem, uma resistência para a realização ou obtenção do desejo de primeira ordem e a superação dessa resistência.

A frustração (que é um tipo de sofrimento) acontece quando há um estado mental desprazeroso decorrente de algum impedimento para a realização de algum desejo.

²¹ Embora tenha aproveitado o tédio para introduzir a noção de vontade de vida e sua proposta alternativa, a vontade de poder, Nietzsche não tenta explicar tal sofrimento diretamente com sua proposta. (REGINSTER, 2006, p. 125). Porém, seguindo ainda Reginster podemos tirar duas lições indiretas de Nietzsche sobre o tema: (a) podemos ter um desejo de primeira ordem e mesmo assim nos entediarmos, isso acontecerá quando não podemos fazer nada para a realização desse desejo e (b) podemos nos entediar quando temos um desejo, um fim dado por este, que não é desafiador, que não chega a impor nenhuma resistência para que possamos o realiza-lo.

Sendo assim, temos uma atividade e um estado mental correspondente, a vontade de poder, que deseja a frustração.

Nós humanos não apenas buscamos o prazer e evitamos o sofrimento, (nesse caso, no sentido específico de frustração), porém, buscamos o sofrimento em alguma medida.

Se passamos a valorizar a vontade de poder e estabelecermos ela como critério e base para reavaliar os valores, também teremos um conflito entre a vontade de poder e o valor 3, do hedonismo:

Valorizamos a vontade de poder. Ela será o critério para reavaliar e determinar valores.

Valorizando a vontade de poder, ou seja, buscando satisfazê-la, valorizamos também seus componentes indispensáveis ao menos de maneira extrínseca, como um meio para um fim.

É um componente indispensável da vontade de poder querer a frustração (que é um tipo de sofrimento).

Assim, ao menos de forma extrínseca, valorizamos também positivamente a frustração.

Esse último argumento requer algumas clarificações. Sobre (a): não é evidente que abracemos a vontade de poder como critério para reavaliar e determinar valores, podemos muito bem constatar essas alegações psicológicas descritivas e escolhermos continuar valorizando outro estado mental e o utilizando como critério, tal como o prazer. Como Nietzsche pode assegurar que todos nós partilharemos desse valor? De fato, ele não assegura. Ao menos não para todos. A estratégia por ele adotada, nomeada por Reginster como “motivação internalista”, parte da ideia de que “algo não pode ser valioso para um agente, a menos que ele seja capaz de se importar com isso ou desejar isso” (2006, p.155). Por isso, os argumentos, os artifícios retóricos e elogios à vontade de poder vindos de Nietzsche só poderão encontrar adeptos que já estejam de alguma maneira predispostos a valorizar o poder. Essa predisposição a um dado valor vai depender, então, das “características psicológicas contingentes do agente” das suas “necessidades e desejos”, seus “padrões de resposta afetiva”, entre outros. Em

suma, Nietzsche se dirige apenas aos seus e não pretende que sua reavaliação (tresvaloração) seja acatada como válida por todos os seres humanos.

O passo argumentativo dado em (b) e (c) já foram tratados anteriormente, resta-nos então esclarecer (d). Ao valorizarmos a vontade de poder e seus componentes, valorizamos a frustração apenas de forma extrínseca. Em si mesma, considerando a frustração de maneira isolada, seu valor pode permanecer negativo, porém, como um meio necessário e indispensável para a satisfação da vontade de poder, podemos lhe atribuir de forma extrínseca/instrumental, um valor positivo (ELGAT, 2012, p.341-342).

Com esses argumentos, conseguimos lidar com reavaliação do valor da frustração. Porém, nos resta ainda considerar como a valorização da vontade de poder afeta o valor da dor. Podemos esquematizar da seguinte forma a relação de ambas:

A dor, como dito anteriormente, pode ser caracterizada como um estado mental desprazeroso onde se necessita algo, onde se deseja, algo que falta.

Também, anteriormente, vimos que para Schopenhauer todo desejo de primeira ordem pressupõe uma falta em sua origem. Não uma falta qualquer, mas sempre alguma ligada a algo que necessitamos.

Estar necessitado, pode ser compreendido como um estado mental de dor.

Aceitamos a vontade de poder como critério para reavaliar e determinar valores. Segundo a estratégia da “motivação internalista”.

Se a falta, e conseqüentemente a dor, estão na origem dos desejos de primeira ordem. E sendo os desejos de primeira ordem componentes indispensáveis para a satisfação da vontade de poder. Quando há dor e desejo, há a possibilidade de satisfazer a vontade de poder.

Então, a dor pode também receber um valor extrínseco positivo. Ou seja, ela recebe seu valor à medida em que é um meio para a satisfação da vontade de poder²². Um valor extrínseco.

²² Elgat argumenta de forma análoga (2012, p. 341).

Em suma, a dor é sempre uma nova oportunidade de exercitar a vontade de poder e a frustração (ou a resistência até a realização de algum desejo) é essencial para a satisfação dessa vontade.

Uma nova felicidade.

Nietzsche nega qualquer tipo de felicidade como ausência de sofrimento (e mesmo suas variantes, tais como: conforto, contentamento etc.). Brevemente, ele nos dá sua nova definição: “O que é felicidade? É o sentimento de poder que cresce, de que uma resistência é superada” (AC 2). A “satisfação” da vontade de poder é identificada com a felicidade e, como vimos, para a satisfação de tal vontade é necessária alguma resistência a ser superada, algum obstáculo. Dito de outra forma, é necessária alguma frustração para que a vontade de poder seja satisfeita. Vimos também que a dor está na base dos desejos de primeira ordem estes são o outro componente necessário para a satisfação da mesma. Assim para a satisfação da vontade de poder, para a felicidade, é necessário algum sofrimento.

Considerando o que foi dito e tendo em mente os componentes necessários para a satisfação da vontade de poder, podemos extrair uma outra consequência da definição de felicidade dada, nas palavras de Reginster (2007, p.53):

Uma vez que a resistência é superada, a atividade [de superar resistências] termina, e o desejo por esse tipo de atividade é, ele mesmo, frustrado e induz o indivíduo a procurar novas oportunidades para ele. A vontade de poder é um tipo de desejo que não permite uma satisfação permanente (de uma vez por todas). Sua busca, ao contrário, implica necessariamente uma forma de renovado, indefinido, perpétuo esforço, ou, como Nietzsche gosta de dizer, um indefinido vir a ser.

Em outras palavras, a vontade de poder não é como a fome que pode ser saciada de uma vez, ao comer. Ela será frustrada e buscará se saciar de novas e mais difíceis formas, assim que o desejo de primeira ordem (que ela usa para seu fim) atingir seu objetivo. Por isso, valorizar a felicidade como conforto ou contentamento, também é uma impossibilidade. Além disso, se valorizamos a felicidade nesses termos, corremos o risco de nos empenharmos em “buscar o

prazer” e lamentar o sofrimento, enquanto tentamos aliviá-lo, ao invés de “sofrer” e buscar resistências novas e mais desafiadoras (LEITER, 2002, p. 133).

Conclusão

Para demonstrar a importância da reavaliação do sofrimento para Nietzsche, mostrei como o Ideal Ascético Sacerdotal foi capaz de seduzir “a maioria dos mortais” dando sentido ao sofrimento e se apoiando na valoração hedonista. Mostrei também como Schopenhauer, o caso paradigmático da influência do IAS para Nietzsche, reproduzia a estrutura do sentido ao sofrimento de maneira análoga ao tal Ideal. Concluímos a seção (1) explicitando a tarefa de Nietzsche, atribuindo a ele um limite em sua reavaliação do sofrimento e evidenciando a importância de se combater a valoração hedonista a fim de afirmar a vida.

Começamos a seção (2) apresentando a argumentação de Schopenhauer acerca da negatividade do prazer a fim de mostrarmos de forma ainda mais profunda como os valores hedonistas se ligam à negação da vida. Nessa mesma seção, exploramos como Schopenhauer propunha a resignação ao invés da felicidade, visto essa última enquanto “busca por prazer” para alcançar “ausência de dor” não mais se sustentava.

Na seção final, chegamos à reavaliação de Nietzsche. Nela vimos como Nietzsche parte diretamente de Schopenhauer para criticar a valoração hedonista e propor a vontade de poder como critério de reavaliação e base para novos valores que, abrem caminho para ou propiciam a afirmação da vida. Por fim, mostrei as consequências dessa reavaliação para o valor da felicidade.

Referências

DEBONA, V. *Schopenhauer*. Aparecida: SP: Ideias & Letras, 2019.

ELGAT, Guy. *Nietzsche's overcoming Schopenhauer's pessimism*. 2012. Tese (Doutorado) - Universidade Northwestern, Evanston, Illinois, 2012.

JANAWAY, C. *Beyond selflessness: reading Nietzsche's genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JANAWAY, C. *Attitudes to suffering: Parfit and Nietzsche*. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, [s. l.], 9 nov. 2016.

LEITER, B. *Nietzsche: On Morality*. London/New York: Routledge, 2002.

NIETZSCHE, F. *Anticristo: maldição ao cristianismo: ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com o martelo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, F. *Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PARFIT, D. Nietzsche. In: PARFIT, Derek. *On what matters*. Nova York: Oxford University Press, 2011. v. 2, cap. 35, p. 570-606.

REGINSTER, B. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Harvard: Harvard University Press, 2006.

REGINSTER, B. The will to power and the ethics of creativity. In: LEITER, B. e SINHABABU, N. *Nietzsche and morality*. Nova York: Oxford University Press, 2007, p.32-56.

O feminismo anticapitalista de Nancy Fraser

The anticapitalist feminism of Nancy Fraser

DORALICE DE LIMA BARRETO¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo apresentar o pensamento de Nancy Fraser e dar enfoque à sua contribuição na crítica ao capitalismo, a qual combina marxismo, feminismo e teoria da justiça. Se trata de uma primeira aproximação ao pensamento filosófico e feminista da autora, no qual será dada ênfase na influência de Marx na construção de sua teoria. Para a realização deste trabalho são utilizados textos de Fraser, sobretudo o artigo Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça para uma era pós-socialista. Fraser vai para além da crítica marxista do capitalismo, buscando ampliá-la ao trazer as questões do plano simbólico que fazem parte desse sistema. Dessa forma, será possível perceber que sua tese central é abarcar as lutas e reivindicações de reconhecimento que emergem no contexto pós Guerra. Elas são tão importantes quanto à luta por distribuição material.

Palavras-chave: Justiça. Feminismo. Marxismo. Anticapitalismo.

Abstract: This paper aims to present Nancy Fraser's thought and to focus on her contribution to the critique of capitalism, which combines Marxism, feminism, and justice theory. This is a first approach to the philosophical and feminist thought of the author, in which the influence of Marx in the construction of her theory will be emphasized. To carry out this work, Fraser's texts are used, especially the article from redistribution to recognition? Dilemmas of justice for a post-socialist era. Fraser goes beyond the Marxist critique of capitalism, seeking to broaden it by bringing in the issues of the symbolic plane that are part of this system. Thus, it will be possible to see that her central thesis is to embrace the struggles and claims for recognition that emerge in the post-war context. They are as important as the struggle for material distribution.

Keywords: Justice. Feminism. Marxism. Anticapitalism.

Introdução

O presente artigo trata de uma primeira aproximação e primeiras impressões a respeito do pensamento de Nancy Fraser. Nos últimos anos, o pensamento dessa filósofa tem ganhado notoriedade e se tornado grande expoente da teoria crítica e do pensamento feminista. Seus trabalhos anteriores estavam vinculados a outros autores com os quais sempre esteve em diálogo, como Jürgen Habermas, Iris

¹ Possui Graduação Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Possui especialização em Docência no Ensino Superior pela Faculdade Cidade Verde. Possui Mestrado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual de Maringá com bolsa CAPES no período de 12 meses. É doutoranda e bolsista CAPES no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: dora_acp@hotmail.com

Young, Seyla Benhabib, Richard Rorty, Michel Foucault, Judith Butler, Axel Honneth e Rahel Jaeggi.

Neste artigo, será dado destaque ao que a filósofa postula no seio da teoria crítica, partindo do marxismo para criticar o capitalismo. Sua crítica ao capitalismo é ampliada pelo seu pensamento feminista na busca de construir alternativas a esse sistema. Fraser procura fazer ponte entre a teoria crítica, trazendo o feminismo e a teoria da justiça para dialogarem em conjunto e, assim, abarcar as questões de injustiças que ocorrem tanto do ponto de vista da distribuição material, quanto no plano simbólico, e que acarretam na exclusão social, ou seja, a luta pelo reconhecimento visando as lutas das mulheres, dos movimentos negros e de orientações sexuais. Esses problemas são, segundo Fraser, sistêmicos, portanto, parte desse sistema econômico vigente. Por se tratar de um primeiro contato com o pensamento da autora feminista, serão tomados como referência alguns de seus textos e entrevistas.

Serão apresentados dois pontos importantes ao longo do texto: o primeiro item será a relação de seu pensamento com Marx, que constitui o ponto de partida da crítica ao capitalismo apontada pela filósofa. Se o ponto de partida é Marx, será possível perceber que Fraser vai além das críticas marxianas ao descortinar a mútua relação do plano econômico com outras esferas sociais que tornam questões de gênero e raça, por exemplo, problemas que não são apartados das questões de classe, e sim sistêmicos. Nesse sentido, a crítica ao capitalismo vai além das questões materiais propriamente ditas, e desemboca nos problemas de reconhecimento.

No segundo item, serão explicitadas as injustiças de redistribuição e reconhecimento, no intuito de demonstrar a visão analítica a respeito dos grupos que buscam por justiça: um grupo que busca justiça do ponto de vista cultural, e outro que luta pela justiça do ponto de vista material. Sua contribuição analítica busca apresentar nova tarefa para os intelectuais a respeito da teoria crítica. Uma justiça bivalente que combine tanto as questões de reconhecimento quanto de redistribuição.

É perceptível na crítica da filósofa feminista, tanto a ampliação das análises políticas e econômicas quanto também certa depuração das lutas no campo

cultural. Essas lutas que são entendidas como lutas fronteiriças e que Nancy Fraser recoloca em discussão para melhor sanar os problemas sociais.

A influência de Marx na crítica ao capitalismo

A crítica ao capitalismo de Fraser pode ser vista em sua especificidade: ela tenta renovar a crítica ao capitalismo com contribuições advindas do feminismo, e também com contribuições vindas da teoria da justiça. O capitalismo é entendido como ordem social institucionalizada, para além do modo de produção econômica. É uma ordem social que encontra estabilidade política nas instituições. Ela compreende o capitalismo como elemento central da esfera social, mas sua crítica não se limita a focar o estudo do funcionamento da economia e suas crises, e nem a focar apenas as lutas do campo econômico. Essa ordem social age de modo a estabelecer alguns tipos de relações específicas entre a esfera social da economia e outras esferas sociais igualmente importantes, e são essas relações que possibilitam a reprodução desse sistema como um todo.

Numa entrevista concedida em 2017, ao ser questionada sobre a crise atual do capitalismo e seus desdobramentos, Fraser declara que, desde as experiências de 2007 e 2008, as questões não estavam sendo abordadas, em sua totalidade, pela teoria crítica. Havia, segundo ela, um direcionamento mais acadêmico. Nesse sentido, estavam deixando de realizar uma importante tarefa como fez Marx e tantos outros pensadores da década de 1970. Cito:

Há pessoas especializadas em direito constitucional, ou na teoria dos direitos humanos, ou na teoria normativa independente, mas muito poucas pessoas estavam realmente tentando fazer o que Marx fez em seu tempo, ou o que Habermas tentou fazer na década de 1970, ou até mesmo os teóricos críticos mais antigos tentaram fazer em seu tempo, e isso é entender realmente a sociedade como uma totalidade, compreendendo todos os problemas que acompanham essa aspiração, tentando fazer isso, tentando entender o que é construído, as tendências inerentes à crise, voltando à noção de que uma crise é a expressão de verdadeiras contradições e tensões estruturais dentro de uma ordem social, que não é acidental, que essas coisas estão realmente, em certo sentido, objetivamente lá, e por longos períodos são geridas, massageadas e continuam

acontecendo, mas que há momentos em que realmente elas entram em erupção (FRASER, 2017, p. 8)

Fraser tenta buscar as origens dos problemas sociais, e Marx se torna, nesse sentido, sua principal referência. O que ela observa é que os novos teóricos não estariam interessados na análise do capitalismo atual. Estes estariam mais preocupados com as dinâmicas das relações humanas e sociais sem passar pela raiz dos problemas. Por outro lado, os teóricos marxistas mais tradicionais insistiriam em fazer análises de forma não mais adequada para as questões postas na atualidade. O que significa que olhar puramente o campo econômico, ainda que seja basilar, não é o único caminho. Há que olhar para os efeitos e consequências da superestrutura, e o que delas estavam compondo, de certo modo, a estrutura social como “primeiro plano”. Fraser se propõe, então, a iniciar esse trabalho, que é:

[...] tentar desenvolver uma crítica sobre a crise, um modelo de crise para o presente, que tratasse dos elementos que os marxistas estavam olhando, a economia financeira, como um, abre aspas fecha aspas, “primeiro plano”, e então, olhasse para a forma como este primeiro plano dependia de um conjunto de condições que o próprio primeiro plano de acumulação econômica estava ao mesmo tempo desestabilizando (FRASER, 2017, p. 9).

Fraser se reivindica uma filósofa marxista, porque compreende que o capitalismo se configura e se reconfigura para possibilitar sua estabilidade e permanência como ordem social, tal qual já descrita por Marx. O que se pode destacar é a esfera da reprodução social e do cuidado, os quais são essenciais para a existência dessa ordem capitalista. A esfera da política democrática fornece condições indispensáveis para a vigência dessa economia. A natureza também é recurso imprescindível para o capitalismo, tanto quanto fonte de insumos para serem utilizados, como para servir de recipiente dos seus rejeitos.

Fraser, ainda para além de Marx, amplia a análise crítica das determinações sociais, trazendo essas esferas que não são de fato econômicas e não são parte da reprodução material da sociedade. No entanto, tais problemáticas são pano de fundo da sociedade capitalista centrada na economia. Ela busca desenvolver sua teoria em três versões: uma que abarque a questão da esfera da reprodução, outra

da dimensão política, e outra, ainda, enfatizando a questão ecológica. Sobre as duas primeiras versões, ela declara:

Uma versão de reprodução social, em que gênero é especialmente importante e em que tento olhar para as formas em que a produção econômica se beneficia livremente das atividades sociais reprodutivas e, na forma atual do capitalismo, está também comendo-as e espremendo-as e tornando a reprodução social um importante local e foco de crise, sobre e acima da crise tradicional. Procuo fazer a mesma coisa para a dimensão política, isto é, mostrar que a construção capitalista de uma economia aqui e de uma política lá e a divisão entre poder econômico e poder político também faz com que a economia se beneficie livremente do poder público. O capitalismo financeirizado está ingerindo e esvaziando as próprias capacidades públicas das quais ele precisa. Isso me confere uma maneira de olhar para a dimensão política da crise, a chamada crise da democracia (FRASER, 2017, p. 9).

Ao dar esse enfoque feminista, ela pensa a esfera da reprodução social, a qual é necessária para a estruturação da sociedade capitalista. O gênero e as implicações não materiais e simbólicas são estruturais no capitalismo. Fraser concorda com Marx sobre uma análise crítica do capitalismo, visto que uma análise sobre esse sistema econômico é também uma análise do que há de errado nele, e isso envolve a dissecação e exposição de suas contradições internas e suas crises. Ela concorda que não há como fazer uma crítica da esfera da troca, mas ir para a esfera da produção e do trabalho, ou seja, mostrar como é produzida a riqueza social no capitalismo: na forma de divisão de classes. Uma classe explora outra.

Todavia, é necessário descortinar que a produção da riqueza social tem algumas precondições, questões que Marx não analisou e não expôs diretamente. A sua tarefa é continuar na esteira da teoria marxista, na qual, primeiro, Marx revela que, ao tratar da esfera da troca de mercadoria, há uma outra esfera oculta, que é o modo de produção onde se revela a exploração do trabalho e sobre toda a humanidade.

Mesmo com as ressalvas e ampliações na crítica ao capitalismo que vão para além das contribuições marxianas, o pensamento de Fraser continua em consonância com marxismo, pois, Marx e Engels compreendiam que a questão

econômica, por mais que explicitasse as determinações sociais, não era a única categoria relevante a explicar as questões que emergem da superestrutura. Interpretar o pensamento desses autores dessa forma rígida é cair num marxismo mecanicista, como aponta Lukács ao citar Engels: “Não se trata de que a situação econômica seja a causa, o único elemento ativo, e que o resto sejam efeitos puramente passivos. Há um jogo de ações e reações à base da necessidade econômica, que, em última instância, termina sempre por impor-se” (ENGELS apud LUKÁCS, 2010, p. 14).

Outro ponto que vale a pena mencionar é que, mesmo que se possa constatar certos limites da análise marxiana da sociedade burguesa, é interessante apresentar como o problema da opressão das mulheres não foi de longe uma questão totalmente ignorada por Marx e Engels. A tradição do socialismo científico não deixou de mencionar, ainda que não de forma resoluta e bem estruturada em sua teoria, os problemas das mulheres dentro da sociedade burguesa.

Ainda que não seja a intenção no presente artigo de pormenorizar tais questões, no limite da discussão aqui realizada, pode-se enfatizar algumas pistas sobre a abordagem marxiana sublinhando os problemas das mulheres, tanto na exploração do trabalho e das crianças na fábrica, quanto na situação da mulher dentro da vida familiar. Pode-se observar o texto Sobre o suicídio, formado de compilados de anotações de Marx a respeito de casos de suicídio. O qual, segundo o filósofo, é classificado com um dos males da sociedade burguesa moderna e que não terá cura sem o estabelecimento de uma nova ordem econômica e social. Nele, a opressão sofrida pelas mulheres toma lugar central para Marx nesse texto. Ao que Michael Löwy declara:

Esse texto de Marx é uma das mais poderosas peças de acusação à opressão contra as mulheres já publicadas. Três dos quatro casos de suicídio mencionados nos excertos se referem a mulheres vítimas do patriarcado ou nas palavras de Marx, da tirania familiar, uma forma de poder arbitrários que não foi derrubada pela Revolução Francesa. Entre elas, duas mulheres são burguesas, e a outra, de origem popular, filha de um alfaiate. Mas o destino delas fora selado mais

pelo seu gênero do que por sua classe social (LÖWY, 2006, p. 18)

No capítulo 13 de *O Capital*, por exemplo, Marx descortina o que significou a introdução da máquina nas fábricas. Se, por um lado, há o que exaltar do desenvolvimento técnico, por outro, os problemas estariam longe de serem revolvidos. Entre eles, a exploração das mulheres e do trabalho infantil.

Com a introdução das máquinas na linha de produção, é perceptível que a força física já não conta como aspecto importante para o trabalho nas fábricas. Assim, o dono da produção investe em mão de obra mais barata do que o trabalhador, mulheres e crianças. O que ocorre agora é que não só o operário vai para o trabalho, mas a família toda. Antes que isso seja um aumento na renda familiar, o que Marx desvenda é a desvalorização da força de trabalho do operário.

Outra alteração consequente da maquinaria é a relação entre o trabalhador e o capitalista. Antes, este vendia sua força de trabalho para o capitalista, que, como pressupõe os hábitos mercantis, comprova a força de trabalho do operário. Mas a mudança foi justamente a mercadoria, que passa a ser a esposa e também os filhos. “O trabalhador vendia anteriormente sua própria força de trabalho, da qual dispunha como pessoa formalmente livre. Agora vende mulher e filho. Torna-se mercador de escravos” (MARX, 1996, p. 29). Deste precedente, novos se abrem quando se trata do trabalho infantil.

Dentre a grande devastação moral e física que ocorre neste cenário, o autor destaca a terrível mortalidade infantil, um verdadeiro infanticídio:

Só nos deteremos aqui num ponto, a monstruosa mortalidade de filhos de trabalhadores em seus primeiros anos de vida [...]. circunstâncias locais, as altas taxas de mortalidade se devem principalmente à ocupação extradomiciliar das mães e ao descuido e mau trato das crianças daí decorrentes — entre outras coisas, alimentação inadequada, falta de alimentação, administração de opiatos etc. — além da alienação antinatural das mães contra seus filhos, e conseqüentemente esfomeação e envenenamento propositais (MARX, 1996, p. 31)

Outra situação que torna crítica a vida das trabalhadoras e seus rebentos é o uso do ópio. Em decorrência a tanta perversidade do capitalismo voraz, surge a

chamada “lei fabril”, na tentativa de humanizar, em parte, a situação dos pequenos trabalhadores, mas essa não melhora devido às terríveis condições.

Para além da exploração na fábrica e outros campos de trabalho, onde homens e mulheres estão sujeitos ao subemprego, faz-se necessário revelar o que está por trás da esfera econômica. Essa é uma tarefa que Fraser busca fazer, há outras esferas sociais importantes para a manutenção da produção social capitalista. Uma delas é a esfera da reprodução social, a qual compreende uma série de atividades cotidianas para a produção de tudo, inclusive do próprio trabalhador.

A educação das crianças e o cuidado que elas demandam fazem parte de uma série de atividades cotidianas que têm como função a formação de seres sociais dotados de corpos culturais, mergulhados em determinadas culturas que reproduzem determinados valores. O trabalhador é fruto de toda uma atividade complexa de criação de reposição de energia física, que, além da força, requer tempo ininterrupto de trabalho.

Nesse sentido, ela apenas radicaliza o marxismo, porque antes o marxismo era centrado na importância da economia. Ela dá um salto para além dessa esfera econômica e em direção a uma teoria social, a qual explica que a economia é importante para a estruturação da sociedade, mas que essa é determinada também pela relação de outras esferas junto ao campo econômico. A economia social não é uma esfera independente das outras, pois ela mantém relações com outras esferas como meio de garantir sua permanência enquanto economia capitalista. Ela passa a criticar o capitalismo mostrando essa esfera da economia que mantém relação por vezes contraditórias com os seus pano-de-fundo sociais.

A economia capitalista tende a minar as suas próprias condições de possibilidades reprodutivas, políticas e naturais, porque ela tende a uma forma de existência destrutiva. São construídas uma série de instituições e organizações elaboradas para manter esse *modus operandi* do capitalismo. Ela tende a dificultar a própria reprodução dos trabalhadores, tanto os empregados quanto os desempregados, como, por exemplo, por meio das condições subumanas que se encontram grande parte da população global. A escassez econômica sempre acarreta demissões em massa e precarização, e as mulheres são as primeiras a

sentirem tal penalização. Sem contar outras situações como violência doméstica e feminicídio.

Do ponto de vista subjetivo, Fraser aponta que não há somente lutas emancipatórias do ponto de vista da luta de classes, mas outros tipos de lutas que são lutas de fronteiras. Lutas que são fronteiriças e não estão dentro do campo da economia, mas que se estabelecem na fronteira e emergem das esferas sociais das quais dependem a esfera econômica. São estas esferas a reprodução, a política democrática e a esfera do direito. Nancy Fraser vai elaborar, a partir de outros autores, ora convergindo, ora divergindo de suas ideias, um modo de propor que as lutas para corrigir as injustiças sofridas na sociedade se aproximem entre si, gerando um maior impacto para a transformação social.

Uma justiça que pense o plano material e simbólico

Em seu texto, *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça para uma era pós-socialista*², Nancy Fraser traz duas questões importantes sobre a injustiça social: o problema da distribuição de recursos que acarreta nos abismos de classes, onde de um lado há uma minoria que concentra muita riqueza e, por outro lado, uma grande maioria que sobrevive com a escassez de recursos. E o problema do reconhecimento de grupos que sofrem injustiças seja pela cor, etnia, gênero ou orientação sexual.

Dos debates recorrentes, Fraser dá atenção para a dicotomia entre os que buscam a justiça no plano simbólico. Esses são grupos que defendem o reconhecimento das múltiplas formas de existir socialmente, e que sofrem com as injustiças de gênero, orientação sexual ou raça. Nesse grupo, “o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política” (FRASER, 2006 p. 231). No entanto, a autora constata que a desigualdade material é uma realidade global, que permanece como grande problema de injustiça a ser enfrentado.

Fraser se depara com três questionamentos: como deve ser vista a questão de

² O texto utilizado é um excerto traduzido do texto *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Se trata de um debate entre Nancy Fraser e Axel Honnet, publicado em 2003.

redistribuição? E como devem ser tratadas as injustiças advindas da diferença? A suplantação de uma luta de classes por uma luta no plano cultural tem a ver com o fim das esperanças depositadas na revolução socialista que degenerou junto a URSS? Ambos os lados não devem ser tratados isoladamente. Mesmo percebendo certa rejeição entre os grupos, Fraser aponta que essa dicotomia não serve para solucionar os problemas que eles enfrentam.

Para Fraser está claro que há uma tarefa intelectual importante a ser realizada: “a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade” (FRASER, 2006 p. 231). O que Fraser propõe, então, é pensar a justiça tanto como redistribuição quanto como reconhecimento.

Para realizar esse trabalho, ela primeiro examina a relação entre esses dois grupos, buscando compreendê-los não como coisas separadas, e sim como situações que emergem de um mesmo fato social. Isso se dá pela compreensão da injustiça e de qual seria o remédio para saná-la. Dentro desse exercício, Fraser assume uma visão genérica que não visa ancorar em uma determinada teoria para explicar a realidade.

A distinção analítica das injustiças de redistribuição e reconhecimento dão a Fraser pistas de como cada uma deve ser remediada. Mas, afinal, o que genericamente ela chama de injustiça de redistribuição e reconhecimento? Ela chama de injustiça de reconhecimento a injustiça econômica, cujos exemplos seriam: a exploração, a marginalização econômica e a privação. Já a injustiça do reconhecimento é a injustiça cultural, cito:

Aqui a injustiça se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Seus exemplos incluem a dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis à sua própria); o ocultamento (tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas da própria cultura); e o desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas

estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana). (FRASER, 2006, p. 232)

O remédio para cada tipo de injustiça são: para a injustiça cultural, Fraser apresenta o que seria uma transformação cultural e simbólica, e que incluiria, entre outras coisas, a valorização das identidades em sua diversidade cultural; para a injustiça econômica, seria partir de uma reestruturação político-econômica que teria uma nova distribuição de recursos de vida.

Posto isso, Fraser passa a se preocupar com a interferência mútua entre essas injustiças e seus respectivos remédios:

Lutas de reconhecimento assumem com frequência a forma de chamar a atenção para a presumida especificidade de algum grupo – ou mesmo de criá-la performativamente – e, portanto, afirmar seu valor. Desse modo, elas tendem a promover a diferenciação do grupo. Lutas de redistribuição, em contraste, buscam com frequência abolir os arranjos econômicos que embasam a especificidade do grupo (um exemplo seriam as demandas feministas para abolir a divisão do trabalho segundo o gênero). Desse modo, elas tendem a promover a desdiferenciação do grupo. O resultado é que a política do reconhecimento e a política da redistribuição parecem ter com frequência objetivos mutuamente contraditórios (FRASER, 2006, p. 233)

98

O problema gerado, que Fraser chama de redistribuição-reconhecimento, se dá pelo fato de ambos os remédios acabarem por criar tensões e até mesmo se repelirem. Mas e quando há pessoas que sofrem os dois tipos de injustiça e, conseqüentemente, necessitam de ambos os remédios? Ao longo do texto, a filósofa aborda tal problemática do ponto de vista de gênero, raça e sexualidade.

Aqui faremos o recorte a respeito do gênero que, segundo Fraser, “estrutura a divisão fundamental entre trabalho ‘produtivo’ remunerado e trabalho ‘reprodutivo’ e doméstico não-remunerado, atribuindo às mulheres a responsabilidade primordial por este último” (FRASER, 2006, p. 234). A opressão de gênero reverbera no mudo do trabalho, espaço onde a mulher tem sua remuneração menor do que os homens, que ocupam ainda maior espaço em funções e cargos mais elevados. “O resultado é uma estrutura econômico-política que engendra modos de exploração, marginalização e privação especificamente

marcados pelo gênero” (FRASER, 2006, p. 234).

A questão de gênero deve ser encarada tanto do ponto de vista da injustiça econômica quanto do ponto de vista do reconhecimento. Isso ocorre porque, historicamente, foi dada à figura masculina o privilégio e o poder. Ou seja, Fraser aponta o androcentrismo como causa da injustiça de gênero, bem como o sexismo cultural, o que acarreta em variadas opressões, como violência, abusos, assédios, desqualificação, objetificação, marginalização, inferiorização e negação de direitos igualitários, que são situações constantes na vida das mulheres. Esses e outros problemas são de injustiça de reconhecimento. Assim, são questões que não podem ser simplesmente sanadas pela via dos remédios da redistribuição.

Posta essa situação, Fraser se depara com o que ela chama de versão feminista do dilema redistribuição-reconhecimento. O desafio evidentemente é “como as feministas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a diferenciação de gênero e para valorizar a especificidade de gênero?” (FRASER, 2006, p. 235). As injustiças de raça e de sexualidade são análogas aos problemas de gênero no que toca a sua bivalência e os seus dilemas, e deve-se dar atenção para as duas dimensões. No caso de gênero, “as feministas devem buscar remédios que dissolvam a diferenciação de gênero, enquanto buscam também remédios culturais que valorizem a especificidade de uma coletividade desprezada” (FRASER, 2006, p. 235).

Sobre a busca por extinguir as injustiças de distribuição e reconhecimento, Fraser analisa as formas como isso seria possível, na tentativa de corrigir a injustiça presente nas duas esferas, simbólica e material. Fraser chama de afirmação e transformação:

Por remédios afirmativos para a injustiça, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente que os engendra. Por remédios transformativos, em contraste, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa subjacente” (FRASER, 2006, p. 236).

Os remédios afirmativos de reconhecimento buscam revalorizar os grupos socialmente desvalorizados enfatizando suas singularidades e deixando intactos os

seus conteúdos de identidades e as diferenciações enquanto grupos. Já os remédios transformativos para as injustiças culturais, ao contrário, tentam desestabilizar as identidades em suas diferenciações embaralhando-as.

Para a injustiça econômica, os remédios afirmativos, segundo Fraser, são historicamente associados ao Estado de bem-estar social e buscam sanar essas injustiças de distribuição sem, no entanto, mexer na estrutura econômica. Os remédios transformativos, por sua vez, são historicamente associados ao socialismo, aponta Fraser. Para resolver as injustiças de distribuição seria necessário transformar a estrutura econômico-política.

Diante de toda essa abordagem onde Fraser trabalha “os casos típicos - ideais ‘puros’ nas duas extremidades do espectro conceitual” (FRASER, 2006, p. 239). Como conclusão, ela assume que os remédios transformativos para a injustiça econômica tendem também a promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento.

Ao amadurecer suas ideias, Nancy Fraser busca dialogar diretamente com a segunda onda do feminismo, que ela intitula de “feminismo de um problema só”. Ela chama a atenção para o fato de todos os movimentos, e em específico o movimento feminista, terem um inimigo em comum com toda a sociedade, que é o capitalismo. Nesse sentido, é impossível realizar um combate de forma isolada, como ela aponta nesse feminismo da segunda onda, sendo necessária uma luta social mais ampla.

Conclusão

Nancy Fraser é uma filósofa feminista contemporânea que vem deixando uma grande contribuição para se pensar as questões sociais de forma ampla e assertiva. Nesta primeira aproximação com seu pensamento, pudemos ver o quanto é necessário avançar no combate das injustiças sociais. Para isso, é salutar resgatar as lutas históricas naquilo que conquistaram como mais avançado nesse processo, quer sejam lutas no campo cultural, quer sejam lutas de classe.

Está evidente que, para Fraser, o caminho da transformação da sociedade é muito mais complexo pelas exigências interseccionais que existem da realidade diversa, sem, no entanto, perder o foco da grande problemática que se apresenta

na ordem econômica capitalista, sistema que não possui nada a oferecer de progresso verdadeiramente humano. Contudo, Fraser percebe que o movimento de mudança deve partir de dentro, unindo as forças que emergem das lutas por redistribuição e reconhecimento, como foi apresentado acima.

O feminismo, assim como outros movimentos de minoria, traz certa nitidez das vivências sociais que ficam, por vezes, “abafadas” diante dos desafios postos no sistema capitalista. Quando não mencionadas, não evidenciadas, acabam sendo despercebidas no cotidiano comum. Ao fazê-las emergir, escancarando seus detalhes, Fraser, assim como muitos pensadores e pensadoras de sua geração, põe à prova a humanidade.

Marx é um marco, um divisor de águas a respeito de sua descoberta sobre o valor da mercadoria, e sua análise crítica diante de um capitalismo nascente. Pode-se dizer que, na atualidade, o capitalismo avançou contornando suas crises, se tornando hoje uma versão do capitalismo financeiro. Nas múltiplas facetas desse sistema, a filósofa feminista critica a posição da geração dos anos de 1980 da teoria crítica, apontando certo abandono por parte dos teóricos em tentar compreender o capitalismo e as problemáticas político-sociais que resultam desse avanço do sistema econômico.

Como aponta Yara Frateschi³, Fraser entende que no capitalismo contemporâneo, ou seja, neoliberal, não há como lutar contra a injustiça só do ponto de vista da redistribuição, ou somente pelo reconhecimento. Há que pensar o combate conciliando ambas as demandas que surgem nesse atual contexto. Isso tem sido amadurecido em sua teoria ao se empenhar na tarefa teórico crítica de compreender a sociedade e suas atuais tendências de crise.

Se, por um lado, Fraser supera o paradigma economicista mais ortodoxo, que é analisar as injustiças sociais somente pelo viés da luta de classes, questionamento que acompanha o percurso teórico de Fraser, por outro lado, as questões do plano simbólico não podem ocupar único espaço de luta por excelência. O que leva a uma crítica ao movimento feminista também. Sua crítica ao feminismo, sobretudo

³FRATESCHI, Yara. Introdução a Nancy Fraser. In: Curso de introdução ao pensamento crítico hoje, TV Boitempo. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=3AHWdYqeTul&t=4923s>>.

partindo da segunda onda, que foi, como ela demonstra, cooptada pelo neoliberalismo. Fraser se empenha no trabalho de desmiuçar o desenvolvimento das frentes feministas da segunda onda, revelando os pontos altos do movimento diante das problemáticas vigentes.

Em publicações como *Feminismo para os 99% um manifesto*, escrita com Cinzia Arruza e Tithi Bhattachari, e *O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história*, entre outros textos, ela dialoga com o feminismo na segunda onda. Ela chama esse feminismo de “feminismo de um problema só”, chamando a atenção para o fato de todos os movimentos, em específico o movimento feminista, terem um inimigo em comum com toda a sociedade, que é o capitalismo. Nesse sentido é impossível realizar um combate de forma isolada, sendo necessária uma luta social cada vez mais ampla, mais lúcida dos mecanismos econômicos e seus entornos. As questões que a autora apresenta não se esgotam nesse texto, que é apenas uma impressão e convite para conhecer melhor o que Nancy Fraser, uma filósofa da atualidade, impele diante dos desafios da contemporaneidade. Certamente, suas contribuições têm muito a nos elucidar.

102

Referências

ASSIS, Mariana Prandini; RODRIGUES, Cristiano; ANDRADE, Darlene Silva Vieira. Teoria Crítica Feminista em Tempos de Capitalismo Financeirizado. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 28, n. 3, e66381, 2020.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? dilemas da justiça para uma era pós-socialista. Trad. Julio Assis Simões. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006.

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. Mediações, Londrina, v. 14, n.2, p. 11-33, Jul/Dez. 2009 .

FRASER, Nancy et. al. Feminismo para os 99% um manifesto. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

FRASER, Nancy. Feminismo e anticapitalismo. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=kyqAW3iuCRM&t=3s>>. Acesso em 20 out 2022.

FRATESCHI, Yara. Introdução a Nancy Fraser. Disponível em ,<<https://www.youtube.com/watch?v=3AHWdYqeTul&t=4329s>> Acesso em 26 out 2022

LÖWY, Michael. Um Marx insólito. In: Sobre o Suicídio. Tad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo : Boitempo, 2006.

LUKÁCS, György. Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels. In: Cultura, arte e literatura textos escolhidos. São Paulo: Expressão popular, 2010.

MARX, Karl. Os Economistas: o capital capítulo XIII maquinaria e grande indústria. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Ed. Nova Cultural Ltda. São Paulo: 1996. p. 07-133.

Submissão: 23. 05. 2023 / Aceite: 14. 09. 2023

A crítica de Larry Laudan ao critério de racionalidade proposto por Karl Popper

Larry Laudan's critique of Karl Popper's criterion of rationality

VANESSA HENNING¹

JOSIEL DOS SANTOS CAMARGO²

Resumo: O presente texto analisa a crítica de Laudan ao modelo de racionalidade científica defendido por Popper e sua proposta de um naturalismo normativo da ciência. Laudan propõe um programa voltado à eficácia e efetividade da ciência na resolução dos problemas. Ele se mostra um grande crítico às concepções apriorísticas que determinam o modo do cientista de proceder em seus empreendimentos. No caso de Popper, Laudan critica a tese da verossimilhança das teorias, entendendo-a como uma meta utópica, uma vez que ela se mostra impossível de ser atingida. Em contrapartida, o autor afirma que toda metodologia da ciência deve ser avaliada levando em conta a capacidade de esclarecer as estratégias científicas do passado como racionais, pois elas são frutos da relação entre as crenças de fundo (*background beliefs*) do agente e de seu contexto. É essa visão, historicamente contextualizada, que permite entender que os agentes científicos operaram suas investigações segundo o que se mostrou o mais viável para a obtenção de seus objetivos, ajustando suas metodologias à sua época e ao seu contexto.

Palavras-chave: Naturalismo normativo. Falseabilidade. Metodologia.

Abstract: This text analyzes Laudan's critique of the model of scientific rationality defended by Popper and his proposal of a normative naturalism of science. Laudan proposes a program aimed at the efficiency and effectiveness of science in solving problems. He shows himself to be a great critic of the a priori conceptions that determine the scientist's way of proceeding in his undertakings. In Popper's case, Laudan criticizes the thesis of the verisimilitude of theories, understanding it as a utopian goal, since it proves to be impossible to achieve. On the other hand, the author states that every methodology of science must be evaluated taking into account the ability to clarify the scientific strategies of the past as rational, since they are the result of the relationship between the background beliefs (*background beliefs*) of the agent and its context. It is this view, historically contextualized, that allows us to understand that scientific agents operated their investigations according to what proved to be the most viable for achieving their objectives, adjusting their methodologies to their time and context.

Keywords: Normative naturalism. falsifiability. Methodology.

¹ Graduada, mestre e doutoranda em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: nessahen@gmail.com

² Licenciado (2018) e mestre (2021) em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Atualmente é doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Pesquisa temas relacionados à história e filosofia da ciência. Particularmente, sobre a filosofia da ciência de Bas van Fraassen, Larry Laudan, realismo científico, estruturalismo e representação científica, com ênfase nos aspectos axiológicos, perspectivismo e a questão da verdade. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8729-8724> / E-mail: josiel.camargo@outlook.com

Introdução

Muitos foram os pensadores da ciência que buscaram distinguir o científico do não científico, analisando o conhecimento mediante um critério de racionalidade. Popper foi o primeiro a tratar sobre o “problema da demarcação”, com a sua tese da falseabilidade das teorias. Essa tese segue dois propósitos: o primeiro é o de separar a ciência da pseudociência, rejeitando teorias impossíveis de serem falseadas, como o marxismo e a psicanálise³, por exemplo; e, o segundo, como forma de contrapor ao princípio de verificabilidade estabelecido pelos intelectuais do Círculo de Viena⁴. O objetivo de Popper, neste ponto, era o de apresentar as dificuldades do método indutivo, segundo o qual a ciência teve como base por muito tempo⁵. Ao propor a falseabilidade como critério de demarcação

³ Como aponta Pereira (2009, p. 88), as teorias psicanalíticas e marxistas “[...] possuem uma estrutura tal que, qualquer comportamento pode, em princípio, a eles ser acomodado; Marx, por sua vez, pode ser, e o foi, refutado, porém, a atitude dos marxistas em criar hipóteses *ad hoc* imunizou-o de tal forma que todo o seu potencial negativo foi eliminado e, portanto, seu conteúdo informativo. Em princípio a psicanálise sofria de uma deficiência estrutural de base, já o marxismo foi vitimado por uma atitude dogmática. Tais pensamentos nos impedem de confrontá-los empiricamente segundo o critério de demarcação defendido por Popper, sendo, por esse motivo, impossíveis de serem falseadas.

⁴ O Círculo de Viena foi constituído por um grupo de intelectuais da ciência, conhecidos como Neopositivistas ou Positivistas lógicos. Para eles, “a concepção científica do mundo se dá essencialmente através de duas características. Em primeiro lugar, é empirista e positivista: só existe conhecimento experiencial que se baseia no dado imediatamente. Isso estabelece a demarcação do conteúdo científico legítimo. Em segundo lugar, a concepção científica do mundo se distingue pela aplicação de um determinado método, a saber, o da análise lógica. A aspiração do trabalho científico está em atingir o objetivo da ciência unificada por meio da aplicação dessa análise lógica ao material empírico” (HAHN, Hans; NEURATH, Otto & Amp; CARNAP, Rudolf, 2002, p. 115). Com objetivo de livrar de uma visão antimetafísica do mundo, para fundar uma concepção empirista de inspiração lógica, os participantes do Círculo propuseram princípios e teses verificacionistas e reducionistas, cujas bases mostram que uma proposição exprime um estado de coisas, sendo sua verificação empírica que torna possível dar sentido a essa proposição.

⁵ Para Popper, o problema da indução atrela-se ao questionamento da validade das inferências e da verdade dos enunciados gerais que têm sua base a experiência, como são as teorias e planos teóricos das ciências empíricas. Ocorre que o fato de essas leis serem pautadas em experiências, isso parece supor que as proposições gerais sejam verdadeiras, pois os casos particulares são suficientes para legitimar o seu enunciado geral. A ilegitimidade na indagação de uma justificação lógica nas inferências indutivas advém, desse modo, do fato de que a verdade dos enunciados gerais é reduzida à verdade dos enunciados particulares, por esses mostrarem-se verdadeiros na experiência; pois, o que se faz aqui é apenas uma descrição experimental sobre os enunciados particulares, já que só estes são legitimados. Tampouco o princípio da indução pode ser compreendido como

científica, Popper conduzia a sua explicação sobre o modelo de racionalidade das teorias afirmando que aquelas que se mostrassem resistentes de serem falseadas, o seriam porque possuem uma correspondência melhor com os fatos. Isto é, o seriam porque são as mais próximas da verdade sobre o mundo, sendo, portanto, verossimilhantes.

Essa tese de um critério racional de cientificidade atrelado à noção de verdade, contudo, foi muito criticada pelos historicistas da ciência⁶, entre os quais destacamos Larry Laudan. Tal como os historicistas, Laudan mostrará “que existe uma falha de grandes cientistas em escolherem métodos de acordo com as recomendações filosóficas, pois quando o é feito, há uma redução da metodologia defendida, demonstrando a inadequação destas metodologias” (SEUS, 2020, p. 155). Isto fez com que grandes conquistas históricas da ciência promovidas por Galileu, Newton, Darwin e Einstein, por exemplo, tenham sido analisadas como violações a “todos os cânones metodológicos familiares de avaliação de teorias outrora defendidos pelos filósofos”, (LAUDAN, 1987b, p. 19). A afirmação de que houve uma “falha” nas metodologias existentes se dá pela reconstrução da ação dos cientistas pressuposta por um critério de racionalidade, revelando “decisivamente a inadequação dessas metodologias” (LAUDAN, 1987b, p. 19).

Em razão de as dificuldades sobre a avaliação racional das metodologias, a proposta de Laudan avaliará as teorias através da apresentação de um modelo de racionalidade independentemente da noção de verdade, uma vez que a sua meta-metodologia visa olhar a ciência segundo a sua efetividade e progressividade, mediante o que ficou notadamente conhecido como seu *modelo reticulado*, que será melhor delineado adiante.

uma assertiva sintética ou empírica, porque a veracidade reconhecida pela experiência levaria aos mesmos problemas que deram origem à sua formação. “Para justificá-lo, teremos de recorrer a inferências indutivas e, para justificar estas, teremos de admitir um princípio indutivo de ordem mais elevada, e assim por diante” (POPPER, 1993, p. 29). Essa tentativa de legitimar o princípio na experiência, nada mais é que uma forma fracassada por levar necessariamente a uma regressão infinita.

⁶ Segundo Seus (2020), os historicistas da ciência, tais como Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Toulmin e o próprio Laudan, por exemplo e como será apresentado acima, “[...] argumentaram que nossa noção filosófica de racionalidade científica falha em capturar a racionalidade das maiores descobertas científicas” (SEUS, 2020, p.155).

A falseabilidade e a verossimilhança como critério de demarcação e normatividade científica em Popper

Para Popper, um cientista busca a solução dos problemas a partir da elaboração de hipóteses que, por sua vez, deverão ser corroboradas. Por isso, em uma investigação, o problema tem primazia em relação à observação, pois a antecede na forma de uma conjectura: “Um experimento ou prova pressupõe sempre alguma coisa a experimentar ou a comprovar. E esse algo são as hipóteses (ou conjecturas, ideias e teorias) que inventamos para resolver os problemas” (REALE, 1991, p. 1024). Assim, o que demarca teorias empíricas e não-empíricas é o poder de falseamento de algum de seus elementos. O critério de demarcação como uma perspectiva metodológica de verificação crítica significa que “[...] uma lei científica jamais poderá ser inteiramente confirmada, mas pode ser verificada criticamente e essa é a chave demarcadora da cientificidade” (SCHORN, 2012, p. 21).

O critério de falseabilidade possui um caráter empírico porque é pela experiência que um sistema científico é passível de corroboração. O que valida a sua forma lógica é somente quando ele passa por provas empíricas, em um caminho negativo, e, não positivo, pois não basta que inúmeros casos confirmem uma teoria, mas sim que ela tenha a condição de ser refutada pela experiência (cf. POPPER, 1993, p. 42). A falseabilidade é condição básica para a cientificidade das teorias pelo fato de que todos os conhecimentos são resoluções a problemas que as antecedem: “A ciência é invenção de hipóteses e, enquanto experiência desempenha uma atividade de controle crítico das teorias. O conhecimento deve, continuamente, progredir, caso contrário, a Ciência perde seu caráter” (SCHORN, 2012, p. 22). Nesse sentido, o que faz o conhecimento científico expandir-se não é acumulação de observações, mas sim quando uma teoria é substituída por outra que seja mais coerente com a realidade, tendo as experiências e as observações a função no desenvolvimento do conhecimento científico. Em outras palavras, o que vale não é o fato de verificarmos a existência de mais cisnes para corroborar a tese de que todos os cisnes são brancos, mas sim a possibilidade de encontrar um cisne negro para mostrar que a hipótese de que todos são brancos é problemática.

Por outro lado, quando a teoria se mostra irrefutável, não se pode considerá-la cientificamente, já que, ao compreendermos a verdade de uma teoria pela sua irrefutabilidade, não levamos em questão a possibilidade de:

[...] haver duas teorias incompatíveis e igualmente irrefutáveis [...]. Ora, como duas teorias contrárias e incompatíveis não podem ambas ser verdadeiras, percebemos que são irrefutáveis e também que, irrefutavelmente, não podem ser verdadeiras (POPPER, 2008, p. 219).

A veracidade de uma teoria pela sua irrefutabilidade é inadmissível, seja ela interpretada no sentido puramente lógico ou empírico. No sentido lógico, quer dizer que sua irrefutabilidade se dá por inferir de sua consistência, e, no sentido empírico, por mostrar-se “[...] compatível com qualquer afirmativa empírica possível (‘compatível com qualquer experiência possível’)” (POPPER, 2008, p. 219), mesmo a teoria não sendo absolutamente verdadeira⁷.

Em compensação, quando uma teoria se mostra resistente ao critério de falseabilidade, significa que ela apresentou melhores condições para explicar os fatos que falsearam a teoria antecedente. Isso quer dizer que, na competição de teorias desenvolvidas para a solução dos mesmos problemas, a teoria 2 (t^2) se mostrou mais coerente aos fatos ou observações apresentadas pela teoria (t^1). Tal concepção significa que há uma “correspondência entre as afirmações e os fatos” (POPPER, 2008, p. 249), sendo essa noção a definição de verdade que Popper aceita de Tarski e que vai associá-la à sua tese de progresso científico, como veremos adiante⁸.

108

⁷ Um dos exemplos que Popper apresenta é a afirmação de que “Há uma fórmula latina que, se pronunciada de maneira correta, cura qualquer doença” (POPPER, 2008, p. 222). Teses assim são chamadas por Popper de proposições existenciais porque podem ser aplicadas em qualquer universo, sendo impossíveis de serem falseadas; já que se torna difícil “[...] um experimento que teste todas as maneiras possíveis de se pronunciar todas as expressões latinas” (ROSARIO, 2018, p. 15). Com efeito, mesmo que essa proposição possa ser falsa, o fato de não ser possível colocá-la em prova pela experiência a fim de mostrar sua falsidade, é condição para que não seja aceita e, portanto, não seja admitida como uma teoria verdadeira.

⁸ Segundo Dias (cf. 2015, p. 169), quando Popper escreveu a *Lógica da Pesquisa Científica*, em 1934, ele não tinha uma visão consistente da teoria da verdade e, por esse motivo, não a relaciona ao progresso da ciência. Foi somente, em 1935, depois que o autor leu o trabalho de Tarski sobre a concepção semântica da verdade, intitulado *The concept of truth in*

Segundo Reale (1991), a verdade, na concepção popperiana, trata-se mais de uma *definição* de verdade como um ideal regulador, do que, propriamente, um *critério* de verdade. Isso porque “[...] ainda que achemos uma teoria verdadeira, jamais poderemos sabê-lo, pois as consequências de uma teoria são infinitas e nós não podemos verificar todas” (REALE, 1991, p. 1028). Assim, por mais afirmativas que podemos encontrar numa teoria, ela nunca será certa, enquanto tiver a possibilidade de encontrar uma hipótese mais coerente na sua descrição dos fatos e que, portanto, possa desmenti-la. Popper é categórico em dizer que, quando se trata de conhecimento científico, “[...] não se pode asseverar que as hipóteses sejam enunciados ‘verdadeiros’, mas que são apenas ‘conjecturas provisórias’ “[...] e essa concepção só pode ser expressa por meio da apreciação dessas hipóteses” (POPPER, 1993, p. 291). Apreciação consiste na corroboração que uma hipótese apresenta quando seus enunciados são aceitos. “Ela assevera que esses enunciados básicos não contradizem a teoria, e o faz com que a devida consideração ao grau de testabilidade da teoria e à severidade dos testes a que essa teoria foi submetida até o período de tempo referido” (POPPER, 1993, p. 291). Assim, quando entendemos uma teoria como sendo provisoriamente válida dizemos que ela é verdadeira no sentido de que

[...] está ‘corroborada’ enquanto resistir a esses testes. A apreciação que assevera a corroboração [...] estabelece algumas relações fundamentais, como, por exemplo, de compatibilidade e incompatibilidade. Consideramos a incompatibilidade como um falseamento da teoria (POPPER, 1993, p. 291-2).

O caráter provisório das teorias é chave para entender a noção de verdade como um ideal regulador na teoria popperiana. Tal noção é derivada do critério de demarcação de cientificidade das teorias promovido pela falseabilidade, uma vez que diz respeito à meta do cientista de buscar teorias que sejam cada vez mais verdadeiras na correspondência que elas têm com os fatos. Isso porque é somente por essa noção de verdade a condição para “[...] falar de maneira sensata sobre os

formalized language, que Popper pode integrar sua teoria do progresso científico, com a noção de verdade e de aproximação da verdade como objetivo da ciência. Na obra *Conjecturas e Refutações*, de 1963, que Popper expõe sobre esse contato com o trabalho de Tarski e sua aderência à ideia da verdade objetiva como correspondência aos fatos (POPPER, 2008, p. 249).

erros e a crítica racional, possibilitando a discussão racional – isto é, a que procura descobrir com os erros com a intenção séria de eliminá-los ao máximo, para que nós possamos aproximar da verdade (POPPER, 2008, p. 255). Por ser mediante o critério da falibilidade e erros das teorias é que implica a noção de verdade objetiva como um ideal que podemos não atingir, mas que podemos aproximar as teorias ao máximo da verdade, isto é, buscar teorias cada vez mais verossímeis. Isso significa que “frente à ideia de verdade reguladora, a função de uma teoria falseada seria a de mostrar como o mundo não é, forçando o cientista a procurar outra teoria que supere as dificuldades da anterior, oferecendo uma visão mais aproximada da descrição exata do mundo” (SILVA, 2013, p. 7).

É a ideia de verossimilhança das teorias que define o progresso científico, como podemos ver na história da ciência, as teorias de Kepler e Galileu sendo associadas e superadas pelas teorias de Newton, que se mostrou mais forte e testável por aquelas; assim também as teorias de Fresnel e Faraday sendo unificadas e superadas pela teoria de Maxwell e, essa, superada pela teoria de Einstein. Todos esses exemplos, segundo Popper (2008), mostram que a ciência “progrediu-se em direção a uma teoria mais informativa, portanto, logicamente menos provável: teoria que pode ser testada mais severamente porque suas previsões, num sentido puramente lógico, podem ser mais facilmente refutadas” (POPPER, 2008, p. 246).

Deste modo, ainda que não exista uma lei que determine o progresso da ciência, e, essa esteja sujeita a estagnações por motivos epistemológicos, econômicos, ideológicos, etc., impeditivos no progresso científico, há, por outro lado, um critério para o progresso: o critério é a verossimilhança das teorias científicas, ou seja, teorias que se mostram mais próximas da verdade do que as outras (cf. REALE, 1991, p. 1028). Como aponta Schorn (2012, p. 172), “[...] a reabilitação dessa ideia de verossimilitude torna possível descrever a meta da ciência e é o princípio regulador da racionalidade das discussões críticas em ciência”.

A crítica de Laudan à noção de verdade

Para Laudan, mesmo que Popper afirme ser a verdade de uma teoria o que caracteriza a sua preferência e progressividade em relação às outras, os argumentos mostram-se precários; “[...] pois ninguém conseguiu dizer o que significaria estar ‘mais perto da verdade’, para não falar de apresentar critérios para determinar como avaliar essa proximidade” (LAUDAN, 2011, p. 176). Ou melhor, a inconsistência do argumento da verdade se dá por não termos os critérios para determinarmos como estimar tal proximidade da verdade se a própria é, em última análise, inatingível. Então, como “[...] não há nenhum modo de saber se a ciência é verdadeira, provável ou que está se aproximando da verdade” (LAUDAN, 2011, p. 178), não há como afirmar que entre duas teorias falsas - segundo o critério de cientificidade pela falseabilidade -, uma delas é mais verossímil que a antecessora. Como veremos doravante, Laudan questionará se realmente devemos atrelar a atividade científica a uma busca ou aproximação com a verdade ou se a prática científica, por outro lado, não estaria mais fidedignamente assentada na solução de problemas.

O grande problema, neste caso, é que embora Popper saiba que a verdade seja inalcançável, ainda assim ele defende que o objeto da ciência é encontrar teorias mais verossímeis na correspondência com os fatos, isto é, (com os fenômenos da experiência). A verdade torna-se, então, um critério de progresso científico, segundo o qual permite que o cientista descubra a falsidade das suas conjecturas, aprenda sobre a verdade e aproxima-se cada vez mais perto dela.

Para Laudan, a problemática é que a “verdade”, para além de ser uma axiologia inatingível, apresenta, ainda, uma inexistência de regras metodológicas “seguras” para tal finalidade. Além do mais, a partir de um olhar atento para o desenvolvimento histórico das nossas melhores teorias científicas, chegamos à conclusão de que muitas teorias creditadas como bem-sucedidas historicamente foram gradualmente substituídas por teorias melhores. Ou seja, teorias científicas tidas como sendo uma melhor aproximação com a verdade, no entanto, se mostraram falsas e foram abandonadas:

[...] a capacidade do realismo para explicar por que a ciência funciona é tomada para fornecer um forte argumento para a afirmação normativa do realista de que a ciência deve visar a

produção de teorias verdadeiras (ou semelhantes à verdade). A questão central diante de nós é se as afirmações do realista sobre as inter-relações entre verdade, referência e sucesso são sólidas (LAUDAN, 1984b, p. 108, tradução nossa).

Sendo assim, mesmo que uma teoria pareça estar se aproximando cada vez mais de uma noção de verdade, nada impede que ela seja substituída por outra totalmente distinta que explique melhor o mesmo conjunto de fatos. Temos, com isso, um argumento poderoso, através de uma *indução pessimista*, afirmando que dado a constante substituição de teorias ao longo do tempo, a ideia que estamos progredindo rumo a algum tipo de verdade seja algo ilusório, senão ingênuo. Essa alegação, desencadeada por diversos escritos de Laudan, especificamente seu *A Confutation of Convergent Realism* (1981) busca refutar, como o próprio nome do artigo sugere, toda a espécie de argumento em torno da ideia de que nossas teorias convergem rumo à verdade em algum sentido, uma vez que nos é dado uma série de evidências históricas em contrário a esta tese:

Ouso dizer que para cada teoria altamente bem-sucedida no passado da ciência que agora acreditamos ser uma teoria genuinamente referencial, pode-se encontrar meia dúzia de teorias outrora bem-sucedidas que agora consideramos como substancialmente não referenciais (LAUDAN, 1984b, p. 123, tradução nossa).

112

De qualquer modo, tais conjuntos de argumentos, relativos a uma não aproximação com a verdade na convergência de teorias, não parecem estar tão longes dos ideais popperianos propostos, quando analisados com o devido cuidado. Como se sabe, Popper vislumbrava sua tese da falseabilidade como uma normativa filosófica empregada na ciência mais como um ideal regulador do que propriamente uma regra universal absoluta. O autor tinha consciência de que provavelmente nunca alcançaríamos uma verdade “absoluta” e, por este motivo, deveríamos utilizar a noção de verdade como um ideal a ser perseguido, pelo menos para que pudéssemos progredir cientificamente na busca por uma verdade ainda mais robusta ou mais explicativa que o modelo anterior. O que o autor pareceu não ter percebido, e nesse ponto os historicistas a partir de Kuhn

⁹ (Cf.) Explaining the success of science: Beyond epistemic realism and relativism (1984a) e *Science and values: the aims of science and their role in scientific debate* (1984b).

forneceram uma verdadeira revolução nesse debate (dentre os quais se inclui Laudan), é que nossas teorias não convergem de maneira linear através de melhoramentos e avanços em direção a uma melhor compreensão de mundo ou uma “aproximação com a verdade”. Pelo contrário, foram sistematicamente abandonadas por outras teorias completamente distintas e sua “verdade”, no entanto, desmoronou por completo, dando lugar a uma nova imagem de mundo, e aquele conjunto de verdades, se perdeu. Ou seja, mesmo que o ideal de uma convergência para a verdade se apresente como algo ciente de que nunca encontraremos uma verdade genuína, como eram tidos os argumentos de Popper, a real compreensão do desenvolvimento histórico das nossas melhores teorias científicas nos mostra que precisamos, também, estar cientes de que as próprias teorias bem-sucedidas, por muitas vezes, desmoronam e dão lugar a teorias melhores. Ou seja, não necessariamente convergem, mas, sim, sofrem rupturas irreconciliáveis em nível de conhecimento cumulativo. Portanto, uma parte expressiva do argumento do realista em relação à convergência de nossas teorias científicas é a afirmação de que os cientistas geralmente adotam a estratégia de procurar preservar as teorias anteriores em teorias posteriores de maneira cumulativa. No entanto, como afirma Laudan, não há no campo científico, a partir de uma visão histórica, a ideia de preservar as teorias antigas:

A física relativista não reteve o éter ou os mecanismos associados a ele; a mecânica estatística não incorpora todos os mecanismos da termodinâmica; a genética moderna não tem a pangenesia darwiniana como um caso limitante; a teoria das ondas de luz não se apropriou dos mecanismos da óptica corpuscular; a embriologia moderna incorpora poucos dos mecanismos que se destacam na teoria embriológica clássica (LAUDAN, 1984b, p. 127, tradução nossa).

O problema, neste ponto, é que mesmo Popper tendo consciência de que a verdade é algo inalcançável, ainda assim ele associa o progresso científico à aproximação das teorias da verdade (utilizando a verdade como uma normativa a ser seguida mesmo que só idealmente). Para Laudan, tal empreendimento nada mais se baseia em objetivos utópicos, porque é impossível saber se eles estão sendo atingidos (LAUDAN, 2011, p. 178). Mesmo que utilizássemos a noção de verdade somente como um ideal a ser seguido, ainda assim não saberíamos quando

estariamos próximos ou em direção a essa verdade, pois não temos critérios para estabelecê-lo. Para ele, o utopismo epistêmico¹⁰ de Popper é problemático porque apesar de sua meta estar claramente definida - como é a definição tarskiana da verdade -, ela não oferece: [...] nenhuma ideia de como determinar se qualquer teoria realmente tem a propriedade de ser verdadeira. Sob tais circunstâncias, tal valor, evidentemente, não poderia ser operacionalizado” (LAUDAN, 1984, p. 53). De maneira mais geral, se não pudermos determinar quando um estado de meta proposto foi alcançado e quando não foi, então não podemos embarcar em um conjunto de ações racionalmente fundamentadas para alcançar ou promover esse objetivo.

Se a verossimilhança de Popper não passa de uma meta utópica, devendo, portanto, ser rejeitada, então, como Laudan explica a atividade científica? É possível falar de alguma normatividade ou um critério de racionalidade no pensamento laudiano? Sabe-se que a filosofia da ciência de Laudan é tida como normativa. No entanto, dentro do papel normativo tido por ele como sendo o papel da filosofia da ciência não está a noção de verdade. Portanto, não há espaço para a ideia de verdade como algo a ser perseguido, mesmo que idealmente, nem pelos filósofos e nem pelos cientistas.

114

A ciência como atividade solucionadora de problemas

Para responder à questão acima, mostraremos, primeiramente, como Laudan compreende a ciência. Para tanto, analisaremos a definição apresentada, inicialmente, em sua obra *O progresso e seus problemas*, de 1977, quando ele afirma que “a ciência é essencialmente uma atividade de solução de problemas” (LAUDAN, 2011, p. 17). De início, Laudan parece concordar com Popper e vários outros pensadores da ciência quando afirma que essa é uma atividade

¹⁰ Segundo o que Laudan aponta em *Ciência e Valores*, há três tipos de metas científicas consideradas como utópicas, pois seus valores não podem ser realizáveis: utopismo demonstrável, utopismo semântico e utopismo epistêmico. O autor explica cada uma delas apontando as inconsistências entre seus valores e estratégias (cf. LAUDAN, 1984, pp. 51-53). Como nosso objetivo aqui é apontar apenas a crítica de Laudan à concepção popperiana, apontaremos somente o utopismo epistêmico do qual a concepção popperiana é caracterizada.

solucionadora de problemas. O autor vai considerar a ciência como uma atividade que busca resolver os problemas, e, não a pergunta sobre ela ser bem ou mal confirmada, verdadeira ou falsa. Essas perguntas são irrelevantes se analisarmos que, em um dado momento, o que se mostrou como solução não será necessariamente determinado de tal forma todas as vezes. Nessa visão, o que permite o progresso científico é se a teoria resolve um problema em determinada época, como podemos ver, por exemplo, que:

[...] a teoria de Ptolomeu sobre os epiciclos resolveu o problema do movimento retrógrado dos planetas, independente de aceitarmos ou não a verdade da astronomia dos epiciclos. Da mesma maneira, a teoria ondulatória da luz de Thomas Young – seja ela verdadeira ou falsa – resolveu o problema da dispersão da luz. A teoria da oxidação de Lavoisier, seja qual for seu estatuto de verdade, resolveu o problema de por que o ferro fica mais pesado depois de aquecido (LAUDAN, 2011, p. 36).

Para Laudan, “o que importa são os problemas resolvidos, não necessariamente pela teoria em questão, mas por alguma teoria conhecida” (LAUDAN, 2011, p. 32). Isso porque não é possível saber de antemão se o problema em foco deveria ser tratado por determinado tipo de teoria ou por outra, sendo, por esse motivo, que o autor diz não pesar o fato de tal teoria fracassar, apresentando, nesse ponto, um olhar pragmático com vistas a resolução de problemas, de maneira especial.

Em contrapartida, o filósofo afirma que o mérito de uma teoria é determinado pela explicação mais abrangente que ela pode dar em relação à teoria precedente sobre determinado problema empírico ou conceitual, pois entendendo as teorias como produtos das questões levantadas e pesquisadas, “[...] elas são relevantes, *cognitivamente* importantes, à medida que – e somente à medida que – oferecem soluções adequadas” (LAUDAN, 2011, p. 20, itálico do autor). Assim, o que vai definir os parâmetros de racionalidade utilizados para aceitar as teorias e os sistemas (tradições de pesquisas)¹¹ é se eles são capazes de “[...] eliminar

¹¹ Segundo Laudan (2011, p. 115), “[...] uma tradição de pesquisa é um conjunto de suposições acerca das entidades e dos processos de uma área de estudo e dos métodos adequados a serem utilizados para investigar os problemas e construir as teorias dessa área do saber”. O filósofo explica que “toda disciplina intelectual, científica ou não, tem uma

ambiguidades, diminuir irregularidades à uniformidade e demonstrar seu potencial para prever os fenômenos, perante um confronto dialético entre desafios e teorias adequadas” (PESA; OSTERMANN, 2002 apud LEÃO E GOI, 2021, p. 182).

O que Laudan faz é uma inversão da suposta dependência do progresso científico em relação à racionalidade científica, tal como era defendido pelas epistemologias tradicionais. Ele afirma “[...] que a racionalidade consiste em escolhas teóricas mais progressivas, não que o progresso consista em aceitar sucessivamente as teorias mais racionais” (LAUDAN, 2011, p. 10). Em outras palavras, quando se fala em racionalidade e irracionalidade na ciência, a normatividade é sobre o que se apresenta efetivo e o que aparece menos adequado na solução dos problemas, e, não se as teorias são verdadeiras, corroboráveis, bem confirmáveis, ou qualquer outro juízo dessa natureza.

Como aponta Assis (2018), a racionalidade científica para Laudan “[...] está claramente associada à ideia de ‘eficácia para um fim’ [...], e, por isso mesmo, não depende necessariamente de uma teoria da justificação, mas apenas de uma explicitação sobre quais os procedimentos que normalmente nos conduzem ao conhecimento” (ASSIS, 2018, p. 113). No artigo *Progress or rationality? The prospects for normative naturalism* (1987a), Laudan afirma que o critério de escolha das regras metodológicas pauta-se em nossas convicções indutivas que avaliam as políticas e estratégias dos cientistas. Ele é traduzido pelo autor na seguinte regra:

Se ações de um tipo particular, *m*, promoveram consistentemente certos fins cognitivos, e, no passado, e ações rivais, *n*, falharam em fazê-lo, então suponha que ações futuras seguindo a regra “se seu objetivo é *e*, você deve fazer *m*” são mais propensos a promover

História repleta de tradições de pesquisa: empirismo e nominalismo em Filosofia, voluntarismo e necessitarismo em teologia, behaviorismo e freudismo em Psicologia, utilitarismo e intuicionismo em ética, marxismo e capitalismo em economia, mecanicismo e vitalismo em fisiologia, para citar apenas algumas” (LAUDAN, 2011, p. 112). Deste modo, como uma unidade integral, a tradição de pesquisa “especifica certos modos de proceder que constituem os legítimos métodos de investigação disponíveis ao pesquisador dentro daquela tradição” (LAUDAN, 2011, p. 113). Não entramos na análise que Laudan faz sobre as tradições de pesquisas, pois o objetivo é apresentar o problema da concepção popperiana do critério racional de cientificidade das teorias e como Laudan entende a ciência.

esses fins do que ações baseadas na regra "se seu objetivo é *e*, você deve fazer *n*" (LAUDAN, 1987a, p. 25, itálicos nossos).

Isso significa que se a obtenção de evidências de que seguir certa regra promove objetivos básicos melhor do que qualquer outra regra rival conhecida, então, há razões para defender esta regra. Mas, caso haja evidências de que agir segundo tal regra prejudicou a realização dos fins cognitivos, logo há razões para rejeitar a regra. O importante é entender que a solidez das regras metodológicas é definida pelas afirmações empíricas sobre as conexões entre meios epistêmicos e fins almejados. Definindo, assim, sua meta-metodologia como estando assentada na conexão entre meios e fins.

A partir dessa compreensão, o que Laudan propõe é um modelo reticulado de cientificidade, segundo o qual aceita diferentes valores cognitivos, no intuito de alcançar determinado objetivo na ciência. "Isso também implica que diferentes métodos [...] de diferentes regras de justificação podem ser aceitas. Não há como estabelecer tais regras de justificação sem o amparo das evidências empíricas que, por sua vez, não estão descoladas das metas assumidas" (ASSIS, 2018, p. 120). Por isso, quando se fala de regras metodológicas, elas são melhores interpretadas como imperativos hipotéticos do que categóricos, porque são pautadas na sua utilidade ou inutilidade, e não na sua veracidade e falsidade. O que está considerando nesse modelo é a influência histórica no assentamento das metas que foram almejadas pelos cientistas, bem como a aceitação das teorias que se apresentaram evoluídas em um determinado período. O caráter hipotético se define, desse modo, porque as regras metodológicas "[...] mudam e evoluem em respostas a novas informações, da mesma maneira que as teorias científicas mudam em face de nova evidência" (LAUDAN, 1990, p. 46).

O foco central do programa de Laudan, assim como de diversos outros autores de sua época, foi o de explicar a racionalidade das mudanças científicas e o progresso da ciência a partir do debate acalorado em torno do programa de Kuhn a partir da publicação de *Estrutura das Revoluções Científicas*, em 1962. Em contraposição ao que Laudan denomina como sendo o relativismo de Kuhn, o autor propõe explicar as escolhas racionais nas mudanças de paradigmas oferecendo o *modelo reticulado* como sendo a racionalidade das mudanças

científicas: uma tríade entre a teoria, a metodologia e a axiologia e suas respectivas relações:

Nessa estrutura triangular, a justificação epistêmica se dá por um processo de ajuste mútuo entre os componentes do sistema. Uma escolha científica estará racionalmente justificada quando contribuir para maximizar a adequação mútua entre os componentes do reticulado. Esse processo não é hierárquico. Todos os componentes do sistema se encontram em pé de igualdade: nenhum deles tem proeminência sobre os outros (BEZERRA, 2003, p. 169).

O modelo é o de que as regras metodológicas são instrumentos ou meios para fins. Temos, assim, uma teoria que relata tal fato, almejamos, a partir dela, solucionar ou chegar a tal conclusão sobre este fato, ou seja, temos os meios e os fins. As regras metodológicas estabelecerão uma ponte entre as condições de determinada teoria para se chegar aos objetivos cognitivos almejados, ou seja, a forma como fazer com que isso se concretize. Para Laudan, não é possível decidir *a priori* quais métodos de investigação serão bem-sucedidos, mas que a pesquisa empírica dentro de uma teoria ditará, ao longo da investigação, quais métodos serão melhores ou não para cumprir tais fins previamente definidos, conferindo sua marca naturalista. Laudan enfatiza que as discordâncias entre metodologias rivais não devem ser tratadas como questões subjetivas ou não decisórias, mas sim de maneira comparativa, pois é possível avaliar qual é, ou não, melhor, diferentemente do que ele atribui como sendo a indecisão de Kuhn e outros autores, como é o caso do próprio Popper:

Vozes influentes dentro da filosofia da ciência têm argumentado que as diferenças sobre objetivos, particularmente os objetivos cognitivos, simplesmente não estão abertas à resolução racional. Tanto Karl Popper como Hans Reichenbach, por exemplo, disseram que a adoção (ou mudança) de um objetivo cognitivo básico é uma questão subjetiva e emotiva que não pode ser negociada racionalmente (LAUDAN, 1984b, p. 47).

Para Laudan, é fundamental que objetivos e metas se realizem por alguma regra metodológica, caso contrário, não teria sentido a prática científica. Mas, sua meta-metodologia, como é definida pelo filósofo, não toma a metodologia *a priori*, como uma promessa “[...] de demonstrações *a priori* e incorrigíveis de

metodologia” (LAUDAN, 1987b, 29), pois supõe que “uma metodologia da ciência deve ser avaliada em termos de sua capacidade de replicar as escolhas de cientistas do passado como racionais” (LAUDAN, 1987b, p. 21). De nenhum modo, Laudan defende que concepções apriorísticas devam determinar aos cientistas a maneira de proceder em seus empreendimentos científicos (cf. GAETA; LUCERO, 2003, p. 165). Isso porque ao analisarmos a história da ciência percebemos que os objetivos dos cientistas mudaram, em termos significativos, ao longo do tempo, pois estavam pautadas nas considerações relevantes de cada agente e de cada contexto vivido.

Tal concepção defendida pelo autor se mostra bem diferente do modelo hierárquico de racionalidade científica defendido por Popper, que defende um caminho, ou uma ordem, apenas para resolver os problemas na ciência: o “conflito factual/teórico resolve-se no nível metodológico e o conflito metodológico resolve-se no nível axiológico, sendo esse último uma condição básica sobre a qual se desenvolve a atividade racional” (ASSIS, 2018, p. 116-117). Em outras palavras, a justificação dos fatos e teorias, na visão hierárquica, se dá no nível metodológico, sendo esse justificado pelos valores cognitivos estabelecidos. É a axiologia instituída, no caso de Popper, por exemplo a verossimilhança das teorias, que se mostra como critério basilar para definir a racionalidade da ciência (cf. Assis, 2018, p. 116).

Segundo Laudan, é importante que o julgamento sobre a racionalidade de um agente ou de uma comunidade com axiologia homogênea leve em conta essas seguintes considerações: “[...] que ações foram tomadas; quais eram os fins ou objetivos do agente; as crenças de fundo que informaram seus julgamentos sobre as prováveis consequências de suas possíveis ações [...]” (LAUDAN, 1987b, p. 21). Não existe concepção viável de racionalidade que não tome tais considerações essenciais para avaliar a racionalidade de um cientista ou de uma tradição de pesquisa, pois esses pré-requisitos mostram como não confundir a metodologia empregada e a racionalidade. O argumento de Laudan é o de que, se os cientistas do passado possuíam finalidade e crenças de fundo (*background beliefs*) diferentes das atuais, logo, entende-se que a racionalidade de suas ações não pode ser analisada segundo as estratégias consonantes à realização de nossos objetivos. Só,

poderíamos, por outro lado, utilizar nossas regras táticas e estratégias para avaliar a racionalidade dos agentes científicos de outras épocas se suas utilidades cognitivas fossem as mesmas que as nossas, bem como se suas crenças fossem idênticas às da atualidade. Mas, tal ação mostra-se impossível, pois, nossas crenças nos levam a seguir caminhos diferentes e agir diferentemente dos cientistas do passado.

Por esse motivo é que Laudan defende um naturalismo normativo na ciência, em que a análise acontece sobre a história da ciência, considerando os objetivos e crenças de fundo (*background beliefs*) dos agentes científicos. É essa visão contextualizada que nos impede de “[...] esperar que nossos métodos – voltados como são para a realização de nossos objetivos – impliquem qualquer coisa sobre a racionalidade ou irracionalidade de agentes com objetivos bem diferentes” (LAUDAN, 1987b, p. 21). Assim, seja qual for a racionalidade apresentada, temos que saber que ela é fruto da relação entre agente e contexto. Desse modo, quando afirmamos que determinado agente operou de forma racional, assumimos que ele agiu segundo o que acreditou ser o mais viável no momento para alcançar os seus devidos objetivos.

120

Considerações finais

Como vimos, para Laudan, o foco da atividade científica é a solução dos problemas efetivos. Se, por outro lado, olharmos a história da ciência sobre critérios racionais de cientificidade das teorias, como Popper o fez, estamos sujeitos a ver como irracional uma prática de pesquisa científica, mesmo ela sendo a que mais solucionou um determinado problema na sua época.

Se, por outro lado, uma metodologia sugere normativas a despeito das escolhas realizadas pelos próprios cientistas, isso torna explícito que não são as concepções científicas que se mostraram irracionais, mas que são equivocadas as convicções pré-analíticas atribuídas às estratégias usadas por esses cientistas. Isso porque tal visão nos faz analisar os episódios históricos da ciência segundo os nossos os padrões de racionalidade que determinam como uma teoria está bem fundamentada. O problema é que ela nos faz imprimir critérios de medidas antiquadas de racionalidade às escolhas dos cientistas de cada época, levando a ver

grandes empreendimentos tais como os de Galileu, Newton, Darwin e Einstein, por exemplo, como sendo infratores de metodologias cânones. Para Laudan, a insistência de buscar exibir sempre uma racionalidade em uma metodologia ou epistemologia do passado faz com que ignoremos as avaliações feitas pelos cientistas sobre a racionalidade que conduziam suas pesquisas, deixando-nos de perceber “[...] se uma experiência era vista como confiável, se uma teoria era considerada inteligível ou se um argumento era visto como convincente” (LAUDAN, 2011, p. 181).

Em contrapartida, conceber a ciência do ponto de vista pragmático, na sua eficácia em solucionar os problemas de cada época, é saber “[...] falar normativamente acerca da racionalidade (e da irracionalidade) das escolhas teóricas no passado, evitando, ao mesmo tempo, enxertar critérios anacrônicos de racionalidade nesses episódios” (LAUDAN, 2011, p. 182). Pois, o que torna a ciência efetiva é se ela tem causado fins que são cognitivamente importantes, isto é, se a ciência tem um progresso pragmático e não racional; já que ele não necessita especificar a ação (se ela racional ou irracional) dos sujeitos envolvidos.

Por isso é possível fazermos escolhas razoáveis e seguras entre concepções metodológicas rivais sem reivindicação de reconstrutibilidade racional na ciência. Afinal, como propõe a reflexão de Reale (cf. 1991, p. 1060), faz sentido avaliarmos como irracional a prática de um cientista que, entre duas abordagens teóricas, ambas constituídas de argumentos falaciosos, ele segue a que se mostrou mais eficiente no tratamento de certa doença, por exemplo? O que concluímos é que Laudan diria que é mais efetivo para história da ciência, que ela soluciona os problemas de sua época, ao invés de avaliá-la segundo critérios *a priori* de racionalidade. Essa última avaliação em nada contribui para entender a eficácia de uma teoria de um dado momento na história da ciência.

Referências

BEZERRA, V. A. “Racionalidade, consistência, reticulação e coerência: o caso da renormalização na teoria quântica do campo”. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 1, n. 2, 2003, p. 151-181.

BEZERRA, V. A. “Racionalidade covariante: valores e coerência como constitutivos do conhecimento e da racionalidade científicos”. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 12, n. 4, 2014, p. 727-50.

DIAS, E. A. “Progresso científico e verdade em Popper”. In: *Trans/Form/Ação*. UNESP: Marília, v. 38, 2015, p. 36-47.

GAETA R.; LUCERO S. “Naturalismo, normatividad y racionalidad en Laudan”. In: *Epistemología e Historia de la Ciencia*, v. 9, n. 9, 2003, p. 163-166.

HAHN, H.; NEURATH, O.; CARNAP, R.- “La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena”. Trad. castelhana por Pablo Lorenzano. In: *REDES*, v. 9, n. 18, 2002, p. 103-109.

LAUDAN, L. “A Confutation of Convergent Realism”. In: *The University of Chicago Press*, v. 48, n. 1, 1981, p. 19-49.

LAUDAN, L. “Two Puzzles about Science: Reflections on Some Crises in the Philosophy and Sociology of Science”. In: *Minerva*, 20, p. 253-268, 1982.

LAUDAN, L. “Explaining the success of science: Beyond epistemic realism and relativism”. In: *Cushing et al.* 1984a, p. 83-105.

LAUDAN, L. *Science and Values: the aims of science and their role in scientific debate*. Los Angeles: University of California Press, 1984b.

LAUDAN, L. “Methodology's Prospects”. In: *Proceedings of the biennial meeting of the Philosophy of Science Association*, v. 2, 1986, p. 347-354.

LAUDAN, L. “Relativism, naturalism and reticulation”. In: *Synthese*, 71, 3, p. 221-34, 1987a.

LAUDAN, L. “Progress or rationality? The prospects for normative naturalism”. In: *American Philosophical Quarterly*, v. 24, n.1, 1987b, p. 19-31.

LAUDAN, L. “Normative Naturalism”. In: *Philosophy of Science*, v. 57, n. 1, 1990, p. 44-59.

LAUDAN, L. *O progresso científico e seus problemas: rumo a uma teoria do crescimento científico*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 2011.

LEÃO, A. F. C.; GOI, M. E. J. “Um olhar a partir da epistemologia de Larry Laudan para o ensino de ciências: a resolução de problemas em aulas de ciências”. In: *CADERNOS CIMEAC*, v. 11, 2021, p. 174-200.

PEREIRA, J. C. R. *A fórmula do mundo segundo Karl Popper*. Tese de doutorado (em Filosofia). 206 f. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2009.

PESA, M. A.; OSTERMANN, F. “La ciencia como actividad de resolución de problemas: la epistemología de Larry Laudan y algunos aportos para las investigaciones educativa en ciencias”. In: *Cad. Bras. Ens. Fís.*, v. 19, n. 2, 2002, p. 84-99.

POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira Mota. São Paulo. Cultrix, 1993.

POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sérgio Bath. 5ª ed. Brasília. Universidade de Brasília, 2008.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: do Romantismo até nossos dias*. Tradução de Giovanni Reale, Dario Antiseri. São Paulo: Paulus. Coleção Filosofia, v. 3, 1991.

ROSARIO, F. R. *Racionalidade e verossimilhança segundo Karl Popper*. Dissertação de mestrado (em Filosofia). 107 f. Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

SCHORN, R. *Como chegamos ao conhecimento? Metafísica, crítica e legitimidade*. Cascavel - PR. Editora: Edunioeste, 2012.

SEUS, B. S. "Larry Laudan: da noção de progresso científico à fundamentação do naturalismo normativo". In: *Diaphonía*, v. 6, n. 2, 2020.

SILVA, A. J. G. da. "A difícil relação entre realismo e racionalidade na filosofia de Karl Popper". In: *Synesis*, v. 5, n. 2, 2013, p. 1-11.

Submissão: 24. 05. 2023 / Aceite: 20. 06. 2023

**Ifemelu de Americanah como caso clínico analisado sob a luz da
daseinsanálise de Medard Boss**

**Ifemelu from Americanah as a clinical case analyzed in the light of Medard
Boss's daseinsanalysis**

DÉBORA FÁTIMA GREGORINI¹

Resumo: O texto examina a personagem Ifemelu de "Americanah" sob a Daseinsanálise de Medard Boss, destacando desafios enfrentados como imigrante negra nos EUA, incluindo exploração sexual e discriminação racial. A análise de Boss destaca que a doença restringe as possibilidades do ser. Contudo, ao longo da trama, Ifemelu encontra novas perspectivas, estabelecendo relações significativas e revelando a capacidade de construir uma nova vida nos EUA e na Nigéria.

Palavras-Chave: Imigrante. Dificuldades. Percepção. Possibilidades.

Abstract: The text examines the character Ifemelu from "Americanah" through the Daseinsanalysis of Medard Boss, highlighting challenges faced as a black immigrant in the USA, including sexual exploitation and racial discrimination. Boss's analysis emphasizes that illness restricts the possibilities of being. However, throughout the plot, Ifemelu finds new perspectives, establishes meaningful relationships, and reveals the ability to build a new life in the USA and Nigeria.

Keywords: Immigrant. Challenges. Perception. Possibilities.

Sob análise temos *Americanah*, romance belíssimo vencedor do US National Book Critics Circle Award de 2013 e publicado no Brasil em 2014 pela Companhia das Letras. O livro fora escrito por Chimamanda Ngozi Adichie, mulher preta nigeriana que nos mostra como a literatura pode se ambientar em cenários que vão além das culturas americanas e europeias, que figuram grande parte das ficções amplamente difundidas. A obra de Chimamanda nos conta a história de Ifemelu, uma mulher nigeriana que se muda para os Estados Unidos da América e lá conhece as dores de ser uma imigrante negra.

Apresentaremos a análise da aventura de Ifemelu como um caso clínico estudado sob o viés da daseinsanálise proposta por Medard Boss, tal empreitada

¹ Psicóloga Clínica (CRP 08/30961), graduada pelo Centro Universitário de Pato Branco - UNIDEP. Interessada em Psicologia Existencialista, filosofia existencialista e fenomenológica e discussões acerca do movimento feminista. Mestre e Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. E-mail: deboragregorini@hotmail.com

se dá desta maneira porque entendemos a história da protagonista como uma vivência que pode carregar traços autobiográficos de Chimamanda e também de tantas outras mulheres pretas que imigram para países racistas. Ressalta-se dessa forma a humanidade da personagem e a vivacidade e veracidade da narrativa criada por uma autora de escrita poderosíssima, e abre-se ainda mais a possibilidade de compreensão dos modos de ser daqueles que são marcados como minorias e atravessados pelas mais diversas opressões.

Inicialmente apresentaremos um recorte da história de Ifemelu redigido como caso clínico, e, posteriormente analisaremos alguns aspectos de sua história sob a luz de conceitos daseinsanalíticos trabalhados por Medard Boss ao longo de sua prática.

O caso

Ifemelu é uma jovem nigeriana de 18 anos, nascida e criada em Lagos. Viveu o regime militar na Nigéria e uma crise estudantil que derivou deste regime. Universidades foram fechadas e professores entravam em greve constantemente. Diante da situação em seu país, e do fato de uma tia sua ter ido morar nos Estados Unidos da América, Ifemelu decide tentar o ingresso em uma faculdade norte-americana para poder terminar seus estudos. Plano também construído por Obinzé, seu namorado, que possuía adoração pela cultura norte-americana.

Ifemelu conseguiu o visto americano e o ingresso em uma universidade nos Estados Unidos, Obinzé não teve o mesmo destino, seu visto foi recusado. O plano de nossa protagonista era encontrar sua tia no novo país e com a ajuda dela poder se firmar, contudo, quando chegou nos EUA, Ifemelu pôde observar de perto que a realidade de sua tia não era confortável. Havia muita dificuldade financeira e, portanto, ela não poderia depender do sustento da tia, que já mantinha a si mesma e a seu filho com dificuldade.

O namorado de Ifemelu, Obinzé, a mandava o pouco de dinheiro que conseguia guardar na Nigéria para ajudá-la a se manter até encontrar um emprego nos Estados Unidos. Encontrar emprego era uma tarefa difícil. Para além das questões legais que envolviam Ifemelu buscar trabalho com o nome de outra pessoa, amiga da tia que possuía um visto de trabalho, havia ainda as

questões raciais. Ela fez algumas entrevistas de emprego para cuidar de crianças, trabalhar como garçone e outras funções operacionais que não demandam graduações acadêmicas, porém a resposta era sempre não. Ifemelu relata perceber a forma como as pessoas brancas a olhavam com desdém, nojo, ódio. Sabia pela experiência da tia e de outros nigerianos que era difícil para uma negra de pele escura como ela conseguir emprego.

Após muita busca sem sucesso, Ifemelu que precisava de dinheiro para pagar o aluguel do apartamento no qual morava com outras meninas, aceitou a oferta de um homem que dizia precisar de uma mulher que o ajudasse a dormir. Na casa dele ela foi tocada sexualmente. Deitou-se com este homem que a masturbou em busca de prazer para si mesmo e assim, segundo o que ele dizia, conseguiu se acalmar para dormir. Ifemelu recebeu alguns dólares pelo “trabalho” prestado.

Chegando em casa após o episódio supracitado, Ifemelu não foi mais a mesma. Tomou inúmeros banhos esfregando sua pele com força. Passou dias saindo do quarto apenas para buscar comida na cozinha do apartamento, acumulando louças sem ter forças para limpá-las. Ifemelu parou de responder e-mails e ligações de Obinze. Não sabia como contar para ele tudo o que havia ocorrido. Seu mundo perdeu a graça, não sorria mais e manteve contato apenas com uma amiga que a estava ajudando na busca por emprego. Essa amiga disse que Ifemelu estava com depressão.

Análise do caso: ser-com-o-outro

Ifemelu é uma mulher negra de pele escura que cresceu na Nigéria, país onde a população é majoritariamente negra como ela. Na cultura em que foi criada a diferenciação das pessoas tem forte relação com o povo étnico do qual fazem parte e a religião que seguem. Claramente ela conseguia perceber que sua pele tem cor escura, mas isso não é fato de grandes elucubrações na Nigéria, ficando o diálogo sobre a pele mais voltado para os cuidados com hidratação que ela exigia, sem se delongar no que sua cor poderia dizer sobre você (ADICHIE, 2014).

Assim, o conceito de ser uma mulher negra não era tão significativo quanto passou a ser com sua chegada nos EUA, país com a maioria da população branca. Chegando no novo país, Ifemelu passa a ser vista como diferente, e ser julgada pelos outros por conta dessa diferença. Sua empreitada e o sofrimento trazido por ela neste recorte de sua história começam pelo seu corpo, e pela forma como ele é percebido e marcado pelo outro.

Boss (1981) joga luz à importância da relação na experiência humana e caracteriza o existencial do ser-com-o-outro através da abertura do ser para se relacionar com os fenômenos que se mostram a ele. A existência humana se dá como uma clareira que coloca luz aos fenômenos, mostrando não apenas o que se é, mas também o que pode ser. A vida da vida se dá nas relações compreensivas que estabelecemos com todos os objetos que cruzam a clareira de nossa existência. Por objeto aqui entendemos também as outras pessoas e concomitantemente a imagem que outrem possui de nós.

Relacionando-se com o novo significado de “ser negra” predominante no novo país Ifemelu passa a perceber suas possibilidades de ação reduzidas nessa nova realidade onde é vista como menos capaz, menos inteligente, mais propensa a cometer crimes, mais sexual, mais “animalesca” (ADICHIE, 2014). “A concepção Daseinanalítica de Boss parte da observação de que o homem nunca se encontrou primordialmente sozinho, subsistindo sozinho; o homem pode se relacionar de diferentes modos, mas não pode não se relacionar” (MOREIRA, 2011, p.178). Nesse sentido, Ifemelu precisou se relacionar com esse novo “outro” que lhe apareceu, um outro que a olhava como se fosse superior a ela.

A relação do ser com o mundo se dá não só no mundo como espaço físico no qual existimos, como também, e principalmente, na sua dimensão de sociedade fundada por inúmeras pessoas, regras, leis e culturas. É com esse mundo social que Ifemelu se relaciona enquanto um corpo marcado nos EUA. A partir dessa relação com o outro, com o cultural, que o corpo dela é atrelado a um tipo de vida esperado, que reduz as possibilidades de ascensão econômica e aquisição de direitos humanos. “Heidegger esclarece, nos Seminários de Zollikon, que as possibilidades do Dasein se referem ao poder ser, e que elas são sempre um poder-ser-no-mundo-histórico, um a vez que o poder ser acontece no mundo

e está imbricado no tempo (futuro, presente e passado).” (CARDINALLI, 2004, p.90).

Corporeidade

A vida da humana ultrapassa toda a sua existência no mundo, sem ignorar a sua dimensão corporal. A corporeidade é a forma pela qual nos relacionamos com aquilo que vem ao nosso encontro no mundo através do corpo (BOSS, 1959). “O corpo humano é um domínio próprio do *Dasein*, é um dos meios através dos quais se realizam as relações reveladoras do mundo que constituem a existência” (BOSS, 1982 p. 140).

Tendo em vista a história de Ifemelu é possível notar o destaque da dimensão da corporeidade não apenas no momento em que seu corpo passa a ser visto como “o corpo da negra imigrante”, mas também quando esse mesmo corpo é tido como um objeto sexual pelo homem que a violenta em troca de dinheiro. Após este episódio de violação sexual em troca do dinheiro para o aluguel é novamente em seu corpo que Ifemelu vê a materialidade do ocorrido, se esfregando inúmeras vezes na tentativa de limpar-se da sujeira daquela situação vivenciada. Diante da maculação de seu corpo, Ifemelu sente toda a sua existência sendo maculada.

Baseado na filosofia heideggeriana, Boss aponta que a existência de um paciente pode ser profundamente marcada por acontecimentos de sua história de vida, considerando situações que possam vir a favorecer ou reduzir determinadas possibilidades (CARDINALLI, 2004). Todo fenômeno da existência humana pode encontrar expressão no reino da linguagem do gesto. A apresentação da histeria ou da “neurose de órgão”, patologias que foram relacionadas à somatização², se dá quando a relação humana com o mundo é impedida de ser realizada de forma adequada, intencional e aberta à liberdade, sendo assim relegada a realizar-se no domínio somático, onde não há palavras ou pensamentos (BOSS 1982). Não se pretende aqui diagnosticar Ifemelu como histérica ou como portadora de uma neurose de órgão, mas sim, pontuar a forma centrada em seu corpo que foi

² Na literatura psicopatológica somatizar significa mostrar no corpo um sofrimento de origem psíquica.

encontrada por ela para lidar com o sofrimento vivenciado, e assim, tentar compreender tais eventos corporais no contexto de sua relação com o mundo que lhe é apresentado.

Sintomas expressados através da somatização podem se mostrar dessa forma quando há um estreitamento da existência, e toda ela se reduz a um único tipo de relação com o mundo. E ainda que tal possibilidade seja admitida abertamente, ela equivale a uma exigência gigantesca, uma sobrecarga de possibilidade, tendo em vista que “toda a melodia da vida deste homem tem que ser tocada em uma corda” (BOSS, 1982, p 144). A doença irá se apresentar como uma estagnação das possibilidades vitais na corporeidade, representa uma restrição a determinado modo de corporar daquele ser, uma limitação. (FEIJOO e MATTAR, 2015)

“Qualquer modo de corporeidade faz parte a tal ponto e tão diretamente do ser-no-mundo, isto é, de sua existência, que qualquer redução toca sempre e imediatamente este ser-no-mundo e, por isso mesmo, todas as possibilidades de relação com o mundo”. (BOSS e CONDRAU, 1976, p.15) Ifemelu teve sua relação com o mundo direcionada a sua corporeidade. O estreitamento se dá a partir do momento que ela é encerrada em um “corpo de negra imigrante” e, portanto, poderá realizar a vida de maneiras destinadas àquele tipo de corpo, de existência. As possibilidades concretas de emprego também são estreitadas em função da materialidade de seu corpo escuro e de sua condição de imigrante.

Há que se recordar ainda que “o corporar está em notável relação com o si-mesmo” (HEIDEGGER & BOSS 2009, apud KAMPFF 2018 p.120), o modo de abertura no qual o ser se encontra vai determinar a compreensão da corporeidade. O corporar possui relação não apenas com o “mundo externo”, não se encerra em algo que vem de fora, como também está profundamente relacionado com o horizonte existencial mais pessoal e íntimo. Cabe então o questionamento de qual aspecto do si-mesmo de Ifemelu se relaciona tão profundamente com o seu corporar manifestado nos gestos de esfregar o corpo constantemente, de prostrar-se diante dessa vida nova que lhe aparece. Há que se examinar ainda os afetos que perpassaram esse momento da história da personagem.

Melancolia e culpa

Após o episódio de exploração sexual, Ifemelu parece ter se instalado em um estado de melancolia, deprimida, com dificuldade de realizar tarefas práticas da vida. Boss (apud CARDINALI, 2004) caracteriza a melancolia como uma perturbação na afinação existencial, cotidianamente pode-se compreender o existencial heideggeriano da afinação como o humor. O melancólico vivencia uma redução na sua abertura perceptiva e responsiva da relação com o mundo, em si mesmo vê apenas inferioridade, culpabilidade, inutilidade.

A melancolia está relacionada à culpa existencial derivada do movimento de existir de acordo com demandas, desejos e expectativas de outras pessoas (BOSS, 1982). Não se pode apontar que Ifemelu viveu toda sua vida de acordo com os desejos de outras pessoas. O que se pode dizer é que a partir do momento em que ela decide viver em outro país as expectativas de seus familiares e do namorado são levadas até ela. A ideia de cursar a faculdade nos EUA significava uma oportunidade de crescimento na vida, de ascensão econômica para Ifemelu e toda sua família. Foi dado a ela pelos familiares o papel de ganhar a vida no exterior para auxiliar aqueles que ficariam na Nigéria com dificuldades financeiras.

Ifemelu criou junto da família e do namorado um cenário idealizado de sua vida nos EUA. Imaginaram que ela chegaria no país e em pouco tempo conseguiria um emprego para se sustentar e mandar dinheiro para a Nigéria. Pensaram que a tia que já estava em solo norte-americano poderia acolhê-la e ajudar a sustentá-la por um tempo. Obinzé, seu namorado, pensava que em breve conseguiria também o visto americano para poder se juntar a ela nessa nova vida.

A chegada no país estrangeiro e, especialmente o episódio no qual Ifemelu precisou prostituir-se para poder pagar o aluguel, parecem ter rasgado esse cenário que ela imaginara junto de seus entes queridos. O confronto com presente tão diferente do futuro imaginado enquanto estava na Nigéria pode ter contribuído para o sentimento de dívida de Ifemelu para com seus familiares. O momento da apresentação de sintomas melancólicos representaria esse conflito entre presente e passado.

No quadro das formas inautênticas de relacionamento de tal paciente com o mundo, tão completamente ajustadas às exigências dos outros, não há espaço para ele esperar abertamente seu próprio futuro, deixá-lo vir até ele, atender às suas exigências; não há espaço, em outras palavras, para realizar seu próprio Dasein e deixá-lo emergir em sua totalidade. Existencialmente, o melancólico parou; ele não está relacionado nem com o futuro nem com o presente. A estagnação de seu desdobramento de Daseins se mostra em seu apego exclusivo ao seu passado. Assim como a água em uma poça estagnada começa a apodrecer, o Dasein estagnado de um melancólico mostra sinais de decadência. Suas relações com aqueles ao seu redor estão repletas de medos de uma desgraça iminente pela qual ele é responsável. (BOSS, 1982, p.210)

O confronto com o presente e as possibilidades que ele apresentava para Ifemelu rompe a ascensão econômica e a vida estável idealizada em seu passado. A interrupção de contato com o namorado pode indicar o sentimento de culpa também em relação a ele, a prostituição poderia ser compreendida como traição, havendo agora também um rompimento com o passado que lhe trouxera ferramentas para construir suas possibilidades de futuro. O rompimento com Obinzé era o encerramento não só da relação que tiveram na Nigéria, significava também o fim da história que imaginavam escrever juntos nos EUA.

É no rompimento com o esse futuro idealizado que a culpa aparece. A palavra culpa, analisada por Boss (1981) na língua alemã, traz em sua etimologia a ideia de falta, dever. O sentimento de culpa está relacionado com a falta de alguma coisa, ou então com uma dívida que se tem com alguém. Ifemelu parece estar em dívida com as pessoas que viram em sua ida para o exterior uma oportunidade de uma vida melhor, afinal a realidade dura que estava enfrentando nos EUA limitava não apenas o seu futuro, mas o de todas as pessoas que esperavam poder contar com a ajuda financeira que ela mandaria do exterior.

Ifemelu vive a dívida com o passado e a dificuldade de tramar uma relação com o presente genuíno que lhe aparece. Presa à idealização feita de sua vida no exterior parece não conseguir lidar com as possibilidades do que vive no presente. Inundada das expectativas de seus pais, ela diminui também o contato com eles, manda dinheiro quando consegue e tenta não alimentar ainda mais a idealização feita por eles sobre ela, a filha que mora no exterior.

Considerações Finais

Boss pontua que toda doença se manifesta como uma restrição nas possibilidades do ser. “O que é realmente prejudicado numa dada doença é a habilidade da pessoa doente de se engajar em um “levar adiante” essas potencialidades particulares como comportamento livre diante daquilo que encontra em seu mundo. (BOSS 1979a, p. 199 apud CARDINALLI, 2004 p.109-110.)”

Ifemelu experimenta muitas dificuldades em sua nova vida como imigrante, muitas delas fruto da forma como é vista pelos outros em decorrência de sua cor e nacionalidade. Diante das novas ocorrências e demandas da vida a sua existência passa a ter para ela um peso diferente e a totalidade de seu existir perde sentido naquele momento.

Cabe sempre ressaltar que toda a análise é feita em um determinado tempo da vida daquele que a procura. Dizer que hoje alguém possui restrições em sua forma de experimentar a existência não significa dizer que está fadado a continuar se colocando dessa forma em sua relação com o mundo até o final de sua vida. Ao longo da trama de Americanah (ADICHIE, 2014) Ifemelu encontra novas possibilidades de futuro, consegue estabelecer novas relações de sentido com o mundo que se lhe apresenta e lida com a culpa e a melancolia experimentadas após o marcante episódio de prostituição. Ao se apropriar de sua existência a personagem consegue desvelar a nova vida que é possível de ser construída nos EUA e na Nigéria.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Americanah*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014
- BOSS, Medard. *Introduction a la medicine psychosomatique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959
- BOSS, Medard. *Angústia, Culpa e Libertação*. São Paulo: Duas cidades 3ª ed, 1981
- BOSS, Medard. *Psychoanalysis and daseinsanalysis*. (Psychoanalysis examined and re-examined) Translation of: Psychoanalyse und Daseinsanalytik. Reprint. Originally published: New York: Basic Books, 1982
- BOSS, Medard e CONDRAU, Gion. *Análise existencial: Daseinsanalyse*. Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse, São Paulo, n. 2, pp. 5-23, 1976

CARDINALLI Ida Elizabeth. *Daseinsanalyse e esquizofrenia: um estudo na obra de Medard Boss*. São Paulo: EDUC : Fapesp, 2004.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de e MATTAR, Cristine Monteiro. *A desconstrução da psicossomática na análise existencial de Heidegger e Boss*. In: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental [online]. 2015, v. 18, n. 4 [Acessado 7 Julho 2022], pp. 651-662. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1415-4714.2015v18n4p651.5>>. ISSN 1984-0381. <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2015v18n4p651.5>.

KAMPPF, Vânia Lúcia. *Corporeidade: o modo de ser incorporado na vida*. Analógos, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 116-123. 2018.

MOREIRA, Virginia. *A contribuição de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a psicopatologia fenomenológica*. Rev. abordagem gestalt., Goiânia, v. 17, n. 2, p. 172-184, dez. 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 12 jul. 2022.

Submissão: 22. 03. 2023 / Aceite: 30. 03. 2023

**Argumento do quarto chinês:
ausência de intencionalidade e significado na inteligência artificial**
**Chinese room argument:
absence of intentionality and meaning in artificial intelligence**

ANDRÉ RENAN BATISTELLA NOARA¹

Resumo: O presente estudo tem por objetivo desenvolver uma análise referente ao modo com o qual o filósofo americano John Rogers Searle (1932) trabalha os conceitos de intencionalidade e significado, bem como observar de que forma tais conceitos aparecem em sua crítica à Inteligência Artificial. Para tanto, será utilizado para este estudo, fundamentalmente, dois escritos de Searle, sendo estes: *Mente, Linguagem e Sociedade* (2000) e *Mentes, Cérebros e Programas* (1996) — os demais escritos de Searle serão utilizados enquanto bibliografia complementar. A metodologia abordada para o desenvolvimento do presente estudo se dará do seguinte modo: primeiramente será investigado acerca dos conceitos de intencionalidade e significado. Compreendidos tais conceitos, a investigação se voltará para compreender quais são os fundamentos que sustentam a crítica de Searle à Inteligência Artificial.

Palavras-chave: Programa. Computador. Linguagem.

Abstract: The present study aims to develop an analysis of the way in which the American philosopher John Rogers Searle (1932) works with the concepts of intentionality and meaning, as well as to observe how such concepts appear in his critique of Artificial Intelligence. For this purpose, two of Searle's works will be used for this study, namely: *Mente, Linguagem e Sociedade* (2000) and *Mentes, Cérebros e Programas* (1996) — the other works by Searle will be used as a complementary bibliography. The methodology addressed for the development of this study will be as follows: first, it will be investigated about the concepts of intentionality and meaning. After these concepts are understood, the investigation will turn to understand what are the foundations that support Searle's criticism of Artificial Intelligence.

Keywords: Program. Computer. Language.

Introdução

Mente, linguagem, intencionalidade e significado são temas que perpassam e dialogam nos escritos do filósofo americano John Rogers Searle (1932). Em sua

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) na área de concentração Epistemologia e Lógica. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Chapecó, na linha de pesquisa Conhecimento, Linguagem e Realidade (ano de conclusão: 2021). Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Da Fronteira Sul, Campus Erechim (ano de conclusão: 2018). Licenciado em Letras-Inglês pela Universidade Anhanguera (ano de conclusão: 2022). Principais áreas de interesse: Filosofia da Mente, Lógica e Filosofia da Ciência. E-mail: andre_noara@hotmail.com.

crítica à Inteligência Artificial não é diferente. Em seu artigo *Mentes, Cérebros e Programas* (1996), Searle desenvolve uma profunda argumentação em prol de demonstrar que um computador corretamente programado não pode ser considerado portador de estados mentais. Para tanto, Searle desenvolve o argumento do quarto chinês, através do qual busca demonstrar que programas de computador não possuem intencionalidade e que, por consequência, não compreendem e nem atribuem significado aos símbolos que manipulam.

O objetivo do presente estudo será analisar em que se fundamenta a crítica tecida por Searle à Inteligência Artificial. Para tanto, serão investigados dois conceitos considerados fundamentais para a discussão: intencionalidade e significado. Visando alcançar o objetivo proposto de modo preciso e elucidativo, a metodologia abordada para o desenvolvimento da presente investigação se dará da seguinte forma: primeiramente analisaremos o conceito de intencionalidade, concebido por Searle. Depois de compreendido o conceito de intencionalidade, voltaremos nossa investigação para compreendermos como a intencionalidade se relaciona com o conceito de significado. A análise desses conceitos é o que irá compor a primeira parte de nosso estudo. Havendo a compreensão dos conceitos de intencionalidade e significado, bem como da relação contida entre ambos, partiremos com nossa análise para o argumento do quarto chinês.

A investigação do argumento do quarto chinês irá compor a segunda parte de nosso estudo. Analisaremos, a partir desse experimento mental, os argumentos utilizados por John Searle em refutação à tese sustentada pela Inteligência Artificial. Veremos como os conceitos de intencionalidade e significado fazem parte da argumentação searleana.

Intencionalidade e significado

John Searle é filósofo de relevante influência nos estudos em Filosofia da Linguagem e Filosofia da Mente². O conceito de intencionalidade perpassa

² Searle dedicou boa parte de seus escritos aos temas que tratam acerca de problemas relacionados à Filosofia da Mente. Cito aqui algumas de suas principais obras a tratar desse tema: *Intencionalidade: Um Ensaio da Filosofia da Mente* (1995), publicado originalmente em (1983), *Mente, Cérebro e Ciência* (1984), *A Redescoberta da Mente* (1997), publicado originalmente em 1992, *O Mistério da Consciência* (1998), publicado originalmente em 1997, *Mente Linguagem e Sociedade* (2000), publicado originalmente

grande parte de seus escritos, tanto em Filosofia da Mente quanto em Filosofia da Linguagem³. O termo intencionalidade, em Searle, não possui o sentido que comumente empregamos em nosso cotidiano, a saber, a vinculação entre ação e intenção — ação voluntária —, mas sim ao fato de termos nossos pensamentos dirigidos a algo, àquilo que poderíamos chamar de significado ou conteúdo de uma frase ou pensamento. Para compreendermos adequadamente o conceito de significado, pensado por Searle, é de suma importância que compreendamos corretamente seu conceito de intencionalidade.

Searle divide o conceito de intencionalidade entre intencionalidade intrínseca, intencionalidade derivada e “como se”. Para explicar os conceitos, Searle utiliza os seguintes exemplos:

1. Estou com sede agora, realmente com sede, porque não tive nada para beber o dia todo.
2. Meu gramado está com sede, realmente com sede, porque não foi regado durante uma semana.
3. Em francês, “j'ai grand soif” significa “estou com muita sede”. (SEARLE, 1992, p.116-117).

A primeira sentença utilizada pelo exemplo de Searle (estou com sede agora, realmente com sede, porque não tive nada para beber o dia todo) corresponde a uma atribuição de intencionalidade intrínseca, na qual alguém, fazendo uso de um enunciado verdadeiro, atribui um estado mental real e intencional a si mesmo. Já a segunda (meu gramado está com sede, realmente com sede, porque não foi regado durante uma semana) é empregada metaforicamente. Ou seja, afirmamos que o gramado está com sede de modo meramente figurativo ou metafórico. Não há intencionalidade intrínseca em tal atribuição. Assim sendo, Searle afirma que tal atribuição é apenas “como se” houvesse intencionalidade. No terceiro caso (em francês, “j'ai grand soif” significa

em 1998, *Consciência e Linguagem* (2010), publicado originalmente em 2002 e *Mind: A Brief Introduction* (2004).

³ A Filosofia da Linguagem searlina foi bastante influenciada pelos escritos de seu mentor, John Langshaw Austin (1911-1960). Austin, em sua obra *How to Do Things With Words — Como Fazer Coisas Com Palavras* —, publicada em 1962, elaborou a teoria dos atos de fala, na qual desenvolveu, dentre outros conceitos, o conceito de atos de fala ilocucionários. John Searle concebeu e retrabalhou a teoria dos atos de fala, inicialmente proposta por Austin, em sua obra *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (1969). A concepção de Searle acerca do conceito de intencionalidade foi, muito provavelmente, influenciada pelos escritos de Austin, em especial pelo conceito de atos de fala ilocucionários, visto que são amplamente pensados por Searle em sua teoria da realidade social e, em sua grande parte, são defendidos por Searle enquanto atos intencionais.

“estou com muita sede”) há intencionalidade, porém, a mesma não é intrínseca ao sistema. No exemplo da frase em francês, o falante de francês pode empregar tal frase para exprimir sua intencionalidade. O significado linguístico da frase corresponde a uma forma real de intencionalidade, porém não intrínseca à própria frase, mas sim derivada da intencionalidade intrínseca do falante.

A primeira e a terceira forma de intencionalidade (intrínseca e derivada) são fundamentais para compreendermos a noção de significado pensada por Searle. Desse modo, analisaremos cada uma delas de modo mais aprofundado.

Intencionalidade intrínseca

A intencionalidade intrínseca é, para Searle, uma marca dos fenômenos mentais. De acordo com Searle, ela é

[...] simplesmente o aspecto dos estados mentais pelo qual eles são praticamente dirigidos para objetos e situações outros que não eles próprios. Assim como uma flecha pode ser lançada contra um alvo e errar, ou ser lançada mesmo que não haja alvo, do mesmo modo um estado intencional pode ser dirigido a um objeto e errar de direção, ou falhar completamente porque não há objeto nenhum ali. Uma criança pode acreditar que aquele homem é o Papai Noel quando, na verdade, ele é um empregado de uma loja de departamentos, e pode-se acreditar que há fantasmas nesta casa mesmo que fantasmas não existam. (SEARLE, 2000, p. 95).

137

O conceito de intencionalidade, proposto por Searle, fica mais claro quando pensado juntamente com o conceito que ele denomina como condições de satisfação. Os estados intencionais, como crenças e desejos, possuem certas condições de satisfação. Por exemplo, podemos esperar que chova, ter medo de que chova ou acreditar que chova. Cada um desses estados possui o mesmo conteúdo (o fato de que vai chover), mas esse conteúdo é apresentado de modos intencionais diferentes. Isto é, cada um possui condições de satisfação diferentes. De acordo com Searle, possuir condições de satisfação é um aspecto geral de um grande número de estados intencionais com conteúdo proposicional. Segundo ele, [...] a chave para compreender a intencionalidade são as condições de satisfação. Um estado intencional é satisfeito se o mundo é da maneira como é representado pelo estado intencional. Crenças podem ser verdadeiras ou falsas,

desejos satisfeitos ou frustrados, intenções executadas ou não. Em cada um desses casos, o estado intencional é satisfeito ou não dependendo se há realmente uma correspondência entre o conteúdo proposicional e a realidade representada. (SEARLE, 2000, p. 131).

Percebemos, em resumo, que a intencionalidade intrínseca é o aspecto dos estados mentais pelo qual os mesmos são dirigidos a algo para além de si mesmos; dirigidos no sentido de encontrarem correspondência de suas representações para com os objetos ou situações representadas, bem como observarem se suas condições de satisfações são satisfeitas.

Intencionalidade derivada

A intencionalidade derivada pode, de certo modo, ser entendida enquanto produto da intencionalidade intrínseca. Isto é, o falante, de acordo com Searle (2000, p.131), transfere a intencionalidade intrínseca de seus pensamentos para palavras, frases, marcas, símbolos, entre outros. Quando pronunciadas de formas significativas, as frases, marcas, símbolos, etc., passam a ter uma intencionalidade derivada dos pensamentos do falante. Logo, é possível concluirmos que o conceito de significado, para Searle, nada mais é do que o conceito de intencionalidade derivada. Ou seja, nenhuma palavra, som, entre outras formas de linguagem, possui uma intencionalidade intrínseca em seu próprio sistema linguístico, mas sim uma intencionalidade derivada; derivada da intencionalidade intrínseca do falante.

Porém há mais um elemento importante presente no conceito de significado. Uma frase, para ser significativa, deve possuir aquilo que Searle descreve como intenção de significado. O conceito de intenção de significado é razoavelmente simples. Vejamos a seguinte passagem:

Suponhamos que eu esteja aprendendo alemão. Suponhamos que eu pratique a pronúncia da língua com frequência, no chuveiro, ou durante caminhadas, em dias chuvosos, dizendo “Es regnet, es regnet, es regnet”. Nesse caso, estou apenas praticando pronúncia; não quero dizer que está chovendo. Então, qual a diferença entre dizer alguma coisa e querer dizer aquilo, por um lado, e dizer alguma coisa e não querer dizer aquilo, por outro? [...] As condições de satisfação da minha intenção quando digo alguma coisa sem querer dizer aquilo são simplesmente que a

minha intenção cause um proferimento de determinado tipo, que esteja de acordo com as regras de pronúncia da língua alemã. Mas quais são as condições de satisfação da minha intenção quando realmente quero dizer o que digo? Suponhamos que tivesse aprendido um pouco de alemão e alguém me fizesse uma pergunta que sei que quer dizer “Como está o tempo hoje?” — “Wie ist das Wetter heute?” Eu responderia “Es regnet”. Agora tenho a mesma intenção que tinha antes, a de produzir um proferimento de uma frase em alemão, mas também tenho uma intenção de significado. (SEARLE, 2000, p. 132 grifo do autor).

Ou seja, a intenção de significado ocorre quando há condições de satisfação que estão para além das condições de satisfação de fazer a pronúncia de uma determinada frase. Ou seja, a intenção de significado é equivalente à intenção de que as condições de satisfação, isto é, o próprio proferimento, tenham condições de satisfação. O conceito de condições de satisfação, juntamente com o conceito de intencionalidade derivada, são a chave para compreendermos o conceito de significado em Searle.

Compreendido em que consistem os conceitos de intencionalidade e significado, vejamos agora um argumento de grande influência dentro dos campos de estudos da Filosofia da Linguagem e da Filosofia da Mente, desenvolvido por Searle com objetivo de mostrar que não há intencionalidade ou atribuição de significado na Inteligência artificial.

139

O argumento do quarto chinês

O argumento do quarto chinês é possivelmente o mais famoso e influente dos argumentos já desenvolvidos pelo filósofo americano John Rogers Searle. Searle, em seu artigo intitulado *Mentes, Cérebros e Programas* (1996), originalmente publicado em 1981, desenvolve um experimento mental pelo qual visa lançar uma crítica aos defensores da Inteligência Artificial (IA). Porém vale ressaltar que a crítica searleana não se estende a toda a IA, mas apenas aos que defendem uma IA no sentido forte.

Searle divide a IA em forte e fraca. A IA forte argumenta em prol da ideia de que computadores adequadamente programados possuem estados cognitivos, e que os programas que as máquinas instanciam são teorias psicológicas. Isto é, para os defensores da IA forte, um programa em atividade deve ser considerado

uma mente. Já a IA fraca não é tão radical, visto que argumenta que os programas de computadores apenas podem simular estados cognitivos, mas não se constituem enquanto estados cognitivos⁴.

A crítica searlina se contrapõe radicalmente à tese defendida pela IA forte. Para Searle, um programa de computador trabalha unicamente com a manipulação de símbolos formais, os quais, para o computador programado, não possuem significado algum. Desse modo, Searle argumenta que um programa de computador corretamente programado não pode se constituir enquanto uma mente. Para melhor argumentar em prol de sua crítica, Searle desenvolve o argumento do quarto chinês, o qual será apresentado aqui de modo integral, visto que, apesar de se constituir enquanto uma passagem longa, é de suma importância para o nosso estudo:

Suponha que estou trancado em um quarto e suponha que me dão um calhamaço de papel com um texto em chinês. Além disso, suponha que eu não conheça o idioma chinês, nem escrito nem falado, e que eu não seja sequer capaz de reconhecer a escrita chinesa, ou seja, distingui-la, por exemplo, da escrita japonesa ou de rabiscos sem significado. Suponha, agora, que além deste primeiro calhamaço fornecem-me - também em chinês - um segundo, contendo um roteiro com um conjunto de regras para correlacionar o segundo texto com o primeiro. As regras são em inglês e eu as compreendo tão bem como qualquer outro falante nativo de inglês. Isto me possibilita relacionar um conjunto de símbolos formais com o outro, e o que entendo por formal aqui é que posso identificar os símbolos por seu formato. Nestas circunstâncias, imagine também que me forneçam um terceiro calhamaço contendo símbolos em chinês junto com algumas instruções, outra vez em inglês, as quais me possibilitaram correlacionar elementos deste terceiro maço com os dois primeiros; estas regras me instruem a como relacionar determinados símbolos em chinês com certos tipos de configuração e os devolver como resposta a determinadas configurações dadas no terceiro calhamaço. Sem que eu saiba, as pessoas que me fornecem os textos com os referidos símbolos, denominam o primeiro bloco de "roteiro", o segundo, de "história" e o terceiro de "questões". Ademais, eles intitulam os símbolos devolvidos em resposta ao terceiro maço de "respostas às questões", e o conjunto de regras em inglês de "programa".

⁴ Essa distinção operada por Searle pode ser melhor observada no capítulo IX da obra *A Redescoberta da Mente* (1997), intitulado *A Crítica da Razão Cognitiva*, no qual John Searle desenvolve uma investigação aprofundada em torno da ciência cognitiva e da inteligência artificial.

Para complicar a história um pouquinho mais, imagine que estas pessoas também me forneçam histórias em inglês, as quais eu compreendo, e então elas me fazem questões em inglês sobre estas histórias, e eu as devolvo respondendo em inglês. Suponha, ainda, que depois de um tempo eu me saia tão bem ao seguir as instruções para manipulação dos símbolos em chinês e que os programadores consigam escrever tão bem os programas que do ponto de vista externo - isto é, do ponto de vista de alguém que esteja do lado de fora do quarto no qual eu estou trancado - minhas respostas às questões são indistinguíveis de falantes nativos de chinês. Ninguém observando minhas respostas pode dizer que eu não falo uma palavra de chinês. Vamos também supor que minhas respostas às questões em inglês são indistinguíveis de outro falante nativo de inglês - pela simples razão de que eu sou um falante nativo de inglês. Do ponto de vista externo, - na visão de alguém que lê minhas respostas, - as respostas em chinês e em inglês são igualmente satisfatórias. Mas no caso do idioma chinês, eu obtenho respostas manipulando símbolos formais em chinês, sem significação. No que diz respeito ao chinês, eu simplesmente me comportei como um computador; executei operações computacionais com base em elementos formalmente especificados. Para os propósitos do idioma chinês, eu sou simplesmente uma instância de um programa de computador. (SEARLE, 1996, p. 66).

Ou seja, Searle visa demonstrar, a partir desse experimento mental, que um programa de computador apenas manipula símbolos formais, os quais, para o programa, não possuem significado algum. Searle demonstra as diferenças contidas entre a mera manipulação de símbolos e a atribuição de significado. No caso do exemplo, aquele que está trancafiado no quarto possui, quando manipulando símbolos em chinês, inputs e outputs do mesmo modo que um programa de computador possui, e sua significação dos inputs e outputs é completamente nula, do mesmo modo que para um programa de computador também o é. Porém quando esse mesmo alguém está recebendo e enviando informações em uma língua conhecida, ocorre algo que no caso dos inputs e outputs em chinês não ocorre, algo que está para além da mera manipulação de símbolos: há significado.

O argumento do quarto chinês, em resumo, é desenvolvido por Searle com vista a criticar a IA forte, ao demonstrar que programas de computador funcionam estritamente com a manipulação de símbolos formais; que tais programas não possuem intencionalidade e nem atribuem significado aos

símbolos que manipulam. O ponto central do argumento de Searle é demonstrar que a simples manipulação de símbolos formais não garante intencionalidade; um programa de computador é algo puramente formal, algo que os estados intencionais não o são. Como observamos na seção anterior, os estados intencionais não são definidos pela sua forma, mas pelo seu conteúdo; como um determinado conteúdo mental com condições de satisfação.

A intencionalidade é um dos elementos que diferencia os fenômenos mentais dos demais fenômenos e propriedades naturais do mundo. Um termostato, um vulcão, um girassol, um trovão, nenhum deles possui o que Searle entende por intencionalidade intrínseca, visto que nenhum deles possui estados mentais. Isto é, há, para Searle, uma conexão entre o mental e a intencionalidade, de tal modo que se, e somente se, houver o mental, haverá intencionalidade⁵. Searle defende que certos organismos possuem estados intencionais intrínsecos, sendo estes causados por processos próprios ao sistema nervoso desses organismos — o que não é o caso de um programa de computador.

Tal qual o girassol, o termostato e o trovão, os programas de computadores também não possuem intencionalidade. Por não possuírem intencionalidade, os programas estão restritos a funcionar de modo puramente sintático, algo que a mente transcende: com a intencionalidade, a mente humana é capaz de compreender o significado das sentenças e, por consequência, reconhecer sua semântica. Por estar restrito à sintaxe, um programa de computador não possui a capacidade de atribuir significado. Atribuir significado é pressuposto para a compreensão. Logo, a compreensão de um programa de computador é completamente nula. Um programa de computador não possui a capacidade de compreender, visto que desconhece por completo o significado das sentenças.

Poderíamos concluir afirmando que um programa de computador possui, quando muito, a forma de intencionalidade que Searle denomina por como se. Ou seja, uma intencionalidade que, em certos casos, atribuímos de modo

⁵ “[...] somente um ser que pudesse ter estados intencionais conscientes poderia ter estados intencionais de algum modo, e todo estado intencional inconsciente é pelo menos potencialmente consciente. Esta tese tem consequências enormes para o estudo da mente. Implica, por exemplo, que qualquer discussão de intencionalidade que deixe de lado a questão da consciência será incompleta”. (SEARLE, 1992, p. 190).

meramente metafórico ou figurativo, tal qual quando afirmamos que o gramado está com sede ou que a porta do shopping sabe quando fechar. Analogamente, poderíamos dizer, metaforicamente, que um programa de computador compreende tanto o significado de suas sentenças quanto um termostato compreende a temperatura do ambiente.

Considerações finais

Faremos aqui uma breve retomada dos principais pontos que investigamos no presente estudo, o qual dividiu-se em duas partes: na primeira parte, investigamos acerca dos conceitos de intencionalidade e significado; na segunda parte, concluímos a ausência de tais conceitos na inteligência artificial.

Percebemos, durante a primeira parte, que Searle divide o conceito de intencionalidade em intencionalidade intrínseca, intencionalidade derivada e “como se”. Percebemos que o conceito de significado, em Searle, refere-se ao conceito de intencionalidade derivada. Observamos, ainda, que para uma frase ser significativa, ela precisa possuir intenção de significado — o falante precisa ter a intenção de impor condições de satisfação a condições de satisfação. Entendido tais conceitos, avançamos para a segunda parte do estudo.

Na segunda parte de nosso estudo, cientes dos conceitos de significado e intencionalidade, passamos a analisar o argumento do quarto chinês. Em relação a esse argumento, percebemos, primeiramente, que o mesmo foi elaborado por Searle em crítica à Inteligência Artificial no sentido forte — a qual afirma que um computador corretamente programado constitui uma mente. A partir da análise desse experimento mental, percebemos, por analogia, que um programa de computador funciona unicamente a partir da manipulação de símbolos formais, algo estritamente sintático e desprovido de intencionalidade. Por não possuírem intencionalidade, percebemos que os programas de computadores não atribuem significado aos símbolos que manipulam, visto que a significação é derivada da intencionalidade intrínseca. Por não atribuírem significação aos símbolos, concluímos, em concordância com Searle, que um programa de computador não possui compreensão alguma; não há nível algum de significação ou compreensão do programa de computador para com os símbolos que o mesmo manipula.

Em conclusão ao presente estudo, é possível afirmarmos que o argumento do quarto chinês é válido e suficiente para demonstrar que a Inteligência Artificial forte está equivocada. A inexistência de intencionalidade e a não atribuição de significado demonstram a ausência de compreensão e estados mentais em programas computacionais.

Referências

- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. New York: New York Press, 1965.
- SEARLE, R.J. *Consciência e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SEARLE, R.J. *Mind: a brief introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- SEARLE, R.J. *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SEARLE, R.J. *O mistério da consciência*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- SEARLE, R.J. *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SEARLE, R.J. *Mentes, cérebros e programas*. Trad. Cléa Regina de Oliveira, In: TEIXEIRA, J. F. *Cérebros, máquinas e consciência: uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos: SP: EDUFSCar, 1996.
- SEARLE, R.J. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SEARLE, R.J. *Mente, cérebro e ciência*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- SEARLE, R.J. *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Submissão: 10. 06. 2023 / Aceite: 30. 08. 2023

Sobre a estrutura das revoluções científicas de Thomas S. Kuhn

On the structure of Scientific revolutions” by Thomas S. Kuhn

EVANDRO PEGORARO¹

Resumo: O presente texto trata da obra clássica *A Estrutura das Revoluções Científicas* do filósofo da ciência Thomas Kuhn. Primeiro apresentamos de que modo a sua trajetória acadêmica o fez propor questões pertinentes ao desenvolvimento da ciência. Após, apresentamos, respectivamente, os conceitos de “ciência normal”, “crise” e “revoluções”. Por fim, concluímos que, para Kuhn, o desenvolvimento científico está marcado por aspectos (subjetivos, culturais, estéticos, históricos, sociais) que desafiam a lógica da pesquisa científica, repensando a tese do desenvolvimento da ciência linear/cumulativo, propagado pelos manuais de história da ciência.

Palavras-chave: Ciência normal. Crise. Revoluções.

Abstract: This text deals with the classic work *The Structure of Scientific Revolutions* by the philosopher of science Thomas Kuhn. First, we present how his academic trajectory made him propose questions relevant to the development of science. Afterwards, we present, respectively, the concepts of “normal science”, “crisis” and “revolutions”. Finally, we conclude that, for Kuhn, scientific development is marked by aspects (subjective, cultural, aesthetic, historical, social) that challenge the logic of scientific research, rethinking the thesis of the linear/cumulative development of science, propagated by textbooks. history of science.

Keywords: Normal science. Crisis. Revolutions.

Trajectoria acadêmica de Thomas Kuhn

Thomas Samuel Kuhn nasceu aos 18 dias do mês de julho de 1922, na cidade de Cincinnati, no estado de Ohio, Estados Unidos. Ingressou no curso de física na Universidade de Harvard no ano de 1940, onde obteve também os títulos de mestre, em 1946, e doutor, em 1949. Doutorado, ingressou na própria Universidade que o formou, ministrando aulas de ciência para estudantes de ciências humanas.

A seguir, em 1956, tornou-se professor de história da ciência na Universidade de Berkeley, no estado da Califórnia. E, em 1964, lecionou as disciplinas de filosofia e história das ciências, na Universidade de Princeton, no estado de Nova Jersey. Por fim, tornou-se membro do corpo docente do Instituto de Tecnologia de Massachusetts (*Massachusetts Institute of Technology*).

¹Doutorando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: maestroev@hotmail.com

Sua atividade acadêmica resultou em vários livros: *A revolução copernicana*, no ano de 1957; *A estrutura das revoluções científicas* no ano de 1962, – que teve uma segunda edição no ano de 1970 e o tirou da pecha de ser apenas um físico para tornar-se um historiador e filósofo da ciência; *Reconsiderando os paradigmas*, em 1974, e *Teoria do corpo negro e descontinuidade quântica*, em 1979.

Depois de cerca de quatro décadas dedicando-se ao ensino e à pesquisa, aposentou-se no ano de 1991 e faleceu aos 17 dias de junho de 1996 no estado de Massachusetts, na cidade de Cambridge. *A estrutura das revoluções científicas* o tornou internacionalmente reconhecido e tornou-se um clássico indispensável aos estudantes pesquisadores da história e da filosofia da ciência. Desde então, tornou-se impossível falar em filosofia da ciência de modo sério sem mencioná-la.

As questões assumidas pelo livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*

A profundidade do livro de Thomas Kuhn pode ser notada nas primeiras palavras da sua *Introdução: um papel para a história*: “Se a história fosse vista como um repositório para algo mais do que anedotas ou cronologias, poderia produzir uma transformação decisiva na imagem de ciência que atualmente nos domina” (2009, p. 19). Vemos de imediato que não se trata de um livro de história das ciências simplesmente, - apesar de apresentar informações exaustivas acerca da história do desenvolvimento da física e da química, por exemplo - mas uma abordagem acerca do papel da história para a ciência.

Kuhn teve a sua formação inicial como um físico teórico, mas a sua atividade como docente em instituições de renome o fez voltar-se ao estudo da história e da filosofia da ciência. A sua abordagem revelou limitações do modo como os cientistas aprendem e produzem ciência. Qual seria o papel da história para a ciência? A ciência de fato progride? Temos que concordar que essas perguntas não são provenientes de uma mente dedicada exclusivamente ao campo da teoria física.

Habitados com os manuais, aprendemos a ver a história como um repositório de sucessivos acontecimentos e personagens e, infelizmente, não investigamos os seus pormenores. Como nos deixou dito Plutarco, às vezes um

detalhe revela mais do que um acontecimento grandioso e, quando o historiador da ciência se depara com questões de delimitação do descobridor, do “quem” descobriu isso, ou “quando” se descobriu tal coisa, nem sempre encontra uma resposta satisfatória. Citaremos a seguir um exemplo da dificuldade de se delimitar, através de uma data ou pensador, como marco do fim da filosofia moderna e o prelúdio da filosofia contemporânea.

Quando se deu o início da filosofia contemporânea? Cronologicamente, os manuais delimitam o início da filosofia contemporânea no ano de 1900. Mas, se levarmos em conta esse dado, podemos cair em algumas armadilhas. É quase unanimidade considerar Friedrich Nietzsche como filósofo contemporâneo, porém ele morreu em 1900, viveu toda a sua vida na segunda metade do século XIX. O existencialismo, corrente acentuadamente considerada do século XX, possui como pai o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, que viveu na primeira metade do século XIX. Os exemplos supracitados demonstram a dificuldade de delimitarmos o início da filosofia contemporânea, pois tanto Nietzsche quanto Kierkegaard, pelos seus respectivos modos de pensar são considerados contemporâneos, porém, cronologicamente datam do último século da modernidade.

Essa digressão em direção a um caso da dificuldade de delimitarmos a transição da filosofia moderna para a filosofia contemporânea teve como intuito realizar um paralelo com a dificuldade encontrada por Thomas Kuhn quando levanta a questão em relação à dificuldade de estipular com precisão o “quando” e “quem” a respeito da descoberta do oxigênio. De modo geral os manuais de história da ciência fornecem o quem e o quando, mas omitem os pormenores, os detalhes. Veremos adiante que essa é uma das razões pelas quais não identificamos a natureza das revoluções científicas.

Qual a contribuição da história para a ciência? A prática de Kuhn enquanto docente pesquisador o fez perceber a concepção de ciência cumulativa nos manuais que estudou. Seria a história da ciência, apenas um repositório dos resultados da ciência? Ou melhor: seriam os manuais históricos, tão somente registros atualizados dos conhecimentos científicos adquiridos? Seria justo ver o

passado como um erro, na intenção de justificar o presente como verdadeiro? Durante a sua prática docente, Kuhn ficou incomodado com tais questões.

Sobre a ciência normal

O livro *A estrutura das revoluções científicas* está dividido em 12 capítulos: os sete primeiros tratam da ciência normal e os cinco últimos sobre as revoluções científicas. Seguindo a sua ordem de apresentação, abordaremos primeiro como Kuhn entende a ciência normal e, a seguir, trataremos das suas considerações acerca da maneira como ele intenciona tratar as revoluções nas ciências.

Para Kuhn, não há ciência normal sem paradigma e não resta dúvida de que o conceito de paradigma possui lugar chave na sua obra. No *Posfácio-1969* ao livro, ele reconhece o mal-entendido em relação ao conceito e, por isso, lhe atribui dois sentidos possíveis. Um deles refere-se ao que ele denomina de sentido sociológico, abrangente. O outro diz respeito há algo partilhado por um corpo de cientistas, sentido nitidamente reconhecido durante o livro. No *Prefácio* à obra ele corrobora com esse sentido quando diz: “Considero ‘paradigma’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (2009, p. 13).

Foi no sentido de paradigma como algo compartilhado pela comunidade científica que obras como o *Almagesto* de Claudio Ptolomeu, a *Física* de Aristóteles, o *Principia* e a *Óptica* de Isaac Newton, a *Eletricidade* de Benjamin Franklin, a *Química* de Antoine Lavoisier e a *Geologia* de Charles Lyell, serviram de orientação para muitos estudantes e cientistas por determinado tempo (Cf. 2009, p. 29). A ciência normal é esotérica, ou seja, está voltada para os seus membros e não para o grande público.

A atividade da ciência normal consiste em refinar, melhorar, articular, clarificar o paradigma que a guia. Os praticantes da ciência precisam assumir um campo de atuação que precisam respeitar para que possam se apresentar enquanto cientistas. Na prática, às vezes invenções serviram para aplicação de determinado paradigma que possuía algum resquício de dúvida para ser aceito, ou para os cientistas enfim entrarem num acordo em relação a sua validade.

Outras vezes um melhor acabamento da teoria científica faz com que o paradigma enfim possa ser consolidado. “O trabalho orientado por um paradigma só pode ser conduzido dessa maneira. Abandonar o paradigma é deixar de praticar a ciência que este define” (KUHN, 2009, p. 56).

Para ilustrar o que entende por ciência normal, Kuhn utiliza a imagem do quebra-cabeça (*puzzle*), realizando paralelo com a prática da atividade da pesquisa científica definida acima. O que é oportuno destacar nessa imagem são os caminhos possíveis a fim de completar o todo do jogo, pois o que prende o jogador é o “durante” a montagem do tabuleiro e a imagem apresentada no final adquire pouca importância, pois ela é pressuposta. Na prática, no máximo na primeira vez que se monta a imagem do quebra-cabeça é que a imagem desperta fascínio e o que o prende a atenção é o encaixar as peças que vão tomando seu lugar pouco a pouco.

Um cientista é tido como *expert* quando se torna hábil na tarefa de montar o quebra-cabeça, o que o torna um resolvidor de quebra-cabeça (*puzzle-solver*); quanto mais destreza ele adquirir nesse jogo mais reconhecido será na comunidade científica. É muito ilustrativa a imagem de meninos muito habilidosos que conseguem montar o *Cubo de Rubik (Rubik’s Cube)*, popularmente conhecido como cubo mágico, em instantes. Aliás, é muito curioso como desde a sua invenção, no ano de 1974, pelo professor húngaro Erno Rubik, os seus praticantes foram reduzindo gradativamente a quantidade de movimentos suficientes para montá-lo. Uma habilidade que foi se aperfeiçoando durante a história da prática do brinquedo, algo que podemos atribuir à prática do cientista. “O que o incita ao trabalho é a convicção de que, se for suficientemente habilidoso, conseguirá solucionar um quebra-cabeça que ninguém até então resolveu ou, pelo menos, não resolveu tão bem” (KUHN, 2009, p. 61). O sucesso do seu ofício depende da sua adequação ao paradigma, tal como o jogador ao todo do jogo. Tanto o cientista quanto o jogador não precisam justificar o motivo pelo qual aderem os seus respectivos modelos, mas endossá-lo. As considerações acerca da relação entre a ciência normal e o quebra-cabeça estão no capítulo *A ciência normal como resolução de quebra-cabeças (Normal Science as puzzle-solving)*.

No capítulo *A resolução das revoluções* (*The resolution of revolutions*), a outra imagem utilizada pelo autor para ilustrar o procedimento da ciência normal é a do jogador de xadrez (*chess player*). O xadrezista diante de uma situação problema busca a melhor estratégia para sair do enrosco. Tanto o jogador do quebra-cabeça como o enxadrista não podem sair do espaço limite dos seus jogos, a saber, da imagem daquele e do tabuleiro deste. O resolvidor de quebra-cabeças, o enxadrista e o pesquisador da ciência, não precisam justificar o motivo pelo qual aderem aos seus respectivos paradigmas, tidos como pressupostos (Cf. KUHN, 2009, p. 186), contudo jogam os seus respectivos jogos com afinco. “Na medida em que se dedica à ciência normal, o pesquisador é um solucionador de quebra-cabeças e não alguém que testa paradigmas” (KUHN, 2009, p. 186).

A crise na ciência e as revoluções

Embora a ciência normal desenvolva-se de modo coeso, uniforme, ela engendra no seu interior idiossincrasias, ou seja, situações que se comportam de modo próprio no corpo a partir do qual ela está amparada. As expectativas paradigmáticas são violadas por um fenômeno estranho, incomum, para o qual o investigador sente-se despreparado, surgindo anomalias ou crises dentro da ciência normal.

A anomalia aparece somente contra o pano de fundo proporcionado pelo paradigma. Quanto maiores forem a precisão e o alcance de um paradigma, tanto mais sensível este será como indicador de anomalias e, conseqüentemente de uma ocasião para a mudança de paradigma (KUHN, 2009, p. 92).

Um dos famosos casos de mudança de paradigma citados por Kuhn consiste no advento da astronomia copernicana. A então astronomia ptolomaica tornou-se, durante um longo período, bem-sucedida para explicar a mudança de posição das estrelas e dos planetas, até que se tornou premente outra perspectiva.

No início do século XVI, um número crescente dentre os melhores astrônomos europeus reconhecia que o paradigma astronômico estava fracassando nas aplicações a seus próprios problemas tradicionais. Esse reconhecimento foi um pré-requisito para a rejeição do paradigma ptolomaico por parte de Copérnico e para sua busca de um substituto (KUHN, 2009, p. 97).

Em outras palavras: “A astronomia ptolomaica fracassara na resolução de seus problemas; chegou o momento de dar uma oportunidade a um competidor” (KUHN, 2009, p. 104). Portanto, um dos motivos pelos quais um novo paradigma astronômico tenha emergido foi o contexto técnico insustentável do paradigma tradicional. Embora tenhamos tido um contexto que reclamou uma mudança de paradigma, foi uma luta para o novo ser reconhecido e, posteriormente, outra batalha para ser aceito. O sistema copernicano demorou um longo tempo para ser aceito.

Como a crise é tratada pelo cientista? O que ele não faz em hipótese alguma é renunciar o paradigma que a gerou (Cf. KUHN, 2009, p. 107), abandonando apenas se tiver outro para substituí-lo, pois sem paradigma a ciência deixa de existir. “Rejeitar um paradigma sem simultaneamente substituí-lo por outro é rejeitar a própria ciência” (KUHN, 2009, 109). Quando a crise persiste, ela começa a entrar no campo de seu interesse até se firmar. Cada um no seu tempo, exemplarmente, caracterizou-a como um “monstro”, no caso de Copérnico, e como “perder o chão sobre os pés”, no caso de Newton (Cf. KUHN, 2009, p. 114-115).

Para Kuhn (2009, 115-116), a crise pode terminar de três maneiras. Às vezes pode ser resolvida, e, por isso, deixa de ser uma ameaça. Outras vezes, caso não possa ser solucionada, ela pode ser deixada para outra geração abordá-la. Por fim, a maneira que mais nos interessa, ela torna-se candidato a paradigma e inicia uma batalha para ser aceita como um novo paradigma.

Quando dois paradigmas entram em disputa eles não conseguem dialogar, pois cada um deles busca se defender, tapando os ouvidos para escutar os argumentos do outro. Eles realizam, quando chegam a realizar, literalmente, um diálogo de surdos. “Quando os paradigmas participam – e devem fazê-lo – de um debate sobre a escolha de um paradigma, seu papel é necessariamente circular. Cada grupo utiliza seu próprio paradigma para argumentar em favor desse mesmo paradigma” (KUHN, 2009, p. 127). Talvez uma ilustração disso esteja na imagem do cachorro tentando morder o próprio rabo. Isso ilustra o que Kuhn denominou de incomensurabilidade dos paradigmas, o que desencadeiam revoluções. Eles proporcionam ao cientista uma visão de mundo própria,

peculiar, pois depois de uma revolução os cientistas trabalham num mundo diferente.

Como terminam as revoluções científicas? De início a crise desponta em um ou alguns cientistas pesquisadores. Como convencer os outros a mudarem a sua concepção de ciência e mundo? Como um candidato a paradigma substitui o seu antecessor? Em primeiro lugar, conforme Kuhn, nenhum dos representantes dos seus respectivos paradigmas pode contar com demonstrações para convencer o seu oponente. “A competição entre paradigmas não é o tipo de batalha que possa ser resolvido por meio de provas” (KUHN, 2009, p. 190).

A mudança de paradigma não se dá nem de maneira lógica e nem de modo neutro. “Tal como a mudança da forma (*gestalt*) visual, a transição deve ocorrer subitamente (embora não necessariamente num instante) ou então não ocorre jamais” (KUHN, 2009, p. 192). Historicamente, as mudanças científicas foram difíceis de serem aceitas. Durante quase um século depois da morte de Copérnico as suas descobertas tiveram poucos seguidores. Apenas depois de mais de meio século do surgimento dos *Principia*, que a obra de Newton obteve aceitação geral, de modo especial na Europa (Cf. KUHN, 2009, p. 193).

Kuhn deposita a esperança da aceitação/adesão em relação a um novo paradigma nos jovens cientistas. Isso porque eles encontram-se mais abertos ao novo do que os tradicionais cientistas encrustados nos seus paradigmas. Kuhn cita a ilustrativa passagem da *Scientific Autobiography* do físico alemão Max Planck, conforme o qual, “uma nova verdade científica não triunfa convencendo seus oponentes e fazendo com que vejam a luz, mas porque seus oponentes finalmente morrem e uma nova geração cresce familiarizada com ela” (2009, p. 193). Às vezes torna-se necessário uma geração para a mudança acontecer.

Os cientistas nem sempre admitem seus erros – logicamente isso não é exclusividade deles. Na natureza da pesquisa científica está incrustada o compromisso do cientista/pesquisador pela ciência que o tornou o que é. A pesquisa normal progride porque o pesquisador possui um comprometimento com ela. A paixão pela ciência gerou a ciência e a si mesmo. “É somente através da ciência normal que a comunidade profissional de cientistas obtém sucesso; primeiro, explorando o alcance potencial e a precisão do velho paradigma e então

isolando a dificuldade cujo estudo permite a emergência de um novo paradigma” (KUHN, 2009, p. 194). Apesar disso, a conversão acontece.

Se as revoluções científicas não são nem lógicas e nem neutras, quais os argumentos frequentemente utilizados para converter os cientistas? Um dos argumentos comumente utilizados consiste no fato de que os novos paradigmas “são capazes de resolver os problemas que conduziram o antigo paradigma a uma crise” (KUHN, 2009, p. 195). Às vezes esse argumento apenas não se mostra suficientemente persuasivo. Por exemplo (Cf. KUHN, 2009, p. 197): Copérnico sugeriu que a Terra parecia com os planetas, Vênus tinha fases e que o Universo era maior do que se imaginava, contudo somente sessenta anos após a sua morte, com o telescópio, que uma imensidade de estrela foi descoberta e as fases de Vênus e as montanhas da Lua foram vistas. Trata-se de um argumento externo à teoria (ou ao paradigma).

Às vezes um novo paradigma acaba sendo aceito pelo fato de que ele se apresenta menos grosseiro, burilado, o que Kuhn denomina de argumento estético. Embora raramente explicitado, às vezes esse argumento acaba sendo decisivo na trajetória da escolha de um novo paradigma, pode servir para desencadear a nova escolha, para sustentá-la ou para consolidá-la. Sobre esse argumento Kuhn (2009, p. 198) escreveu: “Refiro-me aos argumentos, raras vezes completamente explicitados, que apelam, no indivíduo, ao sentimento do que é apropriado ou estético – a nova teoria é ‘mais clara’, ‘mais adequada’ ou ‘mais simples’ que a anterior”.

Outro argumento para mudança de paradigma está na fé em relação ao novo paradigma. O cientista, convencido de que o paradigma tradicional fracassou na resolução de alguns problemas, precisa acreditar no novo modelo como uma alternativa viável para solucionar os problemas com os quais se defronta. Logo que o cientista adota um novo paradigma ele não sabe exatamente o que poderá acontecer, por isso ele precisa acreditar que a escolha feita seja a melhor possível na resolução dos futuros problemas. Ele precisa acreditar que a escolha se apresente no futuro como viável aos problemas que terá que solucionar, pois um paradigma nunca resolve todos os problemas que gera. Acerca desse argumento Kuhn escreveu: “Deve haver algo que pelo menos faça

alguns cientistas sentirem que a nova proposta está no caminho certo e em alguns casos somente considerações estéticas pessoais e inarticuladas podem realizar isso” (2009, p. 201).

Não importa por quais desses argumentos o cientista será atingido, na prática, por qualquer um deles desencadeia-se o início de uma conversão. Às vezes a mudança pode acontecer num cientista apenas, contudo, com o tempo, isso pode atingir proporção comunitária. Às vezes acontecem conversões isoladas, contudo, com o tempo, tornam-se coletivas. Tudo ao seu tempo, talvez seja a regra. “Mas para que o paradigma possa triunfar é necessário que ele conquiste alguns adeptos iniciais, que o desenvolverão até o ponto em que argumentos objetivos possam ser produzidos e multiplicados” (KUHN, 2009, p. 201). Ao final, talvez, restem apenas os mais velhos pesquisadores do paradigma superado para serem persuadidos; às vezes eles não se renderão, contudo, não podemos taxá-los de acientíficos, pois eles não estão errados em suas decisões, em sua teimosia, eles realizaram pesquisa de acordo com o seu mundo.

Qual a natureza do trabalho científico? Conforme Kuhn, os manuais (*textbooks*) descrevem a concepção de ciência cumulativa; eles tornam as revoluções invisíveis – aliás, o capítulo dez do livro possui como título *A invisibilidade das revoluções* (*The invisibility of revolutions*). Neles se apresenta uma visão da história da ciência do presente, ou seja, do ponto de vista do presente. Em outras palavras: o passado é visto tendo em vista meritoriamente o hoje, linearmente. “A tentação de escrever a história passada a partir do presente é generalizada e perene” (KUHN, 2009, p. 178). Isso não acontece somente em manuais de história da ciência; não somente os cientistas sofrem desse pecado.

Segundo Kuhn, “... a tendência dos manuais a tornarem linear o desenvolvimento da ciência acaba escondendo o processo que está na raiz dos episódios mais significativos do desenvolvimento científico” (2009, p. 179). Segundo essa lógica, o progresso da ciência pode ser comparado ao modo como se constrói um muro, tijolo por tijolo, gradualmente. “Em suma, vê (o cientista) o passado da disciplina (da sua disciplina) como orientado para o progresso” (2009, p. 211). Kuhn acusa esse modo de abordagem do progresso científico de a-histórico (*unhistorical*). Os manuais, portanto, distorcem a natureza do trabalho

científico, do modo como Kuhn intenciona. (Os cientistas do passado não estavam errados; eles tinham os seus problemas, os seus instrumentos, e seus padrões para resolvê-los (Cf. 2009, p. 180)).

Para Kuhn, a ciência não progride linear e cumulativamente, mas por meio de revoluções (*revolutions*). Aparentemente encontramos muitos exemplos que justificam o fato de que a ciência progride. Claro que, nesse sentido, estamos falando de uma leitura de ciência como sinônimo de tecnologia. Vemos cotidianamente que a tecnologia progride, evolui gradualmente, e por isso, acabamos endossando a tese de que a ciência progride. Vemos por exemplo, a evolução dos celulares, da televisão, dos computadores, dos eletrodomésticos, dos meios de transporte, especialmente os carros, as mudanças na história da maneira como nos comunicamos, as tecnologias utilizadas na guerra e as descobertas na medicina. Enfim, os exemplos podem ser elencados exaustivamente, *ad nauseam*, quando se trata de mudanças que nos atingem diretamente. Uma tecnologia é substituída por outra sucessivamente. Esse contato direto que temos com as mudanças tecnológicas faz com que nós tenhamos, do mesmo modo, uma visão de que a ciência também passa por aperfeiçoamentos. Sobre o caráter comum do progresso tanto na tecnologia quanto na ciência, Kuhn escreveu: “Mesmo hoje em dia, parte das nossas dificuldades para perceber as diferenças profundas que separam a ciência e a tecnologia deve estar relacionada com o fato de o progresso ser um atributo óbvio dos dois campos” (KUHN, 2009, p. 205).

Os exemplos acima atestam que a ciência progride linearmente, como se vivêssemos atualmente no meio de um início e de um fim. É curioso, mas parece notório identificar a partir de cada descoberta tecnológica um grau de aperfeiçoamento do conhecimento científico. Por que não acontece o mesmo com a moral e a política? A tese segundo a qual a ciência progride possui dedutivamente o pressuposto de que há um início, primitivo, e um fim, determinado, ou seja, entende que a natureza possui uma finalidade. Sabemos realmente para onde vamos? Para Kuhn, a natureza não possui uma finalidade. Segundo ele, foi a abolição da evolução teleológica o aspecto mais significativo e o que menos foi aceito da teoria de Charles Darwin. (“A Origem das Espécies não

reconheceu nenhum objetivo posto de antemão por Deus ou pela natureza” (KUHN, 2009, p. 216)).

Considerações finais

O estadunidense Thomas Kuhn, que trabalhou nas Universidades de Harvard, Berkeley, Princeton e, por último, no Instituto de Tecnologia de Massachussets, tornou-se internacionalmente reconhecido quando, em 1962, publicou a obra *A estrutura das revoluções científicas*. Embora sua formação inicial tenha sido em física, sua atuação como docente e pesquisador o fez mergulhar na história e na filosofia da ciência, o que o fez perguntar pelo papel da história para a ciência, tema explícito na introdução da sua obra capital.

Conforme Kuhn, a ciência normal pressupõe um paradigma, que consiste numa teoria científica consolidada e aceita por uma comunidade científica. Por exemplo, o sistema ptolomaico tornou-se um paradigma que perdurou durante séculos na história da ciência. Os paradigmas assumidos pelas diferentes comunidades de cientistas lhes dão os direcionamentos dos seus trabalhos. Uma das características da ciência normal apontada por Kuhn é o esoterismo, ou seja, ela não é feita para o grande público. As imagens dos jogos de quebra-cabeças e do xadrez são utilizadas por ele para ilustrar o que ele entende por paradigmas científicos.

Apesar do caráter esotérico da pesquisa científica baseada no paradigma científico assumido, isso não quer dizer que tudo seja harmonia e consenso. Um paradigma nunca resolve todos os problemas que cria, por isso, surgem as anomalias, as crises. Por exemplo, no momento em que o paradigma ptolomaico se tornou insustentável, apresentou-se o contexto favorável para se assumir o copernicismo. Mas, o “contexto favorável” teve a sua trajetória que não esteve isenta de detalhes e, por si só, não é “o” responsável pela mudança de paradigma. Esperamos ter deixado claro que há várias condições que tornam possível uma alteração de paradigma. As mudanças científicas não são nem lógicas, nem neutras; elas não possuem um fator apenas.

Diante do panorama da concepção de ciência veiculado pelos manuais de história da ciência e pelos exemplos cotidianos relacionados aos avanços

tecnológicos que nos afetam, parece absurdo questionar o caráter gradativo do conhecimento científico. Contudo, o interesse de Kuhn foi trazer à baila que talvez o conhecimento científico tenha outros contornos. Ele apresenta indícios de que as revoluções científicas acontecem não de maneira lógica e ordenada tal como os procedimentos utilizados pelo pesquisador no seu laboratório.

As revoluções científicas não são feitas nem por um único homem e nem do dia para a noite. É tipicamente positivista a visão histórica conforme a qual as grandes mudanças, sejam elas científicas ou sociais, sejam atribuídas a uma pessoa, uma genialidade. Isso corrobora, por decorrência, para endossar a tese do caráter abrupto de uma transformação, quando, na verdade, as coisas não são tão objetivas assim. O positivismo omite do conhecimento da realidade os seus aspectos subjetivos, idiossincráticos.

As transformações científicas dependem invariavelmente das influências sociais, culturais, valorativas, linguísticas, que afetam os cientistas. Às vezes elas acontecem porque essas condições desempenham mais peso do que o caráter persuasivo, técnico, do novo paradigma. As revoluções científicas não são objetivas, isentas de interesses como de modo geral os manuais de história das ciências nos transmitem. No final do *Posfácio-1969* ao livro, Thomas Kuhn escreveu que para entendermos o conhecimento científico “precisamos conhecer as características essenciais dos grupos que o criam e o utilizam”.

157

Referências

ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras*. 18. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Introdução à filosofia da ciência*. 2. ed. Curitiba: Editora da UFPR, 1998.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto positivismo; Catecismo positivo*. 2. ed. Traduções de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

KUHN, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*. 4. ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Tradução de Júlia Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2005.

PEGORARO, E.

Submissão: 05. 05. 2023 / Aceite: 20. 08. 2023

158

A política em Deleuze e Guattari: do intolerável ao possível¹

La politique chez Deleuze et Guattari: de l'intolérable au possible

ALEX FABIANO CORREIA JARDIM²

MICHELLE MARTINS DE ALMEIDA³

Resumo: Nosso objetivo é pensar uma filosofia política em Deleuze e Guattari, tendo em vista que a ética ao qual discutem desagua no campo da filosofia prática e se quer como uma estética da existência, no interim da linha espinozista de raciocínio. Os conceitos criados por Deleuze e Guattari se emaranham numa grande teia problemática, o que por conseguinte temos que é uma tarefa no mínimo estranha, buscar uma espécie de centro ou mesmo um fio condutor em relação à sua filosofia, como se fosse possível, falarmos de um 'sol' por onde gravitam seus pensamentos. O desafio apresentado é o de construir uma máquina abstrata capaz de traçar um plano de consistência dentro de uma economia do desejo forjada pela máquina de guerra capitalista. A questão é: criar e fertilizar o terreno do possível.

Palavras-chave: Política. Intolerável. Possível.

Résumé: Notre but est de penser une philosophie politique chez Deleuze et Guattari, en considérant que l'éthique à laquelle ils discutent s'inscrit dans le champ de la philosophie pratique et se veut une esthétique de l'existence, dans l'intervalle de la ligne de raisonnement spinoziste. Les concepts créés par Deleuze et Guattari sont enchevêtrés dans un grand réseau problématique, que nous avons donc que c'est une tâche pour le moins étrange, de chercher une sorte de centre ou même un fil conducteur par rapport à leur philosophie, comme s'il était possible de parler d'un «soleil» à travers lequel gravitent leurs pensées. Le défi présenté est de construire une machine abstraite capable d'élaborer un plan de cohérence au sein d'une économie du désir forgée par la machine de guerre capitaliste. Le but est de créer et de fertiliser le terrain du possible.

¹ O texto apresenta um constante diálogo, fazendo menção e transcrição, quando necessário, aos escritos do capítulo – de um dos autores desse ensaio – que foi publicado anteriormente. Cf. MARTINS, 2022, pp. 287-318.

² Doutor em Filosofia pela UFSCar e Professor junto à UNIMONTES. E-mail: alex.jardim@unimontes.br

³ Mestranda em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Senso em Letras / Estudos Literários (PPGL/EL - UNIMONTES) com Bolsa de pesquisa CAPES. Graduanda em Artes Teatro pela Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES, MG. Especialista em Psicanálise e Psicologia pela Faculdade Metropolitana do Estado de São Paulo (FAMEESP). Especialista em Ética e Filosofia Política pela Faculdade do Leste Mineiro (FACULESTE). Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES/ MG). Membro integrante do Grupo de Pesquisa em Filosofia, Ciências Humanas e Outros Sistemas de Pensamento, da Universidade Estadual de Montes Claros, MG (GPfil-UNIMONTES, MG/ vinculado ao CNPq), sob coordenação do Prof. Dr. Alex Fabiano Correia Jardim. Membro organização do Canal de YouTube Agenciamentos Contemporâneos, vinculado ao Grupo de Pesquisa em Filosofia, Ciências Humanas e outros sistemas de pensamento da Universidade Estadual de Montes Claros, MG (GPfil-UNIMONTES, MG/ vinculado ao CNPq). Membro integrante do GT Deleuze Guattari vinculado à ANPOF. ORCID: 0000-0002-7617-0466. E-mail: michelle.mmartinss@yahoo.com.br

Mots-clés: Politique. Intolérable. Possible.

“O melhor mínimo. Não. Nada de melhor. O melhor pior. Não. Não o melhor pior. Nada de melhor pior. Menos que melhor pior. Não. O menos. O menos melhor pior. O mínimo nunca pode ser nada. Nunca ao nada pode ser reconduzido. Nunca pelo nada anulado. Não anulável menor. Dizer esse melhor pior. Com palavras que reduzem dizer o mínimo melhor pior... Hiatos para quando as palavras desaparecidas.” (Beckett apud Deleuze, 2010, p. 111).

Considerações iniciais

É uma tarefa no mínimo estranha, buscar uma espécie de centro ou mesmo um fio condutor em relação à filosofia de Deleuze e Guattari, como se fosse possível, falarmos de um ‘sol’ por onde gravitam seus pensamentos. Os conceitos criados por estes dois pensadores se emaranham numa grande teia problemática. Trata-se de um sistema com várias entradas, cheio de bifurcações. E uma dessas entradas é pela filosofia política, mais especificamente, uma crítica contundente ao capitalismo. É em *O Anti-Édipo* (1972/73) e *Mil Platôs* (1980) que Deleuze e Guattari desenvolvem essa crítica de modo mais explícita. O desafio apresentado é o de construir uma máquina abstrata capaz de traçar um plano de consistência dentro de uma economia do desejo forjada pela máquina de guerra capitalista. Traçar linhas de fuga que configuram a convergência do possível nesse plano de imanência. A questão é: criar e fertilizar o terreno do possível. Ramificar os desejos assegurando suas conexões contínuas, suas ligações transversais: continuidade intensiva de todos os CsO⁴. Se por um lado, o capitalismo impõe limites, impedimentos, negações, será

160

⁴ *Corpo Sem Órgão*. A experimentação do seu vazio como limite, irrupção, difusão e impulsão da força motriz geradora de um novo corpo: nem humano, nem metafísico. Um corpo de resistências e intensidades, de puro devir: um Corpo Sem Órgãos. Sobrecodifica os fluxos marcados pelo condicionamento da unidade transcendente de um jogo de extrações de fluxos e supressão das diferenças.

justamente no campo dos limites que Deleuze irá inserir a tarefa do esgotamento do possível⁵: é a partir da renúncia a qualquer preferência, com disjunções inclusas, que se constrói uma série exaustiva de coisas, em que os termos se afirmam em sua distância. Através do que Deleuze chama de combinatória⁶ que se abrem e se racham átomos, que se interrompem fluxos. (MACHADO, 2010, p. 18) Toda essa valsa age por contágio, e pensar o impensado, o esgotar o possível, cresce assim como erva-daninha nas dobras do (im)possível, e se estender para todos os campos da vida social, da arte à política e cria agenciamentos de corpos. A urgente exigência é a de transpassar os dispositivos de controle, regulamentação e disciplinarização dos dispositivos aliados do capitalismo e também das práticas fascistas, venham de onde vier. “Senão os CSO do plano permanecerão separados em seu gênero, marginalizados, reduzidos aos meios disponíveis, enquanto triunfarão sobre “o outro plano” os duplos cancerosos ou esvaziados.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 33)

No prefácio do *O Anti-Édipo* Foucault destacou a importância desse livro de Deleuze e Guattari enquanto uma ferramenta de batalha face à ampliação do fascismo na sociedade contemporânea. “O banimento de todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos envolvem e nos esmagam, até as formas miúdas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas” (FOUCAULT, 1993, p. 200). Entre os adversários de uma vida ética estão, para Foucault: “Os ascetas políticos, os militantes morosos, os terroristas da teoria, aqueles que gostariam de preservar a ordem pura da política e do discurso político. Os burocratas da revolução e os funcionários da Verdade.” (*Ibidem*, p. 198) A ética, tem inimigos, como também afirmou Costa (COSTA, 1997, p. 67-86), entre eles estão os que se recusam a crescer (criar, expandir, fabular, inventar), aqueles que não querem correr riscos, os que vivem entupidos de psicotrópicos, de ódios, ressentimentos e alienados. Podemos também citar um tipo de vida entendida como comércio que

⁵ “A combinatória é a arte ou a ciência de esgotar o possível, por disjunções inclusas. Mas apenas o esgotado pode esgotar o possível, pois renunciou a toda necessidade, preferência, finalidade ou significação.” (*Ibidem*, p. 71)

⁶ A combinatória é a arte ou a ciência de esgotar o possível, por disjunções inclusas. Mas apenas o esgotado pode esgotar o possível, pois renunciou a toda necessidade, preferência, finalidade ou significação.” (*Ibidem*, p. 71)

tira a possibilidade de experimentar eticamente a existência das relações afetivas, sociais, de trabalho e as esferas de direitos civis, políticos e sociais. E não apenas isto, mas como já nos dissera Guattari de que “a subjetividade está no coração da produção capitalística” (Guattari apud Pelbart, 2003, p. 149). A vida é objetificada, e enquanto objeto é tornada vetor de valorização por parte do capital, atrai interesse e investimento. Tal regime que toma por objeto a vida, Foucault chamou biopoder⁷. Segundo Pelbart (2003), a vida é ora dada como capital, ora vampirizada⁸ pelo capital. Como capital há uma reinvenção das suas coordenadas de enunciação, e quando vampirizada é rebatida sobre uma dimensão de mera sobrevivência⁹, o que Agamben chama de vida nua. São vidas matáveis. Para Guattari e Rolnik, a subjetividade é essencialmente social e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares. Assim,

O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização. (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p. 33).

162

Há todo um processo de captura, produção e consumo de subjetividade, por meio de fluxos imateriais que torna a própria subjetividade em capital: afetam nossas formas de vida, nossos modos de existência – o que vestir, o que sentir, o que pensar, o que desejar, o que viver¹⁰. O aprisionamento dos corpos, a captura e produção do desejo e instauração de uma culpa outrora introjetada na formação do

⁷ Segundo Foucault, *biopoder* é uma forma de governar a vida que foi posta em prática no Ocidente a partir do século 17. Tal regime de governo da vida, estabelece controles reguladores: reside no governo dos corpos dos indivíduos, através da *disciplina*; e o governo da vida populacional como um todo, através da *biopolítica*. “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. (...) voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida, caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima para baixo.” (FOUCAULT, 2012. P. 152)

⁸ Cf. Parte VI, “A vida em cena”, da obra *Vida Capital: ensaios de biopolítica*, do autor Peter Pál Pelbart, 2003. *Vide* referências.

⁹ A sobrevivência é a vida humana reduzida a seu mínimo biológico, à sua nudez última, à vida sem forma, ao mero fato da vida, à vida nua.” (PELBART, 2009. P. 28)

¹⁰ Indicamos como leitura a seção “Nietzsche”, p. 251-253, na obra *O Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari. *Vide* referências.

indivíduo enquanto homem civilizado, cunham inscrições no corpo que estrangulam nossa potência de ser e agir no mundo, e que estrangulando assim também, a própria vida. Relação que desagua no sistema neoliberalista, e funciona como uma máquina gestora do sofrimento psíquico. Há uma economia afetiva, onde a subjetividade se torna força viva, um *quantum* social, um bloco de potência psíquica e política. (PELBART, 2003) Um manejo da vida tal como o manejar dos fluxos financeiros.

Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa. A família, a escola, o exército, a fábrica [...] são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes. (DELEUZE, 2013, p. 228).

Essas questões fazem correlatos com o fascismo, que apreendido em sua dimensão molecular, sua forma difusa e capilarizada, configura um processo em que ele se moleculariza no tecido social: pequenos fascismos, em suas mais variadas formas de opressão do cotidiano. Marca de uma governamentalidade que conjuga molaridade e molecularidade, e caracteriza-se pela sua capacidade de dispersão no território, e emersão e atualização em qualquer contexto, momento e instância, e não apenas em espaços macropolíticos, mas nos espaços micropolíticos: nas ações do cotidiano, no casal, na família, nas Instituições concretas, e inclusive em um indivíduo consigo próprio. (HUR, 2019) Toda sociedade, assim como cada indivíduo, é atravessado por essas duas segmentaridades, uma molar e uma molecular. Atravessa corpos e modula subjetividades: os loucos, o racismo, os problemas que envolvem as discussões em torno do gênero, os gays, o ostracismo social e político à qual somos submetidos via censura, a diminuição da comunicação em prol do aumento do marketing e do ‘empresariamento’ das subjetividades e das relações passam a figurar enquanto governo da vida das populações pela biopolítica. (FOUCAULT, 2008) “... O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente de nossos senhores.” (DELEUZE, 2013, p. 228) Esses fascismos moleculares podem ser compreendidos como os chamados microfascismos: microfascismos em nós, práticas de exceção contemporâneas que

nos colocam à mercê dos afetos de ódio e atitudes brutas, intolerantes e agressivas.

Segundo Deleuze e Guattari:

[...] o fascismo é inseparável de focos moleculares, que pululam e saltam de um ponto a outro, em interação, antes de ressoarem juntos no Estado nacional-socialista.... Cada fascismo se define por um microburaco negro, que vale por si mesmo e comunica com os outros, antes de ressoar num grande buraco negro central generalizado.... É uma potência micropolítica ou molecular que torna o fascismo perigoso, porque é um movimento de massa: um corpo canceroso mais do que um organismo totalitário. (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, pp. 100-101).

O fascismo age a partir de um manejar onde seus focos moleculares agenciam-se a partir de pontos locais e independentes e operam o manejar de uma gestão de afetos. (HUR, 2019) O resultado? Um grande buraco negro! Um corpo canceroso! Conforme nos falava a pouco, Deleuze e Guattari (2012a). E isso porque os focos moleculares do fascismo ressoam em uma estrutura macropolítica, que atua muito mais como destruição do que por totalização. Nessa configuração não necessita mais necessariamente da figura um líder para identificar-se, não se limita mais aos processos da formação imperial-despótica do Estado totalizado, onde um soberano escraviza o povo a partir de uma macroestrutura que opera de cima para baixo, com estratégias de disciplina. O líder agora é resultado e funciona a partir do atravessamento do molecular ao molar: é expressão de anseios do coletivo. (*Ibidem*) Segundo Guattari (1981) configuram um modelização afetiva, um manejo afetivo, gestão afetiva, que é parte da estratégia governamental de mobilizar toda uma multiplicidade de desejos amordaçados e dos afetos mais íntimos e ocultos de um indivíduo, se dá pela captura violenta do desejo pelo dispositivo de poder, criando em nós um enquadramento, uma territorialização despotencializante e tóxica, em que as moléculas do ódio e da destruição se ancoram. Segundo Hur (2019) configuram uma semiotização da vida, em que se instila emoções primitivas e rudimentares que incitam processos regressivos, como a insegurança, o medo e o ódio, para estimular o gregarismo via códigos instituídos. Essa modelação afetiva se dá por intermédio de um funcionamento celular, no qual as moléculas se contagiam umas às outras. “Passa através da mais fina malha [...]. O fascismo, assim como o desejo, está espalhado por toda parte, em peças descartáveis, no conjunto do campo

social; ele toma forma, num lugar ou noutro, em função das relações de força.” (GUATTARI, 1981, p. 188-189).

Todo o movimento, o agitar cauteloso das moléculas e focos microfascistas produzem um eco e vibrações que ressoam “reverberando uma 'radiação' que produz 'células cancerosas' que se alastram por contágio e dispersão, independentemente de suas distâncias espaciais e temporais.” (HUR, 2019, p. 144) A família, a saúde e o trabalho são áreas bombardeadas em função do que Deleuze chamou de *sociedade de controle*¹¹. Segundo Deleuze (2013, p. 228): “O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua.” A dívida na tentativa de mantê-las a qualquer custo gera efeitos de vigilância maiores, disparando controles microfascistas em diferentes espaços e relações.

Reparem bem: todas as vezes e situações em que colocamos sob o prisma da crítica. Família (discurso moral), a saúde (controle do Estado – biopolítica) e o trabalho (relações de exploração) há o despertar de um ódio. O ódio é um ato reativo, anda junto com a justiça vingativa (os mesmos que defendem as leis via discurso moral, também defendem a possibilidade de vingança) e elimina a ética como dimensão da vida afirmativa. Experimenta um estado de diminuição da vida. Reduzida, a vida torna-se meramente algo de menor valor. Uma vida envolta ao mecanicismo. Os valores que norteiam a vida na Terra são dados por um sentido mercantil econômico, que em nossa contemporaneidade acentuam uma perdura das condições de mediocrização e rebaixamento cultural que propiciam a manutenção deste tipo de homem: rebaixado e mercantilizado.

A vida (uma vida)¹² deveria ser nosso principal juízo e referência. Uma vida: a pura imanência. “Ela não é imanência à vida, mas o imanente que não existe em

¹¹ Indica-se como leitura a seção V – Política, p. 213-230, da obra de Gilles Deleuze: *Conversações* (2013). *Idem. Vide referências. [Pourparlers. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990]*

¹² “É na medida em que Fichte ultrapassa as aporias do sujeito e do objeto que ele, em sua última filosofia, apresenta o campo transcendental como uma vida que não depende de um Ser e não está submetido a um Ato: consciência imediata absoluta, cuja atividade mesma não remete mais a um ser, embora não cesse de se situar em uma vida³. O campo transcendental torna-se então um verdadeiro plano de imanência que reintroduz o spinozismo no mais profundo da operação filosófica. Não é uma aventura semelhante que

nada também é uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa, beatitude completa.” (DELEUZE, 2002a, p. 12) A vida (uma vida), é muito maior do que qualquer individualidade. Deleuze nos diz ainda, que:

Uma vida está em toda parte, em todos os momentos que este ou aquele sujeito vivo atravessa e que esses objetos vividos medem: vida imanente que transporta os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais do que se atualizar nos sujeitos e nos objetos. Essa vida indefinida não tem, ela própria, momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre-momentos. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio no qual vemos o acontecimento ainda por vir e já ocorrido, no absoluto de uma consciência imediata. (*Ibidem*, p. 14).

Porém, com os fluxos desejantes em colapso, o que há são corpos cansados, endividados; o homem se tornou algo medíocre. E este apequenamento do homem, tornou-se a meta da civilização. Os vetores de força não se tornam outra coisa senão reatividade e ressentimento. Expressa a partir da obediência aos códigos da razão, serve somente para garantir uma vida sem ser afetado pelas “forças do fora”, para que seja mantida a estabilidade da ordem social e conservação da vida gregária e coletiva, seguindo as normas morais. “Como forma de continência assumem vetores direcionados aos novos códigos, que funcionam como suporte à vertigem do real e do esgotamento, gerando uma espécie de hiperterritorialização em novos segmentos.” (HUR, 2020a, p. 190) Apesar dos fluxos desejantes continuarem a percorrer a rede neoliberal de hiperprodução, não se ancora mais na teleologia de uma *eudaimonia* onde o gozo advém da felicidade e da produção de riqueza. O *télos* agora reside no sobreviver. E os afetos que se experimenta não são outros senão os sentimentos de desencantamento do mundo, desencantamento de si. Um estado de depressão coletiva que comportam um pessimismo mordaz e um amargor atroz. Consequentemente, a insegurança e medo gerados, ativam “um sistema de vigilância que se converte em um sistema de repulsão, de rechaço, ao outro que não

sobrevém a Maine de Biran, em sua “última filosofia” (aquela que ele estava demasiadamente fatigado para levar a bom termo), quando ele descobria, sob a transcendência do esforço, uma vida imanente absoluta? O campo transcendental se define por um plano de imanência, e o plano de imanência, por uma vida.” (DELEUZE, 2002a, p. 2).

está posicionado em seu mesmo código.” (*Ibidem*) Há uma digladição pela sobrevivência na iminência da constante ameaça pela figura do outro, uma disputa que gera rechaço, uma ojeriza ao diferente que o torna cada vez mais inimigo.

O ódio ao diferente é a afecção principal do desejo fascista, o qual conforma a consistência do seu laço social. A sociedade passa a ser gerida por moléculas de ódio e destruição que estão disseminadas a tal ponto que se constituem regimes de autointoxicação e despotencialização. (*Idem*, 2019, p. 145).

À uma renúncia do homem às suas singularidades, seus aspectos mais intrínsecos, impulsos mais agressivos, sua vontade animalesca de simplesmente agir e ser no mundo. Torna-se então, comum; e até o comum é territorializado. Nesse sentido, segundo Hur (2020a, p. 173-202), o desejo assume uma configuração de segmentarizações que pregam pelo extermínio e destruição da diferença. Busca destruir a parte vista como passível de danificar o todo, a estrutura, desfazer o organismo, desintegrar o rebanho, rachar a estabilidade. Logo, atacam os “corpos estranhos” que possam desagregar o corpo coletivo integral. Pautam-se na lógica do antagonismo. Sempre a ruminar a mesma grama de todos os dias, o pasto nunca muda. A grama está sempre molhada para o rebanho. Folhas venenosas. Há uma memória social coletiva nesse rebanho: mesmos processos, mesmos valores, mesma linguagem. Nas práticas microfascistas: o juízo e a justiça são baseados na moral (bem e mal) travestida de verdade imparcial e absoluta. As expressões singulares são cooptadas e integradas à uma totalidade social.

A partir desse quadro, a ideia de ‘decepção’ para Deleuze e Guattari na verdade era a condição favorável para algo de efetivo (um devir, um movimento). É fundamental que a gente experimente a decepção. Que percorramos o limbo do cansaço. Por quê? A política em Deleuze e Guattari tem uma relação com a ideia de “criação do possível”. É como se todo o caos provocasse uma movimentação de corpos que ocasionasse esse “buraco de minhoca” deleuze-guattariano. “Rasguemos o firmamento e que mergulhemos no caos.” (DELEUZE; GUATTARI, 2001, p. 260) Inicialmente a gente pensa que o possível é o que pode acontecer. Diante de um quadro qualquer, pede-se a não-resignação porque a situação é cheia de possibilidades; há sempre algo para se tentar. Deleuze afirma justamente o oposto.

Nós não temos previamente o possível. Nós não o temos antes de tê-lo criado. O possível não está lá... como se fosse um pote de ouro aos pés do arco-íris.

Deleuze nos propõe um desafio: encarar o desejo de modo que a própria vida se configure enquanto um agenciamento dos desejos. Desejar o próprio desejo, é desejar a própria vida. A potência própria do desejar, reside exatamente na potência da criação, no movimento da criação do possível: naquilo que de fato é possível criar e o que criamos, na invenção de possibilidades outras e de agenciamentos da própria vida, outros “modos de vida”. Essa potência de criação e de vida, a potência do desejo, só se dá ao passo que estabelecemos construtos de encontros de afectação com e pelo desejo, logo, pela vida. Para Deleuze e Guattari (*Idem*, 2011), criar novos modos de vida, seria justamente a “criação do possível”: um caminho, uma saída, linhas de fuga produzidas a partir de estratégias, de um possível que permita que escapemos dos fascismos cotidianos. Haja visto, que “um modo é uma relação complexa de velocidade e de lentidão, no corpo, mas também no pensamento, e é um poder de afetar e de ser afetado, do corpo ou do pensamento.” (DELEUZE, 2002b, p. 129). São produção de modos singulares da relação imanente do homem com o mundo – a forma de se afetado e percebido, afetar e perceber outros corpos, um corpo se definiria pelos afetos de que ele é capaz – “capacidade de afetos, com um limiar máximo e um limiar mínimo”. (*Ibidem*, p. 129) É àquilo que nos permite pensar a subjetividade e os processos de subjetivação como produção maquínica¹³ desejante, fruto de devires, delírios criativos, singularidades. Produção como antiprodução: sem formas, funções, sem modelos, representações, juízos pré-estabelecidos, organismos moldados por idealizações. O corpo enquanto um modo, não mais visto enquanto substância ou sujeito. Destarte, a subjetividade agora se daria enquanto composição de forças, rizomática, nômade: eis a velocidade de desterritorialização do afecto – os afectos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra, onde o Eu não passa de um personagem cujos gestos e emoções estão dessubjetivados. (*Idem*, 2012b, p. 18) Irrompe-se com um Eu, com o enclausuramento das forças próprias da vida. Abrir o leque das possibilidades de produção dos desejos e suas formas mais diversas.

¹³ Recomendamos a leitura da seção intitulada: *Máquina e corpo pleno: os investimentos da máquina*, Cf. *Ibidem*, pp. 529-534.

O problema de vários movimentos sociais ou libertários, movimentos de minoria, é acreditar e defender que eles são ‘o possível’. E corre-se o risco de se tornarem também em práticas fascistas no sentido do possível se tornar em ‘absoluto’, ‘uno’, quase uma transcendência. Um tipo de metanarrativa. Assim, segundo Hur (2019) mesmo um movimento que se quer como voz das minorias sociais, existe uma dissociação entre desejo e representações conscientes, que gera processos contraditórios. Parafraseando Deleuze e Guattari, Hur nos diz ainda que “é muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmos somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas.” (*Ibidem*, p. 146) Por isso, para não lidar com a indeterminação e a incerteza, vemos a utilização de escudos que se transfazem fascistas,

[...] a partir de uma perspectiva psicopolítica percebemos que os extremismos políticos não se expressam somente nos conflitos radicais, como na luta armada, nos atentados e mobilizações terroristas, mas em muitas formas de ativismo político. No âmbito cognitivo, configuram-se como comportamentos rígidos e intolerantes ao que emerge como diferença. Consta-se uma rigidez que não aceita novas ideias; se alguém afirma algo distinto do que o grupo crê ou pensa, não é aceito. Portam repertórios de crenças e valores que reduzem a diversidade e multiplicidade do real para apenas duas versões dos fatos, sempre na lógica do negativo (Deleuze, 2006), na qual uma posição nega a outra, formando uma relação de contradição e mútua exclusão. Há uma adesão apaixonada a discursos extremistas e monolíticos, que não aceitam refutação, gerando condutas conservadoras, totais, intolerantes e irrefutáveis, que Guattari (2013) denomina de neoconservadorismos [...]. Muitas vezes [em sua maioria] não são embasados em reflexões e juízos conscientes, mas constituem modalidades de apreensão da realidade tal como fundamentalismos religiosos, porém fora do âmbito da religião. Costumam-se expressar no plano intersubjetivo de uma forma binária, dicotômica, polarizados em uma relação de conflito... [onde] deprecia-se e hostiliza-se a diferença, como se fosse característica de pessoas sem consciência ou inferiores. No âmbito afetivo, as emoções mais presentes são a ira e o ódio ao outro. (*Idem*, 2020b, p. 8-9).

Para Deleuze (2013, p. 215), “a única oportunidade dos homens está no dever revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável.” Para Deleuze/Guattari, trata-se de uma redistribuição de papéis e funções, de uma subversão do conjunto das posições sociais. Tratar-se-ia de uma mudança, de uma mutação de uma outra ordem. Não é a mesma coisa por exemplo, como a passagem

da *sociedade disciplinar à sociedade de controle*. O que teremos é um novo regime de dominação e nunca a abertura para um novo campo de possíveis. A revolução é a abertura do possível. Campo de possíveis é a emergência dinâmica do ‘novo’. Para Deleuze, realizar um projeto não significa nada de novo no mundo. Não há diferença conceitual entre o possível como projeto e sua realização. Trata-se apenas de um salto. Nada mais. A impressão que sempre fica é que o possível já existe e temos que apenas de encontrá-lo como um tipo de desvelamento ou descoberta. Há uma enorme diferença entre o possível que se realiza e o possível que se cria. Por um ‘novo campo de possíveis’ é necessário entender que: ‘possível’ deixou de designar a série de alternativas reais e imaginárias, ou um conjunto de disjunções características de uma época e de uma sociedade dadas. Campo de possíveis: engendramento de acontecimentos. Trata-se de criar novas possibilidades de vida.

Para Deleuze: possibilidade de vida exprime um modo de existência. É o ‘expresso’ de um agenciamento concreto de vida. Isso é absolutamente difícil. O que chamamos de ‘expresso’? Expresso não é da ordem da significação ou de um conjunto de significações. Expresso é a maneira singular, a distribuição dos afetos – e aqui está em jogo não só o meu espírito, como o meu corpo. Expresso é singularidade. E uma singularidade não se dá por gênero, por uma escolha, por uma opção. O seu sentido é o efeito de uma prática, de um conjunto de relações e de movimentos que são anteriores à individualidade. Estamos falando de encontros. O que define a minha singularidade são os encontros que experimento. Singular não é aquele que tem uma consciência de algo. Ela não comporta ego. É como se fosse um tipo de potencial que ao se ligar/implicar com outros pontos singulares, ultrapassa qualquer síntese da consciência ou individualidade. Um tipo de teoria dos fluxos ou metaestabilidade. Aquilo que é vivo na sua singularidade, existe no limite de si mesmo, sobre seu próprio limite. Para Deleuze, ‘as singularidades se distribuem em um campo propriamente problemático e advém neste campo como acontecimentos topológicos aos quais não está ligada à nenhuma direção’, logo, sentido, singularidade, escapam à tradição filosófica em relação às velhas noções metafísicas de essência e ser, uno, totalidade.

Uma possibilidade de vida é sempre uma diferença (singularidade). Possibilidade de vida como modo singular de invenção de mundos possíveis. Daí se

entende o ódio manifesto. O conjunto de signos de ódio que nos atravessam impedem o expresso, o nosso expresso, a nossa singularidade. Há um tipo de interdição daquilo que é singular, justamente porque este se desvencilha/digressão de uma determinada objetividade, plano de organização, fundamento. E fora daquilo que escapa à ideia de pessoa/homem/sujeito enquanto forma e matéria, enquanto função e conteúdo não é possível de ser compreendido, conhecido, objetivado. Logo, não distinguireis nada...

A invenção e ou criação de possibilidades de vida tem uma implicação fundamental com a maneira de ser afetado. Por isso a relação entre política e percepção. Criar possibilidade de vida é pensar a 'abertura' por afetar e ser afetado. Nesse caso, agora, 'o possível' na política em Deleuze e Guattari remete à potência. O conceito de possibilidades de vida está em relação àquilo que aumenta ou diminui a minha potência em existir. Essa nova distribuição dos afetos tem também uma relação com a ideia de 'fissura'/de corte/de ruptura/ de disjunção. Nesse itinerário, podemos afirmar que: uma nova distribuição dos afetos é um acontecimento político. E o que dá o tom dessa nova distribuição é a ideia 'do intolerável'. O intolerável como elemento constitutivo de uma nova percepção política. Essa 'mutação subjetiva' não se decreta e nem é natural ou espontânea. Ela é violenta. É justamente da disjunção que um outro encontro 'acontece'. O que Deleuze chama de 'distribuição dos afetos' implica-se à ideia de 'encontro' e 'potência' (encontro com um texto, com alguém, com um filme, com uma imagem).

Podemos observar que a contemporaneidade política no mundo, especialmente no Brasil, é absolutamente reveladora. Demonstra um raio X dos nossos modos. O que importa é um fenômeno da vidência, como se uma sociedade visse, de repente, o que continha de intolerável, e visse também a possibilidade de outra coisa. É um fenômeno coletivo. Ou seja, apreender o intolerável em uma situação. É colocar em xeque, na berlinda, as condições usuais da percepção. E tal prática possibilita uma mudança afetiva. Abertura de um novo campo de possíveis está ligada a estas novas condições de percepção. E isso é possível justamente em função da experiência do intolerável. E porque essas novas percepções envolvem 'o encontro'? Chamamos de encontro uma relação qualquer com 'o fora'. Para Deleuze:

quando alguém encontra suas próprias condições de existência, ou a dos outros; aquilo que se chama de 'lutas' há uma afetação.

Nesse caso, a política em Deleuze, é muito menos uma tomada de consciência do que a explosão de uma nova sensibilidade. Eu não preciso ser mulher para me sensibilizar em relação à dor que as vítimas de agressão sofrem. Muito menos eu preciso ser negro para me sensibilizar em relação à dor provocada pelo racismo. Estabeleço novas relação com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho a partir de uma relação de devir, do tornar-se. A nossa subjetividade é constituída por uma síntese dessas relações. O problema é justamente estabelecer novas conexões sobre essas questões, ou seja, um tipo de abertura ao exterior, ao fora, afinal, as relações são sempre exteriores, logo, encontros, implicações, misturas. E o mais curioso: encontramos 'bruscamente', 'violentamente' o que tínhamos cotidianamente diante dos olhos. E nesse itinerário, há um campo de virtualidades absurdas que precisam ser atualizadas – do feminino, da animalidade, da criança, do idoso, do negro, dos gays. A política ou ação política para Deleuze é como uma vidência dessas potências em devir. E potencialidades são puras singularidades. Dinamismos que escapam às coordenadas de espaço-tempo (não se trata de uma mera vontade ou espontaneidade). É justamente nos modos de existência concretos que percebemos as possibilidades de vida – possibilidades afetivas e seus modos. Possibilidades afetivas são as maneiras pelas quais as potencialidades são distribuídas e condensadas (numa época, num campo social dado). “Uma situação” por exemplo, exprime um conjunto aberto de potencialidades dispostas e distribuídas. Cabe a nós, inventar a combinação concreta. O agenciamento (a multiplicidade) material (espaço-temporal) que atualizará novas possibilidades de vida. Ao escapar de agenciamentos duros, molares – somos arrastados – e o arrasto é o acontecimento para um devir-revolucionário. Curioso: quando Deleuze/Guattari falam do possível enquanto potência (não algo dado, mas criado, inventado, fabulado) ele já diz do seu esgotamento. O esgotamento é a experiência de que o possível se extinguiu. Convertendo os campos da possibilidade em efeitos aleatórios de necessidades abertas para formas de uma ressingularização subjetiva. Gerando novos universos de referência, novos modos de sentir os mundos de vida. 'Esgotar o possível'... ir ao limite da criação, da invenção, da experimentação

(no território institucional, dar vazão para os fluxos). E o papel da instituição e do instituído é interromper o fluxo. Uma simbiose imanente e de imanências: os agenciamentos coletivos. O que nos faz ser e agir no mundo. Quando exaurimos o possível, o esgotamento fará com que se possa sentir na superfície a força destruidora das máquinas de sobre-codificação. Experiência vivida pela potência intensiva do esgotamento: é justamente nesse limite que se experimentará um tipo de erupção; a potência de uma transformação, de um desvio. Afirmar uma negação que já não tem mais nada a negar.

A ética e a política em Deleuze/Guattari são impressionantemente afirmativas, possuem um “gesto ético como o que “toma em conta o conjunto das vidas”, fazendo-as ressoarem “um humanismo depois da morte do homem”, diria Combes, um humanismo sem homem, que se edifica sobre as ruínas da antropologia” (Montebello *apud* Pelbart, 2016, p. 417); além de insistir na ideia de criação. E o que seria a criação? Ela opera em um espaço de redistribuição de singularidades a partir de novos agenciamentos concretos tendo como fluxo novas sensibilidades. É “uma política da multiplicidade [...] a política da multiplicidade é antes um modo de devir do que um modo de ser [...] em suma, é um conceito que designa um modo intensivo de existência.”(PELBART, 2016, p. 416) O Estado enquanto uma máquina de guerra, de configuração de códigos não nos dará as condições dessa singularidade (a lei, o direito, a ordem médica, as políticas públicas, a vontade política são inibidores de criação). A criação traça um novo agenciamento espaço-temporal – o agenciamento do espaço e de tempo, e não apenas no espaço e no tempo.

Trata-se de esgotar o espaço.... A potencialidade é um duplo possível. É a possibilidade de que um acontecimento, ele próprio possível, se realize no espaço considerado. A possibilidade de que alguma coisa se realize, e de que algum lugar o realize. A potencialidade do quadrado é a possibilidade de que os quatro corpos em movimento que o povoam se encontrem, a dois, a três ou a quatro, segundo a ordem e o curso da série. O centro é o lugar em que eles podem se encontrar; e seu encontro, sua colisão, não é um acontecimento entre outros, mas a única possibilidade de acontecimentos, isto é, a potencialidade do espaço correspondente. Esgotar o espaço é exaurir sua possibilidade, tornando todo encontro impossível. Desde então, a solução do problema está nesse leve recuo em relação ao centro, nesse esgueirar se, nesse desvio, nesse hiato, nessa pontuação, nessa síncope, nessa rápida esquiva ou pequeno salto, que prevê o encontro e o conjura. A repetição não

retira nada do caráter decisivo, absoluto, desse gesto. Os corpos evitam-se respectivamente, mas evitam o centro absolutamente. Eles se esgueiram em relação ao centro para evitar um ao outro, mas cada um se esgueira, em solo, para evitar o centro. O que é despotencializado é o espaço. "Pista apenas suficientemente larga para que um único corpo nunca dois aí se cruzem." (DELEUZE, 2010, p. 89-90).

A questão não é mais de saber como preencher o espaço e o tempo (como no capitalismo e no dia a dia das instituições, de nossa vida profissional). A questão é saber como recompor o espaço e o tempo que nos desdobra. Obviamente, quando falamos de um 'novo campo de possíveis' falamos de organização política enquanto movimento. E nesse sentido, podemos dizer que: 1º - Se o possível é criação, nada está dado ou previamente combinado. 2º - Os acontecimentos ressoam uns nos outros, uns com os outros – caoticamente. 3º - Tudo está por se fazer. Pede sua efetuação. Só pode se efetuar atualizando-se. Se trata de:

[...] recompor universos de subjetivação artificialmente rarefeitos e ressingularizados.... catalisar operadores existenciais suscetíveis de adquirir consistência e persistência.... invenção de novos focos catalíticos suscetíveis de fazer bifurcar a existência. Uma singularidade, uma ruptura de sentido, um corte, uma fragmentação, a separação de um conteúdo semiótico (GUATTARI, 2012, p. 30-31).

O possível não preexiste, ele é criado pelo acontecimento. É uma questão de vida. O acontecimento cria uma nova existência, produz uma subjetividade outra. Quando uma mutação social aparece, não basta tirar-lhe as consequências ou os efeitos, seguindo linhas de causalidade econômicas e políticas. É necessário que a sociedade seja capaz de formar agenciamentos coletivos correspondentes à nova subjetividade, de tal maneira que ela queira a mutação. É isso uma verdadeira reconversão. Mais ainda: a modificação efetiva da situação não opera no modo da realização de um projeto. Trata-se de inventar as formas sociais que correspondam à nova sensibilidade. Nova sensibilidade não corresponde e nem dispõe de nenhuma imagem concreta adequada. E tal prática não se assemelha a um imperativo do dever. O pressuposto da ação não pode ser moral. Segundo Deleuze: a imanência significa que a exterioridade deixou de estar além do mundo, dado que a infinidade dos mundos possíveis se decifra, a partir de então, diretamente no mundo, como sinais de sua heterogeneidade. Só podemos responder aos acontecimentos porque

não podemos viver em um mundo o qual não mais suportamos. É esta violência que força o pensamento. Teremos dois extremos: alternativa entre o desmoronamento psicótico (enlouquecemos, no pior sentido possível – uma vontade de abolição, de destruição) e o devir-revolucionário. Deleuze cita duas obras: O idiota, de Dostoiévski e Bartleby (ambos os personagens têm em comum o fato de terem visto algo que excedia os dados da situação, e que tornava qualquer reação não apenas derrisória e inadequada, mas também intolerável).

Nossas relações habituais com o mundo se revelam convenções arbitrárias, que nos protege do mundo e o torna tolerável para nós (os segmentos). Nossos interesses se inclinam sempre para o lado da obediência e da resignação. Mas, o nosso compromisso é com o intolerável para com a miséria de toda a natureza e os poderes que a alimentam e a propagam (poder político e poder teológico). E aí Deleuze nos aponta um outro problema: possuímos respostas prontas - esquema sensorio-motor – para situações de sofrimento. Essas respostas indicam uma interiorização da repressão e da dor (vitimização). Para Deleuze, os clichês da luta ou da compaixão parecem chegar hoje a um paradoxo, ou seja, a capacidade de adaptação ao odioso e as suas causas. Perdemos a vontade (impotência). Não acreditamos mais na condição de criar o possível em função do cansaço e do tédio. É como se nos submetêssemos ao que já está dado, reconhecido, aceito. Nada parece poder acontecer. Tudo tem a forma do que já estava presente, do preexistente. Processo de naturalização. Chega um momento em que não mais percebemos o real senão como já visto. Ele é precedido pela sua própria imagem. Na verdade, a realidade que nós temos é esta: tudo é possível, mas numa possibilidade confinada, isto é, nada é possível. O futuro está pré-formado; forma do já presente. O futuro como realização daquilo que já está presente. Ou seja: eu colo no empírico (na experiência) a imagem e/ou a representação. Eu concebo no empírico o conjunto de representação. Logo, o que nos caberá será somente uma pseudo-experiência. Uma ilusão da mudança. O que temos de colocar em xeque é ‘a imagem do pensamento’ – a imagem que o pensamento faz de si. Escapar a isso significa resistir. E resistir é diferente de reagir. Não estamos falando de resignação ou de mera revolta interior. “Resistir significa extrair desse homem as forças de uma vida mais afirmativa.... a forma-homem aprisionou a vida e, por isso, seria preciso livrar-se do homem para

liberar a vida.” (DELEUZE, 1988, p. 140) Resistir se alimenta do intolerável, (diferentemente dos clichês da miséria e da reivindicação constituídos sob a forma de um pensamento cheio de imagens).

Coube a Deleuze explicitar que ao poder sobre a vida deveria responder o poder *da vida*, na sua potência política de resistir e criar, de produzir e fazer variar as formas de vida, [acrescentaria Guattari, reinventa suas coordenadas de enunciação]. (PELBART, 2003, p. 149 – *Grifos do autor*).

Nessa direção, podemos afirmar que um corpo esgotado ao constituir uma nova distribuição dos afetos provoca um acontecimento político. E o que dá o tom dessa nova distribuição é a ideia ‘do intolerável’. O intolerável é um efeito da experiência-limite do esgotamento, portanto, um acontecimento político. Alguma coisa se passa de tal maneira que um corpo percebe o que continha de intolerável. É quando o exprimível de uma situação irrompe bruscamente. Tendo em vista o pensamento enquanto pensamento de possibilidades em consonância com experiência do fora, temos a configuração de experiência de composição do caos: uma Caosmose, um novo paradigma estético. “A démarche esquizoanalítica” como promotora de paradigmas ético-estéticos, inventora de novas dobras, retomando a questão do sujeito como uma prática da resistência. O poder da vontade. Assim, como nos diz Guattari (2012), ao colocar que a resistência em sua primeira definição é tida como uma ética da finitude constituinte, ou criadora.

A consistência positiva da política em seus agenciamentos concretos e coletivos e a luta pela afirmação dos direitos correspondentes a esses agenciamentos concretos e coletivos (lembrando que agenciamento diz respeito à multiplicidade), se dá por linhas de fuga, de minoria para minoria (crianças, operários, mulheres, negros, camponeses, prisioneiros, gays). Para Deleuze/Guattari, só retomamos a efetividade da política desfazendo-nos da miragem representada pela tomada do poder e pela transformação extrínseca e demiúrgica da sociedade. Nessa perspectiva, ser de esquerda é acompanhar as linhas de fuga em todos os lugares; tentar conectá-las àquelas que nos abalam, favorecer a efetuação via invenção do possível em todos os lugares em que emerge.

Em certa passagem, Guattari (2012) nos diz do caráter imperativo que é a tarefa: da refundação dos eixos de valores, das finalidades fundamentais das relações

humanas e das atividades produtivas. Pois, segundo ele, o emaranhado de impasses no qual o mundo contemporâneo se encontra – dado o engajamento do mundo em uma corrida vertiginosa na linha tênue entre o abismo e/ou uma renovação radical – “As bússolas econômicas, sociais, políticas, morais, tradicionais se desorientam umas após as outras.” (*Ibidem*, p. 106). Cabe ao intelectual, nesse caso, a sensibilidade em relação à emergência de novos campos de possíveis. Experimentamos um tipo de paradoxo da angústia: não acreditamos mais em um outro mundo (apenas neste, na imanência pura e absoluta); mas ainda não acreditamos neste mundo, tal como ele nos aparece. Sendo assim, é preciso desacreditar no mundo, mas ao mesmo tempo, darmos conta de que o mundo é a condição do possível. É esgotando o possível que o criamos, num tipo de contradição aparente. E nesse itinerário de esgotamento, experimentamos o intolerável no mundo. Dado que, a ativação no esgotamento é uma vibração intensiva, é poder dizer um sim à vida em meio a sua tragicidade. Afinal, caminha sempre aos lados da destruição a tarefa da criação, as forças de criação. Aí, efetivamente, começamos a fazer política.

177

Referências

BARBOSA, I. M. *Nilismo, transvaloração e redenção na Filosofia de Nietzsche*. São Carlos, SP: UFSCar, 2009, 280 p. [Tese de Doutorado]. <<https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/4765/2439.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> (Último acesso em 12/04/2023).

COSTA, J. F. “A Ética democrática e seus inimigos: O lado privado da violência pública”. In: NASCIMENTO, E. P. (Org.). *Brasília: capital do debate – o século XXI – Ética*. Rio de Janeiro/Brasília: Garamond/Codeplan, 1997, p. 67-86.

DELEUZE, G. *Nietzsche a e filosofia*. Trad. R. J. Dias e E. F. Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. C. S. M.; revisão da tradução R. R. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.

DELEUZE, G. “A Imanência: uma vida...” Trad. T. Tadeu, in *Educação e realidade*, Porto Alegre, RS, v. 27, n. 2, p. 10-18, 2002a. (Dossiê Gilles Deleuze)

DELEUZE, G. *Espinosa Filosofia prática*. Trad. D. Lins e F. P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002b.

DELEUZE, G. *Sobre o Teatro: um manifesto de menos; O esgotado*. Trad. F. Saadi, O. Abreu, R. Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

- DELEUZE, G. *Conversações*. 3. ed. Trad. P. P. Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972/73.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. 5. ed., v. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. 2. ed. Trad. B. P. Junior. e A. A. Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. 2. ed. Trad. L. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. 2. ed., v. 3. Trad. A. G. Neto, A. L. de Oliveira, L. C. Leão e S. Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. 2. ed., v. 5. Trad. P. P. Pelbart e J. Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- FOUCAULT, M. "O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista". In *Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP*. v. 1, n. 1, p. 197-200, 1993.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 22. ed. Trad. M. T. C. Albuquerque; revisão técnica de J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2012.
- GUATTARI, F. *A revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. 2. ed. Trad. A. L. Oliveira e L. C. Leão. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- HUR, D. U. *Psicologia, política e esquizoanálise*. 2. ed. Campinas, SP: Alínea, 2019.
- HUR, D. U. "Desejo e política em Deleuze: máquinas codificadora, neoliberal, neofascista e esquizodramática". In: *PoliÉtica – Revista de Ética e Filosofia Política*, v. 8, n. 2, 2020a, p. 173-202.
- HUR, D. U.; SABUCEDO, J. M. "Apresentação – Psicologia dos extremismos políticos e polarizações sociais". In HUR, D. U.; SABUCEDO, J. M.(Orgs.). *Psicologia dos Extremismos Políticos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020b, p. 7-15.
- JACUBOWSKI, F. R. *Nietzsche: A Doutrina da Vontade de Potência como Superação do Mecanicismo*. Toledo, PR: UNIOESTE, 2011, 134 p. [Dissertação de Mestrado]. <<http://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2118/1/Felipe%20Renan%20Jacubowski.pdf>> (Último acesso em 12/04/2023).
- LE MOS, F. C. S. "Os microfascismos cotidianos e a produção de subjetividades democráticas na ausência da república brasileira atual". In: RASERA, E. F., PEREIRA, M. S. e GALINDO,

D. (Orgs.). *Democracia participativa, estado e laicidade: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção*. Porto Alegre: ABRAPSO, 2017, pp. 48-62.

MACHADO, R. “Introdução”. In: Deleuze, Gilles. (A.), *Sobre o Teatro: um manifesto de menos; O esgotado*. Trad. F. Saadi, O. Abreu, R. Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 7-23.

MARTINS, M. “A geografia deleuziana da diferença: o pensamento e suas potências em Diferença e Repetição”. In: JARDIM, A. F. C.; OLIVEIRA, A. S. e DIAS, P. H. (Orgs.). *Pensar Deleuze: 50 anos de publicação da obra Diferença e Repetição*. Curitiba: Appris, 2021, p. 41-62.

MARTINS, M. Os tentáculos do neoliberalismo: do problema da semiformação aos microfascismos em nós – os germes letárgicos dos novos fundamentalismos da política contemporânea. In: Alex Fabiano Correia Jardim et al. (Orgs.). *Deleuze e Guattari: Pensar em veredas que se bifurcam – Política, Educação e Clínica*. Curitiba: CRV, 2022, pp. 287-318.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PELBART, P. Pál. *Vida Capital: Ensaio de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PELBART, P. Pál. “Por um corpo vivo: cartografias biopolíticas”. In Ana Marta Lobosque (Org.) *Caderno Saúde Mental 2 – Seminário Universidade e Reforma Psiquiátrica: Interrogando a Distância*. Belo Horizonte: ESP. Vol. 2, 2009, pp. 25-37.

PELBART, P. Pál. *O avesso do nihilismo: cartografias do esgotamento*. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2016.

Submissão: 16. 05. 2023 / Aceite: 17. 05. 2023

A experiência do olhar sobre o ser social na feira livre do Planalto

The experience of observing the social being at the Planalto street market

DIEGO VINÍCIUS BRITO DOS SANTOS¹

Em vinte de fevereiro de dois mil e vinte, decidi ir à "feira livre" do bairro Planalto, localizada na Zona Oeste da cidade metropolitana de Natal, RN. A feira popular acontece em Pitimbú, na Rua Serra da Jurema, próximo à estação de trem. Ao chegar, percebi que o movimento já estava reduzido devido ao horário avançado. No entanto, notei que famílias mais necessitadas aproveitavam esse momento, pois os produtos eram vendidos a preços mais baixos pelos feirantes, que preferiam vendê-los a mantê-los em estoque, evitando perdas devido ao tempo de armazenamento.

Assim, a maioria das pessoas presentes naquele momento correspondia a indivíduos em situações de vulnerabilidade social, uma constatação que obtive a partir de conversas informais com alguns deles. Por volta das dezoito horas e trinta minutos, observei um adolescente chamado João² caminhando apressadamente em direção oposta à estação de trem, aparentemente sem motivo aparente. Logo em seguida, uma viatura policial chegou ao local, talvez fazendo ronda, e abordou um dos comerciantes presentes

Nesse momento, desenrolou-se o enredo dos acontecimentos: descobriu-se que João teria roubado algumas mercadorias de uma das barracas e, em seguida, teria fugido do local. Os policiais, baseando-se em informações de testemunhas presentes, rapidamente iniciaram uma perseguição a João. Após a saída da viatura

¹ Licenciatura em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, UERN (2014-2018), Licenciatura em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional, UNINTER (2022), e atualmente estou cursando a Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN (2020-atual). Minha formação inclui especializações em Currículo e Prática Docente nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental (UFPI, 2023), Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e o Mundo do Trabalho (UFPI, 2022), Ciências Sociais, Gestão Escolar e Direitos Humanos (Faculdade Focus, 2022). Completei o Mestrado Acadêmico em Filosofia na UFRN, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFI), entre 2019 e 2022. E-mail: diego_svt@hotmail.com.br

² Por razões éticas, nenhum nome será mencionado neste texto sem a devida e expressa autorização das pessoas envolvidas, o que, em geral, não foi concedido.

do local, a nuvem de curiosidade que pairava sobre a feira começou a se dissipar e muitas pessoas começaram a comentar sobre o ocorrido. A seguir, apresento algumas das falas pronunciadas por elas:

Indivíduo 1: – Tem que pegar mesmo esse João... Vagabundo não pode ficar impune! (não foi possível identificar se o sujeito disse "ficar" ou "sair").

Indivíduo 2: – Quem sofre o prejuízo somos nós... Essas coisas poderiam alimentar alguém que tivesse um futuro! Não era para ir parar nas mãos de um marginal... Aí, ele cresce e, ao invés de ser ladrão, vira um drogado... – isso se ele já não for! (interlocução de outro sujeito presente).

Indivíduo 3: – Você viu para onde o João foi? – Provavelmente para a favela... Com certeza ele vai trocar as coisas pela verdinha (o autor acredita que "verdinha" seja uma referência a maconha, devido à entonação de voz do sujeito e ao contexto do diálogo, embora, segundo o MPCE e o CAOCRIM (2013, p. 8), "verde" ou "verdinha" se refira ao dólar).

Indivíduo 4: – Ontem, roubaram lá na rua da minha casa... Não dá para confiar nesse bairro!

Indivíduo 5: – Por isso, ando sem dinheiro... Se me roubarem, vão levar apenas o cartão! (não foi especificado qual cartão está sendo mencionado).

Indivíduo 6: – Ele parecia o bandido que me roubou no ônibus mês passado lá em Macaíba... – Sério? (interlocução de outro sujeito presente) – Não sei! Talvez, todos eles sejam iguais... "preto é uma coisa só..." (final da fala inaudível).

Indivíduo 7: – [18:50], olha a hora! Já está tarde... Não é seguro ficar por aqui a essa hora.

Não se sabe se a perseguição levou a alguma coisa ou se os policiais conseguiram capturar o João.

Após retratar de forma aproximada o cenário e os personagens da minha experiência, resta agora explorar essa situação tanto no campo epistemológico quanto antropológico e, possivelmente, filosófico. Antes de julgar João severamente, como muitos fizeram, é crucial levar em consideração alguns fatores sociais e econômicos que permeiam o bairro, a cidade, o estado, a região, o país e até mesmo as relações internacionais. Esses fatores contribuem para que

jovens como João se envolvam em atos imorais e antiéticos, como o roubo. É importante ter em mente que o mundo é um organismo complexo, e todos os segmentos mencionados anteriormente formam um organismo vivo e coletivo. Portanto, quando uma parte está em dificuldades, as outras partes são influenciadas, seja de forma direta ou indireta. No entanto, abordar o sistema como um todo demandaria muito tempo, então irei me concentrar agora na questão social e econômica do bairro, deixando espaço para explorar outros elementos desse sistema em um momento posterior.

De acordo com o repórter Silvio Andrade (2019), no ano de 2019, ainda existem indivíduos vivendo em condições de pobreza tanto no Rio Grande do Norte quanto na Região Metropolitana de Natal. Muitas famílias residem em barracos sem acesso a serviços básicos, como eletricidade, água encanada e saneamento. Mesmo em áreas urbanizadas, há ruas sem drenagem e pavimentação, e o transporte público é precário. O bairro Planalto, onde uma ocupação surgiu em um terreno originalmente destinado à construção de um cemitério, representa a síntese da exclusão social. Não há proximidade de transporte, postos de saúde ou escolas, e os moradores são pessoas que fugiram de aluguéis, desempregados e muitos desalentados por não conseguirem encontrar trabalho.

Longe de se limitarem apenas a esses infortúnios, os problemas presentes no bairro fornecem um panorama social que reflete a realidade vivida pelos seus moradores. Nesse sentido, é importante ir além de uma defesa incondicional de João ou de simplesmente culpá-lo, mas sim compreender e evitar aderir ao discurso simplista, vulgar e superficial que propaga a ideia de que João agiu da maneira como agiu por ser negro, sem perspectivas de futuro, ou por ser viciado, entre outros estereótipos. Isso implica reconhecer que a responsabilidade nem sempre recai apenas sobre o indivíduo que, em muitos casos, recorre a ações extremas para garantir sua sobrevivência. O julgamento social é bem fácil de ser formatado, basta somar 1+1+1 e isso resultará em 1, ou seja, em uma opinião comum para três ou mais pessoas. No entanto, compreender e investigar os fatos sociais que levam um indivíduo a agir de maneira moralmente condenável

demanda esforço e uma interpretação complexa. Por isso, é mais confortável julgar apenas a ação em si do que entender as circunstâncias subjacentes a ela.

Para evitar especulações infundadas, uma reflexão surgiu durante a experiência a respeito das ações de João. Essa reflexão pode ser resumida na pergunta comum em momentos de reflexão: por quê? Antes de alguém chegar ao extremo de cometer um furto, certamente passou por uma série de considerações, ponderando os detalhes, ciente das circunstâncias e consequências de sua ação. No entanto, mesmo com tudo isso em mente, a pessoa ainda realiza a ação. Por quê? Alguns podem simplificar a questão e dizer: "Se estivesse em uma situação desfavorável, por que não pediu ajuda?" Essa tentativa de resposta é superficial e não leva em consideração quantos "nãos" essa pessoa ouviu antes de perder a fé na suposta bondade do próximo. Por que algumas pessoas recebem ajuda e outras não? No caso de João, um jovem negro, os possíveis "nãos" que ele recebeu estão relacionados à sua etnia? Sabemos que existe um racismo

estrutural e

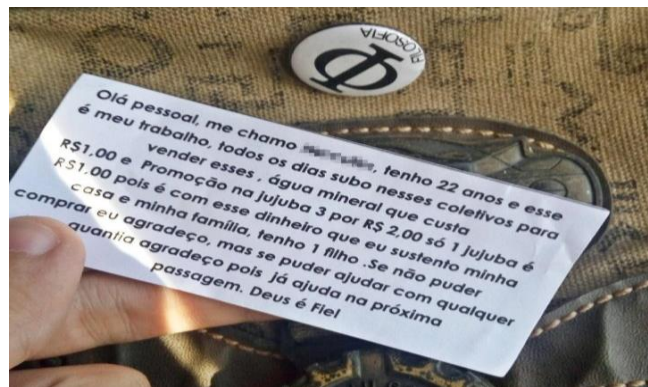


Imagem-1- (Arquivo do Autor)

institucionalizado no Brasil, onde se propagou a ideia de que "os pretos não têm cultura" (DAMATA, 2011, p. 121), além dos insultos morais mencionados nas falas transcritas que servem para ratificar o racismo presente em nossa sociedade.

Em outra experiência que presenciei em um ônibus, no dia 14 de fevereiro do mesmo ano, um jovem branco entrou vendendo doces e pipocas, algo comum em Natal para quem utiliza o transporte público.

Esse jovem recebeu várias aprovações. Muitas pessoas no ônibus compraram seus produtos, desejaram-lhe boa sorte, entre outros gestos positivos. No entanto, em um momento posterior do trajeto, outro jovem, dessa vez negro, subiu no ônibus. Antes de oferecer seus produtos, ele distribuiu uma mensagem

como a mostrada na foto ao lado. Embora essa mensagem cause um impacto emocional em qualquer pessoa com um mínimo de humanitarismo, poucos o apoiaram. Retomando a pergunta inicial: seriam esses "nãos" resultantes de uma seleção social restrita? A ajuda humanitária é direcionada apenas a alguns? Aqueles que ajudam, ajudam sem olhar para quem estão ajudando? Ou será que apenas se interessam por aqueles que são semelhantes? Sem querer esgotar a profundidade da questão do porquê, é possível afirmar que João passou por situações constrangedoras, racistas e preconceituosas até chegar à conclusão de que roubar era sua única opção.

No entanto, o racismo estrutural e a ajuda seletiva não são suficientes para encontrar a resposta desejada. Na verdade, há múltiplos fatores envolvidos, que são percebidos em diferentes graus. Para alguns, esses fatores são sutis, pois não fazem parte de suas realidades sociais. No entanto, para outros, eles são sentidos como verdadeiros "coices de mula", causando dor, segregação, levando as pessoas à extrema necessidade, ao sentimento de falta, à luta por sua sobrevivência diária, entre outros.

Antes de afirmar que João ou José agem como agem por isso ou por aquilo, por que não pensar nos problemas reais, como o abismo da desigualdade, onde alguns têm muito e outros têm pouco ou quase nada? Ou na segregação cultural resultante da hegemonia cultural? Ou ainda na falta de oportunidades, especialmente para as mulheres, que precisam lidar e sobreviver em um mundo machista e misógino? São esses os verdadeiros agentes que devem ser refletidos e julgados como problemas comuns a todos que experimentam as dores advindas da natureza social.

Em suma, em vez de emitir julgamentos superficiais e avaliar o indivíduo com base em suas ações, por que não dedicar uma reflexão aos fatores complexos que impulsionam Marias e Joãos a se envolverem em comportamentos extremos? O fenômeno do roubo, assassinato, sequestro, mentira e outros atos semelhantes é claramente observável na sociedade, mas por que essas ações persistem? Por que os presídios estão superlotados, revelando uma falha no sistema de justiça criminal? Por que existem disparidades gritantes no acesso à saúde, educação e cultura? Por que a miséria e a desigualdade social coexistem em um mundo

repleto de abundância? Por que o Brasil, lamentavelmente, lidera as estatísticas de assassinatos de pessoas trans e travestis? Por que os problemas sociais parecem ser estruturais e arraigados nas entranhas de nossa sociedade? E por que ainda é necessário levantar essas indagações fundamentais?

Referências

ANDRADE, S. “Exclusão social persiste na Grande Natal”. In: *Natal: Tribuna do Norte*, 2019. Disponível em: <http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/exclusao-social-persiste-na-grande-natal/455166>.

DAMATA, R. “Você tem cultura?”. In: *Explorações: ensaios de sociologia interpretativa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 120-127.

MPCE [Ministério Público do Estado do Ceará]; CAOCRIM [Centro de Apoio Operacional Criminal]. *Termos e gírias utilizados por detentos*. On-line, 2013. Disponível em: <http://tmp.mpce.mp.br/orgaos/CAOCRIM/legislacao/grupogestor-de-unidades/girias-detentos.pdf>.

Submissão: 23. 06. 2023 / Aceito: 20. 07. 2023

Ecomunitarismo, medios de comunicación y noticias falsas

Ecommunitarianism, the media and fake news



Fuentes: Rebelión [Imagen: senadora Teresa Leitão (PT-PE) durante el debate del proyecto de ley de las Fake News en el Senado el 3 de mayo de 2023, donde defendió la ley como un mecanismo para luchar contra la violencia escolar. Créditos: Roque de Sá/Agência Senado

SIRIO LÓPEZ VELASCO¹

Las brevísimas líneas introductorias que siguen se basan en experiencias brasileñas, pero pretenden tener relevancia para toda Abya Yala y para el mundo.

La Red Globo es un imperio mediático que en todo el Brasil incluye canales de TV abiertos y cerrados, emisoras de radio y órganos de prensa escrita.

En el fin de semana que ponía fin a abril de 2023 la Cámara de Diputados brasileña, a instancias del Gobierno presidido por Lula, se aprontaba para votar un Proyecto de Ley sobre las Noticias Falsas (*Fake News*) que, entre otras cosas, obligaba a las plataformas digitales a remover de inmediato posteos que incentivasen la violencia contra menores (por ejemplo la invasión de escuelas para el asesinato de alumn@s), y las hacía responsables jurídicamente (con las sanciones respectivas) por la publicación de noticias falsas pagadas y divulgadas masivamente. Pero ese fin de semana cualquier usuario de Google o Meta, al hacer cualquier búsqueda, encontraba con gran visibilidad titulares y textos que se oponían a ese proyecto, acusándolo de violatorio de la libertad de expresión. El 2 de mayo de 2023 el Presidente de los diputados brasileños pospuso la votación del Proyecto.

¹ Professor Doutor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e ex-professor visitante do PET. Filosofia da UNIOESTE. E-mail: lopesirio@hotmail.com

En ese ínterin una conocida comentarista de la todopoderosa Red Globo de Televisión (que en Brasil tiene el peso equivalente al del Grupo Clarín en Argentina, o Prisa en México, por ejemplo) dijo que ese comportamiento de las plataformas confirmaba la necesidad de que se las regulase, pues su práctica intervenía fraudulentamente, distorsionándolo, en el debate y las decisiones democráticas, pues no había dado la misma visibilidad a comentarios favorables al Proyecto.

Comparto totalmente ese parecer, y, al mismo tiempo, me propongo aquí introducir a una ampliación del campo de análisis crítico y de propuestas.

Constato que, a lo largo de su historia, desde que fue creada al inicio de la dictadura que en Brasil duró de 1964 a 1985, la Red Globo ha incurrido sistemáticamente en la conducta ahora imputada por su comentarista a las citadas plataformas. A tal punto que se considera a la Globo como una “hacedora de presidentes”, pues sus noticiarios, entrevistas y demás programas han sido decisivos para el triunfo electoral de los presidentes que han gobernado Brasil desde 1985. La única excepción relativa la constituyó la elección de Jair Bolsonaro en 2018, pues la misma se debió a la gran propaganda, incluso con recursos robóticos y el uso masivo de *fake news*, a través de las redes sociales. Pero digo “relativa” porque como en la segunda vuelta de dicha elección Bolsonaro enfrentó al candidato del Partido de los Trabajadores que a última hora debió sustituir a Lula (que estaba preso desde abril de 2018), y como en los años anteriores la Globo había hecho un sistemático ataque al PT por los numerosos escándalos de corrupción que lo salpicaron, la prédica anterior de dicha Red favoreció de hecho a la candidatura de Bolsonaro, que hasta ese momento nunca había sido ni por asomo tan criticado por la Red Globo como lo había sido el PT. Y conste que motivos no hubieran faltado para esa crítica, pues Bolsonaro era un oscuro diputado que hasta 2018 en sus 28 años consecutivos de parlamentario había defendido sistemáticamente a la dictadura que reinó en Brasil entre 1964y 1985, había homenajeado a torturadores al servicio de esa dictadura y jamás había presentado un Proyecto de Ley. Así, una vez más la Globo no dio a las opiniones divergentes el mismo peso y visibilidad, incurriendo en el mismo falseamiento del debate democrático que ahora su comentarista recrimina a Google y Meta.

Y lo que se aplica a la Globo brasileña vale para cualquier monopolio u oligopolio mediático en el mundo desde antes de la existencia de las plataformas digitales y las redes sociales.

La falta de difusión equitativa de versiones divergentes a los efectos de establecer un debate democrático equilibrado se verifica en dos hechos obvios que me limito a recordar.

Primer hecho: a lo largo de la historia la Globo tuvo los mismos comportamientos distorsivos del debate democrático que ahora achaca a las plataformas digitales (sus nuevas, poderosísimas e inesperadas competidoras); y los tuvo motivada por sus propios intereses empresariales y políticos, como ahora Google y Meta orquestan sus manipulaciones en defensa de los suyos propios. Ambos intereses desembocan en una práctica mediática que defiende explícita o implícitamente de forma sistemática al capitalismo (en las últimas décadas en su versión neoliberal).

Y en ese contexto quiero destacar otro hecho muy simple: ninguno de los presentadores o animadores de la Globo defiende en sus programas ideas poscapitalistas (por ejemplo ecomunitaristas). O sea que esa Red elige cuidadosamente a su personal entre gente que defiende el capitalismo, y les impone a sus empleados una línea editorial claramente pro-capitalista. Así no hay lugar en la programación de la Globo para ninguna presencia importante y constante de ideas y propuestas poscapitalistas (que al menos podrían tener un minutaje similar al de las posturas pro-capitalistas). Y de esa manera, permanentemente y desde su inicio, la Globo desvirtúa y manipula el debate democrático (ni más ni menos que como lo hacen hoy en Brasil las plataformas *Google* o *Meta*).

Nótese que no raramente el enorme desequilibrio entre versiones pro-capitalistas y críticas del capitalismo intenta camuflarse con una noticia o una entrevista aislada que critica al capitalismo, pero las mismas son sistemáticamente masacradas en tiempo y en énfasis por las que explícita o implícitamente defienden al capitalismo. Esa estrategia de camuflaje sirve precisamente para decir (eventualmente respondiendo a un cuestionamiento) que también la mirada crítica del capitalismo tiene su espacio en la actividad del

monopolio u oligopolio mediático (atendiendo, supuestamente, al “manual del buen periodismo” que orienta a escuchar todas las opiniones).

Ahora, yendo más allá de la crítica y para terminar estas brevísimas líneas introductorias, queremos recordar muy brevemente las posiciones ecomunitaristas, respectivamente de principio y de transición, en materia de medios de comunicación.

El Ecomunitarismo incluye en una de sus dimensiones (ver las otras en la bibliografía mínima indicada al fin de estas líneas) la expropiación de los actuales monopolios u oligopolios mediáticos (como la Globo, Google, Meta, Clarín, Prisa, etc.) para ponerlos en manos de las comunidades organizadas: comunidades indígenas, asociaciones de vecinos, sindicales, estudiantiles, etc., para instalar así una comunicación libre y simétrica en la que cada persona sea al mismo tiempo productora y usufructuaria de un diversificado ramillete de noticias y productos culturales, que incluyen una educación ambiental ecomunitarista socialmente generalizada.

Caminando hacia ese horizonte, en lo inmediato el ecomunitarismo promueve una tripartición igualitaria de los grandes medios de comunicación anteriores a las redes sociales (prensa escrita, radios y Tvs) entre medios comunitarios, medios estatales/públicos controlados por la ciudadanía, y medios privados (regulados y controlados por la ciudadanía organizada y educada para tanto).

A su vez, en lo que respecta a las redes sociales, el ecomunitarismo preconiza una regulación instaurada y renovada democráticamente, mediante una amplia discusión y decisión ciudadana (a través de mecanismos asamblearios y plebiscitarios) que, entre otras cosas, estipule claramente lo inadmisibles a la luz de las tres normas éticas fundamentales, como lo son la defensa/divulgación de la pornografía infantil, la violencia contra l@s niñ@s, el racismo, el machismo, la esclavitud, incluyendo la esclavitud asalariada vigente en el capitalismo, el fanatismo religioso, las mentiras descaradas, etc. (Recuérdese que esas tres normas éticas fundamentales nos exigen, respectivamente, luchar para garantizar nuestra libertad individual de decisión, ejercer esa libertad en la búsqueda de

consensos con l@s demás, y preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana).

Referencias

ARANCIBIA, José de la Fuente y ASTRAÍN, Ricardo Salas (Orgs.). “*Introducción al Ecomunitarismo y a la educación ambiental*”. Lectura chilena de la obra de Sirio López Velasco”, gratuitamente disponible en <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/51640>; en <https://zenodo.org/record/5745105#.YaZXEdDML2w>; en <https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/handle/10535/10827> y en <https://es.scribd.com/document/561776175/Introduccion-Al-Ecomunitarismo-y-Educacion-Ambiental>

LÓPEZ VELASCO, S. “La TV para el socialismo del siglo XXI: ideas ecomunitaristas”, 13 Ediciones, Quito, Ecuador, 2013, 137 pp., ISBN 978-9942-9944-1-7.

Submissão: 10. 05. 2023 / Aceite: 11. 05. 2023

Urânio, plutônio e o sentido da educação
Uranium, plutonium and the meaning of education

BÁRBARA ROMEIKA RODRIGUES MARQUES¹

Esperamos da relação com a educação um composto de reflexão e bom senso e por vezes vemos um arrojo de destruições e holocaustos. Pedimos da cultura letrada a sorte de erigir e altear, e constatamos com desgosto o apanhado histórico de baixaza e bestialidade. O volume de sangue esparramado pelo chão do século XX também tem uma chancela do mais ilustre acesso ao conhecimento. Economistas, filósofos, linguistas ou advogados com notáveis carreiras acadêmicas, homens que receberam todo o aparato para a entrada na “alta cultura”, homens gabaritados e intelectualizados, homens sofisticados e familiarizados com as manifestações artísticas, como parte da desmesura brutal e incivilizada de uma história. É doloroso lembrar a composição dos garbosos intelectuais na elite estruturante dos totalitarismos porque é sempre duro aos entusiastas da plena expressão constatar dessas vezes que ela pode ser excelsa e grandiosa, e ainda assim estar alinhada a fins escusos.

Homens ultra especializados ou pensadores primorosos são, também, austeros e desumanos. O mais correto processo de trabalho, a mais hábil e funcional relação entre mão e cabeça, o mais preciso encadeamento lógico é capaz de produzir desgraça e infortúnio. (“As *metas* da razão produz monstros”) Que o diga a experiência do Projeto Manhattan, a bilionária mobilização norte-americana para o desenvolvimento de armas nucleares que arregimentou uma nata de físicos, matemáticos, químicos, militares e engenheiros, dentre os quais, vinte e um Prêmios Nobel. Quanto capricho e expertise, quanta perícia para desvendar os mistérios da matéria físsil do plutônio e do urânio. Dominaram com brilhantismo a compreensão

¹ Licenciada em Filosofia – UFRN (2005), com especialização em Educação – UnP (2010) e mestrado em Filosofia - UFRN (2012); Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFJF. É professora do Cefet/RJ campus Valença, onde participa de atividades de ensino, extensão e pesquisa, com atuação em nível médio, na graduação e na pós-graduação. Suas áreas de interesse na pesquisa abrangem principalmente Filosofia e Educação, com destaque para os seguintes temas: filosofia da educação; filosofia, literatura e educação; política; ensino de filosofia; arte. E-mail: barbara.marques@cefet-rj.br

de que ao acumular certa quantidade da substância de fissão num mesmo lugar, atingindo a chamada *massa crítica*, é dado início uma reação absolutamente grandiosa. Por sua vez, a tal reação (absolutamente grandiosa!) oriunda dessa também avultada oficina científica será um oportuno e tático trunfo da guerra em curso. (A tabela periódica, quem diria, tinha entrado para mudar o rumo da segunda guerra mundial.) Os homens mais bem preparados arregimentados pelo Projeto Manhattan tinham ao seu dispor uma estrutura física monumental e toda a mão de obra de que precisassem. Estima-se que entre os anos de 1942 a 1946 mais de cento e trinta mil trabalhadores, entre civis e militares, somaram-se às estratégias de síntese de combustível nuclear. A perspicácia que cuidasse bem da missão de organizar a partir dos elementos naturais e artificiais o sofisticado método de bombardear os nêutrons de urânio e plutônio para efetivar as etapas de uma reação nuclear em cadeia. Mas genialidade e desejo de trabalhar bem ali não faltaram.

A tabela periódica, toda ela, é uma amostra de exuberância. Em temperatura ambiente, o elemento urânio, por exemplo, é sólido e muito denso, de um cinza brilhante e prateado assemelhado ao níquel. Abundante e comum, é o primeiro descoberto com a propriedade radioativa, e recebeu a alcunha que honrasse a descoberta feita do planeta Urano. Devidamente trabalhado pela técnica eficiente e orquestração premiada da inteligência, envolto com o curso da segunda guerra e lavrado com centenas de milhões de dólares, urânio pode ser destinado às ultracentrífugas para a concentração no seu isótopo mais leve. Enriquecido dessa forma, será Urânio-235. Dentro de um projétil de 3 metros de comprimento, 65kg de Urânio-235 será o combustível perfeito para a bomba *Little Boy*. Elevada a uma altitude de 9 mil metros pelo avião Enola Gay, assim nomeado pelo piloto para homenagear sua mãe, e arremessada sobre Hiroshima, fez sumir a luz do sol numa poeira cinza e grossa que apagou, instantaneamente, setenta mil vidas. E mais que o dobro desse número em decorrência da radioatividade. (Cf. OKUNO). Em Tennessee, cientistas ansiosos colavam os ouvidos ao aparelho de rádio à espera do resultado de dois anos e meio de trabalho; com a notícia do sucesso da empreitada, comemoraram com champanhe. Como assinala Veríssimo:

Robert Oppenheimer, chefe científico do projeto Manhattan e um dos cientistas mais brilhantes do seu tempo, conta que quando

souberam dos efeitos do ataque a Hiroshima ele e seus colegas no projeto comemoraram com champanhe. Tinha funcionado! Depois, Oppenheimer se arrependeu e até recorreu a uma citação do Baghavat-Gita para expressar seu horror. Fica-se pensando o que é pior, o champanhe ou o humanismo poético tardio. (1997, p. 104-5)

Plutônio, por sua vez, um metal denso, radioativo, frágil, aparecendo em estado sólido (se em temperatura ambiente), facilmente oxidável em contato com ar, é encontrado em poucas quantidades junto a minérios de urânio. Na técnica específica de enriquecimento dos elementos, será Plutônio-239. Foi preciso 6,4 kg desse combustível dentro de um projétil rechonchudo – nomeado *Fat Man* – para que o mundo conhecesse a arma mais potente até então noticiada. Em nove de agosto de 1945, três dias depois do ataque à cidade de Hiroshima, *Fat Man* foi lançado sobre Nagasaki. Numa área ovalada de 11 por 19 km foi possível sentir a Irradiação dos átomos de cézio-137 e de iodo-131 vaporizando pessoas internamente. O suntuoso projeto militar-científico atingiu a meta: a fissão iniciada com Plutônio-239 provocou uma reação em cadeia capaz de alastrar gás tóxico suficiente para dizimar instantaneamente milhares de pessoas, além de toda a estrutura física da cidade inimiga. Com o sucesso da empreitada, o líder militar telefona ao líder científico para expressar sua gratidão e orgulho pelo feito, ao que ouve vindo do outro lado da linha: “foi um longo caminho”. Estava iniciado um novo curso para a história.² Um longo caminho, diríamos, posto em curso com a intercessão precisa entre poder, recurso e pesquisa. Do que é possível a excelência da tríade ciência, política e economia? Estima-se que mais de 240 mil seres humanos terão sucumbido ao impacto das duas detonações tornadas possíveis a partir das pesquisas do Projeto Manhattan. A tese difundida oficialmente: a arma atômica cessaria o conflito mais sangrento da história, por sua capacidade de intimidação; o fim da guerra, portanto, representaria a considerável minimização do número de mortes dos soldados norte-americanos. A antítese: com o Japão praticamente devastado, bastaria publicizar os testes para assegurar a eficiência de destruição atômica, sem vítimas – também para estar em consonância com os códigos próprios de uma guerra e resguardar o contingente civil. Além do que, se a chave da justificativa estava no uso do dispositivo para fins de advertência e ultimato, qual o escopo do segundo

² No texto original não há informações, senão em nota de rodapé.

lançamento, apenas três dias depois da devastação da primeira bomba, sem mesmo atender ao tempo da publicização efetiva dos danos? Assim, a principal linha de contraposição à motivação oficial para o lançamento da bomba nas áreas povoadas está em circunscrever o interesse norteamericano em aproveitar o novo *dispositivo de luxo* (orçado em cerca de dois bilhões de dólares, o que hoje equivaleria a trinta bilhões) para se afirmar como potência e dar o recado ao mundo, em especial, à União Soviética.

Ainda ressoa numa quina de história algum murmúrio de indagação – dessas perguntas que são facilmente sobrepostas pelo estridente das engrenagens e o grave das estratégias de poder. Qual o significado de duzentos e quarenta mil vidas? Qual a composição do júbilo daqueles homens ao constatar a excelência de um trabalho bem realizado, de um projeto que atingiu a meta ou de uma produção autêntica lançada ao mundo? Quantos abririam mão do prazer de realizar o que sabem e gostam de realizar no pleno exercício das faculdades mentais se olhassem um palmo adiante da própria satisfação e regozijo? Qual o élan comum ao funcionário cumpridor (como, no exemplo argumentado por Arendt, podemos vislumbrar das atitudes de Eichman) e aos pesquisadores que abrilhantaram o Projeto Manhattan, sem os quais uma arma de plutônio ou urânio seria, quando muito, terrorismo ficcional de um bom escritor ou cineasta?

Da elite intelectual do projeto Manhattan ensaiamos uma mediana. No pesquisador vinculado a ele aparece o artífice familiarizado com a resistência da matéria; a qualidade da persistência no estudo e o desejo por conhecer mais da natureza; a colaboração com os colegas e organização de etapas e tarefas; a paciência com o tempo de cada elemento e procedimentos da pesquisa; a justa relação entre mão e cabeça; a obsessão por fazer uma coisa à perfeição; a expertise com a materialidade de uma oficina bem aparelhada para facilitar a chegada do insight e da regularidade transformadora da disciplina em obra. A mediana será, então, a relação entre homem e urânio ou homem e plutônio na boa orquestração entre ocasião, comprometimento, disposição de ânimo. Sem que seja tocado pelo objeto da pesquisa não sentirá a transformação operada com o processo de estudo; tomado pelo objeto da pesquisa não será capaz de ajustar o impulso criativo à

pergunta pelo sentido do estudo. Arrebatado pelo urânio, um homem pode desprezar a pergunta pelo sentido de sua atividade e seguir num fluxo continuado por forças externas (os movimentos político-econômicos são suficientemente sedutores); tomado de intimidade criativa com urânio, o homem não destruirá as instalações de excepcionalidade e mérito construídas para atender aos desmandos do seu caráter vaidoso e perspicaz. Também com os artífices de Manhattan ressaltamos a pertinência de uma atenção que não esgote, no criador genuíno, a inclinação ética e o traquejo habitual de indagar as causas, os rumos e as motivações de sua criação. Isto é, cumpre a cada trabalhador na relação com seu trabalho ou a cada grupo criativo na relação com o produto criado, a responsabilidade de enfrentar os porquês e sentidos próprios da atividade.

Por vezes, a genialidade, a ilustração e a “alta cultura” têm como sombra um legado marcadamente atroz e desumano. Nos eventos totalitários ou nos bastidores das guerras, os homens que matam sem nenhum constrangimento são também aqueles familiarizados com a alta literatura, a música primorosa ou o mais agudo das artes. Com muito mais frequência do que desejaria os que apostam na emancipação humana a partir dos suportes culturais, o politicamente sádico e o artisticamente sensível são duas facetas de um mesmo indivíduo. Dirá Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*: “Tudo é e não é... Quase todo mais grave criminoso feroz, sempre é muito bom marido, bom filho, bom pai, e é bom amigo-de-seus- amigos! Sei desses. Só que tem os depois.” (2001, p. 10). E George Steiner: “A coexistência amigável entre a inumanidade sistemática e a indiferença ou a simpatia capaz de criar a grande cultura ainda não foi esclarecida” (2017, p. 66).

Se a razão estaciona na ação de capturar, cumprir e alcançar, estará afastada dos vínculos humanos fundamentais. Na apresentação da razão-domínio, poderá compor uma sala de aula ou um ambiente de trabalho sem que seja possível acessar outras camadas da relação do ser no mundo. A eficiência, no perfeito agrupamento de técnicas e procedimentos de realização de uma atividade, é o domínio da estrutura que nivela estudantes a partir da métrica da seleção quantitativa, do ranqueamento tornado fim, da concorrência irrestrita. Uma classe ou um ambiente de trabalho será a reunião hominizada de estudantes ou trabalhadores em constante estado de concorrência.

A busca das melhores notas para o sucesso no vestibular ou a caça da máxima produtividade para o alcance das metas terá como estrutura a razão inchada do acúmulo e conhecimento instrumental e egocentrado. Neste rumo, cooperação, colaboração e coletividade embora possam habitar seus manuais estarão sempre em função das demandas postas por uma educação bancária ou por um trabalho desenraizado. O esquema que instrumentaliza a razão para que a produtividade esteja no centro e a alteridade às margens, isto é, para que o foco individual esteja em evidência e que o outro, qualquer outro não-idêntico, seja visto como ameaça, como concorrência a ser superada, não será este esquema o alicerce que tornará mais fácil o desenho do conjunto do *outro* como inimigo? Do outro como indigno dos méritos, dos acessos, do bem-estar e, então, do próprio direito à vida?

Se depois de Auschwitz ou de Hiroshima e Naganaki a razão-domínio não estiver abrigada no devido encargo crítico, nada teremos aprendido sobre o centro dessa busca iniciada com o selo da civilização. A direção que um discurso educacional tomar ou levará em conta a apresentação da racionalidade e o sentido do processo civilizatório que ajuda a continuar ou será apenas parte de um motor que impulsiona o giro de um mundo em crise. Podemos entrever nos homens que compunham a *cabeça* ou a *elite* de algo como um Projeto Manhattan, ou de algo como a eficiência técnica da barbárie nazista, as crianças mais gabaritadas na escola (alunos inteligentes e habilidosos em fazer cálculos, dominar fórmulas químicas e sistemas físicos, intelectuais familiarizados com obras clássicas, linguistas capacitados...) e ainda assim não tratar das chagas da razão-domínio sustentada com a escolarização?

Referências

OKUNO, E. As bombas atômicas podem dizimar a humanidade - Hiroshima e Nagasaki, há 70 anos. *Estud. av.* [online]. 2015, vol.29, n.84, p. 209-218.

OKUNO, E. *Radiação: efeitos, riscos, benefícios*. São Paulo: Oficina de Textos, 2018.

ROSA, G. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

STEINER, G. *Aqueles que queimam livros*. Tradução: Pedro Fonseca. Belo Horizonte: Âyiné, 2017.

MARQUES, B. R. R.

VERÍSSIMO, L. F. A cultura do remorso (I). In: Novas comédias da vida pública: a versão dos afogados. Porto Alegre: L&PM, 1997.

Submissão: 31. 03. 2023 / Aceite: 25. 04. 2023

A máquina de guerra de Deleuze e Guattari e a resistência punk no Brasil dos anos 80: “faça você mesmo”

Deleuze and Guattari’s war machine and the punk resistance in Brazil in the 80’s: “do it yourself”

GUSTAVO HENRIQUE MARTINS¹

Resumo: Texto apresentado à banca avaliadora Prof.^a Dr.^a Ester Maria Dreher Heuser, Dr.^o Evânio Guerrezi e Dr.^o Roberto Correa Szienza como pré-requisito para graduação em Filosofia Licenciatura, no ano de 2019, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Ester Maria Dreher Heuser. Este texto-apresentação explora os principais elementos do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) que opera simultaneamente os conceitos de máquina de guerra e menor, na filosofia de Deleuze e Guattari, e a história do movimento punk, sobretudo no Brasil.

Palavras-chave: Punk rock. Máquina de guerra. Menor.

Abstract: Text presented to the examination board composed of Teacher Ester Maria Dreher Heuser, Doctor Evânio Guerrezi and Doctor Roberto Correa Szienza as prerequisite in Lincentiate Philosophy graduation, in the year of 2019, under orientation of Teacher Ester Maria Dreher Heuser. This presentation text explores the main elements of a Capstone Course which operates simultaneously the concepts of War Machine and Minor, in the philosophy of Deleuze and Guattari, and the history of the punk movement, specially on Brazil.

Keywords: Punk Rock. War machine. Minor.

Apresentação

Este trabalho, que busca aproximar punk rock e filosofia, é parte importante da minha formação, não só acadêmica, mas como sujeito crítico. Entendo que o punk traçou muitos afetos guerreiros na construção da minha personalidade; violentando minha compreensão do mundo, ele me arrastou para fora, forçando o pensamento a pensar o impensável, o inadmissível, o impossível, mesmo nas condições em que estava inserido, com os valores e os deveres morais que eram projetados sobre mim; reconheço que sem o punk rock, não haveria possibilidade alguma de me juntar à filosofia. A violência que a música, a estética e o comportamento punk causaram (e ainda causam) em mim foi sem precedentes.

¹ Egresso do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: martins2017.gustavo@gmail.com.

Me encontrei: queria muito mais do que estava estipulado, do que estava programado, muito além do que Eles (o sistema) nos oferecem.

Aqui na UNIOESTE, encontrei em Deleuze e Guattari a possibilidade de trabalhar com aquilo que atravessa a minha vida desde a mocidade, antes mesmo de cogitar a graduação em filosofia. A ideia de que haverá sempre o que desvia do padrão, aquilo que escapa da lógica capitalista, que traça novos caminhos, conquista seu espaço, sem ponto de chegada ou ponto de partida, se (re)inventa constantemente para afirmar a sua exterioridade, etc., me pareceu instigante. É a máquina de guerra, e pensei, claro, nas semelhanças desta com o movimento punk no Brasil. A hipótese estava lançada como questão: O punk rock é máquina de guerra? O “Sim” para orientação, e o “te puxa e não te abandona” (confiante) da orientadora, marcava o início de uma longa jornada em meio à solidão povoada deste estudante de filosofia.

As leituras, as músicas, os vídeos, as lembranças das baladas punks na Sombra de Dois Vizinhos... Tudo é material, toda desarmonia na mais bela contradição possível. Mas, mesmo as contradições são dignas de notas, e eis a primeira preocupação para a abertura deste trabalho: uma nota, uma advertência: enlaçar punk rock, máquina de guerra e a noção de menor em Gilles Deleuze, para não deixar entrar qualquer discurso contra as minorias. São tempos difíceis que mesmo em meio ao punk/underground é preciso estar constantemente em alerta, afirmando nossa posição junto às minorias, encontrando nosso próprio ponto de subdesenvolvimento, nosso terceiro mundo; porque o punk é consciência, e as minorias não se curvam às majorias ou simplesmente desaparecem: existimos, resistimos.

Para dar início, de fato, à apresentação, devo dizer que este trabalho se abre sob três perspectivas: o conceito de máquina de guerra para tratar do fazer artístico do punk rock, que compõe um todo (estética, comportamento, filosofia, música); o conceito de menor para tratar da linguagem e dos sujeitos que aparecem ao longo deste trabalho (todos repugnantes, desprezíveis – e não foi uma única vez que afirmamos isto) e o punk rock em perspectiva, iniciando, pois, com seus elementos genéticos internacionais (como as primeiras bandas, os primeiros punks), mas buscando lidar intensamente na história do movimento

punk Brasileiro a partir do documentário “Botinada: a origem do punk no Brasil (2006)”.

Num primeiro momento, o conceito máquina de guerra. O que tiramos do 12º platô “1227: Tratado da nomadologia: a máquina de guerra” (2012), foram quatro elementos importantes para pensarmos o movimento punk como máquina de guerra: a exterioridade, o espaço, as armas, e as metamorfoses. Para tanto, trabalhamos com as quatro primeiras proposições do tratado, nas quais a dupla francesa, através da análise de várias áreas do conhecimento, confirma o primeiro axioma (a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado), e encontram nos jogos, na etnologia, na epistemologia e na noologia a existência de configurações guerreiras (ou nômades), que escapam da lógica do padrão e traçam seus próprios rumos, sem referências ou métodos apropriados.

Não muito além, lidamos também com a noção de armas (proposição VII) e de espaço (proposição V) que aparecem no segundo axioma do tratado, no qual a dupla francesa busca na figura de Gengis Khan e do povo mongol a invenção da máquina de guerra. Com estes conceitos apresentados, há então uma questão que propomos para dar continuidade ao nosso trabalho: encontrar configurações nômades que atravessam o movimento punk, lidar nelas e, por fim, arrastá-las para os nossos dias. Não só afirmar a nossa hipótese com o punk nos anos 80, mas perguntar “qual o legado punk que chega até mesmo nos dias de hoje?”.

Para encontrar tais configurações no Brasil dos anos 80, precisaríamos, antes, ir ao encontro dos primeiros punks, das primeiras bandas, das primeiras canções e vestes, e traçar com eles o conceito de menor, a noção de minoria, a real subversão do rock n’ roll. Com isto, nos encontramos com a profunda desilusão dos jovens periféricos, a marginalização dos operários, a descrença em um futuro qualquer que levou esses garotos do subúrbio (revoltados, cheios de ódio) até os instrumentos do rock n’ roll; não poderiam, claro, fazer música como ela era. Era preciso mais energia, mais velocidade, autenticidade, sem nenhuma referência possível; era preciso simplesmente deixar a coisa fluir: não há comportamento adequado, roupas adequadas, um jeito certo de tocar. Do it yourself!

75 Patti Smith (com a poesia), 76 os Ramones (com a simplicidade), 77 os Pistols (com a sátira ácida), 78 Dead Kennedys (a política), 79 The Exploited (o moicano): o punk rock caía na moda, retornava às sarjetas, cada dia mais sujo e agressivo, reafirmava sua exterioridade, inventava suas armas: se metamorfoseava! Havia punks no mundo todo, em todos os lugares. Nas terras tropicais: MPB? Discoteca? Quem sabe uma banda aqui, outra banda ali. A salvação: fitas K-7. O pouco que tinham precisava ser compartilhado; e nem conheciam isto como punk rock: eles só queriam agitar, só queriam tocar... Era rock de subúrbio, era rock e nada mais.

Ramones, Sex Pistols, “a revista Pop apresenta o punk rock”... A informação aos poucos entrava na terra do carnaval; a ditadura censurava boa parte do material e o resto chegava pela metade, informação distorcida. Mas não era exatamente disso que precisavam. Sabiam que o punk rock já corria nas veias, mesmo que não o chamassem assim – e pouco importa como chamavam. Era a máquina de guerra começando a inventar suas trilhas nômade: não precisavam copiar o punk inglês ou o punk americano, traçavam seus próprios afetos guerreiros, forjavam suas próprias armas, criavam seu próprio espaço.

As primeiras bandas não se espelhavam nos problemas dos punks mundo-à-fora, mas reagiam aos problemas nos quais estes sujeitos estavam inseridos: contra a ditadura, contra a polícia, contra a política, contra eles mesmos. Ou seja, no início não existia um “movimento punk”; o clima era mesmo de autodestruição, a coisa surgiu assim com as gangues. A violência, a desinformação, o ódio entre os punks de bairros diferentes. Em meio a tudo isso, o punk rock foi se inventando e, com o tempo, encontrando propostas comuns, ideais comuns, ressonâncias entre as gangues que tanto se odiavam.

Uma possível união criaria um espaço ainda maior. Gravar, fazer shows, divulgar os materiais que faziam. A união parecia se encaminhar, e as minorias caminhavam juntas: os estudantes, os operários, os sindicalistas, os metalúrgicos. Era O começo do fim do mundo. Unir as grandes facções punks, unir as tribos, gravar um disco da união. Superar as diferenças, acabar com as matanças entre os iguais, encontrar uma proposta comum para caminhar juntos. Para onde? Ninguém sabia. Não há mesmo ponto de chegada ou ponto de partida. O que

A máquina de guerra de Deleuze e Guattari e a resistência punk no Brasil dos anos 80: “faça você mesmo”

houve, de fato, foi a conquista de um espaço nunca imaginado, aberto até mesmo para os dias de hoje, e este todo compõe as aproximações que busco com o conceito máquina de guerra.

Máquina de guerra, movimento punk no Brasil: ambos os planos encontram meios de resistir ao aparelho de Estado, fazendo do nomadismo uma forma de afirmar a vida em meio ao sedentarismo capitalista, forjando suas armas, criando seu próprio espaço, encontrando sua exterioridade. Quando vencida pelo Estado, a máquina de guerra se lança à vida como devir e reencontra sua exterioridade, conquista-o novamente. É o punk inventando o hardcore, são os punks nas trilhas do underground.

Enfim, insisto que o punk resiste, pois ainda cria, ainda traça na estética e no comportamento suas características efêmeras, impensáveis, se opondo sempre à lógica capitalista, escapando, devindo, compondo novas canções, sátiras e músicas. Ainda mais: a obscuridade do Brasil hoje precisa de uma reação punk para os problemas que enfrentamos. Atualmente, defendo, não só o punk se configura como máquina de guerra, mas toda a cena underground tem buscado fazer do terceiro mundo um espaço para as minorias, com as minorias. O legado da primeira geração de punks, “faça você mesmo”, ainda ecoa nas periferias do mundo todo.

202

Submissão: 23. 06. 2023 / Aceite: 30. 07. 2023

Espirais de ilusão: o fascismo eterno sob o crepúsculo neoliberal

Spirals of illusion: eternal fascism in the neoliberal twilight

BRUNO CARNIATO¹

Aos 53 anos, em 1995, um calejado Umberto Eco discursava sobre as características do fascismo na Universidade de Columbia. O potente discurso foi publicado na Revista *The New York Review of Books* (ECO, 2019, p. 5) e posteriormente transformado em livro. Até seus 15 anos de idade Eco já havia vivenciado o governo fascista e sua derrocada. Neste emaranhado de memórias e vivências que o autor nos fornece elementos de alerta, não apenas para o que pode vir, mas, principalmente, para que não se repita.

Ao descrever o fascismo, Eco aponta que, diferente do nazismo, este não era tão “hermético” em sua formação, mas filosoficamente vazio e repleto de arquétipos que o tornam multifacetado. Nesse sentido, o autor aponta 14 características indelévels do fascismo, que não necessariamente se somam, mas cada uma indica um sintoma de sua presença, como relâmpagos que antecedem o trovão: 1 – o culto a tradição; 2 – o tradicionalismo; 3- o irracionalismo; 4 – a repressão às críticas; 5 – a homogeneização do pensamento; 6 – a frustração social; 7 – o nacionalismo vazio; 8 – um inimigo paradoxal (ao mesmo tempo é forte e fraco); 9 – o culto à guerra; 10 – elitismo; 11 – o heroísmo como um culto à morte; 12 – machismo e armamentismo; 13 – populismo seletivo; 14 – a novilingua orwelliana, avessa a qualquer complexidade linguística. (ECO, 2019, p. 44-59).

Perceba que as características apontadas por Eco passam por duas esferas, a do social e a do indivíduo. Deste modo, é limitada a definição de um fascismo que aponta sua crítica apenas para o indivíduo. Pode tal crítica até ser confortável, afinal, se o fascismo está no outro, certamente não está em mim, porém, o conforto não anula seu perigo, pois coloca o crítico em uma posição de julgamento como aquele que detém a definição e a direção e, sem notar, como em um jogo de espelhos, a crítica se volta para o crítico. Por outro lado, também

¹ Acadêmico mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: bruno_c_dias@hotmail.com

seria leviano apontar apenas para o corpo social e sua estrutura econômica, que, em que pese de fato é ali que germina o fascismo, porém, não se pode desconsiderar a potência dos afetos que pairam sob o indivíduo, tampouco que é com estes que alimentam o fascismo.

O aspecto multifacetado do fascismo determina a cautela em sua abordagem. O que por um lado foi palpável no início do século XX, já em seu final não é mais. O que se originou como um movimento *sui generis*, dentro do capitalismo, mas antiliberal, anticomunista, mas com afetos revolucionários, anos depois de sua derrota, volta a crescer, agora domesticado pelo neoliberalismo. Aqui, então, é acrescido mais um terreno movediço: nos anos 70, o sul global é semeado com a ideologia neoliberal, acelerando o ritmo da máquina do capital. O lema “*laissez-faire, laissez-passer*” é levado às últimas consequências, transformando-se em “*laissez-faire, laissez mourir*”

Tal qual nas experiências de tortura com eletrochoque conduzidas por Ewen Cameron no período da guerra fria, cujo objetivo era um apagamento da personalidade da vítima a fim de reduzir sua defesa, os Estados Unidos usaram o Chile de laboratório do neoliberalismo onde realizaram seus inúmeros experimentos de choque social. Tendo em vista que até então o ideário neoliberal era extremamente impopular e perdia espaço para o ideário socialista de Allende, portanto, não havendo espaço para a disputa, o poder foi tomado à força. O golpe no Chile, liderado pelos militares, foi o ambiente perfeito para o implemento do neoliberalismo, nas palavras de Naomi Klein (2007, p. 97) “O choque do golpe preparou o terreno para a terapia de choque econômico; o choque das câmaras de tortura horrorizou qualquer um que pensasse em reagir contra os choques econômicos.”

Na terra arrasada pelo golpe militar de Pinochet, abriu-se, então o espaço para a agenda ultraliberal dos *Chicago boys*, encabeçada por Milton Friedman e Friedrich Hayek, ambos apologistas da liberdade econômica absoluta e muito confortáveis aconselhando o ditador. Logo no primeiro ano da experiência a taxa de desemprego subiu para 20%, 74% do poder de compra de um salário-mínimo era suficiente apenas para pão (Pinochet dizia que “luxos” como leite e passagens de ônibus deveriam ser cortados pelas famílias), as escolas públicas foram

substituídas por sistemas de crédito (*vouchers*), a saúde pública foi sucateada e até cemitérios foram privatizados (KLEIN, 2008, p. 112 – 113).

O fascismo, então, é um elemento bem-vindo ao neoliberalismo, o que antes era, ao mesmo tempo, produto e perigo do capital, agora torna-se domesticável. Hayek declarava que “a ditadura poderia ser necessária”. Para Ludwig Von Mises, outro “queridinho” do mercado e dos *Chicago boys*, o fascismo e movimentos semelhantes tinham a melhor das intenções e sua intervenção salvou a civilização europeia (MISES, 2010, p.77). A fala de Mises é confessional aqui: para o capital, o fascismo é a saída de emergência. Como escreveu Galeano (2011, p. 170): “As teorias de Milton Friedman significam, para ele, um Prêmio Nobel: para os chilenos, significam Pinochet”.

O neoliberalismo opera de modo contrarrevolucionário sem a necessidade de uma revolução no horizonte e o fascismo é uma de suas ferramentas. Todo esse *modus operandi* iniciado no Chile é reproduzido em toda a América Latina e, mesmo com o fim das ditaduras, isso não significou o fim do projeto neoliberal, pelo contrário, foi o experimento perfeito para seu desenvolvimento, haja vista que agora não há necessidade de tomar o poder ou fazer uma ditadura, basta ameaçar, brutalizar tanto a sociedade a tal ponto que que a única alternativa aparente seja: neoliberalismo ou fascismo.

Com um corpo social violentamente inebriado, o senso coletivo anestesiado e um individualismo exaltado, a financeirização da vida lubrifica as engrenagens do capital. Os corpos enforcam-se com a corda da liberdade econômica. No plano micro, o sucesso e o fracasso são individuais. No macro, individualizam-se os lucros e socializam-se as perdas. O desejo é pautado pela competição de todos contra todos, buscando, mais do que nunca, a aprovação da mercadoria. Nessa escala, onde a vida se torna um balcão de negócios, a construção de um bem comum é asfixiada, porém, o coletivo não, a questão é que o coletivo, que sente o peso das engrenagens que os esmaga, não se volta contra a máquina, mas sim contra o outro, contra o diferente; onde a expiação da culpa alheia é que abrirá o espaço para a tão sonhada realização pessoal, agora todos são empreendedores de si mesmos ecoando como um slogan medíocre e grudento: “feito pra você!”.

Todo esse ecossistema neoliberal inaugura o que Maurizio Lazzarato chama de “era do homem endividado”. Após o triunfo das instituições financeiras nos anos 70, estas inauguram uma nova fase de exploração, moldando um corpo social conduzido pela relação entre credores e devedores. “*A estratégia da dívida foi posta em prática inicialmente com um duplo objetivo: recuperar o que o Ocidente tinha perdido por causa das lutas anticoloniais e disciplinar as subjetividades nascidas das revoluções anti-imperialistas*” (LAZZARATO, 2019, p. 51). É como se a partir disso o ser humano nascesse com um código de barras, paga-se para desfrutar a vida, paga-se para destruí-la, agora há duas certezas: a morte e a dívida, e a morte também deverá ser paga.

O campo das subjetividades é atingido de forma lacerante, a dívida financeira também é uma dívida moral. Cada indivíduo carrega a sua própria culpa e vigia a do outro, afinal toda essa angústia há de ter um motivo e é nesse momento que os afetos entram em campo. A brutalização da alma torna-se então quase inescapável, o direito à dignidade, escrito no papel, na verdade deve ser adquirido com outro papel. Enquanto isso o cotidiano se torna um de *vortex* amarguras: nos cortamos para cabermos nas roupas; durante oito horas por dia devemos polidez à pessoas que não nos respeitam; engolimos humilhações que se acumulam e explodem no coração como uma bomba de fragmentação de micro plásticos invisíveis ao olho nu (MOORE, 2022). Ao fim do dia, este fel do cotidiano alimenta a máquina do capital, afinal, a amargura também é lucrativa.

Nas redes sociais prazer e ódio se misturam, quanto mais agressivo, maior a recompensa. A estrutura destas redes se torna um instrumento de poder, um poder tão forte que pode determinar resultados de eleições, tudo isso passando por uma dinâmica de afetos muito bem gerenciada. Nesse sentido, as redes sociais reproduzem bem o governar no neoliberalismo, os verbos não são mais ditar, mandar, executar, mas sim, sugerir, induzir, instigar. Preserva-se uma aura de democracia enquanto se produzem desejos fascistas sob medida.

Todo esse aparato nubla a visão do horizonte, confunde os sentidos, trazendo uma realidade, na qual o algoz opera de maneira cínica e as vítimas são acusadas de paranoia. Nesta linha, os esforços de resistência também são fragmentados e capturados pelo gerenciamento dos afetos, em um cenário na

qual a própria palavra revolução se perdeu e esquerdas se digladiam na busca de um “purismo” revolucionário ou se limitam à busca de um “capitalismo com desconto”. Enquanto o apego à uma Revolução distante destoa do cenário atual e contempla uma classe trabalhadora uniforme nos moldes do início do século XX, o apego ao *status quo* do capital, mirando apenas em sua reforma, beira um conservadorismo conformista, que traz paliativos, mas não vai à raiz dos problemas. Por outro lado, ironicamente, há um ideário fascista que opera tanto com um afeto revolucionário e com perspectivas de constituição de uma identidade, almejando uma utopia torpe e entrópica. Por ser próprio do neoliberalismo operar de modo a desorganizar e governar pela desordem, o fascismo se torna um elemento domesticável, haja vista que os aparatos do poder se encontram de maneira muito mais sofisticada e difusa.

Por fim, aqui não se pretende deixar apenas um olhar pessimista. De fato, o cheiro do fascismo paira no ar. Uma análise crítica da conjuntura atual não nos dá o luxo da ingenuidade. Isso, porém, não significa o fim da luta e da esperança. Pelo contrário, a democracia é uma disputa constante e se ainda não há dominação é porque resistimos. O olhar para um panorama sombrio nos fornece ferramentas não apenas para combatê-lo, mas também para criar horizontes de um modo que os novos horizontes, de um mundo verdadeiramente livre, nos conduzam a viver plenamente como flores matinais colhidas ao entardecer, que já não são tão doces, mas ainda mantêm seu perfume (XUN, 2021).

207

Referências

- ECO, U. *Fascismo eterno*. Trad: Eliana Aguiar. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- GALEANO, E. *Dias e noites de amor e guerra*. Trad: Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&M, 2011.
- KLEIN, N. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Trad: Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- LAZZARATO, M. *Fascismo ou revolução? O neoliberalismo em chave estratégica*. Trad: Takashi Wakamatsu e Fernando Scheibe. São Paulo: N-1 edições, 2019.
- MOORE, A. *Palavras, magias e serpentes*. Trad: Andrio J.R. Santos e Eneias Tavares. Rio de Janeiro: Darkside Books, 2022.

XUN, L. *Flores matinaís colhidas ao entardecer*. Trad: Yu Pin Fang. Campinas: Ed. Unicamp, 2021.

Submissão: 01. 09. 2023 / Aceite: 30. 09. 2023

I T I N E R A N Z E

Gabriel Marcel
**Sofferenza,
terapia,
incontro**

ETICA E CRISI DELLA MEDICINA

A cura e con un saggio di Franco Riva



MARCEL, Gabriel. *Sofferenza, terapia, incontro. Etica e crisi della medicina*. A cura e con un saggio di Franco Riva. Trad. Paolo Scolari. Milano: Castelvechi, 2022, 96p (Collana: Itineranze) EAN: 9788832906080

Sofrimento, terapia e encontro: prismas médico-filosóficos em Gabriel Marcel¹

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA²

Com a competente tradução de Paolo Scolari e o primoroso ensaio introdutório de Franco Riva, renomados pesquisadores italianos, a Castelvechi de Milão lança outro importante projeto editorial que se insere na Coleção Itineranze. Trata-se de *Sofferenza, terapia, encontro: etica e crisi della medicina*, um pequeno conjunto de textos do filósofo francês Gabriel Marcel. Esse precioso

¹ Essa recensão contou com uma primeira versão, em inglês, junto à *Medica Review. International Medical Humanities Review / Revista Internacional de Humanidades Médicas*, v. 11, p. 20-20, 2023, sob o título “*Suffering, therapy, and meeting*”. Disponível em: <https://journals.eagora.org/revMEDICA/article/view/5009>. DOI: <https://doi.org/10.37467/revmedica.v11.5009>

² Na área de Filosofia, realizou estágio pós-doutoral na Université Paris I/Panthéon-SORBONNE (2011-2012), doutorado na UFSCar (2007), mestrado na UNICAMP (2000), graduação na UNIOESTE (1994) e no IFA (1990). Foi Acadêmico Bolsista (1992-1994) e tutor (2013-2016) do PET (Programa de Educação Tutorial) do Curso de Filosofia da UNIOESTE, instituição em que atua como Docente na Graduação e Pós-Graduação (Stricto Sensu), na mesma área. E-mail: cafsilva@uol.com.br

material cuidadosamente recolhido sinaliza uma profunda reflexão que intercala, no contexto das ciências médicas, três temas fundamentais sob um ângulo filosófico singular: o sofrimento, a vivência terapêutica e o sentido último do encontro como manifestação intersubjetiva.

Marcel é um autor profundamente visceral sem deixar ao mesmo tempo de ser filosoficamente sensível. Ele interpreta o seu tempo com um olhar muito peculiar sobre a medicina situando-a para além de uma interpretação puramente rígida, burocrática, funcionalista, e, por isso mesmo despersonalizada. Para tanto, ele observa lugares e modos de prática médica, revisita trabalhos literários como o de Robert de Traz em *Les heures de silence*, sem deixar, é claro, de refletir a área sanitária em seu espectro mais amplo. Com isso, o filósofo avalia o espírito presente nos hospitais padronizados, diagnostica as condições de trabalho dos profissionais de saúde, bem como o sentido próprio da ideia de serviço num mundo cada vez mais tecnocrático e burocrático. Partindo desse cenário, Marcel lança um apelo programático: o de reabilitar a alma humanística da medicina. Entra então em jogo aí, em sentido humanitário, a relação direta médico/paciente reconfigurada terapêuticamente via a autêntica experiência do encontro. O que se trata de reconhecer é o fato essencial de que a própria vivência do paciente historicamente sofrida se manifesta como que sumamente relevante para se situar o rigor científico requerido numa arte e técnica científica tão exigente como é a medicina.

Ao reunir textos – como *O doente de Leysin*, *Amar o sofrimento? Carta à Elisabeth N...*, *A inseminação artificial: impactos psicológicos e morais*, *Observações sobre a despersonalização da medicina*, *Hipócrates e a medicina humanista*, *Observações sobre o futuro da medicina* e, por fim, *Doença: o ter que transborda no ser* – o livro realmente perspectiva um raio de abrangência *sui generis*. Para que o leitor tenha em vista um panorama mínimo desse entrelace temático, comecemos pelo primeiro eixo abordado: o sofrimento. Em sua correspondência à Elisabeth N., escreve Marcel: “O que quer que digamos do sofrimento, ele não é uma sombra, uma ilusão, uma miragem; ele é uma realidade” (*Sofferenza, terapia, incontro*, p. 52). E como tal cumpre acercar-se melhor de qual estofa essa realidade terrível é feita. Sendo assim, “o sofrimento

existe, sendo uma voz que emerge no que há de mais profundo em nós-mesmos, uma voz que não se deixa chegar ao ponto de se reduzir ao silêncio, silêncio esse que nos clama que *o sofrimento não deveria existir*. Aí reside o escândalo. Não há jogo de pensamento que possa eliminá-lo. Seria vão dizer que ele não existe, ou melhor, que *é uma mentira*” (Idem, op. cit., p. 52). Marcel, desde já, se pergunta: estamos diante de um problema *stricto sensu*? A resposta, do ponto de vista fenomenológico, só pode ser negativa. Por quê? Porque a manifestação do sofrimento nos lança numa ordem de experiência mais profunda, isto é, para além dos limites puramente físicos ou técnicos. Quer dizer, “na realidade, nos encontramos no insondável: há aí alguma coisa que é preciso vir a elucidar filosoficamente; algo estranho; o sofrimento não é suscetível de revestir uma significação metafísica ou espiritual senão na medida em que ele implica um *mistério insondável*” (Idem, op. cit., p. 54). Nosso filósofo está, com isso, acentuando a dimensão metafísica do sofrimento, uma espécie de atividade superior no sentido de espiritualizar tudo o que se coloca ou se reduz ao nível problemático como obstáculo. Esse caráter misterioso ainda aponta para outro aspecto decisivo: a experiência da comunhão, da intersubjetividade: “Eis porque eu não posso literalmente abordar o vosso sofrimento senão partindo do meu – e sob a condição de que o que era só seu também é meu, passa a ser meu ou mais exatamente nosso. Se um ‘discurso sobre o sofrimento’ é possível, só pode ser a partir de uma comunhão efetiva, vivida” (Idem, op. cit., p. 53). Eis porque “não se pode separar a doença da vivência do paciente. Isso é o que impede de reduzi-la a um simples vício de funcionamento. Ao mesmo tempo, a despersonalização ou a funcionalização da medicina só seria admissível se a doença pudesse ser reduzida a um colapso objetivamente rastreável ou reparável” (Idem, op. cit., p. 72).

O segundo eixo é a experiência terapêutica. Marcel insiste aí no caráter propriamente intersubjetivo que tal processo encerra, como acabamos de ver. Não se trata, obviamente, de desconsiderar a importância e eficácia dos métodos e técnicas habituais dos quais faz uso o médico. O cirurgião tem a prerrogativa da sua práxis, da sua técnica no seu exercício ou ofício, o que, diga-se de passagem, é tão necessário quanto vital. De todo modo, o que não se pode perder de vista é outro nível de aproximação da enfermidade e, portanto, do sofrimento; nível esse

no qual o paciente possa ser “tratado como um ser único, como um destino imortal” (Idem, op. cit., p. 52). Trata-se, enfim, de se estabelecer uma misteriosa relação, relação essa profundamente intersubjetiva como gesto concreto de comunhão. Assim, ao mensurar o peso existencial da doença e, conseqüentemente, do sofrimento, Franco Riva assinala em que termos melhor podemos compreender a relação terapêutica entre o médico e o paciente: “para reiterar que o sofrimento não se reduz a um problema técnico-científico e que é uma dimensão existencial e profunda que a resguarda, a despeito de toda aparência, Marcel não interrompe o seu discurso reivindicando o mistério para mim” (Riva, in Idem, op. cit., p. 8). Ao visitar a obra de Rita Charon, *Narrative medicine* (2006) que, inclusive, faz menção à figura de Marcel entre outros filósofos, Riva ainda chama a atenção para a “integração humanista da medicina” (Riva, in Idem, op. cit., p. 10). O intérprete mostra que a profissão sanitária envolve o reconhecimento da presença de outrem; presença tal que se revela imediatamente em um olhar, num sorriso, num aperto de mão. Trata-se, pois, de um modo de escutar, de dar ou, se quiser, de uma nova conexão, de um novo contato.

Pois bem, esse contexto anuncia, na aura que recobre tais escritos, outro tema caro, circunscrevendo o circuito temático geral: a experiência do encontro. A efetiva presença de outrem em meio ao labor clínico sugere uma dimensão empática fundamental. Ora, é isso, essencialmente falando, que Marcel tem em vista quando descreve a experiência do encontro. O encontro terapêutico entre o médico e o paciente se radica numa intercorporeidade essencial: a do corpo vivido como lugar, por excelência, desde onde emerge toda intersubjetividade ou a mais alta comunhão. É nesse plano que a situação-limite do sofrimento reconfigura completamente tal ordem de relação, ou melhor, de encontro. Essa questão faz-nos lembrar, por exemplo, o pequeno, mas fulgurante livro *Phénoménologie de la rencontre* (1952) de F. J. J. Buytendijk, renomado cientista holandês de orientação fenomenológica que, aliás, nesse pormenor, foi um dos autores mais atentos da obra de Marcel ao observar que “a fonte comum de conhecimento de onde procede uma fenomenologia do encontro não é a consciência transcendental, mas a consciência engajada (Merleau-Ponty) ou o ser

em situação (Gabriel Marcel), compreendidos a partir do conhecimento das formas fundamentais da existência humana” (Op. cit., p. 11). Observa mais Buytendijk: “pensamos que cada forma concreta de encontro pode, de início, ser conhecida psicologicamente na transcendência do encontro” (Op. cit., p. 16) razão pela qual devemos “compreender que cada encontro autêntico é como um acontecimento humano cultural no qual se manifesta a ambiguidade da existência” (Op. cit., p. 8). Cômescio disso, em seu *Essai de philosophie concrète* (Paris: Gallimard, 1999, p. 22), nota Marcel: “encontrar alguém não é unicamente cruzar com ele; é estar, ao menos por um momento, perto dele, com ele; como uma *co-presença*”.

Isso posto, ao gravitar em torno desses três eixos temáticos fundamentais, *Sofferenza, terapia, encontro* brinda não só o leitor de língua italiana e estudioso de filosofia, mas à comunidade científica como um todo e o público geral não especializado, um rico e instrutivo subsídio que reaviva cada vez mais a cultura atual num contexto interdisciplinar de difusão do conhecimento.

TRADUÇÃO

Schuld und Sünde in der griechischen Religion Culpa e pecado na religião grega

KURT LATTE EM MÜNSTER

(Autor)

LUCAS FERNANDES DO NASCIMENTO¹

(Tradutor)

Breve introdução

O erudito clássico ora traduzido, Kurt Latte (Königsberg, 9.3.1891-Tutzing, 8.6.1964), é reconhecidamente um filólogo de tradição germânica – alemã. Sendo filho de um judeu profissional da medicina, não seguindo a mesma carreira, estudou Filologia e atuou como professor universitário em grandes Universidades na Europa, mais precisamente na Alemanha, como por exemplo: em Königsberg, Bonn, Berlim e Munique. Recebeu o título de doutor honoris causa de Heidelberg, em 1951. Sua obra de maior alcance, é intitulada “Römische Religionsgeschichte” (Religião romana antiga), Munique – 1960.

Embora em seu maior trabalho acadêmico tenha sido tratado a religião romana antiga, no texto científico aqui traduzido, a religião grega é o foco. São dois os aspectos discutidos, “Schuld” (aqui traduzido como culpa) e “Sünde” (tomada como pecado); ambas as virtudes desvirtualizadas da ética filosófica, é aqui verificada pela óptica da religião, especificamente, grega. Portanto, seremos levados às figuras mitológicas que remontam o pensamento formal – ideias construídas -, na Grécia, para o que entendem por religião e/ou “religião filosófica”. Desta forma, obras clássicas como *Ilíada* e *Odisseia*, do poeta grego Homero, serão referenciadas.

Primeira parte

Da juventude cheia de sangue brota o frescor do Homem homérico todas as suas ações, o bem e o mal. A mesma súbita paixão crescente é evidenciada pela ação

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí – PPGFIL/UFPL. Especialista em docência do Ensino Superior (2023-2024) pelo Centro Universitário Faveni. Graduação em Teologia (2018-2021) pela Faculdade de Educação do Piauí – FAEPI. E-mail: fernandes-l@outlook.com

heroica elogiada pelas gerações posteriores e pela iniquidade selvagem, que a lenda comemora com horror. O homem autocrático e livre, no sentimento orgulhoso de sua força, não para nos direitos do outro, reconhecido pelo costume e pelo costume, quando a raiva e o desejo o impulsionam. Uma condenação incondicional de tais atos de violência está longe da sociedade homérica; mesmo nas declarações de desaprovação, há uma mistura de admiração pelo poder desenfreado de alguém que não foge de nada, *βίηι χαί χάριται εἴχων* (139 v 143). Quase todas as palavras com as quais o épico desta passagem de esfera de poder real, o “Über” *mut*, ocasionalmente se voltam para o glorioso desafio heroico². Em última análise, o sucesso por si só é decisivo para o valor ou indignidade da ação humana. Se tal invasão em território estrangeiro falha devido à vontade superior do oponente, a retribuição o segue, então a realização dificilmente se força: o ato estava errado. E em uma rápida mudança de humor, o impulso não parece mais ser a própria vontade, mas uma infeliz ilusão, um poder alienígena que varreu o infeliz em obras de ilusão, pelas quais ele deve agora expiar; são *ἀήσυλα ἔογα*³, que ele fez, um demônio deve tê-lo enganado⁴. Como a alegria e o sofrimento são concedidos aos homens de acordo com o decreto celestial, para o qual ninguém conhece nem procura razões (ξ 187. σ 132), a pessoa também aceita suas próprias ações e suas consequências como algo dado, sem nunca levantar a questão de se teria sido possível agir de forma diferente. Os deuses fazem o homem prudente ou tolo (ψ 11), determinaram o caso de Klytaimestras (γ 269), como a iniquidade de Alexandros (Z 356) ou o roubo dos Briseis (T 270). A verdadeira palavra para tal “destino” é *ἄτη*⁵. Seu próprio ato e dano

² M. Wundt *Gesch. d. griech. Ethik* I 13. Mart. Hoffmann *Die eth. Terminologie bei Hom., Hes. u. d. alt. Elegikern u. Jambogr.* Tübingen 1914, 11 ff. Um exemplo particularmente claro é *ὀβουιοεγός*, o sentido literal de apenas fazedores de grandes feitos, mas isso é consistentemente dito por censurável (Horffman a. a. O. 61). Por outro lado, você se encontra *ἀταοθαλος* completamente enfraquecido para “beligerante” N 634. h. Apoll 67. h. 15, 6).

³ *αἴσυλα, ἀήσυλα* gehört zu ai. *yātú*, Zauberei, böser Geist. Bechtel *Lexil.* 15.

⁴ Vgl. Zur Erklärung von *δαιμόνιος* Ameis-Hentze-Cauer zu ξ 443.

⁵ A literatura de Havers *Z. Semasiologie v. griech. ἄτη* (Z. f. vgl. Sprachw. 43, 1910, 225 ff.). Dazu Boisacq *Dict. etym.* 96. Bechtel *Lexil.* 3, que salienta, com razão, que o significado básico da ferida, que os etimologistas apresentam, não podem ser aprovados em lugar algum (a. a. O.), o “golpe” sentido original (do demônio) II 805 e atenuado Ω 480 exibe, não é convincente. *Τόν δ’ ἄτη φοένας εἶλε* II 805 você não pode entender as coisas de forma

sem culpa própria são tão indivisos quanto no pensamento do período homérico, e qualquer tentativa de divórcio, à qual a tradução é forçada, não faz justiça à peculiaridade da ideia por trás dela. O ato rápido da paixão é ἄτη (A 412. I 115 u. s.), agindo sobre a restrição do vinho (λ 61. Φ 295) e de impulsos sensuais (h. Ven. 253); mas também pura negligência (I 537), falta de vigilância (χ 68) são chamados assim, e até mesmo onde cada pensamento de culpa pessoal desaparece, o desastre é chamado ἄτη (Ω 480. μ 372. ο 233). Seria um erro ver uma rejeição determinista da responsabilidade pelas próprias ações. Não a causa individual, mas apenas o ato em si é decisivo para as consequências. O assassino deve fugir do país, ele também pode νήχιος, οὐχ ἐθέλων (ψ 88) ter agido, o falso é tão bom ἐπίορχος como perjúrio (K 332). Cada fracasso traz vergonha (ἐλεγχεῖν), mesmo, se você devia ou não a ele (B 285. Δ 171. Ψ 342)⁶. Neste estágio, o sentimento moral e legal compreende a responsabilidade exclusivamente sob a forma de pensar a responsabilidade pelo sucesso: é o ato e não suas razões pelas quais o homem é responsável; somente ele determina o julgamento⁷. Corresponde à humanização dos deuses que as ofensas contra eles não são qualitativamente diferentes daquelas contra os mortais. O idioma também pode se referir a ambos com as mesmas palavras. A palavra desafiadora de Aias, que acaba de escapar da maior aflição, é ἄτη (δ 503), a violação

216

diferente do habitual ἄσαι, ἀάσθαι φοένας (Buttmann Lexil. I 2 224. Bechtel a. a. O. 13), deve traduzir “ilusão”, não “impotência”. Ω 480 o infortúnio de Priamos é comparado com a situação do assassino fugaz, que de repente aparece para o espanto do rebanho estrangeiro, protetor. A parábola pinta o clima em ambas as partes, mas de *Stupor*, como Havers (a. a. O. 242) a Ebeling (Lex. Hom. 189) traduzido, não pode ser um discurso; o espanto é raramente sobre o público (v. 482), ἄτη aqui significa infortúnio. A partir deste significado a palavra parece ter começado em tudo. Pelo menos o sentido de ação culpável só pode ser provado em Homero e na literatura influenciada por sua dicção, como nas tragédias. A prosa dos dialetos dóricos e do noroeste grego a conhece apenas como “dano, penitência” (Belege b. Havers 238), igualmente Herodot I 32 (ἀτέω VII 223 parece induzido pelo modelo Homérico) e Epicharm frg. 78 Kaib. O mesmo significado está presente em Hesíodo por toda parte (também sobre os dois de Scherer De Graec. ἄτης noção, Diss. Münster 1858, 16 para *mala insolentia illata* fornecidas Stellen op. 216. 231). Assim, é provável que Homero tenha um desenvolvimento especial do épico para explicar psicologicamente a partir da visão da culpa como “dano” estabelecido no texto.

⁶ Se M. Hoffmann a. a. O. 38 (ebenso 48) vê apenas uma falta de divórcio “terminológico”, então ele define o nosso padrão de pensamento moderno – e linguagem, em vez de procurar o termo uniforme do tempo homérico, que corresponde ao nome uniforme.

⁷ Existem inúmeros paralelos, z. B. Oldenberg Rel. d. Veda 2 295 ff.

do contrato *ὑπερβασία* (Γ 107), tão bom quanto a briga que Eurytion interrompe no casamento de Peirithoos (φ 295) ou o comportamento dos pretendentes (γ 206. v 193 u. s.). Claro, enquanto as pessoas muitas vezes têm que deixar ir a má vontade, o poder do Olympier o mau com certeza absoluta. Quem é sábio, portanto, vai “atender” a ira dos deuses, “evitar” (*ὀπιζεσθαι, ἀλεύασθαι*), e ainda mais forte do que o habitual, olhando para trás para tais ações aparece como loucura ou erro, como “erro”. É assim que o crime dirigido contra os deuses é chamado principalmente de ilusão, loucura; por outro lado, uma palavra raiz, originalmente um defeito, uma omissão deve ter significado, estreitado em Homero na maioria dos lugares e mais tarde quase exclusivamente para a designação da iniquidade religiosa, ou seja, *ἀλιτεῖν* e seu clã⁸. Embora esses termos também sejam usados por ofensa contra pessoas (I 375), Atena chama Zeus, que atravessa sua vontade em desagrado *ἀλιτρός* (Θ 361), sim, na Odisseia a palavra até se encontra uma vez para a raposa varrida, que não é facilmente enganada (ε 182), um uso que parece pertencer ao vernáculo (Semon. 7, 7. Ar. Ach. 907). Como regra geral, no entanto, isso é *ἀλιτεῖν* contra os deuses, de modo que temos que ver nela a palavra real da linguagem épica para ofensas religiosas. O círculo de ações, que de acordo com a visão homérica dos deuses desperta raiva, ainda é muito estreito. Primeiramente é insulto direto ao celestial (ε 108 u. s. Finsler, Homer I2 248); isso naturalmente inclui negligência cultural (E 177. I 534. M 6), bem como perjúrio, que invoca a Deus como fiador e vingador (T 265, ψ 595). Além disso, pelo menos nas partes mais jovens do Ilias e na Odisseia, o direito de convidado, o necessário acréscimo à ilegalidade e tranquilidade do estrangeiro da tribo em cada ordem social subdesenvolvida, está sob a proteção especial de Zeus; sua violação é considerada uma violação do mandamento do senhor celestial (Ω 570.157. ζ 207. ζ 283). Além desta única exceção, portanto, a falta de vontade dos deuses só se aplica a ações que são diretamente dirigidas contra si mesmos; no entanto, assim como a injustiça contra as pessoas, a má intenção, a falha subjetiva, é bastante insignificante. Oineus não sacrificou

⁸ Leva ao significado básico assumido aqui *ἡλιτόμηνης* T 118, que vem formalmente de *ἀλιτεῖν, ἀλείτης, ἀλιτρός* não pode ser separado e semasiologicamente unido a eles apenas desta maneira. Então a conexão com o latim *lis* (Walde s. v.), ahd. *Leid* (Boisacq 42) não assustar. Hes. *ἀλιτόκαρπον· ματαιότεκνον, ἡλιτόμήνης· ὁ μάτην ἐγκαλῶν* poderia mais tarde desenvolver *ἡλιτόμηνος* e, portanto, melhor ficar fora de consideração.

Artemis, ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν (I 537); no entanto, a sua ira não o atinge menos duro do que o ímpio juiz divino. Além disso, a ausência deste momento subjetivo resulta sem mais delongas no fato de que o pecado é um fato para o homem homérico, não um sentimento de culpa. Só o desastre desperta nele a sensação de ter falecido. Da adversidade do destino ele infere o ressentimento dos deuses, que ele deve ter irritado, mesmo que ele não tenha qualquer sentimento de hostilidade (Φ 83. δ 377. ξ 366. Κ 74). O conceito homérico de pecado concorda exatamente com o de outras religiões antigas. Assim, por exemplo, os israelitas também se referem ao pecado e desastre com a mesma palavra e veem nos fatos, não a atitude, o elemento constituinte do pecado; também com eles é essencialmente uma punição, não um “sentimento de culpa” (Gunkel in Schiele – Zscharnacks Rel. in Gesch. u. Gegenwart V 99of).

Despreocupado em ações e sofrimento, apesar do sentimento vivo de dependência de um destino imprevisível sentido como arbitrariedade pessoal de poderes superiores, o mundo homérico vive lá. Só de vez em quando um tom estranho soa nos poemas, o prenúncio de outro tempo. Uma parábola isolada, mas certamente verdadeira⁹, do Patrokliē (II 384 ff.) descreve, como Zeus, em ira, dobra a mão direita e palavras injustas, envia a chuva de outono, que lava a terra da rocha e destrói o trabalho da terra. Além disso, a Odisseia pinta a prosperidade das pessoas e da terra, que os deuses conferem como recompensa pela proteção a εὐδιχίη, que o faz, “temente a Deus” (θεουδής τ 109). A palavra encontra-se apenas na Odisseia: a consideração da divindade como um sentimento que determina permanentemente a ação é algo novo, que aponta tão significativamente para o seguinte desenvolvimento quanto a justiça exigida por Zeus. Além disso, as expressões do temor de Deus coincidem com as noções que já nos são familiares; θεουδής e, que traz sacrifícios abundantes aos deuses (τ 364) e que protege o protetor (ζ 121. θ 576 u. s.). Sobre a relação de respeito entre o Patrono e o Patrono,

⁹ Finsler (Hom. I 2 252) enfatizou que a passagem é singular, mas de acordo com o estilo desta parte. Vgl. Agora sobre as parábolas do Patrokliē v. Wilamowitz Ilias u. Homer 134. 161.

que é transmitida aos descendentes¹⁰, a Odisseia também aplica o novo conceito de piedade em (*óσίη*). Com a mesma palavra (*ούχ όσίη*) Odisseu chama isso de pecado, se os mortos se alegram (*χ* 412) – em contraste muito tangível com os costumes da *Iliada*, embora ele difere de seus heróis em um *έχιδήμιος πόλεμος* (I 64) ganhou. Ele continua: isso conquistou o destino dos deuses e suas próprias obras perversas; portanto, eles foram miseravelmente em sua arrogância. A sorte dos livres aparece aqui como julgamento divino, que o homem não deve contar como seu próprio sucesso por aplaudir, ele não quer através de tal triunfo a raiva atrair¹¹ (*lenken*) poderes superiores para si mesmo. O termo que ocorre apenas nestes dois lugares em Homero *όσίη* e os relacionados de *άγνόν* são agora essenciais como uma ausência de seu oposto, para compreender a contaminação (*άγος*). É o antigo conceito de tabu, pecado, doença e outros delitos, exclusivo de todas as religiões primitivas, entendido como uma contaminação externa causada por forças misteriosas (Fehrle, Kult. Keuschheit R. G. V. V. VI 43 ff. Scheftelowitz, Arch. Rel. W. 17, 1914, 353 ff.). No caso de Homero, esta visão só encontra traços em um único novo (Nilsson, Gr. Feste 99): os aqueus lançam após a praga a *λύματα* ao mar (A 314), Odisseu limpa sua casa com enxofre que ele matou os pretendentes (*χ* 494). No geral, no entanto, tais ideias não desempenham nenhum papel no pensamento da sociedade homérica (Rohde, Psyche 2 I 272. II 71, 1); ninguém tem medo de pegar a mão do assassino; o sinal mais seguro desta posição de poemas épicos é o fato de que a palavra *άγος* não ocorre neles. O conceito animista, que não se encaixava na crença antropomórfica nos deuses desses círculos, provavelmente será deliberadamente evitado. Pois não pode haver dúvida de que, por causa de seu caráter primitivo, todo esse complexo de ideias remonta aos tempos antigos, embora a escuridão que se encontra durante este período da história religiosa grega esconda este conhecimento mais preciso. Portanto, testemunhos de uma era mais recente devem ser usados para esclarecimento.

¹⁰ π 423. A relação das palavras com os deveres do *ιχέτης* contra o seu benfeitor, devo uma gentil observação a Schoenes, apontando para Cauer z. d. St. Comparável é a lenda de Ixion, que inculca os deveres do protegido contra seu anfitrião, v. Wilamowitz Hom. Unters. 203, 4.

¹¹ No humor comparável é a palavra bem conhecida de Temístocles em Heródoto (VIII 109), que a vitória sobre os persas não é obra dos helenos vivos, mas dos deuses e heróis.

ἄγος, μίασμα, μύσος denota qualquer estado que separa o homem de seus pares e de alguma forma o coloca em contato com os poderes desconhecidos que causam todos os eventos maravilhosos na existência. O contato com a morte, bem como os processos da vida sexual tornam impuros, não importa como o homem chega a eles (Eur. I. T. 380). A dor para os mortos relacionados é uma *μιάνεσθαι* (I. G. XII 5, 593, 25), o processo *ἄγος* (Aesch. Choe. 155), embora seja um dever de respeito. A palavra técnica para sacrifício mortal, *ἐναγίζειν*, carrega o relacionamento para *ἄγος* na tribo¹². No início, Erwin Rohde enfatizou com toda nitidez que a responsabilidade individual ou mesmo uma consciência de culpa subjetiva são completamente eliminadas aqui (Psyche II 2 74 ff). Quem mata seu inimigo em legítima defesa é impuro e precisa do *χαθαρμοί* (Aesch. Sept. 680). Por outro lado, sempre que um contato direto do agressor com sua vítima não ocorre, também não há *ἄγος* disponível. Kreon explica, enquanto ele revela Antígona à morte certa no túmulo, *ἡμεῖς μὲν ἄγνοι τοῦπὶ τήνδε τὴν χόρην* (Ant. 889). Ele só é responsável pelo confinamento; que se torne o que ele quer; o resto não é da sua conta. Certamente, de acordo com a vontade de Sófocles, o ouvinte deve perceber as palavras como uma fuga, mas que elas não são de modo algum um mero sofisma para a percepção da idade mais avançada, é ensinado pelo comportamento do Pontífice Máximo, que deu um pouco de comida para a Vestalina em seu túmulo. Nem Euthyphron é sustentado pelos parentes, seu pai, a quem um escravo no poço, no qual ele tinha jogado, morreu de fome e frio, não o “matou” (Plat. Euthyphr. 4 d). Neste período, a causalidade só é compreendida de forma bastante primitiva materialmente.

A imagem de longa data da natureza física da contaminação também explica como ela pode se ligar a uma pessoa completamente não envolvida através do toque. A crônica de Mileto conta a história de uma rainha que se entrega à morte; o seu marido *ὡς ἐναγῆς παρεχώρ,σε Φρυγίωι τῆς ἀρχῆς* (Arist. frg. 556 R. 3; Parthen. 14,

¹² O substantivo correspondente fica em um lugar mais alterado do Labyadeninschrift, *ὀτοτύζειν* que proíbe nas ruas, até que a procissão fúnebre chegou ao túmulo e, *τηνεῖ δ' ἐναγος ἔστω* (C 37). Normalmente se escreve com *Pale Cup δ (ἐ μηδ) ἐν ἄγος*. Mas um *ἄγος* o luto ritual permanece em todos os lugares, só aqui um dado. Assim, alguém terá que colocar *ἐναγος* como sinônimo do posterior *ἐναγισμός*. Assim que se reconhece o *ὀτοτύζειν* como uma parte essencial do culto dos mortos, de acordo com a seção Choephor citada no texto, que muito bem, como lá com *ἄγος*, para que pudesse ser chamado de *ἐναγος*, a tradição é compreensível.

2). Platão ainda ordena que quem esteve com uma pessoa condenada por maus tratos dos pais, deve purificar-se, *νομίζων χεχοινωνηχέναι ἀλιτηριώδους τύχης* (legg. IX 881 e). Muitas vezes encontramos o desejo, provavelmente baseado em uma antiga fórmula litúrgica: que o pecador não seja meu amigo ou companheiro de casa¹³. Uma cidade inteira, um povo pode ser afetado pela contaminação dessa maneira. É por isso que você tem que expulsar seu portador, *τὸ ἄγος ἐλαύνειν*, o que a frase em pé é chamada (Thuk. I 126 u. s.). – A mera visão dos amaldiçoados pode trazer destruição (Soph. O. C. 1482. Eur. I. T. 1229). Por outro lado, pode-se comunicar tal *μίᾱσμα* a outro pelas próprias ações. Então os Danaïdes ameaçam se enforcar nos altares de Argos e, assim, criar um tal *ἄγος* para Pelasgos (Aesch. Sept. 375, do mesmo ponto de vista é Plut. Cie. 47, 6). Mesmo a maldição é basicamente nada mais como um ato mágico. Portanto, a fórmula da maldição pode ser *αὐτὴν ἐν τῷι ἄγει ἐνέχεσθαι* (Hdt. VI 56) ou *ἀνοσίῳα φοι γένοιτυ* (Solmsen, Inscr. Gr.3 4, 29). Essa ideia de impureza religiosa que ocorria automaticamente, completamente externa, era, por sua própria natureza, sem qualquer relação com a vida interior do homem e, em geral, qualquer ênfase no valor. Aquele que está contaminado deve purificar-se por certas cerimônias e ofertas; ele sabe exatamente o que tem que fazer, ou ele pode experimentá-lo através de sacerdotes e oráculos. Mas ele então cumpriu seu dever; ele está limpo novamente (Aesch. Eum. 445), nem os homens nem os poderes mais elevados o exigem. Um desenvolvimento posterior que adaptou o conceito a visões religiosas e morais mais avançadas só se tornou possível quando a crença em deuses pessoais o atraiu para seu reino. No antigo decreto de Amphictyon sobre o território de Krisa, os Aischines (3, 110) citado, a fórmula da maldição acima mencionada é chamada com mudança significativa *ἐναγῆς ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀητοῦς καὶ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Προναίας καὶ μήποτε ὀσίως θύσειεν τῷι Ἀπόλλωνι χτλ.* Basicamente, a limitação do *ἄγος* a um certo deus contradiz a essência da ideia

¹³ Aesch. frg. 303 N2. Soph. Ant. 373. Plat. legg. 111 696 b. Callim. Cer. 116 (vgl. Aesch. Choc. 291. Plat. legg. IX 881 e) repetir com ligeira transformação o mesmo turno, que provavelmente vem do ritual de culto. Ainda tem um efeito nas placas de fuga helenísticas (Audollent Depr. tab. 212, 15; I. G XIV 644; vgl. Audollent n. 1 b 23, 2 a 16. 1 a 6. 7 b. 8, 9). Em Eur. frg. 852 N.2, Hor. c. III 2, 6 é assim combinado com o transporte comum. Pela mesma razão, o julgamento do assassinato supostamente ocorre ao ar livre: os juízes não devem habitar com o impuro sob um telhado (Ant. 5, 110, s. Weinreich Blutgerichte *ἐν ὑπαίθρῳ* (Hermes 56, 1921, 326 ff.).

original. Nela se anuncia a intrusão de uma concepção mais desenvolvida, o desvanecimento da ideia básica animista. Claro, o velho ainda era muito longo, provavelmente nunca morreu completamente nos estratos mais baixos do povo, até que o capacete de demônio helenístico influenciado pelo Oriente trouxe esses pensamentos de novo para governar com ligeira transformação (untent S. 295)¹⁴. Não é por acaso que, especialmente em Delfos, que tantas vezes nos foi perguntado sobre a expiação da calamidade, somos primeiro confrontados com a flexão, que o pecado não é mais impureza, mas impureza diante de Apolo e¹⁵ torna impossível fazer sacrifícios a Deus. Compreendemos aqui, pelo menos em um ponto, a influência que os oráculos pitianos devem ter exercido sobre o desenvolvimento da concepção de pecado, já porque ele geralmente ordenou ao questionador a fazer sacrifícios a certos deuses. Somente neste estágio é uma formação de palavras como ἄθεος, “que não se importa com os deuses”, para nomear o pecador possível¹⁶. O pecado é agora o que a reprovação celestial, a ἰμμενφές, como o julgamento Divino de Mantinea denota¹⁷, em contraste com o estado onde a Deidade é graciosa (ἰλαος). Pela primeira vez em tais voltas, a decisão sobre o valor e a indignidade da atividade humana é deixada aos deuses; como a corrupção invoca o seu castigo, assim agora também todos os que despertaram a sua ira, ἄναγνος, ἀνόσιος. Assim, foi mostrado o caminho pelo qual todos os mandamentos, que estavam sob proteção divina, poderiam ser conectados com este conceito de pecado; o caminho para um maior desenvolvimento era livre.

Enquanto isso, o círculo de ações percebidas como pecado também se expandiu em conteúdo. Hesíodo, além de negligenciar as vítimas, que ele chama de

¹⁴ Ambas as séries de performances também estão nos Vedas ao lado do outro, Oldenberg Rel. d. Veda 2 294 ff.

¹⁵ A tragédia fala da mesma forma: Polinésia tem um ἄγος θεῶν πατρώων carregado sobre si mesma (Aesch. Sept. 1017), Édipo é ἐχ θεῶν ἄναγνος (Soph. O. R. 1383).

¹⁶ Pind. Pyth. 4, 161. Aesch. Pers. 808. Eum. 151. 540. Soph. O. R. 1360. El. 124. Trach. 1036.

¹⁷ I. G. V 2, 522. O significado religioso da palavra tem/reconheceu Danielsson Eranos 2, 1897, 27, que ainda está no Aesch. Ag. 145 δεξιὰ μὲν χατάμομφο δὲ φάσματα, Choe. 830 ἐπίμομφος ἄτα, Soph. Ai. 180 a interpretação da inscrição, que era completamente diferente da anterior, por Comparetti Ann. della Scuola arch. di Atene I, 1914, 1 ff. já é eficaz devido aos fortes impulsos linguísticos (χα como partículas modais no Arkad., ὀρεντήρ como nom. ag. para ὀρίνω) pouco convincente.

“loucura” (op. 135), também falta de respeito pelos pais (op. 185. 331) como um insulto imediato aos deuses, enquanto com Homero apenas a maldição e os Erinyen que a executam, assim, em essência, um ato de auto-ajuda mágica, encontros, com os quais os pais vingam ataques ímpios de seu próprio sangue (Finsler, *Homer I2* 249). Estes são os dois pilares da moralidade helênica, que recebem consagração religiosa desta maneira. Com o mandamento de sacrificar aos deuses e honrar os pais, as “admoestações de Quíron” começaram (Pind. *Pyth.* 6, 22 u. Schol.), e mesmo nos tempos helenísticos vê-se em ambas as expressões essenciais da piedade (Theophr. ap. Stob. III 3, 42 p. 207, 16 H.; frg. 152 Wimmer. Polyb. 36, 9, 15. Porph. ad Marc. 14, vgl. noch Diels zu Syll.3 1268). Além disso, o terceiro é a demanda, que já sabemos de Homero, para não interferir com o estranho indefeso. Violações destes três regulamentos são seguidas por punição divina (Dieterich, *Nekyia* 163 ff.). Além disso, todo o círculo de reconhecida ética religiosa reúne um corpo da *Erga*, que também ameaça o adultério com a esposa do irmão e a violência contra os órfãos com a ira de Zeus (op. 327 ff.). Assim, mesmo no período seguinte, o conceito de pecado experimenta um constante enriquecimento de conteúdo na medida em que as ideias morais se expandem. Talvez a coisa mais importante é que mesmo a alta traição agora aparece entre as iniquidades religiosas, uma expressão da ênfase poderosa na ideia do estado nas repúblicas helênicas, que é pouco mais antiga do que as guerras persas¹⁸.

Para o desenvolvimento do conceito de pecado, foi muito mais drástico do que a imigração gradual de crimes individuais que Zeus se tornou o patrono da justiça por excelência. Já no *Ilias* algumas passagens (s. S. 259) dão testemunho disso, e, como se sabe, a crença de que toda injustiça é pecado surge da experiência mais pessoal do poeta, o pivô das obras de “Hesiodian”. Se este tempo ainda se concentra principalmente no veredicto injusto do juiz, então logo se percebe cada ato injusto como ultraje religioso. Pode-se sentir a energia apaixonada com que esta raça lutou

¹⁸ Os documentos em Dieterich *Nekyia* 167 f., fazer isso agora L. S. 117, 10, onde *προδότης* entrar no templo é proibido. *Προδιδόναι*, que está faltando em Homero e Hesíodo, os sentidos literais foram originalmente usados pela entrega, extradição de um indivíduo, parentesco, amigo ou tutor. Assim *προδωσέταιρον* no *Sótão Skolion* Ar. rep. Ath. 19, 3 disse, só neste sentido Theognis e Pindar usam a tribo. A transferência para a traição da comunidade provavelmente ocorreu apenas quando pessoas como Efiltes e Artêmio de Zeleia ensinaram os gregos a sentir esse crime em toda a sua gravidade.

pela ideia de justiça, no simbolismo indefeso da Kypseloslade em que Dike foi retratado, sufocando Adikia e golpeando-a com a mão livre (Paus. V 18, 2, mascarador replicado, Kant. d. ant. Vas. d. öst. Mus. n. 319). Em *ἀδικεῖν*, o Hellene daqui em diante sempre ouve a ofensa contra a vontade dos deuses, e a convicção inabalável de que todo errado é pecado e cedo ou tarde sua punição desaparece através dos séculos da cultura helênica. Em comovente simplicidade ressoa com Archilochos do lamento da raposa, a quem a águia roubou o jovem: Zeus, pai Zeus, Teu é o poder nos céus, Tu olhas para baixo em toda a obra humana, no mal e no bem, e das bestas más e justas ações estão em Tua guarda (frg. 88 Bgk.4). Solon proclama em sua grande elegia a crença de que o bem injusto nunca floresce, e que Zeus de repente detém julgamento, como uma tempestade derrama sobre as terras (frg. 13, 16), e ainda Demóstenes usa o pensamento em retórica impressionante (2, 10:18, 227). A posição central da filosofia platônica da justiça está profundamente enraizada no sentimento helênico.

Assim, os deuses se tornaram guardiões da ordem jurídica; toda violação disso é ao mesmo tempo iniquidade religiosa e implica sua punição. Naturalmente, os moinhos de Deus moem lentamente e muitas vezes o pecador morre sem ter expiado. Mas então a vingança atinge as próximas gerações, e o descendente deve sofrer¹⁹ pela culpa do ancestral. Tenha em mente que mesmo a lei terrena conhece uma responsabilidade geral da família pelos atos de seus parentes, uma “solidariedade do sexo”²⁰, nesta comunidade de responsabilidade, primeiro se verá a expressão de uma ordem social estabelecida que permite que o indivíduo seja considerado apenas como membro da comunidade. Também religiosamente todos estão envolvidos na existência contínua da família sobre a qual repousa o culto dos mortos, mesmo além da sepultura (Rohde, *Psyche* II 2 200, 1). É o tempo do estado de gênero que produziu tais opiniões. Sob a impressão da impossibilidade de interpretar nos fatos dados da vida um equilíbrio entre culpa individual e punição. É significativo que um poema da coleção Teognidiano (731) já duvide da justiça desta retribuição, mas coloca o fato dela como indiscutível. Ainda o Theaetet menciona

¹⁹ Rohde *Psyche* II 2 228, 1 vgl. ainda sobre Hom. γ 301. Sol. 12, 29. Theogn. 205. Aesch. Sept. 742. Soph. Ant. 593. Lys. 12, 36. Dem. 57, 27.

²⁰ G. Glotz *La solidarité de famille*, Thèse Paris 1904.

sob os chinelos da cidade, que o homem sábio não se importa, a pergunta, que desastre tinha afetado alguém pela culpa dos antepassados, *τί τωι χαχὸν γέγονεν ἐχ προγόνων* (Theaet. 173 d), e em outros lugares Platão descreve as ações dos mendigos, que se pedem para substituir os pecados dos antepassados com cerimônias de expiação, bem como a sua própria (rep. II 364 b).

A injustiça tem sido condenada pelos deuses gregos desde os tempos antigos, mas o que eles entenderam pela palavra mudou mais de uma vez ao longo dos séculos. A idade mais avançada vê-lo na primeira fila fraude astuta (Hes. op. 323. 352. Sol. 13, 7. Pind. Pyth. 4, 247) e violência aberta. Ele já revela uma atividade completamente alterada de pensar em relação aos preços homéricos do Autólico, que se destaca entre os homens através de roubo e juramentos astutos (τ 395), assim, o conceito de violência, a arrogância, sofre uma transformação muito mais profunda como resultado. No início, seguindo as visões homéricas, ouve-se nas palavras apenas a invasão além da própria esfera de poder, que, é claro, agora cada vez mais não só chama os primeiros feridos, mas o todo para o plano e desperta a ira dos deuses. Mas ao longo, com Homero e Hesíodo, como com Mimnermo e Sólon, Hybris denota uma ação, é um *ἀνὴρ ὑβριστής*, que comete erros²¹. Primeiros lugares de Sólon ao lado do *θυμὸς ἀλιτρός*, que Zeus mais cedo ou mais tarde puniu (frg. 13, 27), Theognis conecta a palavra com *ἀναιδείη* (291) e contrasta com *σωφροσύνη* (379). Se com ele ainda, de acordo com o uso mais antigo *χόρος ὕβριν τίχτει* (153), o rico sentimento de prosperidade cria o ato exuberante, então Pindar pode reverter a arrogância mãe de *χόρος* (Ol. 13, 10, vgl. Hdt. III 80). Os dois termos estão, portanto, no decorrer do século VI tornando-se sinônimos, a arrogância já não se refere exclusivamente ao ato, mas também à atitude subjacente. O “temor de Deus” em Homérico, ainda se expressava preferencialmente em ações (o. S. 259), então você se acostuma com a avaliação ética da vontade subjacente. O pecado passou de um único evento externo para um processo também espiritual. Demorou muito tempo até que essa visão tivesse prevalecido a tal ponto que foi ensinado que os deuses olhavam exclusivamente para a mente, mas o curso que tinha sido tomado tinha que levar a este resultado. Simonides expressa a mudança de pontos de vista de que o

²¹ Hes. op. 134. 213 ff. Mimn. 9, 4, vgl. z. d. St. Jacoby Herm. 53, 1918, 278 ff. Mit *σχέτλια, χαχά ἔργα* reunido/compilado Hes. op. 146. 191. 238. Sol. 4, 8. 13, 16.

desenvolvimento do significado de ὕβρις talvez tenha sido mais emocionalmente do que claramente consciente: ele quer elogiar todos que não cometem atos ilícitos intencionalmente; mesmo os deuses não lutam contra a necessidade (frg. 5, 20, vgl. v. Wilamowitz, Sappho e Simonides 172). A diferença entre ἔχων e ἄχων, que a lei ganhou desde Drakon, também se aplica à ética religiosa.

Algo mais foi adicionado para aprofundar o conceito de arrogância. Sob a impressão de mudanças repentinas e rupturas repentinas de conexão, em que a história dos séculos VII e VI, por mais rica que seja, os helenos tinham um profundo sentimento pela inconstância de tudo o que era terrestre. Simonides (frg. 32. 39) e Pindar (Ol. 13, 147. Pyth. 2, 90. 164. 3, 106. 8, 135 u. s.) sempre voltar a este pensamento. Toda grandeza, todo excesso, encerra o período de transbordo, portanto a admoestação ao homem para se humilhar; ele não será livre para Afrodite (Alem. Parth. 17, vgl. Diels, Herm. 31, 1896, 346) ou tentar invadir o céu, como diz²² o ditado e como a lenda fala dos ímpios Otos e Ephialtes ou Bellerophon. Neste sentido, Pythish Apolo proclama o mandamento do autoconhecimento, ensina seu profeta Pindar a considerar, οἷας εἰμὲν αἴσας (Pyth. 3, 69). Em inúmeras histórias desta época, o medo de muita felicidade é expresso. Um horror maçante do imprevisível, o super-poderoso na natureza da divindade, que zomba de todo pensamento, está impresso em tais histórias. A tentativa de encontrar uma expressão adequada para isso a partir da esfera humana, no entanto, permaneceu grosseira o suficiente; uma psicologia ingênua procurou encontrar a fórmula explicativa para as vicissitudes da vida na inveja dos deuses por tudo de grande. Algumas naturezas notáveis, como Aischylos (Ag. 750), já podem ver nesta imaginação uma blasfêmia, a grande massa tenazmente mantida nela, e não apenas Heródoto (Jacoby, Art. Herodot in R.E. Sp. 481), mas até Pindar (Pyth. 10, 21) fala ocasionalmente assim. A linguagem é usada para ἐπίφθορος perecível em todos os

²² Alem. a. a. O. Pind. Pyth. 10, 41. Isthm. 7, 64. parente Isthm. 5, 14 μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι, Pyth. 3, 61 μὴ, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε. Assim diz o versículo oráculo de Adada (Sterret The Wolfe exped. 437, 23) ψαῦδέ τις ἄστρων ἐπιποθῶν διεσφάλη. Um tempo que se esqueceu de como sentir esse tremor é literalmente “tocar o céu” para a maior felicidade e a maior habilidade: Crusius Unters. para Herond. 96, onde o Apophthegma dos Apelles, importante para a interpretação da Exposição de Herodes (Plut. Demetr. 22, 3) continuar e Heinze para Hor. c. I 1, 36. Igualmente Ildt. III 30 e caelum digito attingere, Otto Sprichic. d. Röm. 63, 10; a ser adicionado Gaius inst. III 98.

tempos um testemunho do poder desta visão. Mesmo Ésquilo, que rejeita o próprio pensamento, não pode escapar da influência desse uso de palavras; ele chama o Erinyen de dança corruptora *ἐχίφθονοι ὀρχησμοί* (Eum. 370) e Ártemis deixa as águias, que destroem a fêmea grávida, *ἐχίφθονος* (Ag. 135). Mesmo nos tempos imperiais, a palavra ainda é usada com um sentimento vivo para a fé subjacente²³. Das ricas Hipponikos, as mulheres Attic estremeçeram que ele tinha uma espécie de Art Spiritus Familiaris, um *ἀλιτήριος* na casa (Andoc. 1, 130), em que a visão popular viu a corrupção flutuando acima dela como incorporada. De tal sentimento, arrogância e equivalente *χόρος* ultrapassando os limites estabelecidos para o homem em geral.

Referências

LATTE, K. "Schuld und sünde in der griechischen religion", in *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig e Berlin, v. 20, p. 254-298, set. 1920.

Submissão: 27. 06. 2023 / Aceite: 05. 07. 2023

227

²³ Um documento particularmente bonito é o édito de Germânico, que rejeita as honras exuberantes que recebeu *τάς ἐπιφθόνους ἐμοὶ καὶ ἰσοθέους ἐχφωνήσεις ὑμῶν . . . παραιτοῦμαι* (Sber. Berl. Ak. 1911, 797. 31, vgl. v. Wilamowitz z. d. St. a. a. O. 819, 1).

Onde estão as filósofas?

Where are the women philosophers?

NELSI KISTEMACHER WELTER¹ / AMANDA VICTÓRIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO² / ANA MARCIA WIEZZER SILVA³ / EDUARDO ADAM ALVES DE SIQUEIRA GONÇALVES⁴ / JOÃO FRANCISCO DE OLIVEIRA TRUCCOLO⁵ / LARISSA CRISTINA CORDEIRO⁶ / PAOLA CRISTIANE SCHROEDER DOS SANTOS⁷ / THIAGO LUAN QUEIROZ⁸ / LEONAN COELHO DA COSTA⁹ / VITÓRIA NUNES DA SILVA DE SOUZA¹⁰

Resumo: A Oficina Didática de Filosofia, intitulada “Onde estão as filósofas?”, emerge como um convite reflexivo à investigação da lacuna histórica das mulheres no cânone filosófico. Essa inquirição não somente aponta para o silenciamento sistemático das vozes femininas, mas também questiona as estruturas subjacentes que perpetuam tal exclusão. Através de uma metodologia lúdica, fomentamos a integração e a profundidade reflexiva entre os participantes, desvelando contribuições significativas de filósofas de diversas eras ao tecido da história do pensamento filosófico. Com a intenção de iluminar essas presenças muitas vezes ofuscadas, a oficina propõe um mergulho nas vidas e obras de mulheres filósofas, cujas ideias transgressoras atravessaram os limites do seu tempo. Este espaço dialógico busca não apenas reconhecer, mas reivindicar o lugar dessas pensadoras na narrativa filosófica, desafiando os participantes a refletirem sobre a importância da inclusão dessas contribuições no panorama atual da filosofia, bem como em outros domínios do conhecimento.

¹ Doutora em Filosofia; Professora do Curso de Filosofia e do PPGFIL da UNIOESTE; Tutora do PET Filosofia. E-mail: professoranelsiwelter@gmail.com

² Graduada em Filosofia pela UNIOESTE (2023). Bolsista de Apoio Técnico no projeto de pesquisa *Tradução da Correspondência de René Descartes* – CNPq. E-mail: mandamilke@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-8095-0053>.

³ Graduada em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: anawiezzzer@gmail.com

⁴ Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: eduardo.adam2020@gmail.com

⁵ Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. Voluntário do PET Filosofia. E-mail: joao.truccolo@unioeste.br

⁶ Graduanda em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: larissacrist.cordeiro@gmail.com

⁷ Graduanda em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: paola_sch@hotmail.com

⁸ Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: thiagolqueiroz@hotmail.com

⁹ Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. Voluntário do PET Filosofia. E-mail: leonancosta18@gmail.com

¹⁰ Graduanda em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: vitória.nnss@gmail.com

Palavras-chave: Mulheres na Filosofia; Cânone Filosófico; Filósofas; História da Filosofia; Filosofia no Ensino Médio.

Abstract: The Didactic Philosophy Workshop, titled "Where Are the Women Philosophers?", emerges as an invitation for reflection on the historical gap of women in the philosophical canon. This inquiry not only highlights the systematic silencing of female voices but also questions the underlying structures that perpetuate such exclusion. Through a playful methodology, we encourage integration and reflective depth among participants, revealing significant contributions from philosophers of various eras to the fabric of the history of philosophical thought. With the intention of illuminating these often-overlooked presences, the workshop proposes a deep dive into the lives and works of women philosophers, whose groundbreaking ideas transcended the limits of their time. This dialogical space seeks not only to recognize but to reclaim the place of these thinkers in the philosophical narrative, challenging participants to reflect on the importance of incorporating these contributions into the current philosophical landscape, as well as in other domains of knowledge.

Keywords: Women in Philosophy. Philosophical Canon. Women Philosophers. History of Philosophy. Philosophy in High School.

Sugestão de público: Alunos de ensino fundamental e médio.

Duração da oficina: 2 horas/aula

Recursos didáticos:

- Caixa de som
- Livro "Dossiê As Pensadoras"
- Livros da coleção Os Pensadores
- Papeis Amassados
- Números para separação de grupos de 1 – 5
- Placas numeradas
- Papéis
- Canetas
- Lista de presença
- Câmera
- Roteiro com questões para promover a reflexão e o diálogo nos grupos
- Figurino

Objetivos:

- Provocar a reflexão em relação à ausência de filósofas na tradição filosófica;
- Questionar sobre as condições para o fazer filosófico;
- Tratar da invisibilidade das mulheres ao longo da história da filosofia;

- Introduzir algumas filósofas e suas contribuições para o pensamento filosófico;
- Provocar os participantes da oficina a refletirem sobre a importância da inserção das contribuições das mulheres na filosofia, na ciência, na literatura e em outros campos do saber.

Fundamentação teórica (contextualização histórica das filósofas)

Durante toda a história da filosofia notamos um fenômeno inquietante que tem sido observado e denunciado especialmente nas últimas décadas, nessa época que poderíamos chamar de redemocratização da audição do mundo. Esse fenômeno se trata, portanto, das vozes das mulheres, que pelo mero fato de serem mulheres, foram vezes após vezes silenciadas e seus pensamentos relegados às sombras do esquecimento. Uma trama intrincada de barreiras sociais, culturais e acadêmicas tem tecido um manto de invisibilidade em torno das contribuições femininas na filosofia. Desde a antiguidade, filósofas como Hipátia de Alexandria enfrentaram não apenas o desafio intelectual, mas também obstáculos sociais e preconceitos enraizados.

Grandes estudiosas da história da filosofia, como Sarah Hutton, Karen Green, Ruth Hagengruber, Jacqueline Broad têm visto esse fenômeno de exclusão sistemática das mulheres do cânone filosófico mais tradicional não como mero acaso histórico, mas um reflexo de estruturas de poder e normas patriarcais que moldaram a academia e o pensamento crítico. Esse cenário de exclusão envolve desde a falta de reconhecimento formal até a ausência de suas obras em coleções e discussões filosóficas. Esse panorama tem raízes profundas, vinculadas à percepção do papel da mulher na sociedade, frequentemente confinada aos limites domésticos e privados, em contraposição ao espaço público e intelectual historicamente reservado aos homens.

A jornada das filósofas é marcada, portanto, por uma luta constante contra o preconceito e a marginalização. O reconhecimento de suas contribuições e a inclusão de suas vozes na narrativa filosófica não é apenas uma questão de justiça histórica, mas um imperativo para enriquecer e diversificar o espectro do pensamento filosófico. Ao resgatar essas vozes, desvendamos um novo universo

de ideias, perspectivas e questionamentos que desafiam as fronteiras tradicionais da filosofia e abrem caminho para um entendimento mais amplo e inclusivo da realidade humana.

Apesar das barreiras históricas, algumas mulheres conseguiram se destacar na filosofia ao longo dos séculos. Por exemplo, filósofas como Hipátia de Alexandria, Simone de Beauvoir, Hannah Arendt e Martha Nussbaum contribuíram para o conhecimento filosófico, como também, trouxeram questões de gênero, igualdade e opressão para o centro do debate filosófico.

Contribuições das filósofas

A tapeçaria da filosofia é enriquecida e diversificada pelas contribuições de mulheres filósofas ao longo da história. Essas pensadoras não apenas exploraram os domínios tradicionais da filosofia, mas muitas vezes ampliaram o escopo do pensamento filosófico, abordando questões de gênero, ética, ciência, metafísica, religião, lógica e a própria natureza da existência humana. Apenas para demonstrar alguns exemplos dessas contribuições temos:

Hipátia de Alexandria no séc. V, que se destacou em um mundo dominado por homens, navegando com maestria pelos mares da matemática e da astronomia, além de suas contribuições filosóficas. Então uma das figuras mais multifacetadas e surpreendentes da Idade Média, Hildegard von Bingen que foi uma polímata que contribuiu não só para a filosofia, mas também para a música, a medicina e a teologia. Seu pensamento filosófico abrange desde visões místicas até explorações da natureza e do cosmos, refletindo uma compreensão profunda da interconexão entre todos os aspectos da vida. Depois, no século XVII, Margaret Cavendish, uma pioneira, desafiando os paradigmas dominantes da filosofia e da ciência. Sua obra se destaca pela originalidade e pela abordagem crítica ao mecanicismo. Cavendish não apenas introduziu questões filosóficas fundamentais sobre a natureza e o universo, mas também abriu caminho para a participação feminina em debates intelectuais, em uma época em que tal envolvimento era raro. Outra grande pensadora, figura chave durante a Revolução Francesa, Olympe de Gouges é amplamente reconhecida por seu ativismo político e sua defesa ardente dos direitos das mulheres. Sua obra mais

famosa, *A Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, é um marco no pensamento feminista, desafiando as noções de igualdade e liberdade da época e estabelecendo um novo padrão para a inclusão das mulheres na política e na sociedade. No século XX, Simone de Beauvoir e Hannah Arendt emergiram como figuras centrais, desafiando as noções tradicionais de liberdade, política e a condição feminina. Beauvoir, com *O Segundo Sexo*, não apenas delineou um panorama da opressão feminina, mas também forjou o caminho para o feminismo contemporâneo. Arendt, por outro lado, explorou a natureza do poder, do totalitarismo e da condição humana, oferecendo uma visão penetrante sobre as dinâmicas políticas e sociais. Por fim, podemos dizer que até hoje o pensamento filosófico feminino persiste e contribui significativamente para a sociedade, através de filósofas contemporâneas como Judith Butler, que é conhecida por suas teorias sobre gênero, sexualidade e identidade. Sua abordagem inovadora desafiou as noções tradicionais de gênero, propondo que tanto o gênero quanto a sexualidade são construções sociais e culturais. Suas ideias têm sido fundamentais para o desenvolvimento do feminismo contemporâneo e dos estudos de gênero, influenciando debates acadêmicos e sociais em todo o mundo.

232

Estas mulheres, e muitas outras, não foram apenas espectadoras da história filosófica; elas foram, e continuam sendo, suas coautoras, desafiando e redefinindo o entendimento do que significa pensar filosoficamente. Através de suas obras, elas convidam a uma reavaliação não só do cânone filosófico, mas do próprio ato de filosofar, demonstrando que a filosofia, em sua essência, deve ser para seu próprio bem, um diálogo contínuo e diversificado.

Relevância contemporânea e implicações das filósofas

Ao contemplarmos a relevância perene das filósofas, somos compelidos a reconhecer que a inclusão de suas perspectivas é essencial para uma compreensão holística e multidimensional da filosofia. Essa não é uma mera questão de diversidade representativa (que também é uma questão importante), mas sim uma necessidade intrínseca de capturar a totalidade da experiência humana em nosso discurso filosófico.

As filósofas, através de suas abordagens únicas e, muitas vezes, contestadoras, evidentemente fornecem insights cruciais sobre questões contemporâneas como ética, política, identidade e justiça social. Ao integrar suas vozes, desafiamos a narrativa dominante e expandimos nosso horizonte intelectual. Este ato de inclusão não é apenas uma reparação histórica, mas uma reafirmação do compromisso da filosofia com a busca pelo esclarecimento através da pluralidade de perspectivas. Além disso, ao estudar as filósofas, confrontamos com a crítica implícita às estruturas de poder e ao status quo. Suas obras desafiam-nos a questionar nossas próprias premissas e a reconhecer as nuances e complexidades que frequentemente são ignoradas em abordagens filosóficas mais convencionais.

A discussão sobre mulheres na filosofia também deve considerar a diversidade de experiências e perspectivas das mulheres, levando em conta fatores como raça, classe, orientação sexual e identidade de gênero. A conceituação das mulheres na filosofia também inclui a análise crítica das visões tradicionais de gênero, poder e subordinação. Filósofas e filósofos têm questionado ideias tradicionais sobre a natureza e o papel das mulheres na sociedade (PACHECO, 2015).

Finalmente, a inclusão das filósofas nos currículos e nos debates filosóficos atuais representa um passo fundamental para a construção de uma sociedade mais igualitária e justa. Ao reconhecer e valorizar suas contribuições, incentivamos gerações futuras a questionar e a transcender as barreiras de gênero e outras formas de discriminação. Este é um convite não apenas para reavaliar o passado, mas para reimaginar o futuro da filosofia, uma disciplina eternamente aliançada a busca de compreensão, significado e justiça.

Estratégias para inclusão e visibilidade das filósofas

Para efetivar a inclusão e visibilidade das filósofas, é crucial adotar estratégias práticas e inovadoras. Primeiramente, é imperativo reformular os currículos acadêmicos para integrar as obras e ideias de filósofas de forma substancial e contextualizada. Além disso, a criação de plataformas dedicadas à

publicação e discussão de trabalhos filosóficos de mulheres pode proporcionar espaços de visibilidade e diálogo.

Outro aspecto essencial é o incentivo à pesquisa e ao estudo sobre filósofas em instituições acadêmicas e culturais. Isso inclui a concessão de bolsas de estudo e a organização de conferências e seminários que destaquem suas contribuições. Ademais, é vital promover uma abordagem interdisciplinar que interconecte a filosofia com outras áreas do saber, destacando a relevância das perspectivas femininas em diversos contextos.

Por fim, a educação filosófica desde os níveis mais elementares deve ser enriquecida com discussões sobre gênero e filosofia, preparando as novas gerações para uma compreensão mais inclusiva e igualitária da disciplina.

Roteiro de aplicação

A realização desta oficina é estruturada em um percurso que transita pela sensibilização, interação, problematização, e conceituação, engajando os participantes em uma experiência imersiva e reflexiva. A abordagem adotada visa desmantelar preconceitos e instigar a curiosidade intelectual, por meio de uma metodologia que alia o teatro à discussão filosófica, delineando assim, os contornos de uma experiência educativa transformadora.

234



1- Início da oficina didática (Arquivos da Oficina. N. do. E)

Etapa 1: recepção dos estudantes

A jornada se inicia quando os alunos chegam à Biblioteca Pública Municipal, local onde a oficina é aplicada. Na porta quatro estudantes

integrantes do PET (Programa de Educação Tutorial) dão as boas-vindas e os conduzem a uma cena cuidadosamente orquestrada para provocar desconforto e curiosidade: uma sala com várias mesas com papéis amassados, materiais jogados e cadeiras desordenadas. O caos intencional é então somado a uma bruta culpabilização das mulheres do grupo PET por não terem organizado a sala em tempo de a turma chegar. Então é dada a tarefa exclusivamente às mulheres do grupo de organizá-la; isso serve como metáfora inicial para o desequilíbrio e a subvalorização histórica das capacidades femininas. Enquanto isso, os petianos homens conduzem os alunos para outro ambiente da biblioteca, onde são dispostos diante de uma prateleira de livros de filosofia, onde se encontra a coleção “Os Pensadores”, o que prepara o terreno para a investigação subsequente.



2- Arquivos da Oficina

Etapa 2: interação com os alunos (as)

A segunda etapa deste percurso educativo inicia-se sob o signo da interação dialógica, onde a roda de conversa se estabelece como o palco para a revelação e o questionamento das premissas iniciais dos estudantes sobre quem são os filósofos. Esse momento é crucial, pois nele os participantes são confrontados com a memória coletiva dos filósofos tradicionalmente reconhecidos. Nomes como Sócrates, Platão, Aristóteles, Maquiavel e Schopenhauer, que ressoam nas paredes acadêmicas e na cultura popular são lembrados. A lembrança desses filósofos pelos alunos não é meramente um exercício de memória, mas um espelho refletindo as lacunas e os vieses da educação filosófica convencional.

Ao serem apresentados à coleção "Os Pensadores", um elemento cenográfico de livros empoeirados serve como metáfora visual potente da negligência e do esquecimento. A encenação segue com petianos adotando posturas e falas machistas, incumbindo as petianas da tarefa de limpar os livros – uma dramatização que visa não só a exposição do sexismo estrutural, mas também a provocação de um desconforto necessário entre os participantes. Esse desconforto é o prelúdio de uma reflexão mais profunda sobre as estruturas de poder e exclusão que permeiam o campo da filosofia e da sociedade como um todo.

Após essa etapa de sensibilização, um novo capítulo se desdobra com a introdução de um debate profundo e provocativo, conduzido por um petiano encarnando o filósofo Jean Jacques Rousseau. Esse momento é marcado pela exposição de visões machistas e opressoras sobre as capacidades intelectuais das mulheres, fundamentadas na obra *Emílio ou Da Educação*. Rousseau argumenta que as mulheres deveriam ser educadas de forma distinta, voltadas para a esfera privada, ou seja, o lar e os cuidados com os filhos, posicionamento esse que serve como alicerce para a justificativa da ausência feminina na coleção apresentada. Esse ato não apenas reproduz as ideologias de exclusão, mas também desafia os alunos a refletirem sobre as ramificações dessas ideias na marginalização das mulheres na filosofia e além. A encenação de Rousseau serve como catalisador para a desconstrução das narrativas tradicionais e a reavaliação crítica do legado filosófico, instigando um questionamento sobre os critérios de inclusão no cânone filosófico e as implicações dessas exclusões na compreensão contemporânea da filosofia.



3- Arquivos da Oficina

Etapa 3: problematização e investigação

O ponto de inflexão desse roteiro didático ocorre com a entrada inesperada de uma zeladora, um personagem que subverte as expectativas e introduz uma crítica veemente às noções preconcebidas e discriminatórias expostas até então. A zeladora, representando as vozes marginalizadas, intervém com autoridade moral, questionando as bases das afirmações machistas e desvelando a existência de um corpus alternativo de conhecimento, simbolizado pelo *Dossiê: As Pensadoras*, resgatado por baixo das prateleiras empoeiradas, o que representa o ocultamento de algo que esteve sempre presente. Esse momento é emblemático, pois marca a transição de uma crítica à exposição e celebração das contribuições femininas ao pensamento filosófico.

A apresentação de filósofas de diferentes épocas, encenadas pelas petianas, não é apenas uma introdução às suas vidas e obras, mas um ato de reivindicação do espaço que lhes é devido na história da filosofia. Cada filósofa, ao compartilhar sua história e pensamento, não só enriquece o tecido do discurso filosófico, mas também desafia os alunos a repensarem suas próprias concepções sobre o que constitui a filosofia e quem tem o direito de ser reconhecido como filósofo. Esse diálogo entre as filósofas e os alunos é um convite à reflexão crítica e ao questionamento das estruturas de exclusão, encorajando uma reavaliação não só do cânone filosófico, mas do próprio ato de filosofar.



4- Arquivos da Oficina

Etapa 4: conceituação

Ao término da vivência teatral, um momento de introspecção coletiva se desenrola: todos os oficinairos vão até a frente dos alunos para se apresentarem e compartilham as intenções por trás da encenação dos comportamentos machistas e retrógrados manifestados durante a atividade. Esse compartilhamento não é meramente explicativo, mas profundamente reflexivo, convidando os alunos a mergulharem nas complexidades e sutilezas das atitudes expostas, e a considerarem as ramificações destas na perpetuação da exclusão de vozes femininas na filosofia e além. A interrogação dos sentimentos e reações dos participantes diante das cenas apresentadas serve como um espelho, refletindo não apenas as reações individuais, mas também as estruturas sociais e culturais que moldam tais respostas.

Em seguida, ao introduzirem suas experiências pessoais no estudo da filosofia, os oficinairos tecem uma conexão mais íntima com os alunos, diluindo as barreiras entre educadores e educandos, e promovendo um diálogo genuíno e bidirecional. Este momento de partilha visa não somente humanizar os instrutores, mas também ilustrar a jornada filosófica como uma experiência vibrante e multifacetada, repleta de questionamentos, descobertas e, por vezes, confrontos.

Portanto, a subsequente orientação leva os alunos para outro ambiente, onde são divididos em grupos aos quais é entregue um questionário, elaborado não como um exercício burocrático, mas como uma convocação ao pensamento crítico e à introspecção profunda. As perguntas, cuidadosamente escolhidas, são destinadas a incitar uma reflexão rigorosa sobre a temática da oficina, desafiando os alunos a articularem suas compreensões, inquietações e perspectivas emergentes. Esse processo revela o desconforto e a inquietação gerados pela atividade, especialmente notáveis entre as estudantes, que encontram nesse espaço uma oportunidade para vocalizar suas vivências e percepções sobre a posição das mulheres na filosofia e na sociedade.

A formação de pequenos grupos para o debate das questões propostas transforma o ambiente educacional em um fórum de discussão viva e construtiva. Nesse contexto, os alunos são encorajados a compartilhar suas reflexões, escutar ativamente e contribuir para uma construção coletiva de conhecimento. Esse

intercâmbio fomenta a empatia, o respeito mútuo e a valorização de perspectivas divergentes, constituindo um microcosmo de uma comunidade filosófica ideal, onde a diversidade de pensamento é não apenas tolerada, mas celebrada.

O feedback positivo dos estudantes acerca da organização e execução da oficina atesta o impacto transformador da experiência. A manifestação de desconforto genuíno, longe de ser um indicativo de falha, é reconhecida como um sinal de engajamento profundo e reflexão autêntica. A riqueza do debate suscitado reflete o sucesso da iniciativa em provocar questionamentos substanciais e promover uma investigação enriquecedora sobre os temas explorados. A etapa de conceituação, assim, não conclui a jornada da oficina, mas semeia as questões para futuras contemplações e diálogos, evidenciando a filosofia como um campo vivo, dinâmico e incessantemente evolutivo, no qual cada voz tem o potencial de contribuir para a expansão do horizonte do conhecimento humano.

Roteiro das filósofas

Hildegard Von Bingen:

Abençoados sejam, amados irmãos, que aqui se encontram neste iluminado templo de conhecimento! Meu nome, desconhecido para muitos entre vós, é Hildegard Von Bingen. Nasci na Alemanha durante o período medieval. Aos cinco anos de idade, fui entregue a um convento, onde vivi e adquiri grande parte do conhecimento que possuo sobre literatura, religião e medicina, graças à minha falecida mãe Jutta.

Após a sua morte, fui eleita mãe, pois exige que a escolha fosse decidida por votação entre todas as minhas irmãs. Nesse mesmo período, já beirando meus 40 anos, experimentei uma das minhas visões, intensa como se uma luz calorosa e mais que luminosa invadisse o meu ser, revelando-me o meu chamado. Fui destinada a escrever sobre as verdades transmitidas por Deus, e apesar das tentativas de impedir-me, lutei, mesmo com minha saúde frágil, para cumprir meu propósito divino, resultando na minha primeira obra.

Minha jornada não terminou aí. Antes disso, percebi a disparidade entre homens e mulheres em conventos mistos. As mulheres eram severamente punidas por seus erros, enquanto os homens, mesmo igualmente falíveis, e às vezes mais, escapavam do mesmo destino. Diante disso, lutei novamente, fundando meu próprio mosteiro, enfrentando inicialmente escasso apoio, erguendo aquele espaço de segurança e contemplação desde a primeira pedra, ao lado das minhas irmãs.

Após essa empreitada, embarquei em peregrinações, levando a mensagem por mim interpretada a uma parcela mais ampla da população, não apenas a um público leitor seletivo. Este é um breve resumo da minha história. Lutei desde sempre para proteger, aprender e, por vezes, simplesmente existir. Contudo, apesar de todas as dificuldades, tornei-me mais forte, pois o amor divino é caloroso e misericordioso.



5- Acadêmica Vitória encenando Hildegard Von Bingen (Arquivos da Oficina)

Margaret Cavendish:

Eu sou Margaret Cavendish, filósofa moderna do século XVII. Nasci em 1623 e faleci em 1673. Minha obra contém onze volumes e reivindiquei um espaço pouco ocupado por mulheres na minha época: nos debates filosóficos e científicos. Meu pensamento está centrado nos princípios da filosofia natural, isto é, com a descrição e explicação dos fenômenos naturais. Nesse sentido, procurei me concentrar na compreensão da natureza em sua totalidade, incluindo os seres humanos como uma parte desse todo. Minha filosofia contribui para a sociedade

ao mostrar um modelo alternativo e sofisticado de explicação da realidade, se contrapondo ao mecanicismo que acabou prevalecendo na modernidade.



6- Acadêmica Amanda encenando Margareth Cavendish. (Arquivos da Oficina)

Olympe de Gouges:

Meu nome é Olympe de Gouges, eu nasci na França em 1748, me tornei conhecida pelas minhas produções de textos e peças teatrais, nas quais eu explorava temas com grande teor político social. Fiquei reconhecida entre a burguesia pelas minhas produções, mas como eu mencionei, eu explorava temas que atacavam diretamente a elite.

Um dos exemplos que posso citar, é minha peça teatral *Zamora et Mirza*, na qual busquei demonstrar da maneira mais vívida os costumes e cultura das pessoas negras, e nada mais justo do que contratar atores protagonistas negros.

Gostaria de lembrar vocês que 1789 a França era responsável pelo maior mercado de tráfico negreiro da Europa, um orgulho que se fundamentava na morte de mais de quinhentas mil pessoas.

Enfrentei muitas lutas, isso inclui meu posicionamento frente a igualdade de gênero. Em resposta ao documento “A declaração dos direitos do homem e do cidadão, publiquei um documento intitulado “A declaração do direito das mulheres e da cidadã”.

A *declaração do homem e do cidadão* visava os direitos civis, sociais e políticos da sociedade, porém era visível que esses direitos só se aplicavam ao homem branco e burguês, então na minha declaração, eu coloco a mulher como sendo o foco principal, reivindicando seus direitos, iguais ao dos homens.

E é claro que meu posicionamento e ideias incomodaram muitas pessoas poderosas da época. Meu pensamento foi considerado revolucionário demais, então em 1793 fui condenada à morte pela guilhotina, acusada de traição ao governo revolucionário.



7- Acadêmica Larissa encenando Olympe de Gouges. (Arquivos da Oficina).

Martha Nussbaum:

Eu sou a Martha Nussbaum, uma filósofa, pensadora e escritora dos tempos atuais. Nasci em 1947 nos Estados Unidos e me interessei por estudar a Filosofia Clássica e outros pensadores. Hoje questiono a educação na defesa da democracia pois me preocupa a retirada de matérias consideradas "não lucrativas" que desumanizam a população transformando-a em máquinas para o crescimento do lucro do mercado. Trato esse tema no meu livro *Sem fins lucrativos*.

Aqui defendo que devemos resistir às tentativas de reduzir o ensino a uma ferramenta voltada apenas para o mercado do lucro, e que precisamos nos esforçar para conectar novamente a educação às humanidades, a fim de dar aos estudantes a capacidade de ser verdadeiros cidadãos democráticos de seu país e do mundo.

Além do conhecimento de matérias como Filosofia, História, Sociologia, Literatura e as Artes em geral, que ampliam a nossa visão para o mundo em que vivemos, eu defendo que todas as pessoas devem receber os mesmos direitos independente de seu sexo, raça, religião ou nacionalidade.

Meu pensamento é que, para alcançarmos um mundo mais justo e melhor, é necessário incentivarmos a empatia e defendermos uma vida digna para todos.

Não apenas todos os seres humanos ao redor do mundo, mas também para toda a fauna, a flora e o meio ambiente em todo o planeta.



8- Profª Nelsi encenando Martha Nussbaum. (Arquivos da Oficina)

Avaliação da oficina - resultados esperados:

A oficina, por meio da sua dramaturgia envolvente e interativa, não apenas ilustrou o impacto monumental das filósofas ao longo da história da filosofia, mas também serviu como um catalisador para uma reflexão mais profunda sobre o papel e a visibilidade das mulheres no âmbito filosófico. A avaliação, concebida como um processo reflexivo e proativo, visa transcender a mera sensibilização, impulsionando os alunos a não apenas reconhecerem, mas também a se engajarem ativamente na superação dos obstáculos históricos e contemporâneos que as mulheres enfrentam no campo do pensamento crítico e acadêmico.

A avaliação seguirá da seguinte maneira:

I. Reflexão coletiva e estratégias de visibilidade

Inicialmente, a experiência em grupo fomentará uma discussão coletiva, incentivando os alunos a conceberem estratégias inovadoras e pragmáticas para aumentar a visibilidade das mulheres em diversas esferas do conhecimento, sejam elas filósofas, cientistas, escritoras ou acadêmicas. Essa etapa é crucial, pois estimula não apenas o pensamento crítico, mas também a empatia e a solidariedade, encorajando os participantes a visualizarem e a implementarem mudanças concretas que promovam a equidade e o reconhecimento de contribuições femininas.

II. Elaboração colaborativa de estratégias

Cada grupo, identificado por números previamente atribuídos, será desafiado a articular suas propostas dentro de um tempo estipulado. Esse momento de colaboração e criação coletiva tem o objetivo de catalisar a participação ativa de cada membro, valorizando a diversidade de ideias e a co-criação de soluções. A interação entre os participantes não só fortalece laços comunitários, mas também reflete a importância do trabalho conjunto na construção de uma sociedade mais inclusiva e justa.

III. Apresentação e Discussão das Propostas

Em seguida, cada grupo apresentará suas estratégias, em formatos que podem variar conforme a decisão coletiva, seja por meio de exposição oral ou escrita. Os facilitadores da oficina, juntamente com as representantes das filósofas, estarão disponíveis para orientar e ampliar as discussões, garantindo que o processo seja enriquecedor e produtivo, sem, contudo, sobrepor-se às ideias dos alunos. Esse cuidado assegura que a avaliação seja um reflexo autêntico do entendimento e da criatividade dos participantes, ao mesmo tempo que respeita a autonomia e a originalidade de suas propostas.

Essa fase avaliativa não se limita a mensurar o grau de compreensão dos participantes sobre as questões de exclusão e desrespeito historicamente direcionados às mulheres na filosofia. Ela aspira, sobretudo, a incentivar a elaboração e a implementação de iniciativas que tenham um impacto significativo e duradouro no reconhecimento e na valorização das contribuições femininas, transcendendo as fronteiras da filosofia para abraçar uma gama mais ampla de disciplinas e contextos sociais. Além disso, propõe uma reflexão sobre a interseccionalidade, abordando como gênero, etnia, classe social e orientação sexual se entrelaçam nas experiências vividas pelas mulheres no âmbito acadêmico e além.

Referências

BYNUM, Caroline Walker. Prefácio à edição brasileira do *Scivias*. In: HILDEGARD DE BINGEN. *Scivias (Scito vias Domini): conhece os caminhos do Senhor*. Trad. Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulus, 2015. p. 9-19.

WELTER, N. K. / CARVALHO, A. V. M. F. / SILVA, A. M. W. / GONÇALVES, E. A. A. S. /
TRUCCOLO, J. F. O. / CORDEIRO, L. C. / SANTOS, P. C. S. / QUEIROZ, T. L. / DA COSTA, L. C.
/ DE SOUZA, V. N. S.

GOUGES, OLYMPE. *Declaração Dos Direitos Da Mulher e Da Cidadã*. Rachel de Vico, 2021.

NUSSBAUM, M. *Sem fins lucrativos: Por que a democracia precisa das humanidades?* Trad Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

PACHECO, JULIANA. *Mulher & Filosofia*. Porto Alegre: FI, 2015.

PRICLADNITZKY, P.; CARVALHO, A. V. M. F.; SALLES, O. *Margaret Cavendish: uma introdução à sua filosofia da natureza*. Em: WELTER, N. K.; PRICLADNITZKY, P. (Org.). *Dossiê As Pensadoras*: vol. 2. 1. ed. Toledo - PR: Instituto Quero Saber, 2023, p. 125-149.

PRIMO, Marcelo de Sant'Anna Alves. *Reflexões sobre os negros, Olympe de Gouges*. *Philia*, Universidade Federal de Sergipe, Vol 2, n 2, p 1-15, novembro, 2020.

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

SILVA, Helenice Vieira da. *As Mulheres na Filosofia: - Idade Média e Renascença*. Volume II. 1. ed. São Paulo: Nova Acrópole, 2022. p. 61.

WELTER, Nelsi Kistemacher & CUNHA, Junior (org.). *Dossiê As Pensadoras*. E-book. Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2021.

WELTER, Nelsi Kistemacher & PRICLADNITZKY, Pedro (org.). *Dossiê As Pensadoras - vol. 2*. E-book. Toledo, PR.: Instituto Quero Saber, 2023.

245

Submissão: 11. 02. 2024 / Aceite: 12. 02. 2024