

 ΔΙΑΦΗΟΝΙΑ

Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

ΔΙΑΦΗΟΝΙΑ

Volume 11	n. 1	2025	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.



Grupo PET Filosofia 2025/1º Semestre

Libanio Cardoso Neto (tutor)

Ana Marcia Wiezzer

Daniel Rosa Brasil

Ezequiel Rosa Brasil

Gustavo Luis Rossato

Heric Felipe Rodrigues Meira

Iasmim Iaci dos Santos Beranger

Leonan Coelho da Costa

Nikolas Coppi Gonçalves

Raphael Wiezzer Mori Pontes

Thiago Luan Queiroz

EDITOR GERAL

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

EDITORES-ADJUNTOS

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)

Mestranda Amanda Victoria Milke Ferraz de Carvalho (UNIOESTE)

Mestrando Fernando Alves Grumicker (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^ª Dr^a Ester Maria Dreher Heuser (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. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

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

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

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dr. 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 (PUCRS)

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (IFPR)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

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. 11, 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 e até mesmo internacional da área. Sob esse prisma, 2025, motivos não faltam para se celebrar. É um momento mais que especial: nossa revista comemora seus 10 anos de fundação consolidando-se como um marco editorial de ponta e, nessa direção, uma referência hoje da produção em Filosofia sem perder de vista sua vocação multidisciplinar.

Como de praxe, a Revista inicia com a Secção **Entrevistas**, tendo como convidado especial, para essa ocasião, o **Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani**, docente do Curso de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE. Nessa entrevista gentilmente concedida, o professor retrata, pois, o seu itinerário intelectual que perpassa os domínios da Filosofia da Lógica e da Epistemologia, além, é claro, da sua rica atividade acadêmica encarnada em múltiplos projetos e ações.

A Secção **Artigos** é composta de 17 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de colegas estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. Tais trabalhos conjugam, no seu todo, reflexões sobre os diferentes períodos da História da Filosofia numa perspectiva também multidisciplinar. Esse aspecto dialógico mais amplo e, portanto, de longo alcance, perfaz o espírito sempre presente da Revista em revisitar, à luz da história do pensamento, o tempo presente em que temas se entrelaçam, se entrecortam numa atmosfera em rede.

A Secção **Escritos com Prazer**, outro espaço particular da Revista, abrange reflexões, relatos, memórias, versos poéticos imbuídos, em suas inspirações e aspirações autorais, que matizam um lugar de fala próprio. São contribuições

singelas, mas densas à medida que provocam, instigam, inquietam nossas demandas cruciais da vida moderna. A Secção partilha, portanto, com o(a) leitor(a) 4 (quatro) experimentos especiais desse movimento reflexivo-político-literário.

Outra secção são as das **Resenhas**. Nessa edição especial, *Claudinei Aparecido de Freitas da Silva* resenha – em “Ecomunitarismo em três chaves” – o recente livro do prof. Dr. Sirio Lopez Velasco, intitulado *Decálogo, manifesto y compendio ecomunitarista*. Publicada pela Editora FI de Cachoeirinha, RS, em 2025, a obra expressa, de maneira pedagógica e acessível a um público mais amplo não especializado, as linhas mestras da teoria ética de Velasco, mais notadamente, formulada sob o conceito de Ecomunitarismo. Tal projeto é retratado a partir de três figuras representativas segundo a intenção de seu autor: como decálogo, como manifesto e, por último, como compêndio.

Por fim, o presente número é fechado com mais uma primorosa Secção, a de **Tradução**. Nela, *Marcos Antonio da Silva* brinda o público luso-brasileiro com a versão de um singular texto, dessa vez, “Contratualismo e utilitarismo” de Thomas Michael “Tim” Scanlon, filósofo norte-americano. Trata-se aí de mostrar que o utilitarismo ocupa um lugar central na filosofia moral de nossa época. Não é o ponto de vista que muitas pessoas detêm; certamente, há bem poucas pessoas que reivindicariam ser utilitaristas na ação. Ao mesmo tempo, porém, para uma variedade muito ampla de pessoas, ele tem sido a perspectiva à qual elas recorrem quando se acham pressionadas e quando tentam dar uma explicação teórica de suas crenças morais. Fato é que, na filosofia moral, ele representa uma posição contra a qual alguém luta se se quer evitá-la. Isso é assim, a despeito do fato de que as implicações do utilitarismo na ação estão extremamente em desacordo com as convicções morais solidamente defendidas, embora o utilitarismo de regras, na sua formulação alternativa mais comum, atinja a maioria das pessoas como um compromisso instável.

Isso posto, por meio desse primeiro número de 2025, 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.

Celebremos! Um brinde à DIAPHONÍA!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto

Editores

SUMÁRIO

Entrevistas:

Entrevista com Professor Doutor Douglas Antonio Bassanip. 10
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

O dualismo cartesiano e a perspectiva da princesa Elisabeth da Boêmia.....p. 15
FELINI DE SOUZA

Uma interlocução entre estado hobbesiano com “O mito de Cthulhu” na literatura de H.P. Lovecraft.....p. 29
DAIANE TANSKI

Mundo e significação em Heidegger e Wittgenstein..... p. 48
FERNANDO PEDON

Surrealismo: os contornos do movimento à realidade institucional.....p. 73
ANDRÉ RENAN BATISTELLA NOARA

O novo misterianismo: a solução para o problema mente-corpo pode ser apreendida?.....p. 85
MATHEOS SOMOLINOS DE OLIVEIRA DO PAÇO MATTOSO MAIA

“Adquirir a sua alma na paciência”:

Leitura preliminar de um discurso edificante kierkegaardiano de 1843.....p. 101
MARCOS ÉRICO DE ARAÚJO SILVA / MARIA VITÓRIA COSTA SOARES

A concepção de arte e ciência para Heidegger e Thomas Kuhn.....p.123
FRANCIDILSO SILVA NASCIMENTO

Heidegger: ser-no-mundo e as consequências pragmáticas na linguagem.....p. 137
FERNANDO A. GRUMICKER

A segunda guerra mundial e o julgamento de Eichmann: uma análise sobre a banalidade do mal segundo Hannah Arendt.....p. 154
CARLOS ALBERTO CÁCERES

A desobediência epistemológica: sistematizando a desconstrução das hegem onias filosóficas através das filosofias marginais.....p. 170
YURI ALEXANDRE FERRETE

A recepção da pintura de Cézanne na filosofia de Merleau-Ponty.....p. 194
ELOUISE AVANCINI

Paul Ricoeur e a hermenêutica – uma introdução.....p. 205

MÁRIO CORREIA

A escultura do tempo e sua percepção na filmografia de Andrei Tarkovski.....p. 221

VALÉRIA PEDROSO DOS SANTOS / MARCO ANTÔNIO CRISPIM MACHADO

Ser objeto ou ser sujeito? Pensando sobre a subjetivação de mulheres velhas.....p. 242

GABRIELLY VITORIA RODRIGUES ESTIGARRIBIA

Desumanização e desaparecimento: expressões e caminhos para a superação.....p. 262

VINICIUS PINTOR

Sobre a consciência feliz.....p. 285

GIOVANE RODRIGUES JARDIM

The nomos of decision within myths and rebellion: Prometheus, the Persians and Antigone.....p. 299

VITTORIA GRASSO

Escritos com prazer:

Esboço de uma filosofia da educação: uma resposta a três perguntas.....p. 312

FELIPE LUIZ

Introdução - Ciência? O que a filosofia tem a ver com isso?.....p. 323

VANESSA FONTANA

Eu odeio livros que dizem demais.....p. 337

DÉBORA FÁTIMA GREGORINI

Decálogo ecomunitarista.....p. 339

SIRIO LÓPEZ VELASCO

Biotecnología: ciencia o técnica.....p. 343

LUIS ARMANDO GÁLVEZ ORDAZ / ANGEL DANIEL RAMÍREZ HERRERA / RODOLFO VERA GARCÍA

Resenhas:

Ecomunitarismo em três chaves.....p. 355

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA

Traduções:

Contratualismo e utilitarismo.....p. 361

T. M. SCANLON

Nesse primeiro número da *DIAPHONÍA* em 2025, a Revista entrevista o Professor Doutor Douglas Antonio Bassani do Colegiado de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIOESTE. O periódico, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [*DIAPHONÍA*]

DAB [Douglas Antonio Bassani]

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

DAB – A filosofia chamava minha atenção desde o ensino médio, seja pelos temas por ela abordados, seja pela profundidade das questões, por refletir o pensamento de cada época, etc. Assim também as ciências humanas de maneira geral, como história, artes, psicologia (que tive no terceiro ano do ensino médio), entre outras. O ingresso no curso de graduação em filosofia ocorreu direcionado pelos estudos seminarísticos da época, e neles foi possível aprofundar temas mais específicos da filosofia, como a filosofia da ciência, a história da ciência, lógica, etc., que foram os que eu mais me identifiquei neste período. Neste estudo conseguia perceber a importância da filosofia para a descrição e interpretação da história da ciência, mostrando a utilidade da filosofia e a aplicação dela em várias áreas do conhecimento. Ao sair do seminário, concluí o curso de graduação em filosofia e ingressei no mestrado na Universidade Federal de Santa Maria – RS (UFSM). Neste momento, a pesquisa filosófica se tornou mais intensa e cada vez mais interessante, porque o tempo para ser dedicado às atividades de leitura e pesquisa era maior, permitindo que eu pudesse focar naqueles interesses filosóficos despertados no período de graduação e também desenvolvê-los.

Considero também um ponto importante a estrutura da UFSM como destaque aqui, uma vez que ela “abriga” uma quantidade significativa de estudantes da região, mas também de estudantes que vinham das regiões mais remotas do país, em condições financeiras difíceis, em alguns casos somente com passagem de ida a Santa Maria. A estrutura da UFSM permite acesso à casa do estudante, tanto para alunos da graduação, como para alunos da Pós-graduação e funcionários. Também disponibiliza o restaurante universitário, espaços de lazer, confraternização, musicalidade, teatro, etc., importantes para a formação humanitária. Além disso, a universidade dispõe de vários cursos, gratuitos, e também com possibilidade de bolsas de estudo, projetos de pesquisa, projetos de extensão, etc. Sabemos que o número de profissionais formados por lá durante as várias décadas da UFSM é significativo e continua como uma importante bandeira em defesa de mais universidades com melhores condições de acolhimento e de formação acadêmica

privilegiada. Incluo nesta lista a UNIOESTE, onde trabalho até os dias atuais, em luta constante por uma estrutura melhor para proporcionar condições ideais de formação humanitária para todos, incluindo não apenas os acadêmicos, mas também professores e agentes universitários. Pouca ou quase nada desta estrutura universitária eu poderia ter encontrado no oeste de Santa Catarina na época (a uns 20 ou 30 anos atrás), sendo eu natural da cidade de São Domingos – SC. Apesar disso, hoje podemos constatar avanços significativos na região, especialmente no oeste catarinense, onde já temos algumas universidades públicas por lá também, ampliando para algumas Pós-graduações em algumas áreas.

O Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea de 1999, promovido pelo curso de Filosofia da UNIOESTE de Toledo-PR me trouxe para o oeste do Paraná e para conhecer as pesquisas filosóficas que estavam sendo desenvolvidas aqui e em outros lugares (considerando os convidados do Simpósio vindos de outras regiões do Brasil e até do exterior). Este evento estava no seu início na época, mas já promovia debates importantes em filosofia com diversos filósofos do país, e com a comunidade filosófica de Toledo. O evento me permitiu conhecer a UNIOESTE, o curso de Filosofia e os professores, que hoje são meus colegas. Ele é importante até os dias de hoje e terei a oportunidade de coordenar a edição de 2025, juntamente com meus colegas.

D – O professor atua, na UNIOESTE, desde o seu ingresso em 2000. Além do trabalho junto ao colegiado do curso de graduação em Filosofia, o professor atua também junto ao Programa de Pós-graduação na mesma área da instituição. Que significado histórico-pessoal e acadêmico essa vivência lhe proporcionou?

DAB – Na UNIOESTE tive propriamente minha primeira experiência como professor, na graduação do curso de Filosofia e de uns anos para cá também atuando na Pós-graduação da Filosofia (PPGFil). É uma experiência ao longo de mais de duas décadas no ensino superior, intensa e de muito aprendizado. Na UNIOESTE tive a possibilidade de afastamento para cursar o doutorado em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Além disso, o contato e possibilidade de transmissão de informações com professores e alunos do ensino médio é bastante importante, uma vez que a atuação feita através do acompanhamento de estágios no ensino médio, bem como pela atuação de programas importantes como o PIBID (Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência), onde fui também coordenador de área do programa durante três anos. Estas experiências permitem a atualização de conteúdos e o desenvolvimento de práticas educativas que possam auxiliar nossos acadêmicos, os quais poderão ser futuros professores também.

Nas atividades de extensão, tive a oportunidade de coordenar eventos na graduação, como algumas Semanas Acadêmicas do curso, a Jornada de Metafísica

e Conhecimento do PPGFil, e agora o Simpósio de 2025, na sua XXVIII edição. A extensão tem se tornado de extrema importância para as universidades de maneira geral, e a UNIOESTE não foge à regra, ao abrir as portas para que o público em geral possa participar do que ocorre nela.

Nas atividades de pesquisa, especialmente nos últimos anos, tenho me dedicado cada vez mais a área da “Filosofia da Ciência”, particularmente da filosofia da ciência de Larry Laudan, importante filósofo da ciência contemporâneo, em conexão com debates importantes das filosofias da ciência de Imre Lakatos, Thomas Kuhn, Karl Popper, etc. Cada vez mais se torna importante mostrar, seja internamente no Brasil, seja para fora dele, a importância das nossas pesquisas filosóficas desenvolvidas e o debate em conexão com pesquisadores de outras universidades. Apesar do pouco tempo de existência de muitas universidades no país, ano a ano, vemos o aumento no número de pesquisas nas mais diversas áreas, assim como a qualidade delas, um fator de destaque cada vez mais acentuado. Assim, é importante prezarmos a quantidade das pesquisas, mas, sobretudo, pela qualidade delas. Sobre a pesquisa em geral, compreendo a importância da universidade pública como referência das principais atividades de pesquisa desenvolvidas no país, seja diretamente, seja indiretamente, ao permitir e auxiliar várias conexões com pesquisas de outras naturezas, seja da iniciativa privada, seja de universidades particulares, etc.

12

D – Acerca, agora, de sua trajetória de pesquisa iniciada com os estudos na área da Filosofia da Ciência. Quais as motivações que o levaram a trabalhar tais horizontes de pesquisa?

DAB – Particularmente, desde minha graduação, os temas de filosofia da ciência foram especiais. Porém, me dediquei também a trabalhos com filosofia da lógica, direcionado pelo projeto de iniciação científica da época. E, particularmente no mestrado em filosofia, consegui conectar os temas de lógica e filosofia da ciência, fazendo um trabalho de pesquisa que permitia tanto o foco em elementos e princípios da lógica, como também na conexão deles com temas de filosofia da ciência, a partir dos textos do físico e filósofo Percy W. Bridgman. A pesquisa no doutorado em filosofia na UNICAMP, embora ainda apareça temas de filosofia da lógica e filosofia da matemática, foi na filosofia da ciência que dediquei o maior tempo. Mais recentemente, foi publicado um livro sobre esta pesquisa pela editora Fi, disponível gratuitamente no site da editora (<https://www.editorafi.org/12ciencia>), intitulado “Sobre a concepção operacional de significado dos conceitos teóricos” (2020), onde é feita uma revisão da tese de 2008 e o acréscimo de questões que posteriormente pesquisei. Atualmente, a pesquisa em filosofia da ciência ganhou minha total atenção, com a ampliação da pesquisa que antes estava centrada na filosofia da ciência do início do século XX, para a perspectiva pós metade do século XX e também para as principais

contribuições atuais deste século nos filósofos mencionados. O resultado de minha pesquisa atual está publicado na forma de artigos, particularmente faço referência ao último deles da “Argumentos: revista de filosofia” (da Universidade Federal do Ceará-2024), disponível gratuitamente em <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/91611>. Este artigo contou com as parcerias da prof. Dra. Cléria Maria Wendling, do curso de Pedagogia da UNIOESTE, e do prof. Dr. Osbaldo Turpo Gerbera, do curso de Educação da Universidade Nacional de San Agustín de Arequipa (Peru). Certamente virão outros resultados de novas pesquisas pela frente, seja individualmente, seja em parceria com pesquisadores (as) sobre temas filosóficos afins.

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?

DAB – Acredito que a filosofia no ensino médio precisa do reconhecimento enquanto como formadora do ser humano, bem como instrumento essencial em várias áreas do conhecimento, não apenas em questões de ciência com a filosofia da ciência (conforme mencionado), mas em áreas como a política, ética, fenomenologia, etc. Por exemplo, a ampliação de parcerias entre escolas com a universidade, através de programas como o PIBID (Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência) é um deles, vinculado à Capes (Governo Federal), permitindo um diálogo mais próximo entre os professores universitários com os professores do ensino médio na busca por novas técnicas de ensino e reconhecimento da realidade escolar do ensino médio aos acadêmicos da universidade. Este projeto, entre outros, tem rendido bons frutos neste processo e despertado um novo olhar para a filosofia, em particular, pela confecção de oficinas didáticas, dentre outras metodologias interessantes aplicadas nos colégios. Mas há muito ainda a se fazer. Os desafios são cada vez maiores, até mesmo para encontrar alternativas para estimular a filosofia enquanto profissão aos futuros professores e pesquisadores.

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

DAB – Em relação à perspectiva para a filosofia no país, vejo que houve um aumento significativo das pesquisas em filosofia, seja na Pós Graduação, seja na graduação nos últimos anos. E isso é um bom sinal para mostrar que a filosofia também produz novidades e estas estão sendo cada vez mais colocadas em plataformas gratuitas e acessíveis aos demais pesquisadores em filosofia, bem como para produzir novos materiais didáticos na área. É de ressaltar o número de revistas de filosofia e de editoras que estão cada vez mais publicando sobre as novidades na produção filosófica nacional e internacional. Acredito que essa

perspectiva tende a mostrar que em nosso país também podemos debater filosofia com qualidade e com todos os pesquisadores. Nesse sentido, barreiras que antes existiam estão cada vez mais sendo superadas, para pavimentar uma filosofia interessante, com a conectividade com pesquisas de outros países. Houve também um aumento significativo no número de Pós-graduações em filosofia no país nas últimas décadas, não se concentrando apenas nas grandes capitais, mas também chegando ao interior dos estados. Assim, a filosofia acaba se profissionalizando cada vez mais, e isso tem um reflexo positivo em relação ao que se produz filosoficamente no país, bem como em relação a quantidade e qualidade de eventos que estão voltados para a troca de ideias e informações a nível da graduação e da Pós-graduação. Porém, temos também ataques na área. Vejo que eles são gerados pelo desconhecimento e desinteresse de pessoas e líderes de segmentos sociais e políticos, como reflexo do imediatismo que uma sociedade capitalista produz, onde o que se faz parece estar mais vinculado ao fazer prático, como a produção de um novo produto tecnológico que atenda às necessidades práticas, ao invés de uma pesquisa que possa estar voltada para o ser humano e sua diversidade. Estas são apenas algumas das causas do ataque, pois sabemos que politicamente também há um reflexo do descaso para com a filosofia de maneira geral. Isso nos indica que devemos estar constantemente atentos a esse processo e a conjuntura nacional da filosofia, e buscar alternativas para um maior contato e exposição da filosofia junto à comunidade local, por exemplo.

14

A Revista Diaphonía agradece ao aceite do convite da entrevista ao Professor Doutor Douglas Antonio Bassani, à sua participação conosco na presente edição inédita de 2025.

O dualismo cartesiano e a perspectiva da princesa Elisabeth da Boêmia

The cartesian dualism and the perspective of princess Elisabeth of Bohemia

FELINI DE SOUZA¹

Resumo: Corpo e alma são os pilares da filosofia de Descartes. Considera-se o dualismo substancial com tal importância, pelo fato de Descartes estabelecer que esta seria a raiz da árvore da sabedoria. O dualismo cartesiano passa a ser pauta da correspondência trocada entre a Elisabeth da Boêmia e o filósofo. Elisabeth apresenta a Descartes questionamentos sobre sua teoria, com o intuito de compreender algo que, para ela, é inicialmente inconcebível: entender a interação entre uma substância imaterial, alma, com uma substância material, corpo. Esses questionamentos levam a pensadora a supor uma certa materialidade à alma. A finalidade desta discussão se dá no entendimento de uma vida ética, pois é através do conhecimento da interação que será possível pensar o controle para as paixões.

Palavras-chave: Dualismo. Elisabeth. Paixões.

Abstract: Body and soul are the pillars of Descartes' philosophy. Substantial dualism is considered of such importance because Descartes establishes it as the root of the tree of wisdom. Cartesian dualism becomes the subject of correspondence exchanged between Elisabeth of Bohemia and the philosopher. Elisabeth presents Descartes with inquires about his theory, aiming to understand something that, for her, is initially inconceivable: the interaction between an immaterial substance, the soul, and a material substance, the body. These inquiries lead the thinker to suppose a certain materiality to the soul. The purpose of this discussion lies in understanding an ethical life, as it is through knowledge of this interaction that it will be possible to consider control over the passions.

Keywords: Dualism. Elisabeth. Passions.

Introdução

O filósofo francês René Descartes trocou cartas com a Princesa Elisabeth da Boêmia. Esta troca epistolar teve início em maio de 1643, com uma carta de Elisabeth a Descartes, e chegou ao fim em dezembro de 1649, alguns meses antes da morte do filósofo. Entre os dilemas apresentados por ela, estava, além da sua condição de saúde, a sua incompreensão com a teoria da relação corpo e alma, apresentada por Descartes em sua obra *Meditações Metafísicas*. A interação mente e corpo e a inteligibilidade entre uma substância, que tem como característica o fato de ser imaterial com uma substância extensa, e, portanto, material, foram objeto de discussões levantadas por Elisabeth.

¹ UFSC. E-mail: felini_92@hotmail.com

Corpo e alma são substâncias completas e distintas, não formam uma terceira ao se encontrarem unidas, nem há uma relação de inferioridade e superioridade entre uma e outra, tampouco são substâncias incompletas que requerem a interação para se encontrarem em completude. Todos esses apontamentos fazem com que a relação corpo e alma em Descartes seja, por vezes, inconcebível aos olhos de Elisabeth. Corpo tem como seu principal atributo a extensão, já a alma tem como principal atributo o pensamento, uma substância é material enquanto a outra é imaterial. A partir de tais apontamentos, acompanharemos a linha de raciocínio que leva a prova da existência, a união e a distinção substancial em Descartes e as objeções levantadas por Elisabeth da Boêmia.

De acordo com Shapiro (1999), precisamos analisar Elisabeth como uma perspectiva filosófica própria, mais do que simplesmente reagindo ao programa teórico proposto por Descartes. Ela traz à tona a discussão da relação corpo e alma, com um intuito que ultrapassaria uma discussão metafísica, de modo a ganhar um corpo ético e, por sua vez, político.

Alma – o eu enquanto coisa pensante

Descartes se propõe a romper com as tradições. Esta descontinuidade não se dá de forma que se negue completamente o que foi criado pelos filósofos anteriores, e sim, tendo uma postura crítica de reavaliar e, talvez, retomar alguns pontos trabalhados por eles de uma forma diferente. Para tal, Descartes adota um método que levantaria a dúvida diante de qualquer desconfiança quanto ao que se tinha como certo e a desconsideração do que se tinha somente como provável: a dúvida hiperbólica.

A reflexão só encontrará a evidência absoluta de todas as certezas. Por isso, não pode haver nenhuma exceção a dúvida [...]. Quanto mais intensa for a dúvida, quanto mais ela se estender e se radicalizar, tanto mais firme será a certeza que ela resistir. A necessidade dessa firmeza justifica as características da dúvida, pois o que se procura não é nada menos que o fundamento da ciência. (SILVA, 1993, p. 36).

O método proposto pelo filósofo não tinha a intenção de negar tudo o que se considerava como certo, mas, sim o intuito de avaliar tudo de maneira que não restasse dúvida alguma. Descartes, conseqüentemente, passa a lançar a dúvida aos

dados oriundos dos órgãos dos sentidos, uma vez que já fomos enganados por estes algumas vezes, assim a dúvida seria hiperbólica, ou seja, exagerada. Esta dúvida se estenderia à sua própria existência, de maneira que Descartes não se torna um cético e nem pretendia levar seus leitores a um ceticismo, e sim, mostrar a fragilidade da tradição e suas certezas. O ceticismo não se equivale a metodologia utilizada pelo filósofo francês, porquanto esta tinha como o intuito atingir a verdade, as certezas indubitáveis, e não ficar irresoluto ou indiferente a ela.

De acordo com Teixeira (1990), a dúvida metódica se dá de maneira antagônica aos hábitos de pensamento, que sendo hábitos presentes em nós desde a infância, faz com que consideremos algumas coisas como verdadeiras sem um exame que comprove. Dessa forma, é através da dúvida que ele chega a primeira certeza. Pois, se nós duvidamos da nossa própria existência, precisamos ser algo que faça essa ação da dúvida, ou seja, nós não poderíamos duvidar se não existíssemos.

Na obra *Discurso do Método* (1637), Descartes apresenta a certeza “Penso, logo existo” (DESCARTES, *Discurso do Método*, 1979, p. 46). A frase foi alterada para “Eu sou, eu existo” na obra *Meditações Metafísicas*, de 1641 (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, 1979, p. 94). Essas sentenças trazem o significado de que simplesmente pelo fato de pensar, nós podemos provar nossa existência. A diferença presente entre as expressões “Penso, logo existo” e “Eu sou, eu existo” é que o filósofo francês quis tirar a impressão de uma inferência lógica que a primeira carregava, já que sua constatação nada mais é do que intuitiva e auto evidente.

Tem-se, então, a primeira certeza indubitável: que ele pensa e existe enquanto coisa pensante. Ele chega a esta certeza permanente, visto que, se ele duvida de tudo, inclusive da própria existência, ele deve existir. Duvidar é uma forma de pensar, o que faz com que ele, necessariamente, exista toda vez que ele duvide. Desse modo, mesmo considerando a possibilidade de um Deus enganador², eu continuarei existindo, porque ele não poderia me enganar se eu não existisse. Segundo Descartes:

² Na dúvida da própria existência, Descartes supõe que Deus tenha nos enganado quanto à nossa existência, contudo, mesmo que ele me engane não é menos verdadeiro que eu exista toda vez que eu pensar. No decorrer das *Meditações*, ele exclui a possibilidade da existência de um Deus enganador, pois Deus, sendo um ser perfeito, não pode ser enganador, porque ser enganador faria Dele imperfeito e, desse modo, Ele não seria Deus. (DESCARTES, *Meditações*, 1979).

Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisso e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, *Meditações*, 1979, p. 92).

A primeira certeza é como um ponto de Arquimedes, do qual todas as outras certezas emergiriam. Dessa forma, tendo em vista a prova da existência da *res-cogitans*, considera-se o sujeito pensante como polo irradiador das demais certezas. É necessário, assim, um sujeito para haver o conhecimento.

O 'eu' tem como atributos o pensamento, a dúvida e o engano. Não há possibilidade de o pensamento ser separado do eu. Quando eu deixo de pensar, eu deixo de existir: "Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que dúvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente" (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, 1979, p. 95).

Uma substância é identificada por meio de seus atributos, visto que não temos contato direto com a substância. Descartes estabelece, inicialmente, que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo, pelo fato de que quando eu concebo um corpo é necessário que para tanto eu compreenda esta minha capacidade de conceber que, depende, sobretudo da alma.

Descartes apresenta o exemplo da cera, com o intuito de ilustrar a relação existente entre substância e atributo. Este exemplo, presente na segunda meditação de sua obra, nos mostra, também, como não devemos confiar inteiramente nos sentidos, em virtude de que eles podem nos enganar, e precisamos ser rigorosos com as informações que tem como origem os sentidos.

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. [...] Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhuma som produzirá. A mesma cera

permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: [...] O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece. (DESCARTES, *Meditações*, 1979, p. 96).

A extensão é o que permanece inalterado. A cera continua a ocupar lugar no espaço, independentemente, das formas que exerça. Não é, em vista disso, através dos sentidos que conheço a substância cera, mas conheço somente por meio da razão.

Corpo – o eu enquanto coisa extensa

Descartes se ocupa em provar a existência dos corpos exteriores e deste corpo que se encontra unido à alma. Como já visto anteriormente, Descartes prova que os sentidos não são fontes de conhecimento confiáveis, utilizando o exemplo da cera. No exemplo, o filósofo demonstra que a substância que faz a cera ser uma cera não se altera, pois esta substância é entendida como a extensão, substância essa definidora dos corpos, e todos os demais modos que a cera se apresenta são seus atributos. Por exemplo, a cera em forma líquida, ou a cera em forma sólida, quente ou fria, entre outros atributos³. De acordo com Cottingham,

Coisas ‘extensas’, [...], são o assunto da física cartesiana. São definidas como o que quer que tenha dimensões espaciais e, portanto, possam ser quantificadas ou medidas em termos de tamanho, figura e movimento. O corpo (e todos os seus órgãos, incluindo o cérebro) é, nesse sentido, claramente ‘extenso’. (COTTINGHAM, 1999, p. 34).

O conhecimento dos atributos, portanto, se dá por meio dos atributos. Nesse sentido, o atributo do corpo é a extensão por este ocupar lugar no espaço, possuir dimensões como comprimento, largura e profundidade, já o atributo da alma é o pensamento. Logo, o puramente intelectual, para Descartes, é atribuído à alma, enquanto o material ao corpo e há, também, o que é atribuído a ambos como a “existência”.

³ Ou modos do seu atributo, que é a extensão.

O entendimento se dirige a si, considerando ideias que tem em si. Já a imaginação se dirige ao corpo, dado que se forma através dos dados recebidos dos sentidos. Diante disso, a imaginação não acontece sem que haja uma materialização da ideia e, mesmo que não seja exatamente idêntico, a ela sempre carregará traços reais do objeto. É isso que leva Silva a afirmar que

A imaginação parece representar apenas o domínio do corpo extenso, visto que ela não consegue acompanhar o entendimento além de um certo limite. Essa dependência da imaginação me dá agora a probabilidade da existência de coisas materiais, o que seria uma explicação para a capacidade reprodutora da imaginação. Juntando-se à possibilidade, dada pela essência, essa probabilidade vem reforçar a crença na existência do mundo exterior. (SILVA, 1993, p. 72-73).

Quando consideramos que este tipo de pensamento, o imaginar, tem como base os dados dos sentidos, é necessário que eu sinta e que, para tanto, eu possua um corpo que seja uma ligação entre os objetos externos e o meu entendimento. Por meio do 'sentir', Descartes busca uma prova da existência das coisas corpóreas. É neste meu corpo que sinto prazer e dor.

20

Primeiramente [...] senti que possuía a cabeça, mãos, pés e todos os outros membros de que é composto este corpo que considerava como parte de mim mesmo ou, talvez, como o todo. Demais, senti que esse corpo estava colocado entre muitos outros, dos quais era capaz de receber diversas comodidades e incomodidades e advertia essas comodidades por um certo sentimento de prazer ou de voluptuosidade e essas incomodidades por um sentimento de dor. E, além desse prazer e dessa dor, sentia também em mim a fome, a sede e outros semelhantes apetites, como também certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões semelhantes; e, no exterior, além da extensão, das figuras, dos movimentos dos corpos, notava neles a dureza o calor e todas as outras qualidades que se revelavam ao tato. Demais, aí notava a luz, cores, odores, sabores e sons, cuja variedade me fornecia meios de distinguir o céu, a terra, o mar e geralmente todos os outros corpos uns dos outros. (DESCARTES, *Meditações*, 1979, p. 131-132).

Pelas sensações de prazer e dor, presentes no nosso corpo, percebemos a necessária união entre a alma e o corpo. Sensações são entendidas pela alma, pois o sentir também é uma forma de pensar.

[...] sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a

luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar. (DESCARTES, *Meditações*, 1979, p. 95).

Por esse prisma, se daria a prova da existência das coisas corpóreas, pois, se de alguma maneira os objetos nos afetam fisicamente, e esta sensação faz com que nossa alma conceba uma ideia a respeito, prova-se, a partir do exposto, que existem coisas corpóreas. De qualquer modo, Descartes, um filósofo racionalista, não deixa de nos atentar para o fato de que talvez as coisas corpóreas não sejam como nós a percebemos pelos sentidos.

Mesmo assim, podemos considerar a existência das coisas corpóreas tendo em vista as o que concebemos com clareza e distinção, e pelo fato de Deus não ser enganador e ter nos dado a possibilidade de conhecermos. Os erros em relação aos juízos levantados quanto às coisas corpóreas, dão-se pela má administração da faculdade da vontade e do entendimento, faculdades estas concedidas a nós por Deus. Para evitar estes equívocos, a faculdade da vontade deve estar sempre nos limites da faculdade do entendimento, para que julgue somente o que se conhece com clareza e distinção.

21

Dualismo e união substancial em Descartes

A principal questão da filosofia cartesiana é a relação corpo e alma. Isto já está demonstrado no prefácio dos *Princípios da Filosofia*, quando Descartes estabelece esta relação e discussão metafísica como a raiz da árvore da sabedoria, ou seja, a base dos demais conhecimentos: da medicina, da mecânica e da moral.

Em *Meditações*, Descartes estabelece que ele possui um corpo ao qual ele – enquanto alma – está ligado.

[...] nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede etc. E, portanto, não devo, de modo algum duvidar que haja nisso alguma verdade. (DESCARTES, *Meditações*, 1979, p. 136).

As sensações e as paixões cristalizam a ideia de união substancial. De acordo com Landim, a “[...] análise do sentir comprova a estreita ligação da alma com o corpo: as experiências da dor, da sede, da fome, do prazer etc. atentam e exprimem o fato da união.” (LANDIM, 1992, p. 83). Sob esse aspecto, a relação corpo e alma se daria de uma forma que poderíamos afirmar ser como uma ‘mistura’ entre duas substanciais que formem um único todo e não uma terceira substância. Para ilustrar como se daria de forma prática esta relação, Descartes utiliza, em sua obra *Meditações*, o exemplo do piloto em seu navio.

[...] não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. [...] como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo. (DESCARTES, *Meditações*, 1979, p. 136).

22

Desse modo, não apenas podemos ‘ver’ que nosso corpo foi afetado, mas de fato sentimos esta afetação como pertencente a este corpo que se encontra unido a alma. Por mais unidos que sejam, Descartes se ocupa de distinguir corpo e alma, concebendo o corpo como uma substância divisível, composto de várias partes; a alma, pelo contrário, é indivisível: “Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas concebo como uma coisa única e inteira” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, 1979, p. 139). Outra distinção é o fato de concebermos as coisas clara e distintamente pela alma, e com uma relativa obscuridade e confusão, pelos órgãos dos sentidos que pertencem ao corpo.

A filosofia de Descartes nos apresenta como problemática a conciliação de duas afirmações, a princípio, contraditórias: a união substancial com a distinção entre corpo e alma. Poderíamos pensar que distinção implica necessariamente em separação, pelo fato de as substâncias serem completas em si e não terem uma relação de dependência com a outras. Como entender que Descartes considera que o ser humano é concebido como um composto de alma e corpo, isto é, uma união

entre as duas substâncias *res cogitans* e *res extensa*, que são completas em si e, então, distintas⁴? Como duas substâncias diferentes e completas podem interagir?

Pressupondo que Descartes queria romper com as tradições, se distanciando do caminho trilhado pelos seus antecessores, ele, assim, recusa a tese que consideraria a alma superior ao corpo; ou a tese segundo a qual corpo e alma são matérias incompletas que formam uma única. Para o filósofo francês, corpo e alma são dois elementos completos e que se mostram unidos, não formando um terceiro, sendo somente a união das substâncias alma e corpo.

Mas julguei que foram essas meditações, mais do que os pensamentos que requerem menos atenção, que a levaram a encontrar obscuridade na noção que temos da união deles, não me parecendo que o espírito humano seja capaz de conceber bem distintamente, e ao mesmo tempo, a distinção entre o corpo e a alma e a sua união; isto porque é necessário, para tanto, concebê-los como uma única coisa, e conjuntamente concebê-los com duas, o que se contraria. (DESCARTES, Cartas, 1979, p. 302).

Descartes não considera corpo e alma separados, ele apenas acredita que a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo em um momento inicial, já que por não conseguirmos imaginar a alma, atribuindo-lhe cor ou odor, não tornaria ela menos concebível, visto que a própria alma que faz esta ação de conceber.

Segundo Cottingham, em “suas respostas a Elizabeth, Descartes explora o paradoxo de que enquanto a razão filosófica nos ensina que mente e corpo são distintos, nossa experiência humana cotidiana mostra que são unidos” (COTTIGHAM, 1999, p. 21). Nós, além de substâncias pensantes, possuímos extensão, ou seja, um corpo. Por consequência, os pensamentos podem se apresentar em conjunto com movimentos cerebrais tendo o entendimento como faculdade da alma, a fim de formar conceitos que são demonstrados por meio da linguagem⁵.

Descartes concebe, diante disso, alma e corpo como substâncias distintas por serem completas, mas que se encontram unidas e ‘misturadas’, havendo por interação entre elas.

⁴ Com características diferentes e não no sentido de ‘separadas’.

⁵ A linguagem como consequência do pensamento.

É a estranheza de sensações psicofísicas como fome e dor, sua dissimilaridade inerente com as percepções, que nos mostra que não somos simplesmente mentes puras anexadas a corpos. Em lugar disso, este corpo em particular é meu de uma maneira peculiar, ainda que inegável e vividamente manifesta. Essa é, por assim dizer, a ‘assinatura’ característica de minha existência não apenas como “coisa pensante” conectada a um corpo mecânico, mas como um amálgama único de mente e corpo, um ser humano. (COTTINGHAM, 1999, p. 44).

Corporeidade da alma na perspectiva de Elisabeth da Boêmia

Descartes e Elisabeth têm uma intensa troca epistolar que se inicia em maio de 1643, com uma carta de Elisabeth a Descartes, e termina em dezembro de 1649. Nessa correspondência, é requerido pela Princesa da Boêmia o tratamento de sua enfermidade que teria como causa estados emocionais. Essa conversa tem como base a clássica discussão acerca da interação alma e corpo em Descartes.

Devemos considerar a proposição de Descartes sobre a *Árvore da Sabedoria*, em seus *Princípios da Filosofia*, que como base a metafísica, como tronco a física e nos galhos, a medicina, a mecânica e a moral, que é de onde tiramos os frutos da sabedoria. Portanto, para trabalhar a questão de Elisabeth, que era de ordem fisiológica, moral e política, era preciso ser entendido inicialmente a questão metafísica proposta.

Elisabeth teve contato com *Meditações Metafísicas* e ao ler a obra de Descartes, a Princesa da Boêmia objeta o ponto em que ela considera incompreensível e até contraditório da teoria cartesiana. Para ela, a interação entre a alma e o corpo seria, de certo modo, inconcebível pelo fato de uma substância imaterial mover uma substância material.

[...] como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo a fazer ações voluntárias (não sendo senão uma substância pensante). Pois parece que toda determinação ao movimento se faz pelo impulso da coisa movida conforme a maneira pela qual ela é impulsionada por aquela que a move, ou bem pela qualificação e figura da superfície desta última. O choque é necessário às duas primeiras condições, a extensão à terceira. Esta vós excluis inteiramente da noção que tens da alma, e aquela me aparece incompatível com a coisa imaterial. (Elisabeth, 16 de maio de 1643)⁶.

⁶ Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth. Cartas sobre a União Substancial. Trad. Paula Bettani M. de Jesus.

Isso iria inclusive em um caminho contrário ao proposto pela própria física cartesiana que supõe que os movimentos são causados pelos estímulos corpóreos.

Ora, a Física cartesiana, como ficará claro no livro II dos Princípios da filosofia, é uma física do contato, não há ação à distância, mas choque entre corpos. Como explicar esse fato admitido por Descartes, na Sexta meditação, segundo o qual alma e corpo estão intimamente unidos? (LACERDA, p. 144, 2020).

Por esse viés, o próprio Descartes, de certa maneira, vai na contramão da sua própria teoria ao enunciar sua tese da sexta meditação, tendo em vista que ela destoaria do caminho proposto na primeira meditação ao se aproximar mais da percepção sensorial. Na visão de Lacerda (2020),

Descartes busca uma Física matemática, mas não quer apenas uma ciência hipotética, quer uma ciência que verse sobre os corpos concretos, e para isso é preciso garantir, na Metafísica, a demonstração da existência dos corpos. Eis por que, na Sexta Meditação, Descartes vai trilhar o caminho inverso da Primeira. (LACERDA, 2020).

Elisabeth considera inconcebível supor que a alma ou mente afete o corpo, sendo capaz de gerar ações voluntárias. De acordo com Shapiro (1999), a princesa teria uma visão própria acerca da problemática mente e corpo, em que se estabeleceria uma certa autonomia do pensamento, sem anular a influência da condição corpórea sobre a faculdade da razão. Este seria um caminho equilibrado entre a visão mais materialista e dualista.

Descartes, com seu método, propõe para a retomada e esclarecimento da discussão acerca da interação alma e corpo o resgate das noções primitivas. O caminho estabelecido para a chegada na noção e existência de alma, de corpo e, por sua vez desta compreensão mais composta, da união substancial. Na Carta de 21 de maio de 1643, Descartes escreve:

Primeiramente, considera que há em nós certas noções primitivas, que são como que originais, sob o padrão das quais formamos todos os outros conhecimentos. E não há senão poucas noções, pois além das mais gerais, do ser, da quantidade, da duração etc., que convêm a tudo o que podemos conceber, nós não temos, do corpo em particular, senão a noção da extensão, da qual se seguem aquelas da figura e do movimento; da alma só, temos a noção de pensamento, no qual estão compreendidas as percepções do entendimento e as

inclinações da vontade; e enfim, da alma e do corpo juntos, temos a noção da união, da qual depende a da força que a alma tem de mover o copo, e o corpo de agir sobre a alma causando seus sentimentos e paixões.(DESCARTES, Cartas, p. 297-298, 1979).

Dessa perspectiva, ao que parece a Descartes, o problema de Elisabeth permanece apenas no entendimento da interação no sentido alma e corpo e não no sentido de o corpo mover a alma. Todo este questionamento feito por Princesa Elisabeth se baseia na leitura feita de *Meditações Metafísicas*, e na análise das próprias noções primitivas apresentadas pelo filósofo francês. Nesse sentido, para ela, é difícil compreender a interação entre duas substâncias descritas como distintas e independentes, como Elisabeth escreve em sua carta de 20 de junho de 1643, “confesso que me seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma, que a capacidade de mover um corpo e de ele ser movido por algo imaterial.”⁷

A relação corpo e alma comporiam o debate das ideias que não podem ser conhecidas com clareza e distinção, mas que no viés prático e cotidiano seriam demonstrados através das paixões e dos sentidos, os efeitos desta união.

Creio assim que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas não me ensinam (não mais que o entendimento e a imaginação) a maneira pela qual o faz. E por isso penso que há propriedades na alma que nos são desconhecidas, que poderão talvez confundir o que vossas *Meditações Metafísicas* me têm persuadido por tão boas razões da inextensão da alma. Esta dúvida parece estar fundada sobre a regra que dais, falando do verdadeiro e do falso e que todo erro vem de formarmos julgamento do que não percebemos o suficiente. (Elisabeth, carta de 1 de julho de 1643)⁸.

Poderíamos perceber que Descartes passa a ter uma preocupação com uma demonstração mais prática do dualismo substancial na medida em que é questionado por Elisabeth. A obra *As paixões da alma* (1649) tem como resultado esta necessidade de encontrar um rumo mais prático para a solução da interação entre alma e corpo. As próprias cartas, trocadas entre o filósofo e a princesa da Boêmia, expressavam, no âmbito prático, essa preocupação com as paixões, tendo em vista que Elisabeth procurou Descartes, também, como um médico para lhe auxiliar no tratamento da sua enfermidade que teria como causa seus

⁷Carta de Elisabeth, 20 de junho de 1643. Trad. Paula Bettani de Jesus.

⁸ Trad. Paula Bettani de Jesus.

desregramentos das paixões: “Ela quer aprender a controlar suas paixões, paixões que debilitam seu corpo, corpo que precisa estar saudável para que ela possa lidar melhor com os assuntos de sua ‘casa’ e com os aspectos que ela nomeia ‘vida civil’” (LACERDA, 2020).

O corpo, sob a perspectiva de Elisabeth, ganha valor não apenas por ela ter proposto uma certa materialidade à alma, mas pela consideração de que se o corpo não estiver bem-disposto não há poder da alma sobre as paixões. Inclusive, a pensadora expõe uma particularidade referente a fisiologia do seu corpo, apontando que, por ser uma mulher, existem fraquezas específicas referente ao seu sexo que a influenciam. Shapiro (1999) vê tal apontamento de Elisabeth como uma espécie de ironia a Descartes, no intuito de atribuir importância ao corpo e suas particularidades.

Desta maneira, percebe-se que do ponto de vista da Princesa poder do pensamento seria contingente ao estado corpóreo. A mente só poderia ser autônoma, de acordo com a Elisabeth, dependendo da condição em que o corpo se encontra para exercer um bom julgamento, como requer a moral cartesiana. Para pensarmos adequadamente, precisamos estar em bom estado de saúde. O corpo permite, portanto, que a mente seja aquilo que ela é.

Deste modo, Elisabeth contestaria sugestões de um controle unicamente racional sobre as paixões. Já que ao ser ver é inconcebível uma mente imaterial mover um corpo material. A princesa costuma se posicionar por uma abordagem mais prática, tendo em vista que sua vivência lhe estabelece essa necessidade prática e política.

Depreende-se, pois, que, nas palavras de Tessa Lacerda (2020), “o ponto de vista ‘empírico’ de Elisabeth é o que faz com que a ética, para ela, seja essencialmente política. É o corpo, físico que a põe inevitavelmente ligada ao corpo político”. Poderíamos supor, então, que este seja o motivo que leva Elisabeth a discordar da proposta de interação de substâncias distintas, por uma provável materialidade da alma.

Referências

COTTINGHAN, J. *Descartes: a filosofia da mente de Descartes*. Trad. Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

COTTINGHAM, J. *Dualismo cartesiano: teologia, metafísica e ciência*. Descartes. Org. John Cottingham. Trad. André Oídes. (Coleção Companions e Companions). Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

DESCARTES, R. *As Paixões da Alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. (Coleção Os Pensadores) 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, R. *Cartas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. (Coleção Os Pensadores) 2. ed. . São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. (Coleção Os Pensadores) 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. (Coleção Os Pensadores) 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, R. *Correspondance avec Elisabeth et autres Lettres*. Revista discurso, V. 47, n.2. Trad. Paula Bettani M. de Jesus, 2017.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Trad. Ana Cotrim e Heloísa da Graça Burati. 2. ed. São Paulo: Rideel, 2007.

LANDIM FILHO, R F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. (Coleção Filosofia). São Paulo: Loyola, 1992.

LACERDA, T M. *Corpo e Política: Uma leitura sobre Elisabeth da Boêmia*. Revista Ideação, n. 42, p. 141-154, jul-dez. 2020

PEIXOTO, K. *Elisabeth da Bohemia*. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 6 N. 10, p. 1-13. 2020.

ROCHA, E. Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes. Dep. de Filosofia, UFRJ. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 127-144, jan.-jun. 2006.

SALES, B A. *Descartes: das paixões à moral*. São Paulo: Edições Loyola; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2013.

SHAPIRO, L. *Princesss Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy*. In: *British Journal for the History of Philosophy* 7: 503-520, 1999.

SILVA, F L. *Descartes: a Metafísica da Modernidade*. (Coleção Logos). São Paulo: Moderna, 1993.

TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

Submissão: 19. 04. 2024 / Aceite: 30. 06. 2024

Uma interlocução entre estado *hobbesiano* com “O mito de *Cthulhu*” na literatura de H.P. Lovecraft¹

An interlocution between the Hobbesian state and “The myth of Cthulhu” in the literature of H.P. Lovecraft

DAIANE TANSKI ²

Resumo: Este artigo realiza um diálogo entre o Direito e a Literatura, enfatizando a construção do direito à liberdade frente à evolução do Estado, com enfoque no conceito de “contrato social” apresentado por Thomas Hobbes. Delimita-se a análise aos aspectos harmônicos na história do Direito e na literatura de ficção no gênero do terror. Busca-se, com base nessa interlocução, explorar semelhanças e diferenças no que tange à limitação do exercício das liberdades frente à soberania do Estado Absolutista de Thomas Hobbes (*Leviatã*) e o “terror” que ganhou fama no icônico conto de H.P. Lovecraft (O chamado de *Cthulhu*), a fim de observar a estrutura de governo brasileira. Concluiu-se pela semelhança do Mito de Cthulhu com o sistema de governo totalitarista, no entanto, a soberania totalitária prevista no Mito de Cthulhu vai além da ideia do absolutismo hobbesiano, pois o indivíduo é totalmente desprovido de direitos em comparação com a vontade do todo.

Palavras-chave: *Cthulhu*. Thomas Hobbes. Totalitarismo. Absolutismo.

Abstract: This objective article carries out a dialogue between Law and Literature, emphasizing the construction of the right to freedom in the face of the evolution of the State, approaching the concept of “social contract” presented by Thomas Hobbes. An analysis is limited to the harmonious aspects in the history of Law and fiction literature in the horror genre. Based on this dialogue, the aim is to explore similarities and differences regarding the limitation of the exercise of freedoms in the face of the sovereignty of the Absolutist State of Thomas Hobbes (Leviathan) and the “terror” that gained fame in the iconic tale by H.P. Lovecraft (The called Cthulhu), in order to observe the Brazilian government structure. It was concluded by the similarity of the Cthulhu Myth with the totalitarian government system, however, the totalitarian sovereignty foreseen in the Cthulhu Myth goes beyond the idea of Hobbesian absolutism, as the individual is totally devoid of rights compared to the will of the whole .

Key-words: Cthulhu. Thomas Hobbes. Totalitarianism.

Introdução

Diante do contexto histórico experienciado por Hobbes (1588-1679), apresentou-se a hipotética construção de um Estado-Leviatã, na obra “Leviatã: Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil”, que seria dotado de

¹ A primeira versão deste trabalho foi orientado por Jaci Rene Costa Garcia, professor da Universidade Franciscana, Docente, Doutor em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Pós-doutor em Filosofia, e-mail: garciaadv@terra.com.br;

² E-mail: daitans@hotmail.com

um poder centralizado, apontado como único remédio para conter a natureza corrompida do ser humano belicosa. Para Hobbes (1651, p. 90), o homem figurava, naturalmente, como seu próprio “lobo” e precisaria de um Estado que pudesse colocar limites nesse estado natural, visto que a ausência de um poder superior resultaria em guerra. O ser humano deveria submeter-se a um poder para que pudesse viver em paz e ter condição de prosperar. Assim, o bem-estar social buscado através do contrato social deveria ser a limitação da liberdade.

Na literatura, H.P. Lovecraft (1890-1937) foi um escritor estadunidense que revolucionou o gênero de terror, atribuindo-lhe elementos típicos dos gêneros de fantasia e ficção científica. O Cthulhu é um dos diversos deuses alienígenas aterrorizantes do panteão criado por H.P. Lovecraft no início do Século XX. O chamado de Cthulhu (1926) é um dos principais contos de HP Lovecraft, e marcou essa espécie literária, haja vista que trás elementos que ainda não eram devidamente explorados, pois o sujeito que aterroriza não é algo que possa ser vencido ou combatido. Busca-se apresentar a ideia de que o ser humano, que, apesar de conhecer e, aparentemente, vencer o perigo, também mostra-se frágil perante o mal. A figura do Cthulhu controla as pessoas através de seus sonhos, sem permitir que os controlados possuam o poder de escolha. Diante disso, questiona-se se o Estado teria oferecido uma falsa sensação de liberdade? Com isso, apresenta-se a semelhança entre o poder coercitivo do Estado de Hobbes e o chamado de Cthulhu.

Para tanto, foi utilizada as obras “O chamado de Cthulhu” de HP Lovecraft e “Leviatã ou Matéria, Palavra e Poder de um Governo Eclesiástico e Civil” de Thomas Hobbes, buscado no site Scielo as palavras-chave “Totalitarismo” e “Leviatã”, obtidos quinze resultados, dos quais foram selecionados oito artigos através da leitura do título e resumo que demonstraram relevância ao tema.

O Estado absolutista e totalitário sob a perspectiva de Thomas Hobbes

Para Hobbes (2002), existem dois tipos de movimentos que são próprios dos animais: os movimentos vitais, que compõem a circulação do sangue, respiração, digestão, pulso, nutrição, excreção etc., e os voluntários, que é

composto pela capacidade de andar, falar, mover-se. Os movimentos voluntários são denominados de paixões, pois são imaginados pela mente (amor, ódio, desejo, sede, o bem, o mal, medo, felicidade, esperança, prazer, ofensa etc.). Ou seja, a imaginação é a origem de todos os movimentos “voluntários”. Para Hobbes (2002, p. 96): “[...] se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, elesse tornam inimigos”.

Para Hobbes, o Estado no qual o homem naturalmente está submetido é de insegurança e de ameaça de guerra, pois objetiva convencer que todos que a população esteja em condição de submissão ao poder soberano, quer dizer, sob o pretexto de garantir a segurança e uma vida “pacífica”. Para o filósofo, a solução para garantir a paz em sociedade seria conferir o poder supremo ao Estado, representado apenas por um homem soberano, e para tanto, limitar a liberdade da população, o que seria capaz de impedir o regresso à guerra generalizada.

No estado de natureza, o homem precisa fazer uso da força para se apropriar daquilo que tem necessidade, pois o mais forte prevalece sobre os mais fracos. Diante disso, a partir de uma ideia de liberdade absoluta em uma sociedade permitiria um caos, a ponto de permitir de um assassine os outros por qualquer motivo que ache conveniente, no entanto, este sistema funcionaria com base no sentimento do medo que seria permitido, que tod matar uns aos outros é que nasce o sentimento do medo. Com isso, o homem se abstém de sua liberdade no estado de natureza, com a garantia da proteção que um Estado Soberano promete.

No totalitarismo, não há a ideia de individualidade separada da totalidade. Trata-se de um Estado burocrático e institucional que se torna porta-voz de entes abstratos como o “povo”, a “nação”, a “causa”. É caracterizado pela adoração pelas massas da população, que possuem uma posição meramente instrumental em relação ao Estado (NETO et al., 2019). É característico do regime totalitário o unipartidarismo, a doutrinação, a centralização do poder, a censura e a militarização.

Assim, Hobbes reflete que para a implementação da paz social prevista no Estado Democrático seria apartir da coerção, que seria uma forma de garantir a

coesão social. Em contraponto, Norberto Bobbio diz que por mais que a coerção seja um elemento fundamental do direito e da ordem, os cidadãos precisam de noções morais para aderir ao sistema democrático, devendo promover aquilo que ele chama de serenidade: “Trata-se de uma virtude ética, não política, identificando o sereno como o não-violento, a serenidade com a recusa a exercer a violência contra quem quer que seja” (Bobbio, 2002, p. 45; 46).

A Teoria do Direito Natural apresentada por Hobbes, afirma que a passagem do estado de natureza à sociedade civil se dá por meio de um contrato social, pelo qual os indivíduos renunciam à liberdade natural e à posse natural de bens, riquezas e armas e concordam em transferir a um terceiro, que possui soberania, o poder para criar e aplicar as leis. Pelo Direito Natural, os indivíduos desenvolvem a vontade livre da sociedade e, voluntariamente, realizam um pacto social transferindo ao soberano o poder para governar. Este pacto tem por motivo a sobrevivência do homem em sociedade de forma organizada.

Com o pacto realizado, o poder soberano está autorizado a transformá-lo em direito civil ou direito positivo, garantindo a vida, a liberdade e a propriedade privada dos governados, pois foi transferido ao soberano o direito exclusivo ao uso da força e da violência, a punição contra os crimes, da regulamentação dos contatos econômicos, a instituição jurídica da propriedade privada, e de outros contratos sociais.

Para Hobbes, este soberano pode ser um rei, um grupo de aristocratas ou uma assembléia democrática. O basilar não é o número de governantes, mas consignar de quem possui o poder ou a soberania. Desse jeito, a burguesia vê-se inferior ante a alteza e a nobreza, uma vez que o burguês acredita que é proprietário graças ao seu próprio trabalho, enquanto reis e nobres são parasitas do restante da sociedade. Nesta organização de Estado, o burguês reconhece-se como superior no aspecto social e moral, em relação aos nobres, e aos hipossuficientes economicamente. (HOBBS,1651).

Para que a população torne-se uma sociedade organizada, nesta teoria, defende-se a proliferação do sentimento do medo que é presente no Estado Natural, pois como revelado por Hobbes (1993, p. 32) este sentimento é concebido como: “a antevisão de um mal futuro”. Ou seja, o sentimento do

medo seria a representação de um desprazer esperado.

Anterior ao estabelecimento da paz civil, a vida humana é submersa em uma luta incessante por sobrevivência. Hobbes descreve quanto ao medo negativo da morte, seria impetuosa no Estado Natural acrescentar-se um medo positivo de ser punido pela esfera pública, esse é o artefato motivacional indispensável para a concretização de condições contratuais constituídas pela racionalidade em favor da paz.

O direito se restringe à força, o filósofo distingue dois momentos na história da humanidade: o Estado Natural e o Estado Político. No Estado Natural, a força de cada um é medida por seu poder real; pois os direitos que o indivíduo tem seriam representados pela mesma quantidade de força que representa, tendo em vista a conservação da própria vida e dos seus familiares, bem como nos interesses pessoais. Portanto, o homem distingue-se dos insetos sociais, como as abelhas e as formigas, e, por isso, ele não possui instinto social. Ele não é sociável por natureza, pois só o será por acidente. Ainda, Hobbes (1993, p. 82) define Direito Natural como: “[...] a liberdade que tem cada indivíduo, no estado de natureza, de usar os meios de que dispõe para garantir seu bem-estar”.

Este sentimento do medo que impera entre os homens no Estado de Natureza decorre da fragilidade natural apresentada entre eles, haja vista que em qualquer momento poderiam ferir ou serem feridos, em decorrência da fragilidade do próprio corpo que perecendo, sua força humana também perece.

No Estado de Sociedade, como no Estado de Natureza, a força humana é a única medida do Direito. Já no Estado Social, o monopólio da força pertence ao soberano, que foi renunciada por cada indivíduo constante na sociedade. O efeito comum da renúncia deste poder ao soberano incidirá, para todos, na garantia da segurança, uma vez que o soberano terá o maior interesse em fazer reinar a ordem, se quiser permanecer no poder.

Para tanto, esta é a origem atribuída por Hobbes ao poder despótico. Ele chama de Leviatã ao seu Estado Totalitário, e atribuiu este nome em homenagem a uma passagem da Bíblia, em que tal palavra designa um animal monstruoso, cruel e invencível que é o rei dos orgulhosos. Ou seja, é assim denominada uma grande serpente marinha, que é um monstro possuidor de

características superiores e instrumentos de domínio, poder e destruição, essa figura mitológica ser-viu de metáfora para sinalizar aos homens os perigos e os benefícios de uma dominação concebida pela criatividade humana e, pelo mesmo artifício, entronada no governo do mundo dos homens.

Hobbes traz o rompimento da essa velha estrutura e o estabelecimento de uma nova ordem social fundada, principalmente, na legitimidade de um pacto entre indivíduos livres e soberanos. Temos uma nova teoria do Estado para a qual o poder não tem origem divina e cujo direito não se estabelece pela força, mas a força pelo direito. A criação hobbesiana é uma resposta ao despotismo eclesiástico, que vislumbra a necessidade de um poder absoluto e coercitivo para garantir o bom funcionamento da sociedade, que vai além da simples vontade e da expressão verbal ou o escrito dos contratos.

Se, no Estado Natural, a humanidade seria conceituada por uma selva e o homem conceituado como um lobo, para estabelecer a paz, garantir a sobrevivência e buscar a felicidade não são apenas necessidades primárias e condições “*sine qua non*” da ordem civil, como também um Direito Natural de todos, mesmo que para sua garantia seja necessário lutar.

A dominação da coletividade e o contexto do indivíduo no mito “O chamado de Cthulhu”

The Call of Cthulhu (O Chamado de Cthulhu em português) é um conto de horror do escritor norte-americano H. P. Lovecraft, contando a investigação sobre um ser extraterrestre dos “antigos”, que na mitologia seriam criaturas cósmicas, vindas à Terra antes desta abrigar a vida. Cthulhu é um deus que nas primeiras páginas do conto aparece como uma divindade de argila quase indescritível, possuindo um culto milenar dedicado a trazê-lo de volta, um retorno que desencadearia o fim da humanidade. O conto foi escrito em 1926 e foi publicado pela primeira vez na revista estadunidense *Weird Tales* (Contos Estranhos) em fevereiro de 1928.

O Cthulhu é um monstro ancestral, representado por criatura gigantesca, que possui uma cabeça parecida com um polvo, de formato quase humanóide e com enormes asas, tais quais a de um demônio. O horror cósmico lovecraftiano

agrupa elementos da ficção científica à ideia de que a vida é incompreensível ao homem. As manifestações monstruosas dos Mitos de Cthulhu promovem não apenas medo, mas insegurança em relação ao passado e ao futuro da humanidade.

Há dois aspectos centrais do horror cósmico lovecraftiano: o caráter desconhecido do monstro e a produção de uma atmosfera de medo extremo é algo inerente ao ser humano, “a emoção mais antiga e forte da humanidade” (LOVECRAFT, 2008 e, p. 13). Em Lovecraft, o ser apavorante não é algo ou alguém que possa ser vencido ou combatido. O ser humano, que antes podia conhecer e vencer o perigo, mostra-se frágil perante o mal. A impotência do saber e do agir humano está presente em toda a obra de Lovecraft.

Esta obra foi escrita após a primeira grande guerra, o Cthulhu e demais seres dos mitos representam uma metáfora ao poder de extermínio bélico que até aquele momento, não havia sido visto. Da mesma forma em que os seres humanos nos contos seriam impotentes perante as invencíveis entidades dos mitos de Cthulhu, são incapazes de conter as consequências de suas armas durante a guerra.

O totalitarismo, capaz de guerrear e provocar destruição, assim como o adormecido Cthulhu de Lovecraft. O indivíduo tido como mera parte do Estado é tão fraco diante de seu governante como seria antes do Cthulhu. Assim como o Cthulhu é artifício de veneração nos contos, o Estado torna-se a última alusão de conduta moral do indivíduo, dominando e tomando para si sua esfera privada.

Na obra “O Leviatã” de Thomas Hobbes, o autor afirma que somente o poder do rei é capaz de estabelecer a ordem no mundo e que o rei é o único capaz de garantir a defesa das pessoas de ameaças estrangeiras. Dessa forma, a submissão das pessoas eram entendidas como a única forma de garantir segurança em sociedade (HOBBS, 1651).

Para Hegel (1997, p. 217), a sujeição do indivíduo ao Estado não é uma supressão de liberdade e sim a reafirmação e garantia desta, pois o livre-arbítrio sem o Estado como fim não teria significado algum, por isso diz que:

“O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva”.

Ou seja, Hegel apresenta um conceito de Estado moderno em que valoriza a liberdade do sujeito em sociedade, tentando realizar a união entre os interesses particulares dos indivíduos para que caminhe paralelamente à vontade do Estado, convergindo com esta.

Pontos comuns entre o Leviatã de Hobbes e o Cthulhu de Lovecraft

A condição elementar de todas as relações entre os homens é representada pelo poder, e não a cooperação ou busca de convivência. Este poder é caracterizado pela influência, pelo comando e pela imposição, apesar do poder não apresentar de imediato o caráter conflituoso ou de disputa, pois poderá estar presente tanto em situação de competição quanto em situações que necessitam do estado de cooperação (HOBBS, 1651).

Assim, agir em razão de uma determinada finalidade é, necessariamente, utilizar recursos de poder e correr o risco de ter de passar por outra vontade, pois a conjectura é a multiplicidade das vontades (HOBBS, 1651). Portanto, a cessão de várias vontades representadas pela voz de um sujeito civil ou particular engrandece o poder:

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem ou so de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado. Pois, ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas. (Hobbes, 1651, p. 57).

Assim, o Estado é representado por uma espécie de homem grande e forte, que é formado pela junção da força de outros homens. Esta força representa um ente imponente que possui a função de proteger todos os homens que compõem a sua formação, bem como contra qualquer forma de violência. Este ente imponente foi denominado por Hobbes de “Leviatã”, que é uma figura coerciva, absoluta e punitiva que possui a capacidade de combater a tudo com a finalidade de garantir a paz, bem como de viabilizar alianças entre os homens,

visto que, na ausência destas alianças os homens viveriam em constantes guerras, o que faz surgir a ideia de legitimação de um poder maior, ou seja, o Estado (HOBBS, 1651).

Para tanto, esta teoria apresentada por Hobbes, deve-se recorrer à implementação do terror através da representação da força estatal, o que obriga os homens a obedecerem ao acordo outrora celebrado. Para Hobbes, o terror ou medo, como dispositivo para o controle e direcionamento dos interesses e embates, oriundos das relações de classes, emana do poder resultante da abdicação do direito particular sobre si próprio, que culmina na força soberana do Estado, formalizada pela cessão dos direitos particulares.

O totalitarismo é uma forma de governo que organiza politicamente um movimento de massificação da sociedade que gera o temor da morte no indivíduo, na condição de sujeito dotado de autonomia. Essa autonomia é tomada pelo Estado por meio de forte propaganda da ideologia dominante e negação dos direitos fundamentais individuais de aversão ao regime político, pois o indivíduo se transforma em apenas uma peça de toda a organização política.

Um dos recursos utilizados pelo Estado Totalitarista para manipular a população sob seu poder é o medo, vinculado pela concepção de um inimigo, pois coloca a existência da nação, ou seja, dos cidadãos, em risco constante. Salienta-se que, especificamente, no que tange aos regimes totalitários, o terror permite às forças da natureza e da história propagar-se, sem o perigo da ação autônoma de indivíduos livres.

Esta percepção de intimidação constante sobre a sociedade, que é propiciada pela ideia de inimigo rondando, é o que permite ao regime totalitário incutir na massa populacional ficar alienada socialmente, em razão da ausência da capacidade crítica dos cidadãos em observar a realidade social.

Realiza-se a combinação disto com um Estado funcional, onde as coisas, aparentemente, reconquistam uma ordem social perdida, bem como um apelo à autoridade dos líderes nacionais que se colocam como único protetor da sociedade em face das ameaças, haja vista que a população torna-se incapaz de questionar as ordens recebidas, em razão desta ausência de capacidade de

criticar, pois o temor é responsável pela formação de humanidade incapaz de agir e de pensar. O perigo reside no silêncio da consciência, momento ideal para a proliferação dos ideais totalitários.

Nos regimes totalitários, o pensamento individual é desestimulado e a consciência individual falha em estabelecer limites naquilo que é certo ou errado. Além disso, os governos totalitários fazem uso da propaganda utópica com o objetivo de conquistar o apoio das massas, pois ficam conquistados por essa ideia de sociedade ideal e fantasiosa criada pelo Estado, portanto, passam a seguir estes princípios propostos.

No Mito de Cthulhu, esta figura é descrita como um monstro ancestral de tamanho colossal que representa o maior dos terrores, refletindo todo o horror das grandes guerras da primeira metade do Século XX. Naquele momento em que o conto foi escrito, foi utilizado como um símbolo para todo o mal que o conhecimento buscado pela ciência humana pode causar e as nocivas consequências da modernidade, como o avanço da indústria bélica e o aprimoramento do poder de destruição das armas.

Na mesma obra, o Cthulhu simboliza o Estado revestido de uma extrema soberania, que ignorava quaisquer limites a não serem os de sua própria vontade. É uma compreensão desoberania que ignora limites, seja internamente, negando os elementos dos Estados de Direito, seja externamente, no uso da guerra para conquistar e atingir suas finalidades, pois não reconhece a legislação prevista em normas internacionais, que são responsáveis pela ordem internacional e o bom relacionamento entre os Estados soberanos.

O Cthulhu que simboliza o Estado totalitário e soberano reconhece apenas a legislação que lhe convém. Apenas a vontade do soberano é o próprio limitador de sua vontade, ou seja, essa soberania totalitária prevista no Mito de Cthulhu vai além da ideia do absolutismo hobbesiano, pois o indivíduo é totalmente desprovido de direitos em comparação com a vontade do todo.

Embora os homens tenham entendido a necessidade de limitação da liberdade para alcançar a possibilidade de convivência em grupo, é preciso enfatizar que essa escolha não faz do homem uma espécie “boa”, mas reprimida (SOUZA e WOLTMANN, 2013). Por isso, Estados totalitários com características

parecidas são como o Cthulhu, com poderes ilimitados, rompendo com o progresso histórico do Estado de Direito e com o constitucionalismo, bem como, Leviatã, usando a força do “todo”.

Um modelo para descrever o Estado Brasileiro atual

No Brasil, sobre o período que antecedeu ao golpe militar, ao analisar as tensões políticas no período pré-ditatorial do governo João Goulart, a ameaça comunista merece uma análise mais aprofundada. E, para isso, faz-se relevante compreender o papel do medo como aglutinador de tensões e detonador de ações políticas que podem parecer à primeira vista inexplicáveis ou exageradas.

Os movimentos totalitários de uma forma geral apresentam em comum os mesmos dogmas da moral trinitária: Deus, Pátria e a Família. Esses movimentos mostram também, a aversão ao estrangeiro e à diferenciabilidade cultural, uma disciplina irracional em sociedade, uma obediência cega dos cidadãos perante o Estado, que representa uma ordem opressora, bem como o cerceamento à liberdade de expressão. Essa moral serve de referência para um tipo de hierarquia que, necessariamente, deve ser cumprida e respeitada.

Assim, o conceito de Pátria, bem como tantos outros que possuem conotação religiosa, são muito usados pelos líderes totalitários e autoritários. Mas, do ponto de vista hierárquico estabelecido por esta moral, cumprem a sua missão pela divindade. Nesse sentido, servir à pátria torna-se um bem supremo equivalente à aproximação máxima de Deus uma vez que aquela se confunde com Este. A missão é, antes de tudo, divina, por isso, ela distancia sobremaneira o indivíduo de laços terrenos.

O líder totalitário deve ser obedecido cega e incondicionalmente, pois ele possui a “missão divina” de governar e organizar a sua pátria. Para que essas imagens de “divindade” e “missão” pudessem efetivamente ser admitidas em toda uma população de forma a garantir o sucesso do escopo totalitarista, o principal instrumento a ser utilizado é o forte teor ideológico.

A ditadura militar foi implantada no Brasil em 1º de abril de 1964, com substancial apoio de pessoas e entidades da sociedade civil, de órgãos representativos do poder econômico nacional, de uma parte considerável dos

superiores da hierarquia católica e ainda de importantes órgãos de comunicação de massa que se proclamam tradicionalmente liberais.

Em relação às origens do golpe de Estado que resultou na implantação da ditadura, podem-se mencionar fatores internos da realidade brasileira, como o temor das elites tradicionais de perder seu patrimônio e seus privilégios, mas a par disso foi muito importante a ingerência dos Estados Unidos na vida política, econômica e social brasileira.

Ao mesmo tempo, crescia no Brasil um sentimento de nacionalismo, expressando essa linha de pensamento a iniciativa do governador do Estado do Rio Grande do Sul, decretando a nacionalização de empresas produtoras e distribuidoras de energia elétrica. Tudo isso acontecia no Brasil pouco depois da revolução cubana, que despertou em muitos o temor da expansão das ideias socialistas em toda a América Latina.

Quanto aos fatores internos que inspiraram e facilitaram a implantação da ditadura em 1964, é preciso registrar que uma parte considerável do povo brasileiro apoiou à substituição do Presidente da República, que era João Goulart, mas pensando na substituição por meios legais e pacíficos previstos na Constituição, sem imaginar que a destituição do Presidente abria o caminho para uma ditadura.

Assim, houve também o apoio de lideranças civis, inclusive empresariais e religiosas, que foram influenciadas por uma pregação terrorista feita pela imprensa, bem como uma conjugação de ambições, intolerância e ignorância, que muitas vezes se confunde com a ingenuidade e é fácil de ser manipulada.

Em outubro de 1963, perante as suspeitas tanto da política de direita como da política de esquerda, o governo de Jango acabou se isolando politicamente, pois a ambiguidade e debilidade política se confirmaam com o solitiação de Estado de Sítio por chefe do Poder Executivo. No dia 04 desse mesmo mês, o presidente envia ao Congresso uma mensagem solicitando o decreto de Estado de Sítio pelo prazo de 30 dias, com a justificativa de que existe a necessidade do Poder Executivo obter poderes especiais para conter a grave comoção com caráter de guerra civil que colocavam em perigo as instituições democráticas de Direito e a ordem pública.

O presidente da época, Goulart, retira o pedido três dias após, alegando novas circunstâncias. Para o partido de direita brasileira, não havia mais dúvidas quanto à “esquerdização” do governo de Goulart, assim como, a tomada do poder pelos comunistas. O acúmulo de medo nos campos centrista e conservador fizeram com que esses se aproximassem ainda mais das alas da sociedade que desejavam o golpe elemento que propiciou a unificação de setores heterogêneos numa frente favorável à derrubada do presidente. O objetivo principal era combater os comunistas e a ameaça revolucionária.

O comunismo, para muitos, representava uma ameaça para a sociedade. Foi criado um sentimento de medo que pulsava fervorosamente nas veias de muitas pessoas que se falava em comunismo. Em diversas vezes, o medo foi usado como instrumento para garantir que a ordem social vigente fosse assegurada. A intolerância reinante por parte dos diferentes poderes públicos e privados, que, ao menor ato de discordância ou da agitação contrárias, reagiam violentamente sobre os cidadãos, criando no tecido social uma discórdia endêmica, que refletia e também provocava medo.

A proliferação do medo na sociedade é um elemento que auxilia a sedimentar as relações sociais e cria, também, uma relação de pertencimento, na medida em que institui um inimigo comum, ou seja, um mal em que todos os membros do grupo, da comunidade, da religião e da pátria devem combater.

Assim, lutar contra o mesmo mal é fazer parte de uma sociedade que almeja os mesmos ideais ou, ao menos, possui projetos semelhantes. As pessoas se unem através do medo, desenvolvendo valores em torno de um mesmo ideal. Este sentimento foi em larga medida responsável por incitar certas atitudes em boa parte da população, pois instituíu um sentimento constante de perigo, em que cada cidadão que desejasse possuir uma vida tranquila deveria ser vigia permanente contra o comunismo.

O comunismo nunca foi implementada na política brasileira, pois nunca existiu uma organização factual para uma revolução socialista capaz de destituir o poder vigente burguês. O que difere do seu vizinho latino-americano, Cuba, que é um exemplo que protagonizou a revolução e implementou o governo comunista. A ameaça comunista sempre foi superestimada e serviu de pretexto

político para quebra da institucionalidade liberal em 1964, pois a ditadura foi instaurada no Brasil para salvar a população de uma ameaça comunista inexistente, bem como nos capítulos anteriores, é típica de um governo totalitário, a criação de um inimigo externo baseado no medo para que sejam impostos os seus ideais.

Com base nisso, nota-se como que o anticomunismo teve um papel fundamental e foi utilizado como justificativa para imposição de governo ditatorial no Brasil. A repetição insistente desse discurso, no período do Estado Novo e do Golpe Militar de 1964, acarretou em uma sociedade que aceitou passivamente a implementação de uma ditadura, acreditando que era necessário para impedir a revolução comunista no país.

Atualmente, no Brasil, há uma incidência considerável de reproduções semelhantes aos discursos legitimadores do golpe de 1964. Nas eleições de 2018, existiu jargões sendo proferidos com o objetivo de garantir a democracia em face do perigo que a implementação do comunismo gerava, pois havia um medo social de que o Brasil poderia se tornar um país parecido com a Venezuela, que atualmente vive em um cenário de crise política intensa, em razão de diversas tentativas de golpes no Estado, o que acarretou em um estado de miserabilidade da população.

Há uma necessidade de renovação da política brasileira, especialmente, com o intuito de combater a corrupção que assolou o país brasileiro nos últimos anos em que, os últimos Presidentes da República eram do Partido dos Trabalhadores (PT). Em razão disso, o partido de oposição utilizou como principal bordão de campanha das eleições para Presidente do Brasil a frase “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, o que se assemelha às frases otimistas utilizadas repetidamente no período do golpe militar.

O candidato à Presidência da República do partido de oposição venceu as eleições, e buscou implementar uma política anticomunista, utilizando-a como pauta principal no exercício do seu governo e, agora, utiliza este mesmo argumento para legitimar seus atos enquanto governo, mais uma vez evidenciando o pavor e o medo de um inimigo criado, bem como tradicional nos regimes totalitários e o recorrente ataque a democracia.

Assim, vê-se a tentativa de causar o medo, típico nos regimes totalitários, que justifica abdicar da liberdade em face de uma proteção oferecida pelo Estado, o que oferece um poder supremo ao líder do governo. Tenta-se criar uma consciência coletiva e aversão a um inimigo comum onde todos devem temer e se unir para que seja combatido, trazendo novamente uma alusão ao Estado- Leviatã, que justifica abdicar da individualidade, em benefício da coletividade e também ao Estado-Cthulhu representando a força dos governos totalitários como forma de controlar, inclusive, as concepções individuais, transformando-as em coletivas.

Conclusão

Verifica-se que na teoria apresentada por Hobbes, a condição elementar de todas as relações entre os homens é o poder, e não a cooperação ou a busca harmônica da convivência em sociedade, pois o poder representa uma espécie de influência, comando e imposição com base no medo. Haja vista que, a atuação com o objetivo de atingir qualquer finalidade precisa da utilização de recursos que o poder oferece, ou seja, coloca a sociedade em situação de se submeter à vontade de outrem, ou seja, do representante do Estado.

Em relação ao simbolismo do Cthulhu nos regimes totalitários, o Estado é revestido de um poder extremo representado pela soberania, que ignora quaisquer limites legislativos ou democráticos, ou seja, não havia limites, a não ser vontade do próprio soberano. É uma compreensão de soberania que ignora limites, seja internamente com a negação dos elementos do Estado Democrático de Direito, seja externamente, no uso da guerra e da conquista para atingir suas finalidades, não reconhecendo legalidade em normas internacionais, a não ser naquelas que convém usar.

Concluiu-se com esta pesquisa pela semelhança do Mito de Cthulhu com o sistema de governo totalitarista, pois Cthulhu é uma figura representada por um monstro ancestral de tamanho colossal que representa o maior dos terrores, refletindo todo o horror das grandes guerras da primeira metade do século XX. Com isso, o monstro Cthulhu simboliza o Estado revestido de uma soberania estatal que ignora quaisquer limites a não ser os de sua própria vontade.

O Cthulhu simboliza o Estado totalitário e soberano, e reconhece apenas a legislação que lhe convém, ignorando qualquer espécie de legislação prevista em normas internacionais, que são responsáveis pela ordem internacional e o bom relacionamento entre os Estados soberanos. Apenas a vontade do soberano é o próprio limitador de sua vontade, ou seja, constatou-se que essa soberania totalitária prevista no Mito de Cthulhu vai além da ideia do absolutismo hobbesiano, pois o indivíduo é totalmente desprovido de direitos em comparação com a vontade do todo.

Ainda, apresentou-se uma breve explanação sobre a atuação do Presidente da República do Brasil (2018-2022), que ao defender uma política anticomunista no exercício do seu governo, fez uso de argumentos que evidenciavam o pavor e o medo, o que é tradicional nos regimes totalitários, sobre um pressuposto de risco de ataque à atual democracia brasileira do partido de oposição, representado pela esquerda.

Por fim, conclui-se também que o estudo sobre a teoria apresentada por Hobbes e a utilização do medo como forma de governar e manipular a sociedade é relevante para conferir uma maior autonomia aos cidadãos, que visa desenvolver a capacidade de analisar a atuação dos governantes de forma crítica, especialmente, com o objetivo de votar de forma mais consciente nas eleições democráticas.

44

Referências

- ANDRADE, Erlan Rodrigues. *Liberdade cívica, o sonho maquiaveliano'* 08/11/2013. Mestrado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO.
- ANGOULVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a moral política*. Campinas: Papirus, 1996.
- ARANOVICH, Patrícia F. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso, 2007.
- AREDNT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ADVERSE, Helton. *Maquiavel, a república e o desejo de liberdade*. São Paulo, 2007.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre o contrato social*. Lisboa: iniciativas editoriais, 1976.
- BUENO, M.M. *Medo e liberdade no pensamento de Thomas Hobbes*. Revista Primus Vitam, v. 1, 2010

- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro, Campus, 1991.
- BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política*. Trad. Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Tradução: Sérgio Bath. 10ª Edição. Editora: UNB. 1981.
- BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Marco Aurélio Nogueira(trad.). São Paulo: UNESP, 2002.
- BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo. *Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes*. Rev. Sociol. Polít., Curitiba. 2004
- BERNARDES, Júlio. *Hobbes e a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BRONDANI, Clóvis. *A Ética e a Política em Hobbes'* 01/01/2012. Doutorado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA, FLORIANÓPOLIS
- COSTA, Judite Eugenia Barbosa. *Hobbes: o Estado como produto do medo e da esperança'* 01/07/2012 102 f. Mestrado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA/JOÃO PESSOA, JOÃO PESSOA
- COELHO, Francisco Sergio Marcal. *O MODELO MECANICISTA DE HOBBS E O PACTO SOCIAL'* 09/06/2014 108 f. Mestrado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ.
- SCOREL, Lauro. “*Introdução ao Pensamento Político de Maquiavel*”. In: ARANHA, M^a Lúcia de Arruda; MARTINS, M^a Helena Pires. *Filosofando: Introdução à Filosofia*, 2ª ed. São Paulo: Moderna, 1993.
- FILHO, Joao Gabriel Da Silva Pinto. *Do obedecer ao resistir no Estado Civil de Thomas Hobbes.'* 13/02/2019. Mestrado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, Belo Horizonte.
- FREITAS, W.G. *Razão e Paixões na criação do estado hobbesiano*. Revista Reflexões, nº10.
- FINN, Stephen J. *Compreender Hobbes*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, Rio de Janeiro: vozes, 2010.
- HECK, J. N. *O estado natural e a verdadeira liberdade do súdito em Thomas Hobbes*. Veritas (Porto Alegre), v. 7,
- HEGEL, Georg. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* (1651). Disponível em:
<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf>
- HOBBS, Thomas. *De Cive, Filósofos a Respeito do Cidadão*. Tradução de Ingeborg Soler, Petrópolis, Vozes, 1993.

KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*. Tradução João Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado, 1963.

KAYSER, Marcos. *A mecânica do desejo no desencadeamento da ação no Leviatã de Thomas Hobbes*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio Sinos – UNISINOS, 2006.

Karam, André. *Mais literatura e menos manual – A compreensão do Direito por meio da ficção*. IHU ONLINE, A vida imita a arte Revista do Instituto Humanitas Unisinos, Av.

Unisinos, 950, São Leopoldo/RS, Nº 444, p.6, junho, 2014. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao444.pdf>>

LEIVAS, Cláudio R. C. *Introdução à Filosofia Política e Moral de Hobbes*. Pelotas: UFPel, 2005.

LIZIERO, Leonam Baesso da Silva. *O Estado-Cthulhu e a emergência do terror totalitário na teoria do Direito e do Estado no Século XX*. Revista Jurídica, [S.l.], v. 3, n. 32, p. 261-292, dez. 2013. ISSN 2316-753X. Disponível em: <<http://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/RevJur/article/view/687/513>>. Acesso em: 07 jul. 2022. doi:<http://dx.doi.org/10.26668/revistajur.2316-753X.v3i32.687>.

LEONARDI, Evandro Marcos. *Conflito civil e liberdade no pensamento republicano de maquiavel* 27/02/2015 250 f. Doutorado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINAMAGALHAES, LEONARDO VELLO DE. CONFLITO E LIBERDADE EM MAQUIAVEL' 07/07/2015. Mestrado em DIREITO Instituição de Ensino: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

LOVECRAFT, H. P. *O horror sobrenatural na literatura*. Trad. João Guilherme Linke. Francisco Alves Editora S.A. Rio de Janeiro. 1987

LOVECRAFT, H.P. *The Call of Cthulhu* (1928). Disponível em <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/163732/H.%20P.%20Lovecraft%20-%20The%20Call%20of%20Cthulhu.pdf?sequence=1>>

MARTINS, A. S. *O Chamado de Cthulhu: O Naturalismo Fantástico de Howard Philips Lovecraft e a Transformação do Conto de Horror no Século XX*. Fragmentos (Florianópolis), v. 1, 2006.

NETO, Dilson Cavalcanti Batista; REMEDIO, José Antonio; REMEDIO, Davi Pereira. SERENIDADE, PLURALISMO E DEMOCRACIA. Revista Em Tempo, [S.l.], v. 18, n. 01, p. 251 - 271, dec. 2019. ISSN 1984-7858.

OLIVEIRA, Mateus Brilhadori De. *THOMAS HOBBS E A FUNDAMENTAÇÃO DO PODER SOBERANO NO LEVIATÃ* 17/09/2014. Mestrado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU.

POGREBINSCHI, Thamy. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

RAMOS, Diogo. *GÊNESE E ESTRUTURA DE ORIGENS DO TOTALITARISMO*

09/03/2015 198 f. Doutorado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE

FEDERAL DE SANTA CATARINA, Florianópolis.

RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SOUZA, Thelmo Bastos De. *Razão Moral e Liberdade Em Hobbes*. 01/03/2003 200 f. Mestrado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, CURITIBA.

SEVERINO, Marcina De Barros. *O medo e a religião no Leviatã de Hobbes*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião) ± Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), Goiânia, Goiás, 2019.

SOUZA, Maria Eliane Rosa de. *Thomas Hobbes: do movimento físico à fundamentação do Estado*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto alegre, 2008.

SILVA, Luiz Carlos Santos Da. *Homem por Trás do Leviatã: Ciência e Política na Filosofia do Poder de Thomas Hobbes'* 05/12/2014 315 f. Doutorado em FILOSOFIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS.

SOLANO, Edgar. *A desobediência civil no Leviatã de Thomas Hobbes*. 2004. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

SILVA, Hélio Alexandre da. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a e a moral, o medo e a esperança*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SOUZA, Liziane Menezes de; WOLTMANN, Angelita. Alex delarge: a personificação da quebra do contrato social e da (in) efetividade dos sistemas de punição. *Criminologia e Sistema Jurídico-penais Contemporâneos: IV Congresso Internacional de Ciências Criminais*. Porto Alegre, 2013. Disponível em: <https://editora.pucrs.br/anais/cienciascriminais/IV/04.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2021.

TELES, Idete. *O contrato social de Thomas Hobbes: alcances e limites*. Tese (Doutorado)- Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/99363/313749.pdf?seq>>

TEIXEIRA, A. V. *Thomas Hobbes (1588-1679) fundamentos filosóficos do poder soberano, seus limites e sua relação com o indivíduo*. *Direito & Justiça*, v. 25, n. 28, 2003. Porto Alegre.

WEFFORT, F. C. *Os clássicos da política*. (1º volume). 4ª Edição, São Paulo: Ática, 1993.

Submissão: 12. 03. 2024 / Aceite: 30. 06. 2024

Mundo e significação em Heidegger e Wittgenstein

World and significance in Heidegger and Wittgenstein

FERNANDO PEDON¹

Resumo: O presente artigo busca investigar algumas aproximações e distanciamentos, principalmente no que diz respeito à questão da significação, na fenomenologia de Martin Heidegger e na filosofia tardia de Ludwig Wittgenstein. Parte-se da seguinte questão: será possível relacionar a prática e a cotidianidade em Heidegger e Wittgenstein, por meio dos conceitos de mundo e jogos de linguagem (e, conseqüentemente, na noção de cotidianidade propriamente dita)? Para tanto, primeiro, serão investigadas as noções de mundo e significância em Heidegger; em segundo lugar, as noções de jogos de linguagem e formas de vida, a partir de Wittgenstein; e, por fim, analisar-se-á a possibilidade de um diálogo entre os dois filósofos, demonstrando as convergências e divergências em seus projetos filosóficos.

Palavras-chave: Cotidiano. Mundo. Significação.

Abstract: The present article seeks to investigate some similarities and differences, especially with regard to the question of signification, in Martin Heidegger's phenomenology, and in Ludwig Wittgenstein's late philosophy. We start from the following question: how is it possible to relate practice and everydayness in Heidegger and Wittgenstein, through the concepts of world and language games (and, consequently, in the notion of everydayness itself)? To this end, first, will be investigated Heidegger's notions of world and significance; secondly, Wittgenstein's notions of language games and forms of life; and, finally, we will analyze the possibility of a dialogue between the two philosophers, demonstrating the convergences and divergences in their philosophical projects.

Keywords: Everyday. World. Meaning.

Introdução

O presente artigo busca elucidar algumas questões que dizem respeito à noção de significação dentro das filosofias de Martin Heidegger (1889-1976) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Para isso, partimos da seguinte problemática: será possível relacionar a prática e a cotidianidade em Heidegger e Wittgenstein, através dos conceitos de mundo e jogos de linguagem (e, conseqüentemente, na noção de cotidianidade propriamente dita)? Para responder essa pergunta, busca-se fazer uma investigação a partir das obras *Ser e Tempo* e *Investigações Filo-*

¹ UEL. E-mail: fernando.pedon99@uel.br

sóficas e apoio na bibliografia secundária, a fim de encontrar paridades e divergências entre as posições desses pensadores em seus devidos projetos filosóficos.

Assim, o movimento que será feito é o de, primeiramente, explicitar alguns conceitos básicos da obra de Heidegger, visando aos propósitos deste artigo; depois, será feita uma explicitação de algumas ideias propostas por Wittgenstein, a fim de demonstrar alguns alicerces da sua filosofia da linguagem; e, por fim, far-se-á uma correlação entre esses autores, não apenas para evidenciar em que pontos eles se aproximam, mas também para mostrar em que momentos eles se afastam, tendo em vista, é claro, a questão da significação.

A primeira seção tratará da noção de mundo e significância na fenomenologia de Martin Heidegger, partindo de sua obra magna, *Ser e Tempo*, de 1927, a fim de introduzir aspectos de seu pensamento que podem ser estabelecidos como pontos de convergência com a filosofia tardia de Ludwig Wittgenstein, sobretudo, com os conceitos de jogos de linguagem e formas de vida. Para tanto, será tomado como ponto de partida, na primeira seção, a analítica existencial em *Ser e Tempo* (2012).

A segunda seção, com base na obra *Investigações Filosóficas*, de Wittgenstein, será desenvolvida uma discussão acerca da significação e do mundo. Isso se dá porque conceitos como “jogos de linguagem” e “formas de vida” são usados por ele para expressar, por meio da linguagem, o ato de significar e, com efeito, a forma como a significação acontece frente a um mundo onde os humanos vivem *na* linguagem. Pensar a respeito destes dois conceitos é interessante para que se possa criar uma ponte entre as estruturas ontológicas do *Dasein* e a própria noção de mundo a partir de Heidegger.

Por fim, a última seção será destinada à aproximação feita entre os dois filósofos. As principais temáticas abordadas serão, respectivamente: a) Jogos de Linguagem e Discurso; b) Formas de Vida de Mundo; c) Cotidianidade. Esta terceira seção também busca evidenciar em quais pontos estes autores divergem em seus pensamentos, expondo que é possível ser feita uma ligação entre Heidegger e Wittgenstein. Para tanto, a presente pesquisa terá como base algumas obras de autores como Aquino (2018), Gianotti (2020) e Egan (2019), que discutem a proximidade entre ambos os filósofos.

1. Mundo e significância em Heidegger

Nesta primeira seção, apresentar-se-á alguns aspectos da fenomenologia heideggeriana abordando o tema do cotidiano, a partir da noção de mundo e significância, tomando como ponto de partida a analítica existencial, em *Ser e Tempo* (2012). O cotidiano, em Heidegger, é entendido como o âmbito apropriado para se partir na análise das estruturas ontológicas do ser-aí (*Dasein*), em razão de ser a situação na qual nós existimos predominantemente. A vida cotidiana se faz possível por nossa constituição ontológica, foco da analítica existencial. Neste primeiro momento, para realizar o que nos propomos aqui, apresentar-se-á como o ser-aí existente cotidianamente e as condições de possibilidade – sua constituição ontológica – para tal.

1.1 Dasein e ser-no-mundo

Em sua obra principal, a saber, *Ser e Tempo* (2012), Heidegger retoma a questão pelo sentido do ser, que se faz necessária por não ter sido adequadamente respondida, uma vez que a questão, para Heidegger, não foi adequadamente formulada². Para compreender o sentido do ser, primeiramente, toma-se em consideração o ente exemplar para tal: o ente humano, que Heidegger chama de *ser-aí* (*Dasein*)³, que pode se perguntar pelo sentido do ser e cujo ser sempre já está em jogo⁴. A investigação fenomenológica não trata da descrição de propriedades físicas do ente, mas de analisar sua estrutura ontológica, o ser do ente⁵. Destarte, Heidegger empreende uma *analítica existencial*, a análise da estrutura ontológica do ser-aí, a conexão entre seus *existenciais* – seus caracteres ontológicos, que não são qualidades que se podem adquirir e deixar de ter, é o que nos constitui.

² Cf. Heidegger, 2012, pp. 33-39.

³ Junção da preposição “da” (aí) e do verbo “sein” (ser). Tal designação significa que o ente humano é sempre situado em um “aí”, uma circunstância que escolheu ou não, uma possibilidade de ser.

⁴ Cf. Heidegger, 2012, pp. 51-67.

⁵ Com esta colocação ressalta-se a distinção entre ôntico e ontológico. O primeiro diz respeito ao ente, à “coisa”, enquanto o segundo diz respeito ao ser, às condições de possibilidade desse ente.

Não obstante isso, o ponto de partida de tal investigação, por uma questão metodológica, não deve caracterizar um traço distintivo do humano em relação aos outros entes, mas a situação em que o ser é na maioria das vezes, do qual parte e ao qual retorna: o cotidiano (HEIDEGGER, 2012, p. 143, § 9), em que se dá sua *existência*⁶, que é entendida como sua “essência”:

O ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado de *existência*. E porque a determinação-de-essência desse ente não se pode efetuar pela indicação de um quê de conteúdo-de-coisa, pois sua essência reside em que, ao contrário, esse ente tem de ser cada vez seu ser como seu, escolheu-se para sua designação o termo *Dasein* como pura expressão-de-ser (HEIDEGGER, 2012, pp. 59-61, § 4).

O *Dasein* é o único ente que *ek-siste*. Casanova esclarece tal terminologia: “[...] Heidegger se vale do termo existência de forma manifestamente etimológica. Existir provém de *ek-sistir*, que significa literalmente ser-para-fora” (2010, p. 90). Assim se concebe a existência, pois o existencial da *transcendência* assim o determina. A transcendência é um ultrapassamento, um “dar um passo para além de si”, em direção a um horizonte de sentido a que Heidegger chama de *mundo* (Heidegger, 2008, p. 151), em que podemos nos comportar desta ou daquela maneira com os entes que vêm ao encontro, de modo sempre significativo.

Mundo, na fenomenologia heideggeriana, não significa simplesmente o mundo concreto, onticamente concebido, mas, sobretudo, é um existencial, um caractere ontológico do *Dasein*. Para Heidegger (2012, p. 61), é inerente ao ente que somos o ser-em-um-mundo. *Ser-no-mundo* é nossa constituição fundamental. Mas que isso significa? Mundo é uma totalidade articulada de sentido (DUBOIS, 2004, p. 145), em que nos relacionamos com outros entes – instrumentos (*Zeug*) e outros seres-aí – de modo familiar: “Enquanto existe, o *Dasein* é transcendência, abertura de um horizonte, de um espaço (não no sentido físico, uma relação espacial, mas de uma abertura afetiva e compreensiva) de familiaridade, de estar acostumado a” (SEIBT, 2008, p. 530).

⁶ A existência, em Heidegger, diz respeito a um modo de ser do ente que somos, é entendida como possibilidade, diferentemente da tradição filosófica, que a compreende como realidade, como uma presença num espaço.

Ser-em um mundo não quer dizer que estamos dentro do mundo concretamente concebido⁷. Assim estamos, mas onticamente falando. *Ser-em* trata-se de familiaridade. Diz Heidegger:

[...] em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; ‘*an*’ significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo [...] Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser, como infinitivo de ‘eu sou’ [...] significa morar junto a... ser familiarizado com... (2012, p. 173, § 12).

Assim sendo, ser-em-o-mundo quer dizer que o *Dasein* é no mundo de modo relacional, detém-se em..., mora junto a..., é familiarizado com... o mundo. Tal relação se dá, primeiramente e na maioria das vezes, em seu cotidiano, junto a entes que o ser-aí utiliza e com outros seres-aí, num mundo compartilhado⁸. O que se segue é uma apresentação do modo como o *Dasein* ek-siste cotidianamente.

52

1.2 Mundo e cotidiano

O mundo é totalidade articulada de sentido, cuja estrutura básica – sua mundanidade (*Weltlichkeit*) – é a significância (HEIDEGGER, 2006, p. 254, § 23), constituída por uma conjuntura de remissões entre entes que possuem o modo de ser da *utilizabilidade* (*Zuhandenheit*) (HEIDEGGER, 2012, p. 213, § 15), na qual o *Dasein* também é remetido, relacionando-se com os entes que lhe vem ao en-

⁷ O existencial do ser-em não diz respeito a um estar dentro de algo, como um talher está contido numa gaveta, ou um líquido num copo, mas, sim, relação com outros entes sejam os que chamamos de “coisas” ou outras pessoas, sempre de modo significativo.

⁸ Um exemplo do que poderia esclarecer o mundo como mundo compartilhado seria uma relação significativa com pessoas e objetos numa determinada cultura. Todos temos relações distintas com objetos e pessoas, que costumam variar de cultura para cultura, o modo de cumprimentar alguém pode ser distinto, uma forma de pensar o mundo também, o que tem implicação sobre a forma como se age em relação a outras pessoas e coisas. Indígenas brasileiros que veriam na floresta um meio de subsistência que deve ser preservado, pois ele é parte integrante desse meio, se difeririam de latifundiários que veriam a floresta como espaço para explorar e extrair recursos, para enriquecer.

contro no mundo (*Ibid.*, p. 257, § 18). O ser-aí comporta-se, portanto, de maneira familiar com os entes intramundanos entre os quais se encontra no *mundo circundante*⁹.

Utilizáveis são o que Heidegger chama de instrumento (*Zeug*), entes que, em sua “essência”, são “algo para...” (*Ibid.*, p. 211, § 15), como o martelo *para* martelar. Entretanto, eles não são o que e como são simplesmente por si mesmos, tampouco pelas suas propriedades físicas, formato ou material¹⁰. Eles são o que e como são pelo uso que se faz deles, é o uso que descobre *para que* serve o utilizável, é o próprio ato de martelar que descobre a “maneabilidade” específica do martelo (*Ibid.*, p. 213, § 15), dentro de uma conjuntura – podendo ter empregos variados, a considerar suas remissões.

Todo utilizável está em remissão a outro, pois “O ser do utilizável tem a estrutura da remissão – e isto significa que ele tem em si mesmo o caráter do *ser-remetido-a*” (*Ibid.*, p. 251, § 18). Numa conjuntura em que, pela finalidade de construir um abrigo, por exemplo, o martelo está remetido ao prego, o martelo serve para martelar o prego, que, por sua vez, servirá, nessa relação remissiva, para firmar uma estrutura que se esteja construindo. A necessidade do ser-aí de se abrigar dá sentido à construção do abrigo, que, por sua vez, significa, dá sentido ao martelo, como utensílio para martelar e este o prego para pregar, etc. O martelo pode ter sido fabricado para se fazer um uso específico dele, mas pode-se empregá-lo de formas distintas, mediante o uso que se faz dele para finalidades distintas, uma atitude pragmática, não desprovida de uma visão que a guie, “[...] que é cotidianamente a nossa, e que Heidegger chama de circunvisão” (DUBOIS, 2004, p. 29).

Nosso comportamento com os entes no mundo é sempre, primeiramente, prático. A essa lida Heidegger (2012, p. 211, § 15) chama de *ocupação* (*Besorgen*).

⁹ Por mundo circundante, ainda que se tratando do mundo onticamente concebido, não diz respeito exatamente ao planeta Terra, mas à realidade ôntica em que encontramos a nós mesmos junto a entes que utilizamos – utilizáveis. Para exemplificar, o sol é um ente utilizável, na medida em que fazemos uso dele para secar roupas no varal, para nos bronzear, para ver as horas, etc.

¹⁰ Quando lidamos desse modo com os entes no mundo, eles são no modo de subsistência (*Vorhandenheit*), pois analisa-se suas propriedades tal como o faz um olhar científico, muito mais teórico do que prático – como é o caso do modo de utilizabilidade.

Nossa atitude com os entes no mundo não é, primeiramente, teórica, como o conhecimento científico. Ao puxarmos uma cadeira para nos sentarmos, não paramos para analisar suas propriedades físicas, apenas a puxamos e nos sentamos. Ao nos ocuparmos dos entes intramundanos no mundo circundante, somos absorvidos por tais atividades, numa relação cotidiana familiar, impessoal (*das Man*) – ou o a-gente: o quem do cotidiano, o modo de ser do *Dasein* da cotidianidade (HEIDEGGER, 2012, p. 365, § 27) –, delimitada pela medianidade:

[...] o *Dasein*, disperso no modo da impessoalidade, se caracteriza por estar absorvido no mundo que lhe comparece, que se apresenta com o caráter de familiaridade e, com isso, toda interpretação imediata do fenômeno de mundo e do seu próprio ser-no-mundo acaba por ser determinada por essa interpretação impessoal. Todo contexto remissional de significatividade é articulado, na cotidianidade, pelo impessoal [...] (SEIBT, 2008, p. 534).

Tal descrição caracteriza o modo cotidiano do ek-sistir do ser-aí, transcendendo para um horizonte articulado de sentido – mundo –, em sua relação com os demais entes, de modo significativo, num conjunto de remissões, no qual se remete, sendo, e significando a si e estruturando o mundo:

Familiar do ‘mundo’ assim aberto, movo-me nele, significo-me a mim mesmo para mim mesmo do ponto de vista de minhas possibilidades descobertas diretamente do ente intramundano, mantenho esta abertura, e mantenho-me nela, que se mostra enquanto tal rara e fugidamente, totalidade aberta, portanto, de significações articuladas. A mundanidade do mundo: um ‘significar’ vivo movendo-se em uma totalidade de relações de sentido (DUBOIS, 2004, p. 30).

Todavia, o cotidiano é o terreno do qual se parte para analisar as condições de possibilidade do ente que somos, não o que se quer investigar. A análise existencial consiste justamente em analisar os caracteres ontológicos do *Dasein*, é-se preciso atentar-se para os existenciais que constituem sua abertura mundana.

1.3 Entender, encontrar-se e discurso

O *Dasein* transcende ao mundo, porém, falta tratar da estrutura ontológica que o possibilita ser desvelar a si e descobrir o mundo. Para tanto, tratar-se-á a

seguir dos existenciais apresentados por Heidegger como constituição da abertura mundana do ser-aí: *entender* (*Verstehen*), *encontrar-se* (*Befindlichkeit*) e *discurso* (*Rede*).

O *entender*¹¹ constitui-se como abertura do *Dasein*, que o projeta em possibilidades de ser, pois possui o caráter de *projeto* (*Entwurf*): “O entender, como projetar, é o modo-de-ser do *Dasein* em que este é suas possibilidades como possibilidades” (HEIDEGGER, 2012, p. 413, § 31). Não se trata, portanto, de um “poder fazer algo”, mas um modo do *Dasein* que o determina como possibilidade de ser – e sendo sempre seu “aí”, relaciona-se mundanamente com os entes que lhe vêm ao encontro, interpretando-os – isto é, elaborando as possibilidades projetadas no entender (*Ibid.*, p. 421, § 32) – na circunvisão, a visão que guia nosso comportamento prático no mundo circundante.

A interpretação (*Auslegung*), fundada no entender, possui a estrutura do *algo como algo* (*Ibid.*, p 423, § 32), de modo que, interpretado no modo de lidar da circunvisão, que indica o ser-para do instrumento, o utilizável é “visto” como mesa, carro, etc., sem ser preciso predicação – não é preciso, portanto, o *enunciado* (*Aussage*)¹², um modo derivado da interpretação (*Ibid.*, p. 435, § 33) – para assim ser compreendido e interpretado na circunvisão: “Todo simples ver antepredicativo do utilizável já é em si mesmo entendedor-interpretante. [...] O ver dessa visão já é cada vez entendedor-interpretante, contendo em si o ser-expresso das relações remissivas (do para-algo) [...]” (*Ibid.*, p. 423, § 32).

O entender, como dito antes, é sempre um entender afinado numa tonalidade afetiva. Além do entender, o mundo e o *Dasein* são abertos pelo *encontrar-se* (*Befindlichkeit*)¹³, constituição ontológica que possibilita o estar afinado numa

¹¹ O entender não se trata apenas de uma atitude teórica – como corriqueiramente se entende tal palavra – com os entes intramundanos, mas, sobretudo, prática, pois é como nos relacionamos primeiramente com os entes que vêm ao encontro no mundo – em se tratando do *mundo circundante*, o mundo concebido concretamente, isto é, em sentido ôntico.

¹² O enunciado possui três significados: 1) mostraçã, o mostrar o ente em si e a partir de si; 2) predicaçã, em que o predicado determina o sujeito; e 3) comunicaçã, em que se mostra o ente na determinaçã predicativa em compartilha com outros.

¹³ Para elucidar o existencial do encontrar-se (*Befindlichkeit*) faz-se necessário pontuar que deve-se ter em mente o verbo reflexivo da língua alemã “sich befinden”, que significa

tonalidade afetiva (*Stimmung*). Esse “estar afinado” remete a uma sintonia na correlação entre *Dasein* e mundo: “[...] a tonalidade afetiva é reveladora do modo como as coisas estão transcorrendo conosco e não um mero modo subjetivo ou estado de sentir. É a tonalidade afetiva que nos sintoniza com o mundo” (OLIVEIRA, 2020, p. 72). Uma vez que o entender funda a possibilidade da interpretação e o entender é sempre encontrado numa tonalidade afetiva, corresponde ao encontrar-se, também, uma interpretabilidade (HEIDEGGER, 2012, p. 453, § 34)

O terceiro existencial é o *discurso* (*Rede*), fundamento ontológico da *linguagem* (*Sprache*), que, por sua vez, é o ser-expresso do discurso (*Ibid.*, pp. 453-455, § 34). Ele é a condição de possibilidade da concreção ôntica de diversos modos de discurso, por exemplo, debater, dar ordens, enunciar, etc. O entender e a interpretação – e o enunciado, porquanto deriva da última – são fundamentados pelo discurso, porque ele é a articulação da entendibilidade: “Discorrer é a articulação ‘significante’ da entendibilidade do ser-no-mundo, ser-no-mundo ao qual pertence o ser-com e, na ocupação, o manter-se cada vez em um modo determinado do ser-um-com-o-outro” (*Ibid.*, pp. 455-457, § 34). O *Dasein*, portanto, é ente que discorre, ele diz, possui linguagem.

A linguagem, para Heidegger, é totalidade-de-palavra (*Ibid.*, p. 455, § 34), ela é o ser-expresso do discurso e possibilitada pela mundanidade do mundo – a significância –, que constitui condição ontológica de que o ser-aí compreendendo e interpretando possa abrir significações, que, por sua vez, tornam possível a palavra e a linguagem (*Ibid.*, p. 261, § 18). É a própria estrutura do mundo que possibilita a palavra, pois o significado precede a sonoridade verbalizada, que faz parte de nossa relação com o mundo e os entes que vêm ao encontro nele, seja predicando, ou nos comunicando.

justamente “encontrar-se”, pois é por ele que o ser-aí se descobre como o ser que é e tem de ser, a cada vez, cada possibilidade, tendo sempre de responder por seu ser, enquanto não pode transferir qualquer possibilidade sua a outrem, o que o torna responsável pelo ser que ele é e tem de ser a cada vez. Além de abrir o *Dasein* a si, abre também o mundo, isto é, os entes no mundo são descobertos em determinado modo pelo existencial do encontrar-se, como, por exemplo, descobrir o ente intramundano, no mundo circundante, como ameaçador no encontrar-se do medo. Não é por um ato racional, nem por operações sensoriais que o ser-aí descobre o ente no mundo de determinado modo, mas pelo encontrar-se.

O ser-aí, portanto, entende o mundo afetivamente, articulado discursivamente, em se relacionando com os entes de modo significativo, pois tal relação se funda na abertura de possibilidade de ser interpretativa sintonizada afetivamente e expressa discursivamente que se dá em uma totalidade significativa que é o mundo. O modo como tal relação se dá é primeiramente e na maioria das vezes familiar, em seu cotidiano, porém, só é possível em razão de sua estrutura ontológica, foco de Heidegger.

Na seção que se segue, tratar-se-á da filosofia tardia de Wittgenstein, para apresentar algumas noções fundamentais de seu pensamento, presentes nas *Investigações Filosóficas*, como as de jogos de linguagem e formas de vida, para fazer uma preparação para a terceira seção deste trabalho, em que serão abordadas possíveis aproximações entre o pensamento de Heidegger e Wittgenstein, entretanto, com as devidas distinções apontadas, pois, a despeito da noção de cotidiano poder se constituir um ponto de convergência, várias divergências permanecem.

2. **Significação no pensamento maduro de Wittgenstein**

A presente seção deste artigo busca elucidar um dos conceitos mais importantes de toda a filosofia de Wittgenstein, a saber, o conceito de “jogos de linguagem”. Em sua obra *Investigações Filosóficas*, o filósofo austríaco-britânico não propõe uma conceitualização exata daquilo que são os jogos de linguagem, pois isso também iria na contramão de seu projeto filosófico, o qual afirma que não é possível uma definição total acerca da linguagem. Todavia, ainda é possível encontrar em suas passagens caracterizações que trazem um possível norte de definição para este conceito.

Acerca dos jogos de linguagem, é indispensável colocar a questão das “formas de vida”. Esta noção não é muito mencionada nas *Investigações Filosóficas*, mas isso não impediu os estudiosos wittgensteinianos de encontrar certas definições para esse termo. As formas de vida são indissociáveis dos jogos de linguagem, isto é, estes são conceitos interdependentes, e é justamente a noção de formas de vida que acentua o uso da linguagem enquanto prática cotidiana; o que

torna ainda mais necessário para este artigo a elaboração mais detalhada deste conceito wittgensteiniano.

Em suma, o que se pretende nesta seção é delinear as definições de jogos de linguagem (mostrando que a linguagem — na obra tardia de Wittgenstein — tem um papel, um uso, prático) e de formas de vida (evidenciando que o cotidiano tem um papel essencial para que seja possível o uso da linguagem). Assim, a significação na obra madura de Wittgenstein terá um maior destaque nesta seção.

2.1 Jogos de linguagem e significação

O caminho que Wittgenstein percorre nas *Investigações Filosóficas* é o de reformular a sua própria visão acerca da linguagem e seus usos. Destarte, a crítica à “visão agostiniana da linguagem” se faz também devido às noções da teoria da figuração que Wittgenstein propõe em sua obra mais jovem, a saber, o *Tractatus Logico-Philosophicus*¹⁴. As discussões sobre o *Tractatus* não serão abordadas neste artigo, mas é importante que se constate, vez ou outra, esse movimento de Wittgenstein para reafirmar a mudança da percepção da linguagem para este autor: a passagem de uma noção mais “lógica”, para uma noção mais prática, tal como nos jogos.

O uso do termo “jogo” na obra de Wittgenstein não é arbitrário, mas, pelo contrário, carrega em si um profundo sentido para entender o uso da linguagem. A significação, na obra tardia de Wittgenstein, se dá por meio dos jogos de linguagem, isso significa que a significação está no uso prático da linguagem. Assim, é possível afirmar que a importância dada por Wittgenstein às palavras está mais em *como* elas são usadas do que nelas mesmas. Neste sentido, o termo “jogo” propõe que a prática na qual a linguagem é aplicada deve ser regida por re-

¹⁴ Acerca do *Tractatus*, o que Wittgenstein se propunha era investigar a natureza da linguagem e do mundo e, por conseguinte, a relação entre ambos. O filósofo busca realizar esta investigação através de sua “teoria da figuração”, que, em linhas gerais, aponta que as proposições com sentido (isto é, aquelas que podem ser descritas como verdadeiras ou falsas) descrevem os “estados de coisas” no mundo. A paridade entre a linguagem e o mundo.

gras, as quais doravante veremos ser chamadas de “gramáticas”. Acerca da significação e do uso do termo “jogo”, segundo Franco:

Para Wittgenstein, ter significado é ter um uso; na analogia com o jogo, ter significado é realizar um movimento no jogo. Mas um movimento em um jogo não consiste somente na movimentação física da peça sobre o tabuleiro; ele consiste, também, no que ocorre antes e no que ocorre depois desse movimento, nas circunstâncias em que esse ato se realiza (1953[2009], §33). Se um movimento não segue nenhuma regra, o jogo para e só continua se o movimento for feito dentro das regras. (2014, p. 46).

O que Franco busca evidenciar na citação acima é o caráter prático, ordinário do uso da linguagem, que Wittgenstein propõe com o seu projeto filosófico. Como foi visto na passagem, o filósofo austríaco-britânico lança a proposta de que cada jogo de linguagem demanda um conjunto de regras, as quais são passíveis de serem alteradas. Essas regras são denominadas como “gramáticas”; cada jogo de linguagem tem uma gramática específica. Pensando estritamente nas propostas de Wittgenstein, é importante ressaltar que as regras, as gramáticas, *devem* ser públicas, pois somente assim a comunidade de falantes é capaz de aprendê-las.

Embora as gramáticas estejam nos jogos de linguagem, e sejam seguidas pela comunidade que joga o jogo, é possível, todavia, que os falantes sigam essas regras sem terem a plena ciência da existência delas; isso porque um dos fatores para o aprendizado do jogo de linguagem é o de ver alguém jogando. Ainda sobre as regras dos jogos de linguagem, é importante mencionar que Wittgenstein não dá muita importância em quais regras são usadas, mas sim no fato de que elas são usadas. O projeto filosófico deste pensador mostra o papel da linguagem enquanto uma prática regulada, isto é, uma atividade que demanda o cumprimento de regulações impostas pela comunidade de falantes. Nesse sentido, Wittgenstein aponta que também os significados das palavras não são os objetos em si, mas os critérios de regras impostas pelo jogo de linguagem na qual a palavra está inserida, o seu contexto de uso.

Existem, contudo, algumas regras que são mais difíceis de serem reformuladas devido à sua importância gramatical; a este fenômeno, dá-se o nome de

acordo no juízo. Esta noção wittgensteiniana, em linhas gerais, pode ser considerada como um acordo feito diretamente na linguagem da comunidade de falantes. Para que o acordo no juízo se faça mais claro, segue um exemplo: ao chamar a cor vermelha de “vermelho”, ou a morte de “morte”, a comunidade de falantes tende a não questionar a factualidade do “vermelho” e da “morte”. Percebe-se, então, que há uma importância gramatical mais profunda nos critérios destes jogos de linguagem. Dessa forma, o acordo no juízo são acordos na linguagem que não são facilmente questionáveis por conta da importância gramatical que eles carregam¹⁵.

Uma vez que foi elucidado o caráter prático, pragmático, da linguagem proposta pelo Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, fica fácil compreender o sentido da afirmação do filósofo quando este diz: “Pode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra ‘significação’ — se não para *todos* os casos de sua utilização —, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, 1999, p.43, §43). Estes aspectos, juntos da própria afirmação de Wittgenstein, mostram que a linguagem é vista como *práxis*. Além disso, tratar a significação como o uso de uma palavra dentro da linguagem é fazer da significação algo que não é conclusivo, fazendo esta ser possível apenas mediante o uso prático das palavras na linguagem. A ideia do filósofo é abordar a linguagem em suas diferentes multiplicidades, mas não de modo a formalizá-la; e é através da multiplicidade, isto é, dos diferentes usos, que é possível demonstrar as diferenças entre as significações¹⁶. Seguindo esta linha de raciocínio da significação, também fica evidente que as palavras, embora tenham uma impressão de constância, são passíveis de serem utilizadas de diversas maneiras e, por consequência, carregar uma série de significados; de certa forma, essa é a essência do conceito de “jogos de linguagem”. O ato de compreender — de entender o

¹⁵ Essa importância gramatical das palavras, contida no acordo no juízo, não impede que estas sejam questionadas de seu uso. O propósito da noção de acordo no juízo é evidenciar que, dentro de uma comunidade de falantes, não é muito recorrente que se questione os usos de palavras com termos gramaticais tão fortes.

¹⁶ DONAT, Mirian. *Linguagem e significado nas investigações filosóficas de Wittgenstein: uma análise do argumento da linguagem privada*. 2008. (pp. 32, 33).

significado — de uma palavra só pode ser feito se as estruturas gramaticais do jogo de linguagem, no qual esta palavra está inserida, forem compreendidas.

Como dito anteriormente, é impossível pensar nos jogos de linguagem de modo independente daquilo que Wittgenstein chama de "formas de vida". Este conceito, em linhas gerais, pode ser entendido como um modo comum de agir dos humanos. Os jogos de linguagem devem estar baseados nos âmbitos linguísticos e não linguísticos das atividades humanas, isto é, nas práticas comunicacionais e comportamentais. Nesse sentido, as formas de vida aparecem como sendo o âmbito comportamental dos humanos na linguagem, e são estas que, além de estarem na base dos jogos de linguagem, também são aquilo que os "solidificam", que geram uma regularidade para o seu uso.

As formas de vida, enquanto agir humano, são a prática de ações de uma comunidade de falantes, como foi visto anteriormente. Partindo deste pressuposto, para que se torne mais compreensível o conceito de formas de vida, Donat afirma:

As formas de vida podem ser consideradas o fundamento para as nossas práticas lingüísticas, uma vez que fornecem o pano de fundo sobre os quais se desenvolvem os possíveis jogos de linguagem, elas fornecem uma regularidade nas ações que permite uma regularidade nos modos de uso das expressões lingüísticas. [...] Somos treinados para reagir de uma determinada forma, espera-se que as palavras sejam acompanhadas de um comportamento adequado. Por exemplo, espera-se que determinada reação ocorra frente a um pedido ou a uma ordem, e essa reação, esse comportamento é comum a todos que participam desse jogo de linguagem: ele faz parte da forma de vida em que se insere este jogo de linguagem. (2008, p. 40).

A regularidade, citada por Donat, pode ser entendida como o hábito, a constância, da própria prática das formas de vida. A prática constante e regular das formas de vida é, exclusivamente, o único fator que justifica sua prática, isto é, as formas de vida justificam-se puramente nelas mesmas. Por outro lado, essa constância é também aquilo que, como dito anteriormente, acaba por solidificar os jogos de linguagem. Como Donat elucida, as formas de vida também podem, de certo modo, expressar uma reação comportamental diante de um jogo de linguagem, ou seja, diante de um aspecto linguístico da linguagem.

Esse “treinamento”, mencionado por Donat, também remete à condição de prática constante das formas de vida. Partindo disso, a comunidade de falantes realiza o seguinte movimento: dentro das práticas de vida (fator comportamental) exercem os jogos de linguagem (fator linguístico), e uma vez que os jogos de linguagem resultam em certa reação (e só podem resultar porque são dotados de significados), a aplicação da linguagem retorna ao aspecto comportamental, ou seja, sua prática.

Para concluir essa seção, vale a pena pautar um outro aspecto importante das formas de vida para Wittgenstein: a da delimitação¹⁷. Em comparação com os jogos de linguagem, as formas de vida são “pouco” citadas nas *Investigações Filosóficas*; isso se dá porque, se por um lado os jogos de linguagem são parte constituinte do processo de construção conceitual, por outro, as formas de vida fazem o papel de traçar delimitações a esses domínios conceituais “impostos” pelos jogos de linguagem¹⁸. Assim, tanto as formas de vida quanto os jogos de linguagem são aspectos correlativos e de extrema importância para a investigação Wittgensteiniana da significação.

62

3. Heidegger e Wittgenstein

Esta última seção visa a buscar elucidar aproximações e distanciamentos entre as propostas filosóficas de Heidegger e Wittgenstein, principalmente naquilo que diz respeito à significação ou, ao menos, os processos desta. Tendo isso em vista, para poder introduzir a discussão que será realizada aqui, vale mencionar uma passagem de Giannotti, a qual dará um norte para aquilo que será desenvolvido:

No que Martin Heidegger e o segundo Ludwig Wittgenstein se distanciam de filósofos dessa tradição na sistemática crítica ao *logos*? Numa completa subversão do tradicional relacionamento

¹⁷ A questão da delimitação não será profundamente abordada neste artigo, mas apenas mencionada. Isso porque, embora seja importante mencioná-la por seu atrelamento à linguagem, seu aprofundamento entraria na seara da importância da filosofia e do filósofo para Wittgenstein, tema que não é alvo nesta pesquisa.

¹⁸ FRANCO, Joana Bortolini. *Significado corporeado e significado como uso: uma investigação das relações entre a linguística cognitiva e a filosofia de Wittgenstein*. 2014 (p. 56).

da linguagem ou fala com a realidade e o mundo. A linguagem — cujos intentos são os mais variáveis — faz parte do mundo, mas de um modo muito peculiar; assim, para que ela possa ser dita por alguém, os interlocutores devem manter laços muito especiais, participando desse mundo, estando nele jogados e com ele jogando. (2020, p. 8).

Ainda no texto de Giannotti:

É nesse aí projetante, vale dizer, no mundo, que o sentido deve ser encontrado. O juízo perde sua função constituinte, e em consequência o próprio falar passa a ter como pressuposto uma atividade, uma possibilitação, inscrita no falante na medida em que ele, sendo um ente que se ocupa com seu próprio ser, que cuida dele, vem a ser um *sein* que é um *da* se apresentando como mundo (2020, p. 42).

O que podemos extrair das duas citações acima é, em suma, uma primeira aproximação entre Heidegger e Wittgenstein no que diz respeito à significação. Na primeira citação, a parte mais interessante é o final, onde Giannotti ressalta que os seres humanos estão *jogados* no mundo e com ele *jogando*, o que aponta para uma espécie de interdependência entre mundo e linguagem. Isso se dá, pois a simples utilização destas duas palavras já faz menção a conceitos importantes nas obras de Heidegger e Wittgenstein, que a saber (respectivamente), são os conceitos de mundo e jogos de linguagem. No que diz respeito à segunda citação, é possível visualizar a intenção de Giannotti em, mais uma vez, ressaltar a importância do mundo para a linguagem.

Tendo essas considerações em vista, a discussão desta seção percorrerá a temática dos jogos de linguagem (Wittgenstein), junto à ideia de discurso (Heidegger). Em sequência, será abordada a noção de formas de vida (Wittgenstein), a qual será discutida com o conceito de mundo (Heidegger). Por fim, será abordada a questão do cotidiano em ambos os filósofos, a fim de demonstrar a importância desta para a constituição da significação e da ideia de mundo.

3.1 Jogos de linguagem e discurso

Com base no que foi discutido, caberia, neste momento, lembrarmos a ideia de jogos de linguagem. Como já visto, a noção de jogos de linguagem está pautada no uso prático da linguagem, a qual seria regida por um conjunto de re-

gras (gramática) que delimitariam o seu uso pragmático. As regras dos jogos de linguagem não são inalteráveis, tendo sempre em vista uma melhor adequação da linguagem ao cotidiano. A chave para compreender a questão da significação através dos jogos de linguagem está no fato de que a significação se mostra como parte de um uso prático da própria linguagem. É a partir da noção de jogos de linguagem que a ideia de significação começa a se concretizar na filosofia tardia de Wittgenstein.

Heidegger, por outro lado, considerando que sua investigação é ontológica – e não ôntica –, não teria a mesma preocupação que Wittgenstein, no sentido de ater-se apenas ao uso pragmático da linguagem e do emprego das palavras, mas sim a condição de possibilidade desse uso pragmático. A significância, para aquele, é o que possibilita a palavra e a língua, não o inverso, pois a significância não está atrelada ao emprego que se faz de uma palavra – no sentido de ser dependente do uso, enquanto decorrente dele. A palavra sonora não precede o significado, o que é primário é o ser-no-mundo, o ser num todo de significações, as quais na própria *ek-sistência* vêm a se tornar sonoras (HEIDEGGER, 2006, pp. 264-265). O significar dá-se no entender do *Dasein* referido a um todo remissional que interpreta em sua circunvisão, seu orientar-se no mundo circundante pragmaticamente, o que prescinde do emprego de palavras: “Da falta de palavras não se deve concluir a falta de interpretação” (HEIDEGGER, 2012, p. 445, § 33).

O que se percebe é que há uma diferença entre o ponto de partida de ambos os autores, o que causa um afastamento entre estes dois conceitos. Acerca da linguagem em Heidegger e Wittgenstein, vale citar:

Enquanto a fenomenologia hermenêutica tenta forçar a linguagem contra as margens do sentido, beirando o inexpressável e o silêncio para trazer o ser à palavra, Wittgenstein propõe uma dissolução das questões gerais da filosofia, rejeitando as pretensões ontológicas de qualquer discurso. De fato, o movimento básico nos textos de Wittgenstein é de contraposição às pretensões da filosofia tradicional. [...] A proposta de dissolução dos problemas filosóficos atinge também a pretensão de acessar estruturas ontológicas e descrever o que é como um ente é em seu ser. (AQUINO, 2018, p. 52).

O que Aquino busca apontar na citação acima é que, por um lado, a linguagem utilizada por Wittgenstein (primeiro) reflete numa dissolução entre os, ao passo que a hermenêutica busca romper com as barreiras do sentido. O mesmo pode ser dito do Wittgenstein maduro, onde a gramática, de certa forma, delimita aquilo que pode ser dito dentro de determinado jogo de linguagem. Da mesma forma, fica evidente que Wittgenstein e Heidegger tem concepções diferentes daquilo que é a linguagem, mas a linguagem ainda é, de certa forma, um dos instrumentos centrais na filosofia de ambos os autores

Em suma, torna-se nítido que a abordagem de Heidegger e Wittgenstein partem de âmbitos distintos. Em termos heideggerianos poder-se-ia dizer que este aborda o tema da linguagem e significação em nível ôntico, enquanto aquele a investiga ontologicamente, porém, não de forma dissociada de seu aspecto pragmático, concretizada no cotidiano. A despeito da divergência de abordagem do tema – o que implica em modos distintos de desenvolvimento da investigação –, a filosofia de Heidegger e de Wittgenstein têm seu ponto de encontro – não obstante as devidas distinções –, portanto, no cotidiano.

3.2 Formas de vida e mundo

Seguindo com a investigação, é interessante olharmos para o conceito wittgensteiniano de formas de vida. Para retomarmos essa ideia, vale mencionar que este conceito pode ser tomado como as formas de viver dos humanos, isto é, a maneira como agem no mundo. Já que o foco do segundo Wittgenstein é trazer a linguagem para um âmbito pragmático, fica evidente a importância das formas de vida para a questão da significação: se a linguagem é prática, seu uso se dá através da forma que os humanos agem no mundo. Com base nisso, é possível afirmar, inclusive, que são as formas de vida que cristalizam os jogos de linguagem, e, do mesmo modo, as formas de vida podem ser a causa de sua alteração gramatical.

A partir do pensamento de Heidegger, pode-se estabelecer alguma relação entre formas de vida e mundo, enquanto totalidade significativa em que o *Dasein* é remetido e se comporta com os entes que lhe vêm ao encontro – *utilizáveis* ou

outros seres-aí –, de modo familiar. Primeiramente e na maioria das vezes, o ser-aí ek-siste no modo da impessoalidade, num mundo já interpretado, já estruturado, guiando-se por uma interpretação dominante, historicamente herdada (Aquino, 2018, p. 54), que constitui o que seriam, em termos wittgensteinianos, as práticas cotidianas em que os jogos de linguagem são jogados. Sendo a significância a estrutura do mundo, ela seria o pano de fundo ontológico que sustentaria os jogos de linguagem, sobretudo, em prescindindo de palavras, uma vez que a interpretação, em Heidegger, não depende do emprego delas.

Vale ressaltar outro ponto, em relação à aproximação entre Heidegger e Wittgenstein acerca dessas duas noções, que é sustentado por Egan (2019): a concepção de que o significado, para Wittgenstein, que está vinculado ao uso que fazemos das palavras – o que as torna dependente do contexto em que são usadas para terem seu significado, o que implica que os jogos de linguagem têm por base uma forma de vida, da qual surgem –, tem ressonância na filosofia heideggeriana, na medida em que a significação está relacionada à totalidade de remissões em que cada utilizável está e à qual nós também estamos, enquanto nos relacionamos com tais entes, usando-os:

Essa ênfase nas formas de vida nas quais as palavras têm um uso ecoam na concepção de Heidegger de uma totalidade instrumental que é estruturada pela relevância e significância do mundo do Dasein. [...] uma cadeira aparece para mim como uma *cadeira*, porque ela tem um papel em minha vida, em coordenação com outro instrumento. [...] Cadeiras aparecem enquanto cadeiras [...] no contexto de uma vida que tem uma forma e significância distinta. Similarmente, jogos de linguagem envolvendo cadeiras [...] são parte de uma vida que tem uma forma distinta. Tenho argumentado que o tratamento de Wittgenstein dos jogos de linguagem [...] e formas de vida tem o mesmo caráter holístico que a análise de Heidegger da mundanidade do mundo, e que o caráter de instrumento para Heidegger e o caráter de nossos conceitos para Wittgenstein, em última análise, manifestam uma compreensão mais ampla do significado de nosso ser (EGAN, 2019, pp. 55-56. Tradução nossa).¹⁹

¹⁹ No original: This emphasis on the forms of life in which words have a use echoes Heidegger's conception of a totality of equipment that is structured by the relevance and significance of Dasein's world. [...] a chair shows up to me as a *chair* because it has a role in my life in coordination with other equipment [...]. Chairs show up as chairs [...], in the context of a life that has a distinctive shape and significance. Similarly, language-games

A despeito da proximidade entre conceitos e instrumentos, considerando a instrumentalidade de ambos, permanece uma distinção clara: Heidegger trata de instrumentos e Wittgenstein, de palavras. Uma característica similar, é que ambas têm seu substrato, a saber, mundo e formas de vida, respectivamente. No entanto, enquanto esta última é pertinente à investigação ôntica, aquele, à ontológica. Heidegger não está preocupado em tratar do que, na filosofia de Wittgenstein, seriam os jogos de linguagem, quais são jogados ou como são jogados. Se tais práticas fossem tratadas por ele, elas o seriam, no máximo, enquanto o ponto de partida para sua análise fenomenológica, porquanto se manifestam no terreno da cotidianidade. Elas não seriam mais que modos ônticos, que podem realizar-se em razão da constituição ontológica do *Dasein*, daquilo que lhe é constitutivo, de suas condições de possibilidades, que é o que Heidegger busca investigar, partindo das concreções ônticas por elas possibilitadas.

3.3 Cotidianidade

De acordo com o que foi investigado até agora, cabe fazermos o movimento de deter o olhar especificamente na questão da cotidianidade, buscando, é claro, entender como os dois filósofos a encaram e de que forma o cotidiano se relaciona com a significação. Assim, é interessante iniciarmos a discussão a partir da seguinte ideia:

Com *Ser e Tempo* e as *Investigações Filosóficas*, a filosofia contemporânea realiza a descoberta do fenômeno da vida cotidiana, encontrando o lugar primeiro na formação de sentido, no qual linguagem, pensamento e a possibilidade do filosofar se entrelaçam sustentando a concretude da aventura humana. É com base nesse contexto que a existência conquista sua orientação básica e suas referências primeiras. [...] A descoberta da vida cotidiana configura um modo possível de entender e realizar a conexão estrutural entre a filosofia e a vida. (AQUINO, 2018, p. 52)

involving chairs [...] are part of a life that has a distinctive form. I have been arguing that Wittgenstein's treatment of language-games [...], and forms of life has the same holistic character as Heidegger's analysis of the worldliness of the world, and that the character of equipment for Heidegger and the character of our concepts for Wittgenstein ultimately manifest a broader understanding of the meaning of our being (EGAN, 2019, pp. 55-56).

O que Aquino busca ressaltar é que, a partir de duas grandes obras de Heidegger e Wittgenstein, houve uma maior atenção da filosofia contemporânea para com a temática da cotidianidade. Posto isso, é com base na vida cotidiana que a linguagem (da forma como a vê o Wittgenstein tardio) e, por conseguinte, a significação acontecem. Da mesma forma, a concretude da vida humana, enquanto existência, só pode ser dada a partir de uma vida que ocorre em meio a um cotidiano.

Destarte, aquilo que pode ser tomado como uma das formas com que Wittgenstein aborda a questão da cotidianidade é através da ideia de acordo no juízo. O acordo no juízo nada mais é do que acordos na linguagem que não são facilmente questionáveis por conta da importância gramatical que eles carregam. Isso significa que o acordo no juízo é uma rede de conceitos (com base em crenças básicas) que ordenam as experiências do cotidiano. Assim, o acordo no juízo é feito por uma comunidade de falantes e é passado através da socialização e do adestramento cultural²⁰.

Da mesma forma, é possível enxergar que Heidegger trata da temática do cotidiano, no tocante à linguagem e enunciação, a partir da articulação da entenedibilidade do ser-no-mundo pelo discurso, que se expressa em palavras, como comunicação. A forma cotidiana do entender e da interpretação Heidegger chama de *fatatório* (*Gerede*) (HEIDEGGER, 2012, p. 471, § 35), que não é senão expressão em forma linguística – comunicação – que “[...] contém em si um ser-do-interpretado do entendimento-do-*Dasein*” (*Ibid.*, p. 473, § 35). A compreensão e interpretação cotidiana do mundo ainda se caracteriza por uma difusão e repetição do que foi discorrido, como um passar adiante o que se diz, e que, por assim dizer, se estabiliza como entendimento e interpretação comum – do mundo cotidiano compartilhado com outros seres-aí, em sendo-com-os-outros: “A coisa é assim porque a-gente o diz” (*Ibid.*, p. 473, § 35).

O emprego das palavras no cotidiano, em Wittgenstein, aproxima-se de Heidegger no sentido do modo de ser decaído do *Dasein*, no modo impessoal de seu ek-sistir no cotidiano, que é tão somente um modo de ser seu que não o faz

²⁰ AQUINO, Thiago. *A descoberta do cotidiano - Heidegger, Wittgenstein e o Problema da Linguagem*. São Paulo: Loyola, 2018, p. 53.

menos ser do que é, porém, que se constitui como esquecimento e fuga de si. Ainda que se façam presentes as distinções metodológicas e temáticas da filosofia heideggeriana e a de Wittgenstein, enquanto investigação ontológica dos fenômenos – como o da linguagem – e uma abordagem pragmática, respectivamente, o tema do cotidiano, novamente, os coloca em perspectiva de estabelecer convergência.

Ainda neste sentido, cabe mencionar novamente Aquino:

Resguardadas as diferenças, as duas análises são convergentes na afirmação de que a vida cotidiana pode ser pensada como um conjunto de atividades rotineiras, sustentada pelo pano de fundo prévio de um sentido historicamente transmitido. Podemos destacar, para fins do diálogo, a circunstancialidade e o envolvimento prático como os momentos mais importantes do fenômeno da vida. Realmente, sobressai como convergência principal a concepção de que a vida é antes de tudo “ação”. (2018, p. 61)

Na passagem acima, Aquino faz menção à circunstancialidade e ao envolvimento prático como sendo dois grandes pilares da vida. É bem sabido, como este estudo demonstra, que Heidegger e Wittgenstein (maduro) dão ênfase à prática como aquilo que sustenta a cotidianidade. Esse aspecto denota uma aproximação no pensamento destes autores, embora ainda haja diversos outros em que ambos possuam divergências, como visto em relação à noção de formas de vida e mundo.

Considerações finais

Para concluir este artigo, é interessante que se pontue o que foi passível de encontrar na relação entre Wittgenstein e Heidegger, no que diz respeito às suas respectivas perspectivas de significação. Com base nisso, os pontos analisados foram as relações entre jogos de linguagem e discurso, o possível diálogo entre formas de vida e mundo enquanto totalidade significativa, e a forma com que ambos os filósofos encaram a questão do cotidiano. O que ficou perceptível é que, em todos esses pontos, existem aspectos de paridade e diferença.

No caso da relação entre jogos de linguagem e discurso, percebe-se que, diferentemente do que acontece com a parte de Wittgenstein, o emprego de pala-

bras, para Heidegger, não é o ponto de partida da significação. Isso acontece porque, como foi possível explicitar anteriormente, numa visão heideggeriana, Wittgenstein está tratando da linguagem e da significação a partir de uma perspectiva ôntica, isto é, num nível quididativo, ao passo que Heidegger enxerga o fenômeno da significação ontologicamente, suas condições de possibilidade.

Já a respeito da noção do diálogo entre formas de vida e mundo, pode-se dizer que a investigação tende a outro lado, fazendo com que seja possível ver semelhanças entre os dois projetos filosóficos. Isso porque, uma vez que enxergamos as formas de vida enquanto uma relação entre sujeitos (inclusive em um sentido significacional) em um nível ôntico, podemos encontrar uma relação com Heidegger através da noção de ser-no-mundo, pois enxergar as formas de vida desta maneira seria indicar que estas são fenômenos do mundo enquanto totalidade significativa, na qual o *Dasein* é remetido.

Por fim, a respeito do que ambos os autores pensam acerca do cotidiano, é possível dizer que, embora as vias sejam distintas, podemos encontrar relações entre as ideais. Isso se dá na medida em que o cotidiano tem sua relevância como o ponto de partida de investigação para análise das estruturas ontológicas do *Dasein* e sua relação com o mundo, cuja estrutura básica, a significância, possibilita ao ser-aí significar, que, em seu cotidiano, já está inserido num mundo herdado, já estruturado e interpretado. E em se tratando de Wittgenstein seria a possibilidade de jogar jogos de linguagem e estruturar formas de vida que os determinam e que se constituem como práticas sociais. O cotidiano é o seio da orientação em que primeiramente se dá a existência.

Em suma, com base no exposto, o que se pode concluir é que a noção de cotidiano é um ponto de convergência entre Heidegger e Wittgenstein, dada as devidas distinções, tanto metodológicas, quanto de conteúdo, na medida em que um estaria se tratando das condições de possibilidade de modos ônticos, ou seja, concretos, da linguagem no cotidiano, o outro está voltado para este de maneira pragmática na via das formas de vida, enquanto pano de fundo do qual surgem os jogos de linguagem, que poderiam ser interpretados como concreções ônticas da linguagem, em termos heideggerianos.

Assim, seria um tanto arriscado dizer que as conclusões de Heidegger e de Wittgenstein são parecidas, ou complementares, mas o que esta pesquisa tornou observável é que *é possível realizar aproximações* entre os conceitos destes filósofos, de forma a compreender melhor as perspectivas e métodos de cada um. Todavia, uma pesquisa que se volta a esse tipo de questão é importante para que, cada vez mais, se abra os horizontes de possibilidades para enxergar os projetos filosóficos (neste caso, o de Heidegger e o de Wittgenstein), a partir de uma ótica diferente da comumente vista.

Referências

AQUINO, T. *A descoberta do cotidiano: Heidegger, Wittgenstein e o problema da Linguagem*. São Paulo: Loyola, 2018.

CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. 2. ed. Petrópolis: RJ: Vozes, 2010.

EGAN, D. *The pursuit of an authentic philosophy: Wittgenstein, Heidegger, and the everyday*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

FRANCO, J. B. *Significado corporeado e significado como uso: uma investigação das relações entre a linguística cognitiva e a filosofia de Wittgenstein*. São Paulo, SP: USP, 2014, 117p [Dissertação de Mestrado].

DONAT, M. *Linguagem e significado nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein: uma análise do argumento da linguagem privada*. São Carlos, SP: UFSCar, 2008, 161p [Tese de Doutorado].

DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GIANNOTTI, J. A. *Heidegger/Wittgenstein: confrontos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HEIDEGGER, M. Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Tradução de Jaime Aspiunza Elguezabal. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HEIDEGGER, M. “A essência do fundamento”. In: *Marcas do caminho*. Tradução de Ênio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: RJ: Vozes, 2008, p. 134-188.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: RJ: Vozes, 2012.

SEIBT, C. L. “Ser-no-mundo em Ser e tempo de Heidegger”. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 18, n. 7 e 8, p. 527-541, jul./ago. 2008.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [Coleção Os Pensadores].

Submissão: 18. 08. 2024

/

Aceite: 30. 11. 2024

Surrealismo: os contornos do movimento à realidade institucional

Surrealism: the outlines of the movement to institutional reality

ANDRÉ RENAN BATISTELLA NOARA¹

Resumo: O presente estudo tem por objetivo apresentar as características do *Surrealismo* e sua relação com a sociedade. Para tanto, analisaremos o conceito de *realidade social* proposto por John Rogers Searle (1932-) em sua obra *Mind, Language and Society* (1998), bem como as características do movimento surrealista, suas formas de expressão e seus impactos na realidade social. A metodologia abordada para o presente estudo se dará da seguinte forma: primeiramente será analisado em que consiste o conceito de *realidade social* searleano. Em um segundo momento, veremos, de modo breve, sobre as principais características e formas de expressão do Surrealismo. Por fim, observaremos a forma como o movimento surrealista se impõe sobre os padrões sociais institucionalizados por determinada sociedade.

Palavras-chave: Surrealismo. Sociedade. Realidade social.

Abstract: This study aims to present the characteristics of Surrealism and its relation with society. Therefore, we will analyze the concept of social reality proposed by John Rogers Searle (1932) in his work *Mind, Language and Society* (1998), and also the characteristics that characterize the Surrealist movement, its forms of expression and its impacts on social reality. The methodology used for the present study will be as follows: first, it will be analyzed what the searlean concept of social reality consists of. In a second moment, we will see, briefly, about the main characteristics and forms of expression of Surrealism. Finally, we will observe how the surrealist movement imposes itself on the social standards institutionalized by a given society.

Keywords: Surrealism. Society. Social reality.

Introdução

As sociedades, tal qual nos mostram os registros históricos, não são estáticas. Isto é, há um constante processo de reconfiguração dentro do âmbito social, o qual ocorre por meio de avanços científicos, tecnológicos, políticos, entre outros fatores

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.

de impacto social. Ou seja, as sociedades estão em constante mudança. Porém há algo comum a todas as sociedades: certo *reconhecimento coletivo* da *realidade social*.

Um pensador a tratar acerca dos conceitos de *sociedade* e *reconhecimento coletivo* é John Rogers Searle (1932-). John Searle é um pensador bastante reconhecido pela comunidade filosófica, principalmente por suas pesquisas voltadas aos campos da Filosofia da Linguagem e da Filosofia da Mente. Influenciado por tais estudos, John Searle, mais recentemente, passou a desenvolver alguns escritos voltados à realidade social. Observaremos, durante a primeira parte deste estudo, a forma como John Searle entende a constituição da sociedade.

O entendimento da realidade social, tal qual pensada por Searle, nos conduzirá à segunda parte de nossa investigação, na qual passaremos a entender em que consiste o *movimento surrealista*. Veremos, durante a segunda parte, a forma como o Surrealismo se porta diante da realidade. O entendimento de tal posição nos permitirá avançar para a terceira parte do estudo.

Observaremos, durante a terceira parte, uma possível relação do *movimento surrealista* com a *realidade social* de determinada época. O Surrealismo se apresentará enquanto um movimento de parcial ruptura e, em certa medida, resistência à *realidade institucional*, a qual é entendida por Searle enquanto resultado de acordos/padrões aceitos pela coletividade/intersubjetividade.

O conceito de realidade institucional em John Searle: aceitação e reconhecimento coletivo

As reflexões de John Searle sobre a sociedade visam, de modo geral, fundamentar a existência de uma *realidade institucional*, a qual depende de observadores e de aceites coletivos. Em sua obra *Mind, Language and Society* (1998), mais especificamente nos capítulos IV e VI, John Searle postula a existência de duas realidades no mundo: *realidade dependente de observadores* e *realidade independente de observadores*. Por realidade independente de observadores, Searle entende ser tudo aquilo cuja existência independe da observação, como campos de força, massa, eletricidade, entre outros. Já a realidade dependente de observadores faz referência a tudo aquilo cuja existência não se daria sem um observador, a exemplo de processos eleitorais, casamentos, organizações sociais, entre outros. De modo geral,

na perspectiva de Searle (1998), as ciências da natureza trabalham com aspectos cuja existência independe de observadores e as ciências humanas trabalham com aspectos cuja existência depende de observadores. Para o presente estudo, voltamos a atenção para o estatuto ontológico da realidade que depende de observadores.

A realidade dependente de observadores, na perspectiva searleana, desemboca no conceito de *realidade social*, que pressupõe o que Searle irá denominar por *intencionalidade coletiva*². Vejamos em que consiste tal conceito.

Intencionalidade coletiva

Por intencionalidade coletiva, Searle entende ser a mudança do “eu para o nós”: do “eu acredito”, “eu quero”, “eu espero”, para o “nós acreditamos”, “nós esperamos”, “nós queremos” e assim por diante. A intencionalidade coletiva é, para Searle, algo comum, prático e essencial para nossa existência enquanto humanos. Basta-nos olhar para nosso redor e iremos nos deparar com a intencionalidade coletiva em ação:

Compare uma orquestra tocando uma sinfonia com os membros individuais da orquestra tocando suas partes separadamente. Embora que todos os membros individuais, por acaso, estivessem treinando suas partes de modo sincronizado, de tal modo que o ensaio soasse como uma sinfonia, ainda existe uma diferença crucial entre a intencionalidade do comportamento coletivo e a intencionalidade do comportamento individual. O que vale para a orquestra vale também para um time de futebol, para uma multidão em um comício político, para duas pessoas dançando e para uma equipe de trabalhadores construindo uma casa. Sempre que houver pessoas cooperando, haverá intencionalidade coletiva. Sempre que houver pessoas dividindo seus pensamentos, sentimentos, dentre outros, haverá intencionalidade coletiva; e afirmo, de fato, ser esta a base de todas as atividades sociais. (Searle, 1998, p.120, tradução minha).

Apesar de a intencionalidade coletiva ser algo fundamental para a espécie humana, a mesma não se restringe à espécie humana, visto que se mostra existir também em outras espécies: dois pássaros cooperando na construção de um ninho

² O termo intencionalidade não possui aqui o sentido que comumente empregamos em nosso cotidiano, a saber, a vinculação entre ação e intenção — ação voluntária —, mas sim ao fato de os estados conscientes estarem dirigidos a algo. Ou seja, quando acreditamos em algo, esperamos por algo, entre outros, voltamos-nos com certa intencionalidade para esse algo.

ou um grupo de animais caçando, por exemplo, corresponde a uma intencionalidade coletiva. Isto é, a intencionalidade coletiva é pensada enquanto um movimento de cooperação. E todo movimento de cooperação corresponde, para Searle, a um *fato social*.

Contudo, o ser humano transcende o âmbito dos fatos sociais e dá origem aos *fatos institucionais*; dá origem a uma *realidade institucional*. De acordo com Searle, a realidade institucional pode ser explicada por três noções: *intencionalidade coletiva*, *atribuição de funções* e *regras constitutivas*. Já observamos sobre o conceito de intencionalidade coletiva. Vejamos agora sobre a atribuição de funções e as regras constitutivas.

Atribuição de funções

A atribuição de funções corresponde ao movimento de impor alguma função/finalidade a um objeto natural. Toda e qualquer função atribuída a um objeto só existe enquanto dependente de um observador. Ou seja, Searle compreende que a função atribuída a um objeto não é algo natural do próprio objeto, pois esta não pode existir independentemente de observadores. Para aclarar o conceito, Searle nos dá o seguinte exemplo:

Pensem, por exemplo, na diferença entre dizer, por um lado, que o coração simplesmente bombeia sangue e que o bombeamento tem uma série de relações causais, e, por outro lado, dizer que bombear sangue é a função do coração. A atribuição de função introduz normatividade. Hoje podemos falar, por exemplo, em corações melhores e piores, em doenças do coração e assim por diante. A normatividade decorre do fato de a atribuição de funções situar os fatos causais em uma teleologia. A atribuição de funções pressupõe a noção de propósito, ou finalidade, ou objetivo e, desse modo, a atribuição de funções dá origem a mais do que meras relações causais. (Searle, 1998, p.121-122, tradução minha).

Ou seja, são os observadores que atribuem funções aos objetos, funções que estão para além da própria natureza dos objetos. No exemplo acima, percebemos que o coração é responsável por causar o bombeamento de sangue. O ato de causar é algo totalmente independente de observadores. Contudo, no momento em que afirmamos que a *função* do coração é bombear sangue, surge um acréscimo à causalidade, sendo este o caráter teleológico e normativo. A partir disso, como

afirma Searle, é possível falarmos em corações melhores e corações piores. Vejamos agora em que consiste o conceito de *regras constitutivas*.

Regras constitutivas

De acordo com Searle, as regras constitutivas não apenas regulamentam certa atividade, como as regras de trânsito, por exemplo (visto que a atividade de dirigir não pressupõe regras, pois as regras não constituem a atividade de dirigir e sim regulamentam como se deve dirigir), mas é um pressuposto para desenvolver tal atividade. Searle nos apresenta, enquanto exemplo, a atividade de jogar xadrez:

As pessoas não estavam apenas deslizando peças de madeira em cima de um tabuleiro até que alguém finalmente disse: “para não ficarmos esbarrando um no outro, precisamos de algumas regras”. As regras de xadrez não são iguais às de trânsito. Pelo contrário, são as regras de xadrez que possibilitam a atividade de jogar xadrez, porque jogar xadrez é agir em acordo com um conjunto mínimo de regras de xadrez. (Searle, 1998, pp.122-123, tradução minha).

Ou seja, as regras de xadrez são constitutivas pelo fato de não apenas regulamentarem a atividade de jogar xadrez, mas por constituírem tal atividade. Não faz sentido pensarmos no “jogo de xadrez sem regras de xadrez”. São as regras que criam o “jogo de xadrez”. Percebemos, assim, em que consistem as *regras constitutivas* e também o conceito acerca de *atribuição de funções*. Investigaremos agora como as noções de *intencionalidade coletiva*, *atribuição de funções* e *regras constitutivas* criam uma *realidade institucional*.

Realidade institucional

Searle, no capítulo V da obra *Mind, Language and Society*, com objetivo de ilustrar o desenvolvimento de um modelo de realidade institucional, nos propõe uma parábola; um experimento mental. Searle pede para imaginarmos um grupo de criaturas primitivas mais ou menos como nós. Essas criaturas, agindo em grupo, decidem pela construção de um muro, o qual servirá de proteção para seu abrigo e indicará para os membros do grupo que tal muro consiste em uma linha que não deve ser ultrapassada. Como observamos anteriormente, Searle afirma que a realidade institucional pode ser explicada pelas noções de intencionalidade coletiva, atribuição de funções e regras constitutivas. A ação em grupo, em prol da

construção do muro, já denota um movimento de cooperação, destacando, assim, a existência da primeira noção: intencionalidade coletiva.

Depois de construído o muro, é possível afirmarmos que foi atribuída uma função para o mesmo, a saber, indicar os limites a serem respeitados (além de proteger os membros de criaturas externas, é claro). Tal função, em princípio, foi atribuída em relação à estrutura física do próprio muro, visto que o mesmo é alto, resistente e, por consequência, dificulta a passagem para o outro lado. Assim sendo, percebemos o surgimento da segunda noção correspondente à realidade institucional: atribuição de funções.

A terceira noção aparece do seguinte modo: Searle pede para imaginarmos que, com o passar do tempo, o muro viesse a se deteriorar de tal modo que restasse apenas uma linha de pedras. Porém que os habitantes continuassem a tratar a simples linha de pedras enquanto algo que desempenhasse a função de muro. Ou seja, mesmo com grande parte da estrutura física do muro deteriorada, os habitantes continuariam a tratar a “simples linha de pedras” enquanto uma linha que não poderia ser cruzada.

O ponto para o qual Searle busca chamar atenção é de que o muro, em princípio, desempenhava sua função em virtude de sua estrutura física. Agora, já deteriorado, a função do muro já não mais se dá a partir de sua estrutura física, mas sim em virtude de uma aceitação ou reconhecimento coletivo, que atribui ao “muro” certo *status*, acompanhado de determinada função, denominado por Searle enquanto *funções de status*.

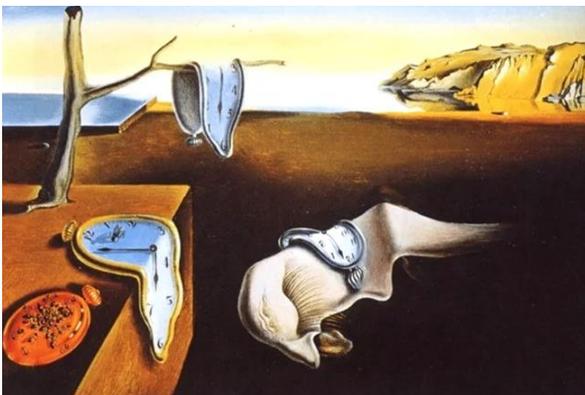
Para Searle, esse é o movimento decisivo para a construção da realidade institucional. Ou seja, essa mudança do âmbito da estrutura física de determinado objeto para a aceitação coletiva de determinada função de status forma a estrutura conceitual básica subjacente da realidade institucional. A realidade institucional é, desse modo, uma parte objetiva da realidade social; uma parte da realidade social a qual é aceita ou reconhecida objetivamente pela coletividade.

Vimos, assim, que o conceito de *realidade institucional* é resultado de certos acordos coletivos sobre determinadas coisas. Mantendo em mente o que vimos até aqui, passaremos agora a observar sobre um movimento que surgiu entre os anos de

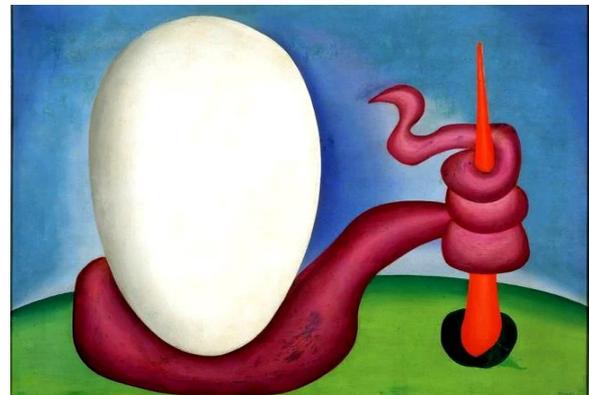
1920 e 1930, denominado *Surrealismo*, movimento que, devido a sua posição crítica e libertária, parece resistir a estes acordos institucionais.

Algumas características do *Surrealismo*

O movimento *surrealista* foi germinado pelo pensador francês André Breton (1886-1966), em seu texto *Manifesto do Surrealismo*, publicado originalmente no ano de 1924. Tal movimento passou a se caracterizar enquanto uma forma de expressar a criatividade, a imaginação e, de modo geral, a liberdade de pensamento. Dadas tais características, o Surrealismo se propagou, fundamentalmente, por meio da pintura, ilustrando a capacidade humana de criar, criatividade esta que, conectando-se com um universo imaginário que compreendia desde o âmbito dos sonhos até o inconsciente, mostrou-se capaz de criar representações de objetos que fugiam à lógica e a “racionalidade material dos mesmos”.



A persistência da memória, de Salvador Dalí (1931)



Urutu, de Tarsila do Amaral (1928)

79

Porém o Surrealismo não caracteriza-se unicamente pela capacidade artística de produzir obras imaginárias e ricas em criatividade; o movimento não pode ser reduzido às pinturas, esculturas ou coletâneas de poemas, pois o mesmo transcende tal espaço. Como afirma Michael Löwy (1938-), o Surrealismo

[...] inclui todas estas manifestações, mas é, em última instância, algo indefinível, que escapa à racionalizações de leiloeiros oficiais, de colecionadores, de arquivistas e de entomólogos. O surrealismo é sobretudo, e antes de tudo, um certo estado de espírito. Um estado de insubmissão, de negatividade, de revolta, que retira sua força positiva erótica e poética das profundezas cristalinas do inconsciente, dos abismos insones do desejo, dos poços mágicos do

princípio do prazer, das músicas incandescentes da imaginação. Esta postura do espírito está presente não apenas nas "obras" - que povoam museus e bibliotecas - mas igualmente nos jogos, nos passeios, nas atitudes, nos comportamentos. (Löwy, 2002, p. 10).

Mais do que uma forma de expressão artística, o Surrealismo é definido por Löwy enquanto certo *estado de espírito*, o qual transcende o âmbito das artes e se estende ao âmbito da vida. Breton, em 1924, já havia nos dado uma definição acerca de tal conceito. Segundo ele, o Surrealismo é certo

Automatismo psíquico puro pelo qual busca expressar, seja verbalmente, seja por escrito, ou de qualquer outro modo, o funcionamento real do pensamento. Ditado do pensamento, com exclusão de todo controle exercido pela razão e a margem de toda preocupação estética ou moral. O Surrealismo repousa sobre a crença na realidade superior de certas formas de associações desprezadas antes dele, na onipotência do sonho, na atividade desinteressada do pensamento. Tende a provocar a ruína definitiva de todos os outros mecanismos psíquicos e a suplantá-los na solução dos principais problemas da vida. (Breton, 2001, p.44, tradução minha).

Ou seja, o Surrealismo se mostra, desse modo, enquanto a mais genuína expressão de liberdade de pensamento; certa exteriorização do pensar, livre de todas as amarras da razão, sejam elas lógicas, morais ou estéticas. É por meio desta liberdade que surge a capacidade criativa e a possibilidade de observar a realidade a partir de outro ângulo: uma posição própria da postura surrealista, inalcançável à *racionalidade comum*.

Após esta breve explanação sobre algumas das características que constituem o movimento surrealista, veremos, na sequência, possíveis efeitos de tal movimento naquilo que entendemos enquanto *realidade institucional* – objeto de estudo investigado durante a primeira parte do presente trabalho.

Surrealismo: um movimento de resistência à realidade institucional

De acordo com Searle, somos nós, observadores e, ao mesmo tempo, integrantes de uma sociedade, que criamos, por meio de acordos intersubjetivos, *regras regulativas, regras constitutivas*, atribuímos *funções de status* a objetos e, de modo geral, acabamos por institucionalizar determinada realidade. Nesse sentido, parece que o caminho mais fácil a ser seguido após a sociedade ter

institucionalizado algo é o da aceitação, pois não aceitar seria se rebelar contra o pensamento da maioria; se rebelar contra uma razão aderida pelo coletivo. Bem, apesar de não ser o caminho mais fácil, esse parece ser o alvo do movimento surrealista.

O Surrealismo buscou resistir aos padrões sociais, ao *normal* e ao *correto* institucionalizados pela sociedade. Explorou, por meio do pensamento livre, uma nova interpretação dos objetos, de suas *funções de status*; uma nova interpretação da realidade como um todo. Como afirma Löwy, o movimento Surrealista se mostrou, além de artístico, uma forma de expressar a vontade de mudança à realidade de determinado tempo:

O *surrealismo* não é, nunca foi e nunca será uma escola literária ou um grupo de artistas, mas propriamente um movimento de revolta do espírito e uma tentativa eminentemente subversiva de re-encantamento do mundo, isto é, de restabelecer, no coração da vida humana, os momentos "encantados" apagados pela civilização burguesa: a poesia, a paixão, o amor-louco, a imaginação, a magia, o mito, o maravilhoso, o sonho, a revolta, a utopia. Ou, se assim o quisermos, um protesto contra a racionalidade limitada, o espírito mercantilista, a lógica mesquinha, o realismo rasteiro de nossa sociedade capitalista-industrial, e a aspiração utópica e revolucionária de "mudar a vida". (Löwy, 2002, p. 09).

Esse movimento de *revolta do espírito*, destacado por Löwy, fez do surrealismo “[...] um movimento social que desenvolveu em suas ações artísticas um meio de resistência aos padrões sociais e políticos comuns à época.” (Rocha, 2019, p.473). Essa revolta de espírito demonstra um sentimento de insatisfação e descontentamento por parte dos surrealistas. Breton chamou de *inconformismo*. Dado tal *inconformismo*, o surrealismo buscou, por meio da pintura, da escultura, do poema, do comportamento e demais formas de expressão, resistir aos padrões institucionalizados pela sociedade.

Resistir a tais padrões significaria, também, combater o ideal político da época. Na visão de vários comentadores, com destaque a Walter Benjamin (1892 - 1940), o movimento surrealista carregava consigo certo desejo de ordem revolucionária:

Em todos os seus livros e iniciativas, a proposta surrealista tende ao mesmo fim: mobilizar para a revolução as energias da embriaguez.

Podemos dizer que é essa sua tarefa mais autêntica. Sabemos que um elemento de embriaguez está vivo em cada ato revolucionário, mas isso não basta. Esse elemento é de caráter anárquico. (Benjamin, 1987, p.32).

Mobilizar para a revolução seria, muito provavelmente, o maior movimento de ruptura da *realidade institucional* provocado pelo Surrealismo. Para alguns comentadores, o Surrealismo via na arte uma forma de expressar seus ideais revolucionários:

O surrealismo sempre foi entendido e apresentado pelos seus membros como um projeto de revolta absoluta, o qual possuía a ambição de permitir ao homem uma libertação total em relação a toda e qualquer forma de opressão perpetrada pela sociedade burguesa, sendo a arte, nesse caso, apenas um dentre tantos meios para se atingir tal objetivo. Assim, ao considerar o surrealismo apenas como um projeto estético, fica-se à margem de sua principal meta, que era a de proporcionar um estado de libertação que extrapolava os limites da arte. (Costa, 2013, p.02).

Ou seja, por meio da imaginação e da arte, o movimento surrealista começa apresentando uma remodelação das *funções de status* dos objetos, de tal modo a gerar certo estranhamento à concepção padrão acerca de suas funções. Esse estranhamento (ou deslocamento) promovido pela arte surrealista não se prende apenas aos objetos; tal estranhamento transcende à realidade política de determinada época. O movimento de resistência e rebeldia, agora passa a operar dentro do espaço político da sociedade; a manifestação de seu inconformismo e de seus ideais de sociedade passam a ser promovidos com vista a romper com a realidade institucional vigente.

Percebemos, assim, as dimensões tomadas pelo movimento. Essa busca pelo reencantamento do mundo carregou consigo, tanto no âmbito estético quanto político, a vontade de criar, de inovar e, acima de tudo, de se libertar dos padrões impostos pela sociedade ao *homem comum*, o qual, por meio de sua *racionalidade comum*, trilha o caminho da aceitação e da conformidade que determinada realidade o impõe.

Considerações finais

O presente trabalho não tinha por objetivo fornecer uma longa exposição sobre o movimento surrealista, mas sim apresentar, de modo introdutório, a ideia central do Surrealismo e sua relação com a sociedade. Para ilustrar de melhor modo tal relação, optei por fazer uso da teoria de John Searle sobre a sociedade. Observamos que, segundo a concepção searleana, a *realidade social* decorre de acordos coletivos, através dos quais atribuem-se *funções de status* a determinados objetos, constituem-se regras regulatórias, regras constitutivas e, de modo geral, padrões a serem seguidos.

Em meio a padrões sociais estabelecidos, percebemos que o Surrealismo se apresenta enquanto um movimento de libertação. Por meio da arte e da liberdade de pensamento, os surrealistas dão novos contornos à realidade e rompem com tais padrões. Esses novos contornos revelam o inconformismo e a vontade de mudança do grupo. Para além da arte, tais sentimentos se estendem ao âmbito político da sociedade.

Conforme observamos no texto, alguns autores argumentam que o movimento guardava em seu âmago certo espírito revolucionário. Indiferente de haver ou não um objetivo crucial a ser alcançado pelo movimento, fato é que o Surrealismo, por meio de sua visão libertária, desempenhou um papel importantíssimo na história do pensamento, mostrando que o irracional, por vezes, pode ser mais belo e revelador que a essência da racionalidade: a razão.

83

Referências

BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BRETON, A. *Manifestos del Surrealismo*. Buenos Aires: Editorial Argonauta, 2001.

COSTA, A. Surrealismo e Marxismo: a necessidade contra o desejo de ortodoxia. *Tabuleiro das Letras*, [s. L.], n. 6, p.1-19, jun. 2013. Disponível em <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/6111>>. Acesso em: 03/04/2023.

LÖWY, M. *A Estrela da Manhã: Surrealismo e Marxismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

ROCHA, A, T. Surrealismo: gênese de uma leitura revolucionária. *Temporalidades – Revista de História*, ISSN 1984-6150, Edição 31, v. 11, n. 3 Set/Dez. 2019, pp. 473-491. Disponível em

<<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/6111>>. Acesso em: 02/04/2023.

SEARLE, R. J. *Mind, Language and Society*. New York: Basic Books, 1998.

Submissão: 19. 04. 2024 / Aceite: 30. 06. 2024

O novo misterianismo: a solução para o problema mente-corpo pode ser apreendida?

The new mysterianism: can the solution to the mind-body problem be grasped?

MATHEOS SOMOLINOS DE OLIVEIRA DO PAÇO MATTOSO MAIA¹

Resumo: Trata-se, nesse artigo, de apresentar uma análise crítica da solução negativa ao problema mente-corpo, elaborada por Colin McGinn. Tomando como ponto de partida a noção geral de inacessibilidade cognitiva, investigou-se o argumento de McGinn em favor da ideia de que os humanos não podem, em princípio, ascender a teoria científica que fornece a explicação sobre a natureza da ligação entre a consciência e o cérebro. Todavia, dois sentidos parecem derivar da afirmação de que a consciência é um “mistério”: um forte (inacessibilidade cognitiva) e um fraco (inacessibilidade imaginativa). Ainda que indesejada por McGinn, foi possível notar que, explicar a sensação residual de ininteligibilidade ao problema em termos de uma limitação imaginativa, é perfeitamente compatível com a tese do filósofo.

Palavras-chave: Inacessibilidade cognitiva. Inacessibilidade imaginativa. Consciência.

Abstract: This article presents a critical analysis of Colin McGinn's negative solution to the mind-body problem. Taking as a starting point the general notion of cognitive inaccessibility, we have investigated McGinn's argument in favor of the idea that humans cannot, in principle, ascend to the scientific theory that provides an explanation of the nature of the connection between consciousness and the brain. However, two senses seem to derive from the assertion that consciousness is a "mystery": a strong one (cognitive inaccessibility) and a weak one (imaginative inaccessibility). Despite McGinn's disapproval, it was possible to observe that explaining the residual feeling of unintelligibility to the problem in terms of imaginative limitation is perfectly compatible with the philosopher's thesis.

Keywords: Cognitive inaccessibility. Imaginative inaccessibility. Consciousness.

Introdução

A consciência, tomada como o *hard nut* do problema mente-corpo, se apresenta como um dos enigmas centrais nas discussões filosóficas. Contemporaneamente formulado, ele pode ser descrito do seguinte modo: como o cérebro, formado por um conjunto de alguns bilhões de neurônios individualmente

¹ Estudante de graduação em Filosofia, pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Interessado, sobretudo, pelos problemas filosóficos relacionados a consciência, ao conhecimento e a prática científica. Desenvolve um projeto de Iniciação Científica, sob supervisão da professora Julia Telles de Menezes (UFF), com financiamento do CNPq (2022/2023) e FAPERJ (2024/2025), visando analisar criticamente problemas centrais da Filosofia da Mente contemporânea. Membro do projeto de extensão "Grupo de estudos em Epistemologia Contemporânea", coordenado por Renata Ramos da Silva (UFF) e Julia Telles de Menezes (UFF). E-mail matheosmaia100@gmail.com

inconscientes, pode dar origem a experiência subjetiva? Como estados conscientes aparentemente imateriais podem surgir de estados cerebrais? Qual é o ingrediente “miraculoso” responsável pela transformação de padrões neurais em estados conscientes?

Historicamente, tal como nota o filósofo Colin McGinn (1993, 1994), os filósofos adotaram quatro estratégias distintas para lidar com o referido problema (*‘DIME’ responses*). A primeira delas seria domesticar (*“Domesticate”*) o problema, fornecendo uma teoria redutiva sobre os fenômenos mentais em termos de processos que ocorrem no cérebro. Os então chamados materialistas e funcionalistas, estipulavam que estar em um estado consciente é idêntico a estar em um certo tipo de estado cerebral. Desse modo, se conseguíssemos descrever corretamente tais correspondências, o problema foi então solucionado. A segunda estratégia consiste na afirmação de que a consciência seria intrinsecamente irreduzível a fenômenos físicos (*“Irreducibile”*), sendo, portanto, um fato bruto, ontologicamente básico e, portanto, “*sui generis*”. A terceira estratégia seria a alegação de que nenhuma explicação naturalista é suficiente para dar conta do nexos psicofísico, e um fator sobrenatural/mágico (*“Magical”*) deveria desempenhar esse papel. Por último, a quarta estratégia consiste em negar que o problema de fato exista, a partir da asserção de que, em verdade, não há nada que corresponda a isso que chamamos “consciência”. Em outras palavras, o que chamamos de “consciência” é algo que inexistente e, por consequência, o problema encontra uma solução a partir de sua própria eliminação (*“Eliminate”*).

Contudo, por maior que tenham sido os avanços na compreensão que temos do problema, a aparência misteriosa persiste. Pensando nisso, uma série de filósofos e pensadores, baseados em uma visão epistemológica pessimista, levantaram a hipótese de que o fato do problema nos parecer misterioso indica que sua solução advém de uma área cognitivamente fechada das nossas capacidades de representar o mundo. Isto é, em função da estrutura cognitiva dos seres humanos, a explicação de como os processos físicos dão origem a processos conscientes é, *em princípio*, inacessível aos seres humanos.

Tendo como um de seus principais expoentes o filósofo Colin McGinn, tal corrente intitulada “Novo Misterianismo”, se baseará, sobretudo, na ideia de que a

maneira como compreendemos o mundo é limitada por nossas capacidades cognitivas. E esses últimos, por sua vez, impedem-nos de formar conceitos de consciência que sejam compatíveis com os conceitos de propriedades físicas do cérebro. Com isso, é possível supor que exista uma teoria científica que forneça uma explicação completa a despeito do nexó psicofísico unicamente em termos de propriedades naturais, porém ela é inacessível a nós, seres humanos.

Por conseguinte, o presente trabalho seguirá a seguinte estrutura: 1) explanação sobre a noção geral de inacessibilidade cognitiva e sua relação com um conceito de realidade independente das capacidades cognitivas de um indivíduo de uma determinada espécie; 2) Partindo da distinção entre “problemas” e “mistérios”, compreender o porquê, dado o mecanismo conceitual que opera a cognição humana, não podemos ascender a uma solução ao problema mente-corpo; 3) Indicar dois sentidos em que é possível afirmar que a consciência é um “mistério” sem solução: um forte (“inacessibilidade cognitiva”) e um fraco (“inacessibilidade imaginativa”); 4) E, finalmente, defender que a argumentação de McGinn em favor da tese de uma inacessibilidade cognitiva pode ser igualmente entendida em termos de uma limitação imaginativa, na tentativa de chegar a uma solução ao problema da consciência.

87

O Novo Misterianismo

O que, de fato, as mentes humanas são capazes de conhecer acerca da realidade? Podemos afirmar que temos acesso cognitivo a tudo aquilo que é real? É a partir da resposta negativa a essas questões que alguns filósofos e cientistas expressaram pessimismo sobre nossas perspectivas epistêmicas (VLERICK, 2017, p.2). Os então chamados “novos misterianistas”², em grande parte motivados pelas considerações biológicas acerca de como os cérebros humanos evoluíram, advogam em favor da tese de que certas partes do mundo são cognitivamente impenetráveis à mente humana. A ideia consiste, grosso modo, na seguinte asserção: os cérebros

² Termo cunhado por Owen Flanagan (1991) para categorizar os pensadores que sugeriam que a consciência nunca virá a ser integralmente explicada. Contudo, posteriormente o termo foi expandido, de forma a designar a posição filosófica mais ampla de que os seres humanos estão fechados cognitivamente a resolução de um conjunto maior de problemas, que incluem, é evidente, o fenômeno da consciência.

humanos, assim como de todos os outros animais, são produto de uma evolução cega que evoluiu para lidar com problemas práticos que afetam a sobrevivência e a reprodução (VLERICK, 2020, p.2). Desse modo, desenvolvemos um aparato cognitivo estruturado de forma a poder solucionar *tipos* específicos de problemas. No entanto, existem questões acerca do funcionamento da realidade que fogem ao escopo dos problemas solucionáveis pelas nossas capacidades cognitivas. Logo, alguns aspectos da realidade são cognitivamente impenetráveis, configurando-se como “mistérios”³.

Um dos mais proeminentes argumentos apresentados deriva do filósofo Colin McGinn (1989; 1993; 1994). Para o autor, o acesso as propriedades do mundo dependem do poder cognitivo de uma mente M. Desse modo, a mente de um indivíduo de uma espécie M é fechada cognitivamente a certas propriedades em função de seus poderes e limitações em graus variáveis, preconceitos e pontos cegos (MCGINN, 1989, p.2). Segue-se, portanto, a seguinte definição geral:

Um tipo de mente M não possui acesso cognitivo à propriedade P (ou teoria T) se e somente se os procedimentos para a formação de conceitos à disposição de M não podem chegar a uma apreensão de P (ou a um entendimento de T). (MCGINN, 1989, p.2).

88

Consideremos inicialmente a experiência perceptual das abelhas. Tomado como um produto evolutivo por seleção natural, o aparato visual das abelhas é consideravelmente distinto dos humanos. Por exemplo, a tarefa de localizar o néctar das flores só é possível porque as abelhas detectam a luz ultravioleta, permitindo-as enxergar os distintos padrões ultravioleta refletidos por muitas flores, funcionando como uma espécie de guia visual em direção aos seus objetivos. Por outro lado, a história evolutiva dos seres humanos não demandou que desenvolvêssemos a habilidade perceptiva em questão para solucionar nossos problemas adaptativos imediatos. Por isso, conseguimos perceber somente uma parcela do espectro eletromagnético (comprimentos de onda de 400 a 700 nanômetros), que não inclui

³ Nesse ponto, me refiro a distinção feita por Noam Chomsky (1988) entre problemas (“problems”) e mistérios (“mysteries”). Enquanto os primeiros dizem respeito as questões sem solução no atual estado de arte da ciência, mas solucionáveis em princípio; os segundos dizem respeito as questões, por princípio, sem solução. Explorarei com mais detalhes essa distinção ao longo do texto.

o ultravioleta. Assim, afirmamos que a habilidade de perceber a luz ultravioleta está contida no *umvelt*⁴ das abelhas, e não está contida no *umvelt* dos humanos.

É evidente, pois, que um mesmo objeto na realidade pode instanciar uma série de propriedades, e que a existência das últimas independe dos poderes representacionais dos indivíduos de uma determinada espécie. Retornando ao exemplo acima mencionado, o fato de as abelhas terem acesso perceptivo a uma certa propriedade P instanciada pelas flores (no caso, a de refletir a luz ultravioleta) e, por outro lado, os seres humanos estarem perceptivamente fechados a P (sem o auxílio de instrumentos artificiais, é evidente), não fornece razões suficientes para afirmar que P é mais ou menos real. De outro modo, a abelha ter a capacidade de perceber a propriedade P e os seres humanos não, só diz algo sobre o *status epistêmico* da mente de ambas as espécies, e não algo sobre a realidade em si mesma. Nesse sentido, a constituição cognitiva de uma mente M (a mente de um tipo específico de criatura) determina o *status epistêmico* desta em relação ao mundo. Em outras palavras, o acesso epistêmico que uma mente M tem à realidade depende das capacidades cognitivas constitutivas de M.

Com isso, a posição defendida por McGinn (1993) sugere que, existem aspectos e propriedades da realidade que transcendem as capacidades cognitivas dos seres humanos, ainda que ela seja composta estritamente por fenômenos naturais⁵. Nesse contexto, tomando como base a noção de capacidades cognitivas defendidas por Noam Chomsky (1975) e Jerry Fodor (1983), a mente humana deve ser compreendida, na perspectiva de McGinn, como um conjunto de módulos cognitivos relativamente independentes um dos outros, sendo cada um deles altamente especializados em uma determinada tarefa (FODOR, 1983). Assim, no caso do módulo visual, por exemplo, os humanos são dotados de um módulo que processa a informação visual a partir de um tipo específico de funcionamento inato.

⁴ Termo utilizado por etólogos para se referir ao escopo de habilidades perceptivas presentes em uma determinada espécie.

⁵ McGinn intitula sua tese (1993) de “naturalismo transcendental” (“*transcendental naturalism*”). A ideia é que a razão pela qual não conseguimos chegar a uma resposta a certos problemas não deriva do fato de que estes são ontologicamente distintos daqueles encontrados nos problemas científicos, mas sim pelo fato de que simplesmente suas respectivas soluções transcendem a capacidade cognitiva dos seres humanos.

Ou seja, para atender a certas demandas biológico-adaptativas os diferentes módulos cognitivos apresentam um tipo de funcionamento que é estruturado para executar determinadas tarefas. Então, diante de um jardim florido, os humanos jamais poderão formar representações da variação de luz ultravioleta das plantas, pois suas mentes não foram “desenhadas” ao longo da história evolutiva para desempenhar esse papel. Portanto, dizemos que os seres humanos não têm acesso cognitivo a essa propriedade do mundo natural.

Tendo isso em vista, é possível introduzir a distinção modal empreendida por Noam Chomsky (2000, p.83) entre mistérios e problemas. Dizer que certos problemas são *possivelmente/potencialmente solucionáveis* (“problemas”), é diferente de afirmar que certas questões não podem, *em princípio*, ser solucionadas por uma mente M (“mistérios”). Consideremos o caso dos ratos e suas habilidades para desvendar labirintos (CHOMSKY, 2000, p.107). Para solucionar uma série de labirintos, ratos podem ser treinados de forma a terem uma performance igual ou superior a dos seres humanos. O desempenho dos pequenos roedores se mostra algo bastante impressionante se considerados os níveis de complexidade em que são confrontados. Contudo, nunca será possível treinar um rato para solucionar um labirinto de números primos, de forma que ele vire à direita a cada aparição de um número primo. Isso porque a mente do rato carece do conceito de “número primo”. Logo, dizemos que, em princípio, as mentes dos ratos não possuem acesso cognitivo à solução dessa questão; Por outro lado, o mesmo labirinto que se configura um “mistério” para a mente dos ratos, se apresenta como um “problema” para uma criança de cinco anos. Isso porque, a criança, ainda que no presente momento não compreenda o conceito de “número primo” e, conseqüentemente, não seja capaz de solucionar o labirinto, é dotada de um aparato cognitivo que permite formar a representação do referido conceito. Estando, portanto, cognitivamente aberta à solução desse problema.

O “mistério” da consciência

Mentes diferentes têm um *status epistêmico* distinto em relação as propriedades presentes na realidade. Isto é, uma mente M não possui acesso cognitivo a certas propriedades do mundo, mas possui a outras. Como consequência

disso, existe necessariamente uma teoria naturalista T que se refere a uma propriedade P, independentemente de ela ser apreensível pelos seres humanos ou não. Agora, resta saber se há evidências que demonstram que existem teorias explicativas verdadeiras que se encaixam no escopo dos “mistérios”, inapreensíveis por seres humanos. Especificamente, investigar as razões que possuímos para afirmar que a solução para o problema mente-corpo (e uma série de outros problemas filosóficos importantes) é cognitivamente inacessível a espécie humana e, conseqüentemente, que o nexa psicofísico jamais poderá ser estabelecido.

Segundo McGinn, a mente humana funciona a partir de uma estrutura cognitiva que molda a maneira como tomamos conhecimento acerca do mundo. Esse mecanismo, por sua vez, opera seguindo um padrão básico que ele intitulou de hipótese CALM (“*Combinatorial Atomism with Lawlike Mappings*”). De acordo com essa noção, uma mente M só pode processar representações de forma combinatória. Ou seja, dado um fenômeno qualquer, um ser humano só pode conhecê-lo a partir da análise dos elementos primitivos que o constituem e pelo modo como eles se articulam ao longo do tempo. Isso parece se aplicar bem no caso do conhecimento que temos acerca das propriedades dos líquidos, por exemplo. As propriedades de ordem superior dos líquidos são compreendidas em termos de seus constituintes de nível inferior (moléculas). Isto significa que, entendendo como moléculas se combinam a partir de leis gerais formando entidades menos básicas, elucidam-se o fenômeno em questão. De modo geral, essa mesma arquitetura abstrata se aplica não apenas a entidades naturais como os objetos físicos inanimados e organismos biológicos, mas também à linguagem e as entidades matemáticas. Em todos esses casos, “podemos empregar apropriadamente o método de pensamento CALM: conceituamos as entidades em questão, separando-as em partes e articulando o modo como se combinam” (MCGINN, 2004, p.227).

Mas será que essa explicação mereológica pode ser aplicada a todos os fenômenos ou existem certos problemas que persistem frente a esse maquinário conceitual? Consideremos em um primeiro momento, por exemplo, um indivíduo que percebe uma tonalidade específica de vermelho. É razoável asserir que é a partir da estimulação de um grupo determinado de células no cérebro denominadas neurônios, ligadas umas as outras através de fibras chamadas de dendritos e

axônios, que o indivíduo experencia essa tonalidade de vermelho. Dizemos, portanto, que a experiência consciente deriva da atividade cerebral. Contudo, esse processo de derivação não parece se adequar a estrutura abstrata CALM. Isso porque, a experiência e como ela se mostra ao indivíduo ocorre no nível fenomenológico (não-conceitual). Assim, temos a sensação de uma tonalidade de vermelho, de um cheiro de comida estragada, de uma forma esférica com furos do lado, mas nunca de neurônios sendo ativados. Com isso, ainda que certas atividades cerebrais se encaixem na estrutura CALM, a experiência subjetiva não pode ser reduzida a processos físicos (processos cerebrais) mais elementares. De algum modo, ao mesmo tempo que a consciência depende de processos cerebrais, ela não parece ser produto da simples agregação espacial de neurônios sendo ativados. Existe uma *lacuna explicativa* entre o fenômeno da consciência e os fenômenos mais básicos de onde ele procede, de forma que “não podemos aplicar os princípios CALM para dar sentido ao que observamos” (MCGINN, 2004, p.230).

E por que isso se dá desse modo? A ideia central é que a maneira como formamos conceitos de propriedades físicas e conceitos de consciência são radicalmente distintas, gerando uma incompreensão de *como* estados conscientes surgem de estados cerebrais. Vejamos um caso por vez. Começando pelos conceitos de consciência, atribuímo-los a nós próprios através da introspecção. Nesse sentido, temos acesso imediato as propriedades da consciência, podendo fornecer descrições fenomenológicas quase de maneira imediata. Todavia, não há nada no *stock* de conceitos introspectivamente atribuídos que possa revelar a consciência como dependente do cérebro. De maneira a exemplificar essa limitação, imaginemos que um indivíduo qualquer deseja ter acesso ao modo como sua representação mental consciente de uma maçã depende das suas ativações neuronais. Ao atentar prolongada e cuidadosamente para sua representação por meio da introspecção, ele adota um procedimento de análise conceitual para chegar à propriedade P que fornece o *link* entre seu estado consciente e o estado cerebral correspondente. Contudo, tal como McGinn (1989, p.6) ressalta, isso seria tão pouco razoável quanto resolver o problema do surgimento da vida a partir da matéria, simplesmente refletindo no conceito de vida. Ou, como os funcionalistas de senso comum almejam, seria como estipular a propriedade P como um papel causal, inferindo-a

analiticamente a partir dos conceitos de consciência disponíveis. Por conseguinte, a propriedade P que revela a natureza da conexão entre mente e corpo, tem necessariamente que estar para além dos conceitos usados para fazermos atribuições de primeira pessoa.

Agora, no que concerne a maneira como são formados conceitos de propriedades físicas, o processo se dá de modo inteiramente distinto. O papel da percepção em moldar nosso entendimento sobre o mundo é algo notável. Percebemos as propriedades físicas da natureza através dos objetos que as instanciam, representando-as como espacialmente distribuídas. Assim, toda e qualquer propriedade perceptualmente acessível aos seres humanos, é uma propriedade essencialmente espacial. Por isso, os conceitos que introduzimos para compreender o funcionamento do cérebro, por exemplo, são limitados a essas propriedades espaciais. Sendo assim, através dos sentidos, é possível observar um cérebro vivo consciente e atestar “uma ampla diversidade de propriedades exemplificadas -a sua forma, cor, textura, etc.-” (MCGINN, 1989, p.9). Porém, qualquer propriedade que fuja a esse *tipo* de descrição espacial não pode ser apreendida por meio do estudo físico do cérebro. Não importa quão detalhada for a descrição que a Neurociência fornecer, nenhuma atividade cerebral mostrará a propriedade fenomenal como ela se mostra ao sujeito da experiência. Desse modo, aquilo que o sujeito tem experiência (isto é, os estados conscientes) é inacessível por qualquer método de direcionamento dos sentidos ao cérebro. Isso porque, é exatamente esse tipo de descrição espacial que parece ser inerentemente incapaz de satisfazer as condições para constituir P. Diz-se, portanto que esses estados conscientes não são objetos potenciais da percepção, e a consciência ela mesma é “numérica no que diz respeito a percepção do cérebro” (MCGINN, 1989, p.9).

Não obstante, não é uma condição necessária que todas as propriedades referidas por uma teoria científica devam ser perceptualmente acessíveis. Em muitos casos, como na Astronomia e na Mecânica Quântica, as propriedades relevantes em que as teorias se referem são compostas além das propriedades essencialmente perceptíveis, por aquelas que são essencialmente teóricas. Assim, no caso dos seres humanos, o fato de que uma propriedade da natureza é perceptualmente inacessível não implica necessariamente que ela é cognitivamente inacessível, uma vez que

formamos conceitos teóricos de objetos materiais não-observáveis. Por exemplo, o conceito de molécula, como todos os outros conceitos teóricos são formados por algum tipo de extensão analógica do que é observado em uma escala macroscópica. Nesse contexto, formamos representações desses objetos macroscópicos e extrapolamos como eles seriam em menor escala. Contudo, esse método que provou-se funcionar para as ciências físicas não parece ser adequado para ascender a propriedade P. Pois, ao estudar empiricamente o cérebro humano, introduz-se na base na base da observação certos conceitos teóricos que são essenciais para explicar a informação física. Esses conceitos, por sua vez, são extensões analógicas das entidades macroscópicas encontradas no cérebro. Todavia, há um “princípio de homogeneidade que intervém se introduzimos conceitos teóricos na base da observação”. Isto é, as únicas propriedades teóricas que são relevantes para explicar a informação física são aquelas que influenciam de algum modo nessa informação⁶. Assim, como a propriedade da consciência não ocorre na informação física, não precisamos introduzi-la para explicar os fenômenos que ocorrem no cérebro, sendo inteiramente dispensável para tal.

Diante do exposto, conclui-se que (1) existe uma teoria científica da consciência (T) que faz referência a propriedade P, que explica a natureza da ligação entre estados conscientes e estados cerebrais e, conseqüentemente, oferece uma solução ao problema mente-corpo. (2) o mecanismo conceitual que subjaz a mente dos seres humanos opera de tal modo, que a maneira como se formam conceitos de propriedades espaciais e, por outro lado, conceitos de consciência são incompatíveis. Por isso, em função de um princípio de homogeneidade, qualquer teoria empírica sobre o cérebro não pode incorporar conceitos de consciência na base da observação, sem que comprometa tal princípio. (3) Logo, não compreendemos *como* estados mentais podem advir de processos cerebrais, não sendo possível chegar a um entendimento de T. Dizemos, portanto, que os humanos não possuem acesso cognitivo à propriedade P, e o problema é, em princípio, insolúvel.

⁶ É possível dizer que as únicas propriedades essenciais para explicar a informação física, são aquelas que derivam (são formadas) por esse *tipo* de informação.

Dois sentidos de “mistério”

No caso da consciência, há um aspecto epistemológico peculiar que torna o problema especialmente “misterioso”. A maneira como tomamos contato com os termos da relação (estados conscientes e estados cerebrais) envolve, como demonstrado por McGinn, faculdades cognitivas radicalmente distintas. Através da introspecção, apreendemos as propriedades da consciência, e pela percepção, apreendemos as propriedades físicas do cérebro.

Duas conclusões são compatíveis com a constatação dessa peculiaridade epistemológica: 1) um sentido forte de inacessibilidade cognitiva. Isto é, em razão do mecanismo conceitual dual presente nos seres humanos, não é possível para a mente humana formar uma representação conceitual da propriedade P, que explica a natureza da ligação entre consciência e cérebro [tese sustentada por McGinn]; 2) um sentido fraco de inacessibilidade cognitiva. Os seres humanos têm, em princípio, acesso representacional a propriedade P. No entanto, há uma ilusão de impossibilidade de explicação gerada pela necessidade de mudar de uma faculdade para a outra, quando consideramos as entidades envolvidas nessa relação para solucionar o problema. Por conseguinte, o problema da consciência, por violar essa “condição de faculdade única”, se mostrará sempre ininteligível, ainda que seja cognitivamente acessível. Por isso, ainda que tenhamos formado os conceitos do cérebro que explicam a consciência, ainda restaria uma sensação residual de ininteligibilidade (MCGINN, 1989, p.10)⁷.

É bem verdade que McGinn quer evitar a segunda conclusão. Afinal, se temos acesso representacional a uma teoria científica da consciência (visto que não temos acesso cognitivo à propriedade P apenas no sentido fraco), toda e qualquer aparência de mistério é, em verdade, apenas fruto de uma inacessibilidade imaginativa e, em nada afetaria nossas ambições de chegar a uma solução construtiva do problema (ainda que não possamos ter ciência disso)⁸.

⁷ McGinn considera brevemente essa hipótese em seu ensaio “*Can we solve the mind-body problem*” (1989), mas rapidamente a descarta, sem apresentar motivos sólidos para tal.

⁸ Segundo a categorização de McGinn (1989), tais soluções assumem duas formas: as chamadas soluções “construtivas”, que buscam especificar alguma propriedade natural P do cérebro que explicaria *como* os estados mentais/conscientes advém de estados cerebrais; e,

Mas não é somente o caso da consciência que isso parece acontecer. No âmbito das teorias científicas uma limitação imaginativa análoga parece se aplicar. A alta capacidade preditiva de teorias da mecânica quântica por exemplo, são produto do acesso representativo que os cientistas têm do mundo quântico. Contudo, mesmo entre os físicos especializados, é um consenso que os fenômenos quânticos são contraintuitivos e de difícil entendimento. A título de demonstração, a noção de “sobreposição quântica” em que uma partícula pode estar em duas localizações espaciais no mesmo instante de tempo, parece ser um caso paradigmático em que prevemos o comportamento das partículas subatômicas, mas não podemos ter um entendimento intuitivo desse comportamento. Tal inacessibilidade imaginativa, por sua vez, é bem explicitado pela famosa frase atribuída ao físico Richard Feynman: “se você acha que entendeu a física quântica [inacessibilidade representacional] é porque você não a entendeu [inacessibilidade imaginativa]”⁹. Logo, ainda que não possamos ter um entendimento intuitivo das propriedades referidas em uma teoria quântica, ainda assim representamos com precisão esse aspecto do mundo, traduzindo-o em um meio inteligível.

96

Logo, é possível notar que, o acesso representacional descreve uma relação entre o mundo e nossas representações científicas e o acesso imaginativo descreve o que se passa na relação entre nossas mentes e as representações formadas por elas. Assim, retornando ao exemplo das teorias quânticas, podemos formar representações precisas¹⁰ sobre o que se passa no mundo, sendo capazes de prever os fenômenos com extrema acurácia. No entanto, ao voltarmos nossas mentes

por outro lado, as soluções que invocam entidades sobrenaturais para explicar a aparência miraculosa da relação entre mente e corpo.

⁹ Essa distinção foi originalmente formulada por Michael Vlerick e Maarten Boudry (2020) em *“The end of science? On human cognitive limitations and how to overcome them”*. Contudo, no referido trabalho não há nenhuma menção acerca da ligação entre inacessibilidade imaginativa e a violação da condição de faculdade única, como foi feito no presente desenvolvimento.

¹⁰ “Representar um aspecto do mundo significa traduzir (algumas de) suas propriedades em um meio inteligível. As representações estão conceitualmente ligadas ao estado do mundo que representam. Para qualquer representação verdadeira, ela deve sustentar que, se o objeto que ela representa fosse diferente, essa representação seria falsa.” (VLERICK, 2027, p.106, tradução nossa).

introspectivamente para essas representações, não conseguimos imaginar como os fenômenos representados podem ser concebidos de forma inteligível¹¹.

E isso poderia se dar do mesmo modo no caso da ciência do cérebro. Suponhamos que, futuramente, a Neurociência tenha alcançado a mais alta capacidade preditiva em relação aos fenômenos que ocorrem no cérebro. Sendo assim, há uma teoria científica que explica inteiramente a atividade cerebral quando temos uma experiência consciente. Nesse cenário, formamos representações milimetricamente precisas sobre o que consiste essa experiência, em termos de processos cerebrais. Ao experimentar um objeto azul arredondado por exemplo, sabemos exatamente o porquê da experiência fenomenal do sujeito x ter sido diferente do sujeito y. Ou seja, sabemos como a informação visual foi formada em ambos os casos, como as crenças de ambos os sujeitos afetam a percepção do objeto, o “caminho” percorrido pela informação visual no cérebro, etc. Ainda assim, permaneceria o “mistério” de como tais representações se combinam de maneira inteligível a formar a experiência fenomenal. E isso, todavia, nada se assemelha com incapacidade de formar representações conceituais de certas propriedades do mundo. Mas sim, de como o mecanismo conceitual que constitui nossas mentes que evoluíram biologicamente, permite que tenhamos acesso a determinadas propriedades do mundo, independentemente de conseguirmos imaginá-las mentalmente de forma inteligível.

97

Considerações Finais

Buscou-se, no presente trabalho, compreender a linha argumentativa que subjaz a tese de que os humanos não podem, em princípio, apreender a solução do

¹¹ Essa ininteligibilidade imaginativa se faz deveras presente na ciência, pelo menos desde a Teoria da Relatividade Geral. Um exemplo paradigmático parece ser o buraco negro. Segundo descrito por Einstein, em um determinado ponto tal objeto astronômico tem a propriedade de comprimir toda e qualquer matéria a um tamanho zero, e conseqüentemente a densidade seria infinita. É evidente, claro que as predições de Einstein tiveram que envolver representações precisas do mundo como ele é (caso contrário, quando observado, o objeto se mostraria inteiramente diferente). Contudo, qualquer um que tente imaginar esse objeto, agrupando as representações envolvidas, nunca chegará a uma compreensão inteligível de um objeto dessa magnitude. Simplesmente, devemos admitir que essas representações não são palatáveis para nossas mentes com acesso imaginativo limitado.

problema mente-corpo. Desse modo, inteiramente desenvolvido a partir da elaboração teórica do filósofo Colin McGinn, o estudo em questão se propôs a expor minuciosamente como o “Novo Misterianismo”, a partir da noção geral de inacessibilidade cognitiva, sustenta que a explicação sobre a natureza da ligação entre a consciência e o cérebro é cognitivamente inalcançável pela mente humana.

Ao fim da pesquisa, foi possível constatar que, a estratégia de McGinn ao impedir a passagem de uma lacuna epistemológica para uma lacuna ontológica através de considerações sobre nossas capacidades cognitivas é, em linhas gerais, bem-sucedida. Isto é, no caso da consciência, o mecanismo conceitual CALM em que opera a mente humana não permite com que a experiência subjetiva possa ser reduzida a processos neurofisiológicos mais elementares. Formamos conceitos de consciência (conceitos fenomenais) de maneira inteiramente distinta com que formamos conceitos físicos. Assim, temos uma sensação de ininteligibilidade quando consideramos a hipótese de que fenômenos elementares que ocorrem no cérebro causam a experiência subjetiva de vermelho, quando olhamos para uma maçã vermelha, por exemplo. Esse fato, por sua vez, somente diz respeito ao status epistêmico que a mente humana ocupa no mundo, e não sobre a realidade em si mesma.

Contudo, observou-se que dois sentidos são compatíveis com a afirmação de que a consciência é um mistério. O primeiro, advogado por McGinn, refere-se à inacessibilidade cognitiva, que consiste nas nossas capacidades de representar aspectos e propriedades do mundo. Por conseguinte, afirmar que a consciência é um mistério nesse primeiro sentido, equivale a dizer que não temos acesso representacional a propriedade física que explica o nexos psicofísico. O segundo, por outro lado, diz respeito a uma inacessibilidade imaginativa, isto é, uma incapacidade imaginativa/psicológica de como certas representações podem ser agrupadas de maneira a tornar o fenômeno em questão inteligível. Assim, afirmar que a consciência é um mistério nesse segundo sentido, equivaleria a dizer que a propriedade física que explica a consciência é, em potencial, cognitivamente acessível aos humanos, ainda que não tenhamos a aptidão para imaginar como processos neurofisiológicos causam a experiência consciente.

Diante disso, se compreendido em termos de uma inacessibilidade imaginativa, uma chave interpretativa indesejada a tese de McGinn se abre, no qual não enfrentamos qualquer dificuldade cognitiva em ascender a uma teoria naturalista da consciência que explique como estados mentais se originam de processo neurofisiológicos. Isso pois, a nível conceitual, somos cognitivamente aptos a formar as representações corretas que solucionariam o problema. Por isso, as dificuldades geradas pela peculiaridade epistemológica sobre a forma com que formamos conceitos físicos e conceitos de consciência, somente diz algo a respeito da nossa incapacidade de agrupar as representações conceituais, de maneira a torná-las um todo inteligível.

Referências Bibliográficas

- CHOMSKY, N. *Reflections on Language*. Nova York: Pantheon, 1975.
- CHOMSKY, N. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DEMIRCIUGLU, E. “Human Cognitive Closure and Mysterianism: Reply to Kriegel”, in *Acta Analytica* 32 (1): 125-132, 2017.
- DEMIRCIUGLU, E. “The Puzzle of Consciousness”, in *Kilikya Felsefe Dergisi/ Cilicia Journal of Philosophy* 2 (2):76-85, 2015.
- FODOR, J. *The modularity of Mind: an Essay on Faculty Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
- KRIEGEL, U. “The new mysterianism and the thesis of cognitive closure”, in *Acta Analytica* 18 (30-31):177-191, 2003.
- MCGINN, C. “Can We Solve the mind-body problem?” in *Mind* 98 (July): 349-66, 1989.
- MCGINN, C. *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry*. Cambridge, Massachusetts: Ed. Blackwell, 1993.
- MCGINN, C. “The problem of Philosophy”. in *Philos Stud* 76 (2): 133-156, 1994.
- MCGINN, C. *The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. Nova York: Oxford University Press, 1996.
- MCGINN, C. *A construção de um filósofo*. Trad. L. P. Guanabara. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VLERICK, M. & BOUDRY, M. “Psychological Closure Does Not Entail Cognitive Closure”, in *Dialectica* 71 (1):101-115, 2017.

O novo misterianismo: a solução para o problema mente-corpo pode ser apreendida?

VLERICK, M.; BOUDRY, M.; & EDIS, T. “The end of science? On human cognitive limitations and how to overcome them”. *Biology and Philosophy* 35 (1):1-16, 2020.

Submissão 25. 01. 2024

/

Aceite 30. 05. 2024

**“Adquirir a sua alma na paciência”:
Leitura preliminar de um discurso edificante kierkegaardiano de 1843¹**

**“To gain one’s soul in patience”:
Preliminary reading of a kierkegaardian *upbuilding discourse* from 1843**

MARCOS ÉRICO DE ARAÚJO SILVA² / MARIA VITÓRIA COSTA SOARES³

Resumo: Este artigo busca realizar uma leitura preliminar do *Discurso Edificante* de 1843, *Adquirir a sua alma na paciência* de Kierkegaard. Buscamos reconstruir uma visão completa do fenômeno da paciência numa leitura fenomenológica-hermenêutica, concentrados em descrever o fenômeno tal qual Kierkegaard mostra nesta obra. A paciência é o *medium* a partir da qual o homem conquista sua autenticidade. A paciência é, então, o exercício do *pacientar-se* que perfaz tecendo a tessitura e a textura de uma alma, de uma vida.

Palavras-chave: Alma. Aquisição. Paciência.

Abstract: This article seeks to make a preliminary reading of Kierkegaard’s *Upbuilding Discourse from 1843, To Gain One’s Soul in Patience*. We seek to reconstruct a complete vision of the phenomenon of patience in a phenomenological-hermeneutical reading, focused on describing the phenomenon such as Kierkegaard shows it in this work. Patience is the *medium* by which man conquers his authenticity. Patience, then, is the exercise of being patient that completes itself weaving the fabric and the texture of a soul, of a life.

Keywords: Soul. Gaining. Patience.

*“Deus é paciência. O contrário, é o diabo”
(ROSA, 2006, p. 17)*

¹ Este artigo é o resultado de uma pesquisa de PIBIC concluída em 2024, com bolsa do CNPq.

² Bacharel, Licenciado, Mestre e Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da UERN, Campus Caicó-RN – Brasil. Editor-chefe da revista *Trilhas Filosóficas* (A4). Líder do Grupo de Pesquisa NEFHEM - Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística (CNPq/UERN); Membro do Grupo de Pesquisa Margem Kierkegaardiana; Membro da SOBRESKI; Franciscano da Ordem Franciscana Secular (OFS). E-mail: marcoserico@uern.br

³ Estudante do Curso de Licenciatura em Filosofia do Campus Avançado de Caicó-CAC, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN. Membro do Grupo de Pesquisa NEFHEM: Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística (DGP/CNPq/UERN). Projeto de PIBIC intitulado *A paciência e a esperança nos “Discursos edificantes” (1843 e 1844) de Kierkegaard: o labor paciente do esperançoso na constituição do si-mesmo* sob a orientação e coordenação do Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN). Bolsista CNPq do PIBIC. Este artigo foi fruto do resultado da pesquisa de um ano deste PIBIC. E-mail: maria20230019566@alu.uern.br

Introdução

O texto *Adquirir a sua alma na paciência*, localizado como último discurso dos *Quatro Discursos Edificantes de 1843* de Kierkegaard (2007) nos convida a pensar sobre o que é a alma humana e como é difícil adquiri-la. O autor nos desafia a pensar o que é importante para nós em uma época que é marcada pela busca incansável por resultados externos e pela acumulação de bens. O filósofo demonstra como a obsessão por ter controle sobre o mundo exterior pode nos distrair da tarefa mais importante, que é encontrar e compreender nossa essência mais profunda. Ele nos propõe explorar a complexidade do espírito humano e compreender a necessidade imperiosa de obtê-lo. Ao estudar essas ideias, não apenas nos tornamos mais conscientes de nós mesmos, mas também nos motiva a buscar um sentido de vida mais profundo e verdadeiro. Kierkegaard (2007) nos guia com sensibilidade e profundidade, convidando-nos a uma reflexão profunda sobre a *essencialização* da alma humana, isto é, da aquisição do si-mesmo.

Neste artigo trataremos de reconstruir a compreensão acerca da aquisição da alma na paciência, desenvolvida nas três seções do discurso. A primeira coisa que veremos é a essência da alma, quer dizer, do homem, que é mostrada como uma síntese entre o temporal e o eterno⁴. É algo que pertence a Deus, mas o indivíduo pode legitimamente obter. Vamos discutir como a única maneira de obter essa conquista é na paciência, em vez de pressão ou força. Em seguida,

102

⁴ No *corpus kierkegaardiano*, sua estratégia de escritor configura-se na dialética do método da comunicação indireta, ou maiêutica kierkegaardiana. Isso significa que para retirar o homem da natural ilusão, na que sempre já se encontra, é preciso comunicar-se indiretamente com este homem. Diretamente a comunicação não produz o efeito esperado. A ilusão que consiste em pensar e acreditar que já está de posse da autenticidade, da verdade, só pode ser experimentada, como e enquanto ilusão, se isto for insinuada na comunicação *indireta*. Nos Evangelhos, Jesus opera esta comunicação indireta com as parábolas. Kierkegaard, então, produz suas obras escritas por pseudônimos e obras nas quais ele assina seu nome. Isso não é um apetrecho, ou algo apenas da época porque, em Kierkegaard, esta dialética torna-se essencial para sua filosofia. A pseudonímia opera uma desconstrução fenomenológica de como tradicionalmente se entende o homem possibilitando uma abertura, enquanto horizonte existencial, para que ele possa se edificar na meditação dos *Discursos Edificantes* ou *Discursos Cristãos*, nas quais ele assina. O que nas obras pseudônimas designa de “homem”, aqui, num *Discurso Edificante*, é tematizado como “alma”. O homem como síntese de temporalidade e eternidade instaurada pelo instante será desenvolvido, seis meses depois, na obra *O conceito de angústia*.

examinaremos os conflitos internos que o homem enfrenta durante sua jornada de autodescoberta. Veremos como a questão do tempo e do mundo tentam seduzir um indivíduo, dando-lhe a impressão de possuir o exterior; mas, essa é apenas uma ilusão. Com o tempo, entenderemos que adquirir a alma de verdade requer uma conexão profunda com Deus e uma luta contra o mundo.

Por fim, falaremos sobre a importância da paciência como um componente essencial para a realização dessa tarefa individual da aquisição da alma. Veremos que a paciência não é apenas uma exigência, mas o próprio objetivo da aquisição e como o ser humano precisa ter paciência para começar e continuar a caminhada, resistindo às tentativas do desespero e da impaciência. Ao estudar essas noções, seremos convidados a realizar uma reflexão transformadora sobre o nosso si-mesmo (Selv). Ao mesmo tempo, encontraremos inspiração para uma busca mais genuína e significativa pelo que realmente nos é essencial. Por isso, devemos lembrar que a paciência é uma tonalidade afetiva (Stemning) que precisa ser cultivada todos os dias, não apenas uma virtude a ser exercitada ocasionalmente. Neste sentido, a paciência não é como as coisas exteriores, que depois de atingirmos o objetivo, deixamos essa coisa de lado; ela é, na verdade, o *medium*, o elemento sem o qual a aquisição do si-mesmo não se sustenta.

A alma e sua aquisição

Quando falamos de aquisição imaginamos imediatamente algo material, palpável, mas, quando se trata da aquisição da alma é diferente, pois não se refere a algo exterior (como as coisas que naturalmente a maioria deseja possuir), mas, sim, de algo interior. Esta aquisição não se conquista de maneira instantânea. Ela é, pois, um tanto demorada, e, para isso, precisamos da paciência como *medium*⁵ para essa aquisição. Então poderíamos nos perguntar: “Como eu faço isso?”. Ou

⁵ Importante compreender que “*medium*”, não quer dizer simplesmente “meio” em vista de algum resultado. *Medium* significa “elemento” como atmosfera que permeia e pervade a existência de um ser vivo. Quando dizemos que o elemento do peixe é a água isto significa justamente que a água é o *medium* sem o qual o peixe não vive. No exemplo percebemos que *medium* é muito mais do que simplesmente meio para alguma coisa. Da mesma forma, na aquisição de bens interiores, da interioridade, o *medium*, enquanto elemento próprio deste tipo de aquisição é a paciência, não como fruto ou resultado de um processo, mas como sendo a tessitura e a textura mesma do devir da vida.

ainda: “Eu já não possuo uma alma? E, então, se possuo — interpelamos atônitos — como e por que adquirir o já possuído?”.

Em conformidade com Kierkegaard a expressão “adquirir a sua alma na paciência” é complexa, pois é uma frase que quando pronunciada nos assusta, nos incomoda, num primeiro momento. Isto porque nos faz refletir sobre nós mesmos, e, assim, nos faz perguntar se realmente possuímos nossa alma, quer dizer, se temos consciência do que ela realmente é. Destarte, faz-nos despertar, assim como uma criança desperta quando ouve a voz do pai que a chama, fazendo-a sair da brincadeira onde ela poderia ser tudo que quisesse. Assim, neste despertar para a existência, o Indivíduo Singular (den Enkelte) ouve dentro de si uma voz doce e perturbadora: “Eu me dou conta do meu si mesmo (ego) e do si-mesmo (eu = Selv, den Enkelte) que deveria me tornar”.

Mas por que esta aquisição é tão complexa? Porque, na realidade, a nossa alma é possuída pelo mundo e tudo que há nele, a saber: as falsas ilusões de nossos desejos, a riqueza, o luxo etc. Tudo isso nos afasta dessa aquisição interior. Quando o homem não adquire sua própria alma, mas sim o mundo, na verdade, ele perde sua alma; se o homem não tem a si mesmo, ele é apenas submisso ao mundo. Infelizmente o mundo nos ilude, nos permite pensar que o possuímos de alguma maneira quando na verdade é ele que nos possui. Damos a nós mesmos e às outras pessoas a importância que muitas vezes não se deveria ter. Em um primeiro momento, o homem está perdido nessa vida do mundo e depois anseia a ser como algo que tem motivo de glória. Mas, simultaneamente, o homem que percebe que nunca adquiriu sua alma é, qualitativamente, diferente de todos. Algo o perturba e ele sente que não acompanha a movimentação da vida mundana. O que Kierkegaard de certa forma quer dizer é que o homem já nasce com uma alma, mas por motivos de o homem estar inserido e ter em si os desejos do mundo, ele “esquece” da sua alma e não percebe que ela é mais importante que o mundo. Estando envolvido com o mundo, o homem não se dá conta que é tarefa dele a aquisição da alma e que esta só é possível através da paciência.

Se o homem quiser mesmo assim possuir o mundo, ele deverá cessar essa inquietação, até que novamente o mundo o possua, então só assim o terá “conquistado”. Porém se quiser adquirir a sua alma, deverá deixar cada vez mais

essa perturbação, esse desassossego ganhar cada vez mais clareza tornando-o mais audível em sua vida. Isso revela uma nova sensibilidade de perceber a diferença entre o mundo e a alma. Nesse sentido explica Kierkegaard que “[...] a sua alma era precisamente esta diferença: era a infinitude da vida do mundo na sua diferença de si mesma” (KIERKEGAARD, 2007, p. 19)⁶. Na medida em que tentamos adquirir a nossa alma, precisamos nos desprender dos vícios do mundo, pois ele já possui nossa alma. Mas o mundo não a tem com justiça, pois que a alma é propriedade do homem ainda a ser adquirida. O mundo, na sua dissimulação, expressa esta autocontradição fazendo com que o homem acredite que o possui.

Para que possamos entender melhor o sentido da distinção entre possuir e adquirir a alma, pensemos em um terreno rural e em área urbana. Imaginemos que José pretende adquirir um terreno para a construção de sua casa. Em um determinado dia, José encontra um terreno que aparentemente está abandonado. José decide que irá cuidar desse terreno e começa a retirar as ervas daninhas que ali estavam, constrói o muro do terreno e planta algumas árvores frutíferas. Apesar de não ser o proprietário legal desse terreno, José está assumindo a posse do terreno, pois ele está se comportando como se ele fosse o proprietário.

Agora, digamos que José deseja se tornar legalmente o proprietário deste terreno, mas, para que isso aconteça, José precisa primeiro contactar o atual dono do terreno e negociar um preço. Eles entram em acordo acerca do valor do terreno e assinam um contrato de compra e venda. Depois da compra realizada José formaliza a posse do terreno, mas ainda não é proprietário. Para isso, José ainda teria que ir a um tabelionato de notas para lavrar uma escritura pública de compra e venda. Posteriormente, deverá levar a escritura ao cartório e registrar o

⁶ Essa experiência de se perceber na diferença, na distinção de si mesma e do mundo mostra, por um lado, que o homem não está originariamente pronto e acabado e, então, ele repousa numa ilusão, e, por outro lado, ele precisa se autodeterminar tornando-se o que ainda não é, mas precisa vir-a-ser. Nesse contexto vital-existencial surge o *desassossego*, essa profunda inquietação, ou mesmo melancolia como, por assim dizer, sintomas de que o espírito não está no seu elemento próprio. Mais tarde, em *O conceito de angústia*, esse sentimento que não é causado por um “algo”, mas que sobrevém sobre o homem de forma aguda e cortante, como um “nada”, é a angústia.

terreno em seu nome. Só após esses procedimentos é que José torna-se não só possessor, mas proprietário.

A posse e aquisição da alma funcionam mais ou menos assim, como na analogia descrita da aquisição do terreno. “Posse” não significa a aquisição como legítimo proprietário. Nós já nascemos com uma alma, sendo assim, temos a posse dela. Mas, para que posamos adquiri-la, tornar-se de fato proprietário, leva-se muito mais tempo, precisa-se de um modo de existir todo próprio, e, então, por estarmos envolvidos no mundo, essa aquisição pode durar uma vida inteira. E, além disso, ou por causa disso, muitos homens passam pela vida e são colhidos pela morte sem terem sido proprietários de sua alma, sem terem adquirido a si mesmo. Não é algo, pois, que se adquire de qualquer maneira. Ela só pode ser adquirida na paciência e quando isso acontece esta aquisição se torna legítima, como atesta o filósofo da existência: “A sua aquisição é, assim, uma aquisição legítima, na medida em que adquire aquilo que é propriedade sua” (KIERKEGAARD, 2007, p. 21). Nossa alma não é propriedade do mundo, já que o mundo não pode adquirir nossa alma, pois uma propriedade ilegítima não é nenhuma propriedade. Também não é propriedade do homem, pois o homem ainda não a adquiriu. Então quem é o proprietário de nossa alma? De acordo com o filósofo, o proprietário tem que possuir a alma do homem como um bem legítimo, porém não pode possuí-la de maneira que o próprio homem não possa adquiri-la como sua legítima propriedade. Sendo assim, este proprietário não pode ser ninguém além do Ser eterno, o próprio Deus.

Mas se o homem já possui sua alma, não precisaria adquiri-la, e, mesmo que não a possuísse, esta aquisição não seria a última condição prevista em qualquer aquisição? Sim, por este motivo é que no exterior não se pode haver tal posse. Ora, o homem possui sua alma, pois recebeu a vida através da qual pode chegar a uma clarividência acerca de sua vida e dar-se conta que precisa de fato adquirir, tornar-se proprietário de sua alma. Ele toma consciência que é possessor, mas não proprietário de sua alma. Isso choca-se com o princípio de não-contradição da lógica. Não se pode possuir e adquirir algo, ao mesmo tempo e sob as mesmas condições. Para que isto seja possível, precisaria me desfazer daquilo que possuo, e, assim, ver se consigo adquirir a mesma coisa outra vez. Ou, ainda, poderia usar

o que possuo para, num escambo, adquirir uma nova coisa. Não podemos, ao mesmo tempo, segurar uma garrafa e um copo com a mesma mão, pois para pegar um, eu preciso soltar o outro. Para que possamos falar, então, da aquisição da alma, ela precisa se encontrar no interior. Aqui nos situamos existencialmente sob o domínio dos princípios não da lógica, mas da existência, da vida interior ou da subjetividade como apropriação existencial.

O homem por ser síntese de corpo e alma é também síntese do temporal e do eterno. O temporal faz referência ao mundo material, as preocupações e desejos mundanos, a passagem do próprio tempo conforme experimentado no mundo físico. Por outro lado, o eterno transcende este mundo material e se relaciona com o aspecto espiritual da existência; é atemporal, está além dos limites do tempo e espaço. Isso significa que o homem é uma síntese e essa síntese acontece quando há uma harmonização entre o temporal e o eterno, entre as preocupações mundanas e as aspirações espirituais. Isso não significa renunciar a temporalidade, mas experienciar a temporalidade transpassada pela eternidade. Isso acontece no instante, na decisão existencial na qual o homem capta, a partir da vida e do mundo, um modo de ser e existir no qual a temporalidade é banhada pela eternidade. Destarte, as experiências mundanas podem ser usadas como ferramentas para o desenvolvimento espiritual e a aquisição da alma. Portanto, a síntese significa viver no mundo, mas não ficar preso a ele, isto é, aos desejos desordenados. É preciso, antes, manter uma consciência elevada e uma conexão com o divino em todas as coisas e situações. Esta aquisição é uma tarefa árdua, pois ela envolve conflitos internos e externos. É uma busca pela verdadeira propriedade da alma, de nosso si-mesmo mais profundo. Daí que, no processo do tornar-se si-mesmo, quer dizer, na aquisição da própria alma, é preciso a tonalidade afetiva da paciência para que o homem se mantenha perseverante na configuração de seu devir espiritual no mundo.

Entre o temporal e o eterno existe um “ponto de transição” que é o instante. Esse instante é como um momento de transcendência, onde a verdadeira aquisição da alma pode ocorrer. O instante pode ser uma experiência de iluminação espiritual repentina, ou um estado de consciência elevado persistente, onde cada momento é vivido com plenitude e significado. O instante é o ponto

focal dessa síntese, onde a alma pode ser realmente adquirida a partir da consciência do eterno enquanto vive no mundo temporal. Nesse sentido, para que esse “equilíbrio” aconteça, sempre numa tensão existencial, é preciso da ajuda da paciência, pois a única maneira de adquirir a alma é na paciência, não pela força ou pressão. A paciência é a chave para a aquisição da alma. A paciência é um processo gradual, um exercício de um patientar-se na paciência.

O patientar é o verbo que modula esse “devagar e manso”, preparando o corpo para uma espera sem sofreguidão, posto que jamais aguarda sob o pressuposto de um entendimento final. “Esperar”, diz Rosa, “vale mais que entender”, porque quem assim espera não sente esperar uma eternidade, mas espera no sentido da *eternidade*. Esperar no sentido da eternidade é já estar *na* eternidade, patientando-se sob o sentido de um outro tempo (CAMPOS, 2022, p. 117, grifos do autor).

Paciência como verbo, como patientar-se, descreve o modo de ser da paciência pensada por Kierkegaard. Viver a vida na paciência solicita, a todo tempo e a cada vez, estar continuamente no encalço de adquirir a própria alma. Isso implica numa temporalização ou essencialização por meio da qual o patientar-se da paciência vai per-fazendo, tecendo a tessitura e textura de uma vida, de uma alma. A vida, a aquisição da alma, não se dá em abstrato, no pensamento, mas segue a lei da encarnação doando-se numa concreção histórica no tempo. Esse movimento de fazer-se carne, ganhando corpo e, assim, mostrando-se, aparecendo, fala da instauração ou experiência do instante que recolhe temporalidade e eternidade. Nesse instante, ocorre o acontecimento miraculoso do extraordinário no ordinário mais cotidiano em virtude da natalidade da aquisição da alma.

O patientar-se da paciência é como uma parteira espiritual que traz à luz, à superfície o espírito, concretizando a aquisição da alma, a singularização ou essencialização do si-mesmo. O patientar-se da paciência é como uma parteira experiente que reconhece ao longe os sinais da gestação, as dores das contrações colocando-se à serviço como auxiliadora do partejamento espiritual. A nascividade da aquisição da alma gera maturidade espiritual e autenticidade existencial. Então... é Natal! A festa da jovialidade da existência!

O pacientar-se da paciência não só engendra a aquisição da alma, mas também modula sua conservação. O homem, agora, não só como posseiro, mas também como proprietário da alma, modifica seu modo de se relacionar com o mundo e com os entes intramundanos. O caminho de sua existência abre-se, agora, como uma via sacra existencial-espiritual. Segue adiante, por este caminho da vida, com passos seguros e firmes. Como nos comunicou Campos, citando o grande Rosa: “devagar e manso”. Sim! Devagar, sem pressa. O tempo, Cronos, não nos devorará. Basta de agonia, de medo, de descontrole. Vivemos outra experiência do tempo, do Kairós, batizado pelo Eterno. O tempo e o eterno deram o ósculo santo no amplexo caloroso de nossa singularidade. Fomos redimidos e, então, vivemos a vida desde a força da mansidão. O pacientar-se da paciência adquiriu minha alma e, então, meu modo de ser tornou-se de um esperançoso, na abertura para vir-a-ser um amoroso⁷.

O paradoxo da aquisição da alma

Como já vimos anteriormente, a autocontradição da alma é um tema profundo e complexo que reflete as dificuldades existenciais e espirituais que todos enfrentam. Todo homem e mulher, experimentam em sua vida uma dificuldade de compreender sua própria existência. Em diversas etapas ou fases da vida, ou por situações limites nas quais a existência lança o indivíduo em situações trágicas a consciência da necessidade de conquistar uma clareza mais nítida da própria vida é sentida com toda a sensibilidade dolorosa. O filósofo, o poeta, o artista têm aguçado essa sensibilidade e passam a vida a tematizar em suas obras trazendo à tona, à superfície essa dificuldade e, ao mesmo tempo, permitem a visibilidade de possibilitar caminhos de clarificação da vida. É precisamente isso que o filósofo dinamarquês, esse Sócrates de Copenhague, insiste e persiste em evidenciar para o leitor (a).

109

⁷ Aqui podemos ver/compreender uma gradação dos conceitos e de tonalidades afetivas correspondentes. Na obra pseudônima o conceito de “possibilidade”, nos *Discursos Edificantes* (religiosidade A, filosófica) o conceito de “paciência” e de “expectativa” e, por fim, nos *Discursos Cristãos* (religiosidade B, crística ou paradoxal) o conceito de “esperança” como virtude teológica. Sobre “o amoroso”, que se move na religiosidade crística, remetemos o leitor a obra: *As obras do amor* de 1847 (KIERKEGAARD, 2005).

A alma está sempre dividida entre duas realidades - temporal e eterna, mundana e espiritual, forte e fraca. Entretanto, o mundo em que vivemos valoriza a força, o poder e o sucesso rápido. Somos impulsionados a agir rapidamente, acumular dinheiro e buscar resultados externos. Mas a essência da alma vai além dessas necessidades imediatas. Ela pertence a uma dimensão eterna, onde princípios como interioridade, paciência e humildade são essenciais. Essa dualidade gera uma autocontradição: precisamos considerar que o poder, a riqueza e o status do mundo exterior não é o caminho para realmente adquirirmos nossa alma. Em vez disso, as fraquezas aparentes, como a paciência e a humildade, fortalecem a alma. A verdadeira força da alma reside paradoxalmente em aceitar nossa fraqueza perante o critério do mundo e ter paciência para buscar a verdade interior.

Este paradoxo contesta a ideia de que a força bruta e os esforços externos podem levar à verdade e à realização. A aquisição da alma, por outro lado, requer uma espécie de renúncia, consistindo em abandonar as ilusões do mundo temporal e se dedicar à exigência do eterno no instante da temporalidade. Isso não é um processo de adição, mas de subtração. Não é um processo de acúmulo, de riqueza, mas de desprendimento, de pobreza. Um processo, pois, de paciência, humildade e simplicidade, e, por isso mesmo, paradoxalmente, através da fraqueza, a alma revela-se forte! Essa perspectiva é corroborada por Kierkegaard, quando afirma:

Na paciência a alma chega a um acordo com todos os seus possuidores: com a vida do mundo, na medida em que, sofrendo, se adquire a si mesma em subtração a ele; com Deus, na medida em que, sofrendo, se recebe a si mesma d'Ele; consigo mesma, na medida em que ela mesma conserva aquilo que, ao mesmo tempo, dá aos dois, sem que ninguém lhe possa arrancar: a paciência. À força não pode a alma obter coisa alguma, pois está precisamente sob um poder alheio. Se a alma fosse livre de algum outro modo, não haveria auto-contradição nem contradição entre o exterior e o interior, o temporal e o eterno. Esta auto-contradição exprime-se aqui, de novo, no facto de a alma ser, pela sua fraqueza, mais forte que o mundo, no facto de, pela sua força, ser mais fraca do que Deus, no facto de nada poder adquirir - a menos que queira ser enganada - senão a si mesma e

de só poder adquirir-se a si mesma por meio do perder (KIERKEGAARD, 2007, p. 30, grifo nosso).

É nítido que o filósofo trata da complexidade da alma, quer dizer, a necessidade de adquirir a alma que, de algum modo possui, sem, porém, de todo possuir-se. A todo o momento, no Discurso Edificante, o filósofo faz sempre retomadas sobre o mesmo assunto de formas diferentes. O próprio filósofo quando, na citação acima, escreve “de novo” está querendo, nessa repetição proposital e consciente, nos mostrar com muita ênfase essa autocontradição.

A paciência é a chave desse processo de aquisição da alma, do tornar-se si-mesmo. O filósofo inicia falando que, por meio da paciência, a alma chega a uma concessão com todos que a possui: com o mundo, com Deus e consigo mesma. Ao passar por dificuldades e se desapegar de desejos relacionados ao mundo material, a alma é adquirida. Com a presença de Deus, a alma se encontra ao decidir aceitar o sofrimento e compreender que ela provém Dele. Em relação a si mesma, a alma conserva a paciência como uma virtude interior inabalável. A alma se contradiz por ser mais resistente que o mundo devido a sua fragilidade em aceitar o sofrimento, porém é mais fraca que Deus, já que sua força revela limitações diante do divino. Kierkegaard chega à conclusão de que a única maneira real de adquirir a alma, o seu si-mesmo, é perdendo-a, isto é, renunciando ao ego (ao seu si mesmo imediato, egocêntrico) e aos apegos terrenos, para adquirir seu si-mesmo mais profundo.

É na resistência que a autocontradição da alma se mostra. De um lado, a alma é vulnerável em relação ao mundo, já que está exposta às suas provocações e seduções. No entanto, essa vulnerabilidade é, paradoxalmente, exatamente onde está sua potência, já que ao resistir as persuasões e dores, a alma e-videncia uma força interior intensa. A força da alma não é agressiva nem violenta. Ao invés disso, ela representa uma força passiva, uma habilidade de resistir e persistir com paciência. É essa persistência tranquila que possibilita à alma ir além do mundo e se conectar com o divino. Essa força da alma, ora ativa, ora passiva, quer seja realizando uma ação, quer seja sofrendo um pathos, ou sobretudo sendo transformada por tudo isso, é a tonalidade afetiva da paciência.

Kierkegaard tenta nos mostrar que o mundo engana quando ele nos faz pensar que o possuímos quando na verdade é ele que nos possui. Para o pensador, isso é uma aquisição ilegítima. Isso quer dizer que a alma, em sua essência, pertence a algo superior e mais profundo do que o mundo material. Entretanto, ele atua como se possuísse controle sobre o espírito, dando forma e exercendo influência através de seus princípios e necessidades. Quando tudo na vida do homem parece estar “fluindo bem”; quando ele tem tudo que poderia querer, como, por exemplo, dinheiro, sucesso, fama, bens materiais etc., surge a expressão da autocontradição da alma, surge a resistência interior. Esta resistência não se satisfaz com conquistas superficiais e mundanas revelando, mesmo a contragosto, que a vida, apesar de todo glamour, pode esconder um fracasso ontológico-existencial.

Imaginemos alguém que atingiu um grande sucesso financeiro. Ela possui riqueza, notoriedade e prestígio. Todos os prêmios que são valorizados pela sociedade, ela acumulou possuindo-os com abundância. Contudo, à medida que esses bens se acumulam, a pessoa sente menos alegria ou satisfação genuína. Este paradoxo surge porque a alma não se contenta com essas conquistas externas. A verdadeira essência da alma procura por algo além dos bens visíveis, exteriores e temporais, algo que não pode ser adquirido com dinheiro ou fama e essa autocontradição decorre da própria constituição da alma. A resistência interna, o sentimento de insatisfação é a alma lutando para não ser escrava das coisas materiais do mundo. É o espírito buscando registrar sua real natureza e real objetivo, que vai além do mundo físico, transcendendo a mera temporalidade esquecida da eternidade. É como se a alma regulamentasse que tais bens são meras distrações ou ilusões, impedindo-a de realizar sua real essência e objetivo.

A resistência também surge ao tentarmos acompanhar o ritmo acelerado do mundo. A vida é repleta de pressões e de expectativas. Buscar se manter atualizado na correspondência disto é cansativo e mesmo exaustivo. Quando não conseguimos acompanhar a cadência dessa decadência, percebemos que algo não está certo. No entanto, essa persistência da alma é, de fato, o nosso interior nos alertando de que possivelmente estamos buscando a felicidade num modo de ser inapropriado. Estamos buscando felicidade em coisas fora de nós, mas a

verdadeira serenidade e contentamento vêm internamente, do espírito, quando está em harmonia com o eterno. A autocontradição é inevitável porque a constituição da alma é eterna e imutável, enquanto o mundo é temporário e em constante mudança. A alma anseia por estabilidade e profundidade, mas o mundo proporciona superficialidade e instabilidade. Este conflito entre o eterno e o temporal gera uma tensão constante do interior e o exterior.

O filósofo de Copenhague ao desenvolver a questão apresenta uma imagem para facilitar a descrição do fenômeno. Então, de novo vai mostrar ao leitor (a) o que está em causa apresentando outros elementos elucidativos. Traz, pois, a imagem da nudez da alma: “quem vem nu ao mundo não possui nada, mas quem vem ao mundo na nudez da sua alma possui, no entanto, a sua alma, a saber, como aquilo que deve ser adquirido, e não a tem fora de si como algo de novo que haja de ser possuído” (KIERKEGAARD, 2007, p. 16, grifo nosso) A nudez da alma representa a sua essência mais pura e sincera, sem ser afetada por influências externas. É a alma em seu estado mais genuíno, sem as máscaras e capas impostas pelo mundo. Pense em como constantemente colocamos a alma em roupas fornecidas pelo mundo: a roupa do sucesso, a roupa da popularidade, a roupa das posses materiais. No entanto, essas vestimentas são, de fato, apenas ameaças que ocultam nossa verdadeira identidade, nosso verdadeiro e autêntico si-mesmo. Quando tudo está aparentemente bem em nossa vida e, mesmo assim, experimentamos uma sensação de insatisfação ou desconforto, é a alma nos indicando uma possível perda do si-mesmo. É como se a alma olhasse no fundo dos nossos olhos e nos dissesse que essas roupas não nos cabem, que somos mais do que isso e que disso não precisamos.

A alma vem ao mundo nua, assim como um recém-nascido. Ao longo do tempo vamos acumulando em nós o que não é verdadeiramente nosso, deixando de lado algo muito maior. O problema não consiste tanto pelo fato de ter, de possuir as coisas, mas o equívoco perigoso está no esquecer de nossa identidade ao se ocupar em buscar e conservar os bens exteriores. Em meio a tantas vozes do mundo, não conseguimos ouvir a voz de nossa alma nos pedindo para darmos atenção ao que é eterno. No afã desenfreado por buscar possuir e na obsessão e medo de perder os bens exteriores adquiridos, promovemos uma insensibilização

espiritual. Nosso coração petrifica-se numa camada grossa e dura impedindo a comunicação sensível com nossa alma. Mas, quando finalmente escutamos eloquentemente esta voz, após uma profunda comoção que nos doa um coração de carne, sentimos o toque do espírito em nosso interior tendo a certeza de que jamais seremos como antes. Mesmo que, em alguma situação existencial da vida, nos distanciemos do verdadeiro e voltemos ao ilusório, nunca, jamais nos esqueceremos de como é ter nossa alma adquirida. Esta lembrança, como saudade da alma, intensificará a necessidade de repetição, de retomada da aquisição. Diante do que se está vivendo, na cadência de uma decadência e na nostalgia de como existencialmente estávamos, então é imperioso esforçar-se por voltar a ter a sensibilidade de escutar novamente a voz de sua alma. Esse desassossego, sossega. Essa resistência, nos detém. Essa força, revitaliza nossa fraqueza. Nisto tudo se encontra o exercício do pacientar-se da paciência.

Adquirir a sua alma, neste caso, é ser capaz de subtraí-la do mundo para trazê-la de volta para a sua justa medida. A dificuldade, contudo, está justamente no cerne “vazio” dessa medida. Quer dizer que quando abre mão da posse do mundo, o si-mesmo não encontra consolo em outro mundo, isto é, em outro sistema fixo de sentido que lhe imponha sua medida. Ao desvencilhar-se do mundo o si-mesmo não se encontra com “algo” posto à sua disposição e para o qual ele mesmo está à disposição, antes se encontra consigo mesmo na forma originária da indignância. Não há aí um “algo” a que se apegar, uma coisa, um mundo, mas um estado de aberto, uma possibilidade. E é aqui – quando descobre que o mundo não lhe basta e que no âmago subjaz uma profunda indignância – é aqui que o sujeito adquire a sua alma na paciência (GERMANO, 2020, p. 57, grifos do autor).

114

Quando a alma se posta na disposição da aquisição de sua própria alma, então ela experimenta uma indignância, uma pobreza constitutiva de seu ter de tornar-se si-mesmo. O homem se “separa” do mundo para depois retomá-lo desde uma nova forma de se relacionar com o mundo. Essa “separação” se dá não por causa de um “algo”, de uma “coisa” que, uma vez encontrada, daria à alma sua justa medida a ponto de sentir a necessidade de se desembaraçar-se do mundo. Essa pobreza originária, essa indignância ontológica promove uma sensação de

estranheiridade, de um não estar em casa. Esse oco, essa falta, esse vazio ou incompletude impossibilita ou dificulta de o homem se instalar no mundo com o modo de ser mundano. O homem, tomado por essas tonalidades afetivas, não consegue se integrar muito bem ao mundo. Isso leva a deparar-se consigo mesmo, com a necessidade de conquistar a sua identidade, o seu próprio, tornando-se si-mesmo. Renunciando ao mundo como coisa, ou modo de ser mundano, abre-se para o indivíduo o mundo como abertura existencial mediante a temporalização de sua vida que se singulariza na paciência.

A nudez da alma manifesta-se, pois, na paciência: a alma deve ser adquirida e deve ser adquirida na paciência não como um “algo”, uma coisa fora de si mesma. É na paciência que o caminho se abre até esta aquisição. Precisamos constantemente dela para atingir esse objetivo; alguns dias iremos precisar mais, outros menos, outros dias não iremos nem querer saber dela. Mas o mais importante é não a abandonar, porque sem ela não ocorre a aquisição da alma. Kierkegaard sustenta a tese de que precisamos ter “[...] “paciência para separar, a fim de voltar a unir, aquilo que está inseparavelmente unido.” (KIERKEGAARD, 2007, p. 11, grifo nosso) O “voltar a unir” é essencial neste contexto. Não se trata apenas de dividir por dividir, mas sim de separar para poder compreender melhor e, depois, unir de uma forma mais significativa que revele a essência real das coisas. Considere isso como desmontar um objeto complexo para compreender seu funcionamento e, em seguida, montá-lo novamente de maneira mais eficiente. O “voltar” não é algo novo, mas um retorno ao que é essencial. Isso revela não um desprezo para com as coisas do mundo, mas um justo relacionar-se com as coisas do mundo. É um modo de ser e de existir estando no mundo, sem ser como o mundo. É um modo de ser e de existir que possui o mundo, sem, porém, se deixar ser possuído por ele. Mas, sobretudo, a citação adverte ao leitor para o caráter essencial, filosófico do que está em causa no Discurso Edificante. Esse “separar” e “o ter de voltar a unir” exige paciência porque é preciso ver o fenômeno da aquisição da alma na totalidade de sua constituição, muito embora para penetrar em seu sentido é preciso ver por parte, em seus momentos dialéticos. É isso mesmo que faz um filósofo em suas análises marcando uma nítida diferença em relação a qualquer outro intelectual.

Pense em como a vida parece um imenso quebra-cabeça, no qual todas as peças estão conectadas de alguma maneira, mesmo que nem sempre possamos enxergar o quadro completo de imediato. Em consequência, as peças podem parecer unidas, porém sem coerência, sendo necessário ter paciência para separá-las, analisá-las positivamente e encontrar seu verdadeiro lugar. É por meio desse procedimento de separação e reflexão que podemos identificar as verdadeiras interligações entre os elementos. Com a alma é praticamente a mesma coisa, porém essa atividade é constante.

A paciência como *medium* para a aquisição da alma

O autor deixa bem claro no Discurso Edificante que a aquisição da alma não é por meio ou mediante a paciência, mas na paciência. É uma diferença quase imperceptível, mas muito significativa. Pois, quando dizemos que algo foi adquirido através de outra coisa, estamos considerando essa segunda coisa como um meio ou ferramenta da aquisição. Por exemplo, se digo que consegui um emprego por meio de uma indicação, estou dizendo que a indicação foi o caminho que me levou ao emprego. Neste caso, relacionando com o que está em causa no Discurso Edificante, a paciência seria apenas um meio para um fim, um instrumento que utilizamos para alcançar a alma; a paciência seria aqui algo instrumentalizado.

Na aquisição dos bens exteriores, quer sejam coisas para serem usadas, quer sejam reputação sobre alguém, é imprescindível entre outras habilidades, a paciência. A paciência no modo de ser mundano também se mostra como sendo essencial para aquisição de coisas. Assim para que possa ocorrer essa aquisição é preciso condições externas ao homem como bem expressa Kierkegaard: “A condição de que se fala é exterior ao homem e a condição para, por meio disso, alcançar aquilo que deseja é a paciência, de sorte que ele não conquista propriamente a paciência, mas sim o desejado” (KIERKEGAARD, 2007, p. 13). Entretanto, quando afirmamos que algo é adquirido “na” paciência, estamos nos referindo a uma tonalidade afetiva ou situação. O “na” é, então, uma inserção, uma atmosfera ou abertura que possibilita o acontecer de algo. A paciência, na aquisição da alma, não é apenas uma ferramenta, um instrumento. A paciência é muito mais do que isso: é o contexto ou a circunstância em que a aquisição

ocorre. Isso indica que a paciência é parte essencial do processo de aquisição da alma, não apenas um caminho para atingi-la. Isso sugere que “A condição [paciência] se encontra numa relação especial com o condicionado [alma]” (KIERKEGAARD, 2007, p.22).

O termo ou expressão "na paciência" significa que o ato de ser paciente, de aguentar, de su-portar⁸ e de esperar com tranquilidade, é onde a alma cresce e se revela. Não é algo que se adquira facilmente. No lugar disso, a transformação ocorre no espaço, ou melhor, na abertura existencial da paciência, quer dizer, no patientar-se da paciência. Adquirir e fortalecer a alma ocorre através da prática constante da paciência, em ato de esperar, resistir e persistir. Essa concepção nos leva a enxergar a paciência como uma abertura existencial de desenvolvimento e mudança. Quando estamos em um estado paciente, estamos em um lugar onde a alma pode ser desenvolvida e formada. A ligação entre a paciência (a condição) e a alma (o condicionado) é uma interdependência profunda. A paciência não é apenas o percurso, mas sim o medium, o ambiente existencial propício onde a alma pode se desenvolver.

A aquisição da alma na paciência não acontece de forma estática, mas sim na dinâmica toda própria expressa na voz ativa, passiva e, sobretudo, na voz

⁸ A etimologia da palavra dinamarquesa “paciência” (*Taalmodighed, taalmod*) captura a coisa mesma que está em questão no fenômeno. A paciência reveste o indivíduo da coragem, de força de ânimo (*Mod*) para ser capaz de su-portar, de carregar um *pathos*, um padecimento, ou mesmo um sofrimento (*Taal*) possibilitando uma transformação existencial e, então, promovendo a singularidade do Indivíduo. Aqui, neste trabalho, pela finalidade própria de uma pesquisa de Iniciação Científica (PIBIC), fizemos o exercício de leitura e apropriação do pensamento do pensador nesta obra que estamos analisando. Na compreensão do fenômeno, entretanto, seguimos a intuição de que a paciência é um fenômeno que deve ser lido e interpretado com a análise do fenômeno da angústia na obra *O conceito de angústia* de 1844 (KIERKEGAARD, 2010). No sentido de que a possibilidade de ser-capaz-de, ou da possibilidade de poder-ser descoberta pela angústia só não conduzirá aos fenômenos da perda da liberdade, do demoníaco, se a tonalidade afetiva da paciência, auxiliando a angústia, operar no homem os fenômenos da *aquisição* e *conservação* de sua alma. Surpreende-nos o fato de não haver pesquisa sobre esta perspectiva. Sobre o desenvolvimento dessa intuição remetemos o leitor ao artigo do Prof. Marcos Érico (ARAÚJO SILVA, 2024), publicado na Revista Instante, intitulado de “A articulação de angústia e paciência na filosofia de Kierkegaard”. Um trabalho ainda mais recente e com mais clareza da *complementaridade originária* entre ambos os fenômenos, ainda no plero, a ser publicado em 2025, como capítulo de livro do GT de Fenomenologia, do XX Encontro da ANPOF: “A paciência como força de ânimo para padecer a angústia sem decair na não-liberdade em Kierkegaard”.

medial do verbo *pacientar*. Essa “voz ativa” deve ser compreendida não só como uma atividade frente aos obstáculos, mas também como uma atividade na passividade de ter de suportar o peso e a dificuldade da aquisição da própria alma. E, além disso, quer dizer, da ação realizada ou sofrida, importa perceber a transformação decorrente de tudo isto. É no exercício mesmo do *pacientar-se* que a paciência mesma nos transforma.

Ao discernir entre as influências externas e as pressões do mundo, a alma consegue refletir sobre o que é realmente relevante, possibilitando uma integração mais genuína e autêntica em si mesma. A paciência exige evitar a tentativa de procurar respostas rápidas ou superficiais. Pelo contrário, é necessário ter coragem para lidar com a dor e a dúvida, acreditando que a alma se tornará mais forte ao passar por isso. Nesse contexto, a paciência é vista como uma sabedoria prática, entendendo que o desenvolvimento e a conquista ocorrem gradualmente, com persistência. Isso fica claro quando o filósofo discorre sobre a expressão “adquirir a sua alma na paciência” que dá o título ao Discurso Edificante:

O enunciado inculca-o de duplo modo, por, na sua brevidade, compreender uma repetição que reduplica. Ele exorta a adquirir a sua alma ‘na paciência’ e exorta a ‘adquiri’-la. Esta última expressão compreende só por si uma exortação à paciência. Ela não diz: agarra a tua alma, como se fosse obra de um instante, como se a alma passasse à sua frente e se tratasse de agarrar o instante e a alma, mas com isso ficasse tudo ou perdido ou conquistado. Também não diz: salva a tua alma, uma expressão que a Escritura, de resto, muitas vezes utiliza com a sua santa seriedade. E é igualmente certo que aquele que adquire a sua alma também a salva. Mas a expressão «salvar a alma» não fixa assim o espírito na paciência e poderia facilmente fazer pensar numa pressa em que tudo tivesse de ser decidido. Pelo contrário, adquirir a sua alma inclina logo o espírito para a tranquila, mas incansável, acção. (KIERKEGAARD, 2007, p.26).

Isso nos faz lembrar que adquirir a alma não se trata de um único momento crucial, mas sim de um processo constante e persistente. Adquirir algo, o que quer que seja, exige sempre paciência, persistência e comprometimento constante, mantendo-se resiliente e tranquilo ao passar do tempo. É uma tarefa obstinada e sem pressa, onde cada etapa é fundamental e colabora para a efetiva

essencialização do homem. A ideia principal é que a fortiori adquirir a alma requer sensibilidade, disposição e persistente insistência ao longo da vida. Não é uma ação que aconteça de imediato, ou só numa situação emergencial que exija decisões rápidas e improvisadas. Ao invés disso, é uma caminhada paciente, mas também insistente, onde cada instante de calma ajuda na formação de um espírito completo, atento e consciente de si-mesmo.

A tonalidade afetiva da paciência demonstra uma enorme astúcia. Quanto mais o mundo tenta ludibriar e enganar, maior se torna a resistência e fortaleza da alma paciente. Isso deve ao fato de que a paciência possibilite que uma alma se enxergue além das superfícies e das promessas falsas do mundo, concentrando-se no que é eterno e genuíno. Dessa forma, a paciência se transforma em uma maneira de resistência inteligente, que não apenas suporta as dificuldades, mas também a utiliza para aprender e evoluir. A única maneira de adquirir nossa alma é através da paciência. A questão não é adquirir a alma com paciência e depois deixá-la de lado, mas viver na paciência. Assim, a paciência é um requisito essencial para o espírito, uma conexão constante e em evolução com a vida e com o divino.

O leitor (a) atento (a) pode questionar agora: “se precisamos, de fato, da paciência para adquirir a alma, e, se este processo é longo e cansativo, então, não seria melhor impacientar-me e apressar-me para que a aquisição aconteça mais rápida?”. A resposta é que a falta de paciência e a pressa são os obstáculos que impedem a aquisição da alma. A natureza da aquisição da alma é tão intensa e frágil, que ela não pode ser forçada ou apressada. Quando tentamos acelerar o processo, estamos nos afastando da meta. A falta de paciência pode nos levar a buscar caminhos mais curtos ou respostas rápidas, porém essas abordagens superficiais não levam a alcançar a profundidade e compreensão verdadeira da alma. A paciência, por sua vez, nos possibilita evoluir e amadurecer com o passar dos anos. Ela nos mostra a importância de valorizar todas as fases do processo e de extrair as lições que cada momento nos oferece. Cada vivência e cada obstáculo superado com paciência colaboram para o nosso crescimento espiritual e pessoal, possibilitando o pleno desenvolvimento da alma.

A impaciência está fortemente relacionada com a paixão desenfreada, que busca resultados instantâneos e não consegue aceitar o ritmo natural e essencial do desenvolvimento da alma. Isso leva a pessoa a buscar sempre aprovação externa e recompensas imediatas. Ela faz com que o indivíduo tome decisões rápidas e procure por caminhos mais simples que, de fato, não estão disponíveis. Na busca pela própria essência, a impaciência pode dificultar a interioridade e a serenidade essenciais para uma compreensão profunda de si-mesmo. O texto ressalta que a impaciência surge de uma perspectiva distorcida de desenvolvimento, na qual uma pessoa imagina ser capaz de atingir a maturidade espiritual ou pessoal sem vivenciar a fase gradual e intencional de aprendizado e autoconhecimento. Essa crença na velocidade e na superficialidade faz com que a pessoa fique presa em um ciclo de tentativa e erro, nunca alcançando a verdadeira profundidade ou compreensão.

Além disso, a falta de paciência torna a alma suscetível às ilusões do mundo exterior. Procurar constantemente por algo fora de si mesmo faz a alma se afastar de sua verdadeira jornada interior, a saber, do processo do tornar-se si-mesmo. Portanto, a impaciência é prejudicial, já que, apesar de prometer crescimento e realização rápidas, ela acaba atrasando a aquisição da alma. A impaciência é considerada uma força que precisa ser enfrentada e vencida. Adquirir verdadeiramente a alma necessita de paciência, uma característica que possibilite a reflexão interior, a tranquilidade e a liberdade dessa aquisição. Aprendemos com a paciência que o verdadeiro crescimento e compreensão exigem tempo e esforço, não pressa e impulsividade.

Considerações finais

A paciência é uma tonalidade afetiva fundamental da existência humana. Não é uma tonalidade afetiva entre outras. Não é uma tonalidade afetiva que este indivíduo pode ter mais que aquele outro, ou ainda que fulano pode ter e beltrano sequer sabe do que se trata. A paciência é uma tonalidade afetiva fundamental porque ela é constitutiva da existência humana, assim como a tonalidade afetiva da angústia. O ser humano para autorrealizar-se, para ser feliz tornando-se um si-mesmo, não conseguirá alcançar esta autenticidade se não for

tomado e afetado profundamente pelo modo de ser da paciência. A paciência é o medium, o elemento próprio a partir do qual é possível buscar a aquisição da alma e efetivamente adquiri-la, singularizando-se. Sem a paciência não se adquire a alma e sem adquiri-la, não é possível conservá-la. Assim, sem a paciência, e, portanto, sem a aquisição da alma, o ser humano possibilita que a tonalidade afetiva do desespero, em uma de suas formas, aninhe-se em sua existência impossibilitando sua singularização, impedindo-o de tornar-se um si-mesmo.

É fundamental cultivarmos a paciência para lidar com os desafios e imprevistos que surgem em nosso caminho. É, pois, essencial manter a tranquilidade e a serenidade diante das dificuldades internas e externas. Ter paciência nos possibilita tomar decisões mais prudentes e pensadas, evitando agir impulsivamente. Ao exercitarmos a paciência, no exercício do pacientar-se, aprimoramos nossa habilidade de aguardar nossos objetivos no seu devido tempo, auxiliando-nos a atingir nossas metas de forma mais eficaz. A busca pelo nosso si-mesmo mais profundo, quer dizer, a aquisição da alma, pode ser muitas vezes um processo doloroso, onde muitos ficam pelo caminho sem chegar à aquisição. O importante é, então, perseverar na paciência, mesmo que o processo seja longo e cansativo. No pacientar-se da paciência o indivíduo é transformado pela paciência tornando-se um si-mesmo, adquirindo sua alma e, então, este Indivíduo Singular torna-se um esperançoso, não estando longe de tornar-se um amoroso.

Referências

ARAÚJO SILVA, Marcos Érico de. A articulação de angústia e paciência na filosofia de Kierkegaard. In: *Revista Instante*, Campina Grande, v. 6, n. 1, p. 57 – 74, Jan./Mar., 2024. DOI: <https://doi.org/10.29327/2194248.6.1-5>

CAMPOS, Eduardo da Silveira. A paciência como método. In: *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, Toledo, v. 5, n°.2 (2022), p. 115-125. DOI: <https://doi.org/10.48075/aoristo.v5i2.29827>

GERMANO, Ramon Bolivar Cavalcanti Germano. *O conceito de paciência em Kierkegaard*. AUFKLARUNG, Joao Pessoa, v.7, n. esp., Nov., 2020, p.51-64. DOI: <https://doi.org/10.18012/arf.v7iesp.56739>

Adquirir a sua alma na paciência”: Leitura preliminar de um discurso edificante kierkegaardiano de 1843

KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradutor Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

KIERKEGAARD, Søren. *Adquirir a sua alma na paciência*. (dos Quatro discursos edificantes de 1843). Tradução, notas e posfácio Nuno Ferro, e M. Jorge Carvalho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Tradução e posfácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

Submissão: 22. 12. 2024 / Aceite: 29. 12. 2024

A concepção de arte e ciência para Heidegger e Thomas Kuhn

The conception of art and science for Heidegger and Thomas Kuhn

FRANCIDILSO SILVA NASCIMENTO¹

Resumo: O artigo apresenta as visões de Heidegger e Thomas Kuhn sobre a relação entre arte e ciência. Heidegger aborda a arte como um desvelamento do ser, conectando-a ao ser do sendo. A origem da arte é explorada pela tensão entre a obra e o artista, centrada na essência da arte e na obra como portadora do caráter de coisa e artístico. Ele também discute a técnica, destacando sua relação com a verdade do sendo e sua influência na relação homem-mundo. Por outro lado, Kuhn compara arte e ciência, destacando suas similaridades e diferenças. Ele enfoca as produções, atividades resultantes e respostas do público em ambas as áreas. Enquanto a arte é mais orientada para a estética como objetivo final, na ciência, a estética é apenas instrumental para resolver enigmas técnicos. Kuhn também analisa as reações do público, enfatizando como a arte depende diretamente de uma audiência pública, enquanto a ciência tem um público mais restrito, principalmente entre os próprios cientistas. A convergência entre as visões de Heidegger e Kuhn está na interpretação das atividades como produtores de algo que carrega um caráter simbólico e na consideração das produções como produtos tanto de origem quanto de geração. Ambos exploram a relação complexa entre a atividade humana, seja na arte ou na ciência, e o resultado que produzem, tentando discernir suas interconexões e diferenças.

Palavras-chave: Thomas Kuhn. Heidegger. Ciência. Arte.

Abstract: The article presents Heidegger and Thomas Kuhn's views on the relationship between art and science. Heidegger approaches art as an unveiling of being, connecting it to the being of beings. The origin of art is explored through the tension between the artwork and the artist, centered on the essence of art and the artwork as bearing the character of both a thing and something artistic. He also discusses technique, highlighting its relationship with the truth of being and its influence on the human-world relationship. On the other hand, Kuhn compares art and science, emphasizing their similarities and differences. He focuses on the productions, resulting activities, and responses of the audience in both fields. While art is more oriented towards aesthetics as a final goal, in science, aesthetics are merely instrumental in solving technical puzzles. Kuhn also analyzes audience reactions, emphasizing how art directly depends on a public audience, whereas science has a more restricted audience, primarily among scientists themselves. The convergence between Heidegger and Kuhn's views lies in the interpretation of activities as producers of something carrying a symbolic character and in considering productions as products of both origin and generation. Both explore the complex relationship between human activity, be it in art or science, and the resulting output, attempting to discern their interconnections and differences.

Keywords: Thomas Kuhn. Heidegger. Science. Art.

A concepção de arte e ciência para Heidegger e Thomas Kuhn

¹Email: dilsosilva@hotmail.com

A concepção de arte e ciência para Heidegger e Thomas Kuhn é um tema que de saída pode-se perguntar: como se aproximar essas duas concepções filosóficas? Sendo que um trabalha a concepção fenomenológica do ser no seu aspecto do ser do sendo, seja na obra de arte ou na ciência. E, o outro, apresenta uma filosófica assumida por outros como relativistas. Por isso, apresentar-se-á como Heidegger concebe a arte e a técnica assumindo a arte e técnica como um desvelamento do sendo de ambos. Depois, da mesma forma, tomando os aspectos do paralelo entre ciência e arte, as atividades das quais resultam tais produções e a resposta do público, conforme nos apresentou Thomas Kuhn, far-se-á uma breve conclusão de quais pontos se tocam nessas posições filosóficas.

1. Heidegger e a concepção arte e técnica

A concepção heideggeriana de arte, trabalhada na sua obra *A Origem da obra de arte* (1977), começa por apresentar a pergunta sobre o originário da obra de arte, depois continua mostrando que a compreensão do originário passa também pela indagação sobre o que é arte e, por fim, trabalha-se qual a distinção entre arte e técnica.

A arte é uma realidade pensada entre a circularidade da origem da obra e do artista, pois a arte é compreendida a partir dessa tensão entre sua origem: está no artista ou na obra? Heidegger aprofunda essa perspectiva, dizendo: “o que se pensa com a palavra arte só o pode ser com base na realidade vigente das obras e artistas” (2010, p. 37). Desse modo, a origem da arte é um movimento circular que liga diretamente a obra e o artista através da arte que gera tanto a obra como o artista.

[...] A posição vigorosa é trilhar este caminho e permanecer nele a festa do pensar, posto que o pensar é um ofício. Não somente o passo principal da obra para a arte assim como no passo arte para a obra é um círculo, mas cada passo isolado que tentamos dar circular neste círculo. (HEIDEGGER, 2010, p. 39)

Torna-se importante a origem da arte pelo fato de que a atividade do artista como o surgimento da obra de arte depende de uma definição da essência do que é arte, pois “o que é arte deve-se deixar depreender da obra. Somente experienciar o que a obra é a partir da essência da arte.” (HEIDEGGER, 2010, p. 39)

A essência da arte só pode ser compreendida uma definição direta do que seja realmente a obra de arte. Heidegger refletiu que a obra somente está sendo em espaços públicos, museus, numa casa qualquer, em grandes exposições de obras de arte, pois possuem o caráter de coisa: “as obras são tão naturalmente existentes como aliás também as coisas.” (HEIDEGGER, 2010, p. 41)

O caráter de coisa da obra é um dos aspectos que se apresenta diante do que se percebe da obra, porém se percebe que a obra tem em si um algo a mais que é o caráter artístico que faz com que a obra tenha em si o aspecto de algo produzido. Além desse caráter, ela possui outro que ela manifesta, pois é condução de outro algo que ela traz consigo. A obra de arte é alegoria, pois representa um algo diferente do aspecto de coisa que ela possui; como também ela é símbolo por que porta uma realidade que se “presentifica” no ser da obra.

Alegoria e símbolo fornecem o enquadramento representacional em cuja perspectiva, desde há muito tempo, se move a caracterização da obra de arte. Mas esta unidade na obra, que se revela em outro, essa unidade que reúne a um outro, é caráter de coisa na obra de arte. (HEIDEGGER, 2010, p. 43)

Heidegger faz desse trazendo, uma forma de encontrar a verdadeira concepção de obra de arte para encontrar a concepção verdadeira de arte. O primeiro passo é compreender o ser-coisa da coisa, ou melhor, a coisidade (essência) da coisa, essa coisidade só é possível compreender quando se trata do sendo da coisa. A coisa é todo sendo que é, ou seja, todo sendo é um ente. A palavra coisa nomeia o que não é nada, por isso a obra de arte é um sendo (HEIDEGGER, 2010, p.47).

Nesse ponto, Heidegger, constata que a tradução da concepção de substância do grego para o latim gerou um mal entendido, pois não tradução dita literal não ocorreu pelo fato de que os sujeitos, simplesmente, transpuseram outro modo de pensar, pois o que os gregos chamaram hypokeimenon, possivelmente, não teria muita proximidade com que os latinos denominaram de substância, assim é possível que um novo modo de ver as coisas se apresenta também nessa passagem de pensamento (HEIDEGGER, 2010, p. 67).

Heidegger segue seu pensamento apresentando que a constituição das coisas da natureza e as para o uso é composta pela unidade de matéria e forma, porém

matéria e forma são termos indistintos, no qual seus usos são tratados como apenas pura e simplesmente esquema conceitual em todas as teorias da arte e da estética.

O que se constata é que Heidegger apresenta a forma como uma determinação da ordenação e distribuição da matéria, mas, além disso, ela prescreve qual tipo e escolha da matéria, a combinação de matéria e forma regula-se por aquilo para que a coisa serve. O que ele compreende como serventia é “aquele traço fundamental a partir do qual este sendo nos olha, quer dizer, reluz e, com isso, se faz presente, e assim é este sendo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 67).

Depois de fazer uma leitura sobre a serventia, Heidegger, apresenta o sendo como produto de uma fabricação de utensílio para algo. O utensílio não possui uma origem própria; ele tem proximidade parental com a obra de arte por ser produto do trabalho humano, porém os utensílios não são como a obra de arte autossuficiente, mas se aproximam mais das coisas em geral, possui uma posição intermediária entre a coisa e a obra.

A pergunta por Heidegger é: qual o caráter do ser-utensílio do utensílio? Para ele é a serventia. E, essa, é o onde repousa a plenitude de um ser essencial do utensílio, nomeado de confiabilidade. A obra, dessa forma, só pode ser compreendida como utensílio quando a obra ilustra a obra na obra, pois o ser utensílio torna-se representado dessa maneira. É a partir daqui que tenho o desvelamento da verdade sobre as coisas (a verdade/aletheia), pois na obra de arte a verdade do sendo é posto em obra. “Pôr’ diz aqui: trazer para o permanecer. [...] O ser do sendo vem para o constante do seu brilhar.” Heidegger, desse modo, conceitua a essência da arte como “o pôr-se em obra da verdade do sendo” (HEIDEGGER, 2010, p. 87) A arte é o desvelamento e velamento, ao mesmo tempo, da verdade. Ela produz o belo e traz em si e consigo a verdade (aletheia).

O mundo é aclarado pelo desvelamento da verdade que brilha com o manifesta da obra na obra. A arte é uma revelação do mundo e da sua “mundaneidade”. Ela erige um mundo, torna-o manifesto. Esse mundo é inobjetivável, não podemos controlá-lo. O mundo é a destinação dos homens (aqui compreendido como humanidade) o ser sendo no mundo. Dessa forma, obra tanto erige como instala um mundo.

Heidegger confronta com a concepção de mundo, o conceito de terra. Terra, para ele, é “para onde a obra se retira e o que ela deixa surgir neste retirar-se.” (p. 115) Com a instalação de um mundo pela obra, a terra é elaborada (pensada). A terra se mostra quando permanece desvelada e sem esclarecimento, despedaçando toda intromissão contra ela mesma.

[...] Ela deixa toda impertinência apenas calculante transformar-se numa destruição. Mesmo que essa traga a aparência de domínio e progresso na forma de objetivação técnico-científica na natureza, este desejo permanece, contudo, uma impotência da vontade. (HEIDEGGER, 2010, p. 117)

Nesse ponto, destacar-se-á a concepção de ciência moderna de Heidegger, onde a preocupação com o acesso a Terra se faz presente sobre o que se entende como técnica, no seu escrito sobre A Questão da Técnica (1953), um meio para fins ou é um fazer do homem? Essas duas determinações estão correlacionadas: estabelece fins e para isso arranjar e empregar os meios constitui um fazer humano. Essa é uma determinação instrumental e antropológica da técnica. A técnica é uma instalação, como o que dar sentido, o que erige um mundo dentro do mundo, é instrumentum (HEIDEGGER, 2007, p. 376).

O ser da técnica é constituído pelo “aprontamento e o emprego de instrumentos, aparelhos e máquinas, o que propriamente aprontado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem” (HEIDEGGER, 2007, p. 376). A relação correta ou adequada do homem com a técnica está determinada pela concepção instrumental da técnica. Ao lidar com ela enquanto meio, “ter espiritualmente a técnica nas mãos. [...] O querer-dominar se torna tão mais iminente quanto mais a técnica ameaça escapar do domínio dos homens.” (HEIDEGGER, 2007, p. 376)

² “[...] A obra é essencialmente elaboradora. -*Her* diz ao mesmo tempo proveniência e destinação: *Herstellen* diz trazer-*para*, instalar-*desde*. A obra instala um mundo desde a terra. Mas o natural (o “material” de que é feita a obra) não é uma matéria informe previamente dada. O próprio natural como tal pertence ao modo de ser do mundo. Por isso Heidegger dirá que o que a obra elabora é a própria terra (não um símbolo que se sobreleva do material) – a terra é o lugar desde onde se instala um mundo” (MOOSBURGER, 2007, p. 132).

A técnica é o refletir o produzir na sua amplitude. Esse compromete-se manifesta no aparecer, no produzir, na poiesis (levar a frente). A poiesis não se resume, simplesmente, no que é produzido manualmente, não é somente levar a aparecer e à imagem do poético-artístico. Também a physis é poiesis em alto grau. A physei tem em si a irrupção do produzir, no advento da flor de florescer. Já o manual e o artisticamente tem a irrupção do produzir não em si, mas num outro, no artesão e no artista.

Os modos de ocasionar³ atuam no seio do produzir. Surge no seu aparecer tanto o que cresce na natureza quanto o que é feito pelo artesão e pela arte. O ocasionar interessa à presença do que a cada vez aparece no produzir. O produzir leva do ocultamento para o descobrimento, a aletheia.

Com que a essência da técnica tem a ver com o desabrigar? No desabrigar se fundamenta todo o produzir, que reúne em si os quatro modos de ocasionar, e a esse pertence o fim e o meio, pertence o instrumental – traço fundamental da técnica. A técnica representada como meio nos faz chegar ao desabrigar. Nela está a possibilidade de apontar que produz algo. A técnica não é um simples meio, é um modo de desabrigar, de se chegar à verdade.

A técnica desabriga o que não se produz sozinho e ainda não está a frente e que, por isso, pode aparecer e ser notado, ora dessa, ora daquela maneira. O aspecto e a matéria do que se produz estar no recolher de antemão pelo desabrigar e, isso, determinar o tipo de aprontamento da coisa. O que é decisivo na Techné não é o manejo e o fazer, nem consiste nos meios que se emprega, mas no desabrigar, não enquanto aprontado e sim no levar à frente.

A pergunta fundamental é: E o que é a técnica moderna? É também um desabrigar. Não se desdobra no sentido de levar à frente, no sentido de poiesis. O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal.

³ No seu escrito sobre A questão da técnica, Heidegger, apresenta quatro causas: 1) *causa materialis*, o material de onde as coisas são feitas; 2) *causa formalis*, a forma como as coisas se apresentam; 3) *causa finalis* o fim que determinada coisa possui, a sua serventia; 4) *causa efficiens*, o que realiza a ação, o artista ou artesão. (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 377).

“O pôr (stellet) que desafia a natureza é um extrair em duplo sentido” (HEIDEGGER, 2007, p. 382): enquanto explora e destaca. O extrair exige o máximo de proveito, a partir do mínimo de despesas. O carvão extraído é da reserva mineral não é posto para que esteja à mão.

[...] Ele é armazenado, isto é, posto a encomenda do calor solar que nele está estocado. O calor solar é extraído para o calor que está encomendado para gerar vapor, cuja pressão impele a engrenagem por meio da qual a fábrica permanece operando. (HEIDEGGER, 2007, p. 382)

O título de armação provém do "pôr" quanto produzir (her - stellen) e expôr (Darstellen), no sentido de Poiesis, deixa vir à frente no descobrimento o que está presente. Ambos são modos de desabrigar, modos da aletheia. Na armação acontece o descobrimento, segundo o qual o trabalho da técnica moderna desabriga o real enquanto subsistência. O homem da era da técnica é desafiado de um modo especialmente claro para dentro do desabrigar. A natureza é um depósito caseiro de reservas de energias. A natureza é considerada um complexo de forças passíveis de cálculo. A moderna teoria física da natureza é a preparação, não da técnica, mas da essência da técnica moderna.

A essência da técnica moderna reside na armação, esta necessita empregar a ciência exata da natureza, na qual a sobressai aparência enganadora de que a técnica moderna é uma ciência da natureza aplicada. Esta aparência se sustentará até a proveniência essencial da ciência moderna e a essência da técnica moderna.

A essência da técnica moderna se anuncia naquilo que se denomina armação. A armação não é nada de técnico, nada maquinal. É o modo segundo o qual a realidade se desabriga como subsistência. A armação é o que recolhe daquele pôr que o põe ao homem para desabrigar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência. O homem, enquanto alguém desafiado, está situado no âmbito essencial da armação.

[...] A técnica revela o mundo, as coisas e o próprio homem com Bestand (fundo de reserva disponível) Não é algo feito por nós, mas é uma fase do nosso destino histórico. A técnica é o destino da nossa era enquanto inevitabilidade de um curso inalterável. Ela é mais, é o destino do desvelamento, é uma época, um acontecer na história do ser. (COCCO, 2007, p. 59)

A questão de que forma nos colocamos em relação com a essência da técnica é uma questão tardia, mas nunca se torna tarde a questão de saber se realmente nos experimentamos como aqueles cujo fazer e deixar, ora manifesto ora escondido, é desafiado pela armação.

A armação é um enviar num modo de desabrigar, é destino, assim como modo de desabrigar. O destino é também um produzir. O descobrimento do que é passa pelo caminho de desabrigar. O destino do desabrigar sempre domina os homens.

O homem só se torna livre à medida que pertence ao âmbito do destino e, assim, torna-se um ouvinte, mas não um servo. Todo abrigar pertence ao um abrigar e ocultar.

A essência da técnica moderna repousa na armação. Esta pertence ao destino do desabrigar. Os enunciados dizem outra coisa do que diz o discurso muitas vezes constante, de que a técnica é o destino de nossa época, onde o destino designa algo que não pode ser desviado de um transcurso inalterável (HEIDEGGER, 2007, p. 388).

2. A relação entre arte e ciência para Thomas Kuhn

No texto, comentário sobre a relação entre ciência e arte (1969)⁴, Thomas Kuhn faz uma aproximação entre a ciência e a arte. Ele começa enfatizando como, na obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), negou que a arte possa ser prontamente distinta da ciência mediante as dicotomias clássicas entre o mundo do valor e o mundo do fato, o subjetivo e o objetivo, o intuitivo e o indutivo. Não há polaridade, mas sim “paralelos estreitos e persistentes entre as duas atividades” (KUHN, 2011, p. 361).

Para Kuhn, a análise cuidadosa faz perceber uma similaridade intrínseca que torna difícil um exame minucioso para a constatação de uma diferença entre ciência e arte. Nesse ponto, ele se serve de um artigo de Ernest Hafner, *The New Reality in Art and Science*⁵, no qual se apresenta uma nova concepção epistemológica de arte e ciência trazida pela mudança revolucionária causada pela mudança paradigmática

⁴ Artigo publicado na revista *Comparative Studies in Society and History*, v. 11, p. 403-12, com o título original de “Comment [on the Relation of Science and Art]. (KUHN, 2011, p. 361-73).

⁵ Cf. Hafner, E. M. *The New Reality in art and science*. *Comparative Studies in Society and History*, v. 11, No. 4, oct. 1969, pp. 385-397, Published Cambridge University Press. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/178070>>. Acesso em: 05 jul. 2018.

da ciência normal para uma nova percepção de “mundo”. Apesar da ciência e a arte serem empreendimento muito diferente, ou ao menos os últimos 150 anos os fizeram diferentes (KUHN, 2011, p.362), porém ainda não encontraram um caminho de como explicar a relação entre elas, seja nos pontos de contato, seja os contrapontos, que nos leva a repensar a relação da ciência e da arte. Sendo assim, utilizando a perspectiva apresentada por Hafner, Kuhn analisa três pontos fundamentais a reflexão de paralelismo entre ciência e arte: a) as produções do cientista e do artista; b) as atividades das quais resultam tais produções; e c) a resposta do público. Esse caminho é trilhado por ele “na esperança de encontrar pontos de entrada para o problema da discriminação” (2011, p. 362).

a) Paralelismo das produções

Thomas Kuhn constata que a dificuldade de uma ilustração paralela está no contexto artificial de exposição, pois “ambas são exibidas como obras de arte contra um mesmo fundo, fato que encobre de maneira considerável em que sentido podem ser rotulados como ‘produções’ de suas respectivas atividades” (KUHN, 2011, p. 363).

Traçando um paralelo entre a atividade artística e científica, Kuhn destaca que o produto final da atividade artística são as pinturas. “É o objeto que o pintor tem a intenção de produzir, e sua reputação deriva do apelo que possui” (KUHN, 2011, p. 363). Ao contrário das ilustrações científicas que, na atividade científica, são no máximo produtos ocasionais. “Em geral são feitas, às vezes analisadas, por técnicos, e não pelo cientista para cuja pesquisa fornecem os dados. Quando os resultados da pesquisa são publicados, as imagens podem até ser destruídas.” (KUHN, 2011, p. 363)

O ponto que se pode perceber de paralelo seria a “simetria, simplicidade e elegância na expressão simbólica, bem como de outras formas de estética matemática, desempenham papéis importantes em ambas às disciplinas” (KUHN, 2011, p. 363). O diferencial que aponta Kuhn é que:

[...] Nas artes a estética é o próprio objetivo do trabalho. Nas ciências é, mais uma vez, no máximo um instrumento: um critério de escolha entre as teorias equiparáveis em outros aspectos, ou guia para a imaginação em busca de solução de um enigma técnico intratável. Apenas se resolve o enigma, apenas se a estética do

cientista coincidir com a da natureza, é que ela cumpre algum papel no desenvolvimento da ciência. (2011, p.363)

O que Kuhn enfatiza é que na ciência dificilmente a estética terá um fim em si mesmo. Ele diz que: “o papel da estética é apenas instrumental. Uma ferramenta certa no momento certo para solucionar um enigma técnico” (2011, p. 363).

b) As atividades das quais resultam tais produções

Para Hafner e Kuhn as similaridades entre ciência e arte surgiram como uma revelação, pois tanto os aspectos quantitativos como qualitativos são determinantes na escolha de uma determinada teoria científica. Pegando o exemplo das teorias astronômicas se pode perceber que as concepções qualitativas eram determinantes anteriormente para uma escolha de teoria. Por exemplo, quando falamos da teoria astronômica ptolomaica, que desde os antigos aos medievais viam na circunferência o modelo estético perfeito, não se pensava em outra forma de representar o universo a não ser pela circunferência, porém com as novas percepções espaciais iniciadas no Renascimento e a Revolução Copernicana, juntamente com a competência matemática, que o elipse passou ser o modo de descrição do mundo de modo ajustado, porém “essa visão teve um papel apenas instrumental: a ferramenta certa no momento certo para a resolução de um enigma técnico premente.” (KUHN, 2011, p. 364)

Na concepção de kuhniana, tanto o artista como o cientista lidam como problemas técnicos persistentes, que diariamente precisam ser solucionados. E, essas soluções, são orientadas por considerações estéticas e guiadas por modos estabelecidos de percepção. (KUHN, 2011, 2011, p. 364).

No que tange ao objetivo do artista esse diz respeito a produção de objetos estéticos. O artista é alguém que produz objetos estéticos, porém é necessário que antes resolva os enigmas técnicos para que os produza. Já o cientista, ao contrário, tem como objetivo a resolução dos enigmas técnicos, pois a estética é um instrumento para alcançar o objetivo almejado.

c) Resposta do público

Retomando um dos paralelos destacado por Hafner, Thomas Kuhn destaca a reação de estranhamento como uma reação contemporânea presente tanto na arte como na ciência, isso devido a inovações, em ambos os campos. Ele destaca: “o

estranhamento geral do público é uma reação contemporânea característica tanto da arte como da ciência. A reação é expressão comumente em termos similares.” (2011, p. 365) Porém, a rejeição da ciência se distancia da rejeição a arte, por que na ciência se rejeita toda a ciência, porém na arte apenas aspectos de um determinado estilo de arte. A rejeição a ciência se destaca pelos anseios não alcançados através da atividade científica.

Kuhn destaca que tanto a arte como a ciência têm por consumidor o público. No entanto, a arte depende diretamente de uma audiência pública. No caso da ciência, o público é bastante reduzido pelo fato de serem os próprios cientistas o público direcionado; e, isso, se torna mais difícil ainda quando o público é de uma especialidade, tornando ainda menor a extensão do alcance do público. “Mas só no caso da arte, e não no da ciência, há uma audiência pública.” (2011, p. 365) Somente os cientistas são os que examinam com olhos críticos a ciência e somente a sua avaliação afetam o desenvolvimento ulterior de sua carreira.

No caso dos artistas a avaliação parte também dos seus pares, porém o carácter inovador do seu trabalho é avaliado tanto pelos seus críticos como pelo público em geral, das galerias e dos museus. “Quer valorize ou rejeite essas instituições, o artista é profundamente afetado por sua existência, como às vezes atesta a própria veemência com que rejeita. A arte é intrinsecamente uma atividade extrovertida, de modo e em grau que a ciência não é” (KUHN, 2011, p. 366).

Uma diferença entre artista e cientista são suas reações nitidamente diferentes em relação com o passado das suas disciplinas. As várias obras de arte não afetam a existência de outra obra, pois elas conseguem existirem independentemente uma da outra, pois “as obras do passado próximo e remoto ainda cumprem um papel fundamental na formação do gosto do público e na iniciação de muitos outros artistas em seu ofício” (KUHN, 2011, p. 366).

Já na ciência somente os historiadores leem os manuais antigos cheios de nomes e retratos de antigos heróis. Os livros e os jornais que trazem esses tipos de conteúdo são colocados em um grande depósito, pois são desatualizadas as informações. “Poucos cientistas são vistos com regularidade em museus de ciência, cuja função, em todo caso, é preservar a memória e atrair futuros profissionais, e

não exercitar as habilidades do ofício ou formar o gosto do público.” (KUHN, 2011, p. 367)

Kuhn ao citar Ackerman⁶, destaca que “a tênue comunhão entre o artista e seu público é estabelecida de hábito por produções de tradições passadas, e não pela inovação contemporânea” (KUHN, 2011, p. 367). Ainda, destacando o pensamento de Ackerman, Kuhn apresenta que se acabar com esse atraso poderia ser um ato subversivo a própria arte. Fortalece que o desenvolvimento da arte tem sido moldado por uma audiência que não cria arte e cujo gosto foi formado por instituições avessas às inovações. A razão de não haver uma audiência na ciência seria a não existência de instituições como museus, pois não tem nenhuma função na vida profissional dos cientistas, pois o aspecto do passando de uma determinada teoria não mais corresponde a realidade de mundo onde ele se encontra depois da revolução científica.

Assim, chega-se a perguntar: por que o museu é eficiente para o artista e ineficiente para os cientistas? A questão está colocada, basicamente, devido o fato de mesmo admirando a obra antiga e tendo traços parecidos, a questão posta é o termo usado pelo que age de modo parecido com os traços do modo como era produzida a obra de arte é tratado como que estivesse forjando uma obra de arte. No caso da “ciência não ocorre esse problema, pois é inconcebível que um trabalho seja forjado nesse sentido, embora não nos sentimos usuais.”

No caso, a ciência como solução de enigmas não tem lugar nos museus. Pois, é diferente de uma concepção lógica, onde a estética pode admitir o terceiro excluído, porém no caso da ciência se trabalho com o que é certo e o que é errado; correto e incorreto; é uma ambivalência própria da lógica, ou é verdadeiro ou falso; assim duas soluções são inadmissíveis no museu;

Considerações Finais

Dentro do contexto da concepção de ciência e arte, presente tanto em Kuhn como em Heidegger, pode se constatar uma leitura aproximada. O que se percebe é

⁶ Para um aprofundamento maior: ACKERMAN, James S. The Demise of the Avant Garde: notes on the sociology of recent American art. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, n. 4, Special Issue on Cultural Innovation (Oct., 1969), p. 373-74. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/178069>>. Acesso em: 21 Jul. 2018.

que apesar de Thomas Kuhn não está preocupado de fazer um metafísica sobre a ação científica, ele apresenta o ser tanto da arte como da ciência como aspectos possíveis tanto de aproximação como de distanciamento. Isso também é notável na abordagem feita do pensamento de Heidegger.

A questão toda é: quais os pontos em que as duas concepções se encontram? O primeiro deles é o caráter de que tanto a arte como a ciência possuem o caráter de algo produzido, sejam uma produção perene ou um produto ocasional. O segundo ponto é caráter simbólico que está unido a obra de arte e a ciência, pois tanto a obra de arte e ciência portam em si uma realidade diversa daquela que ela é em si. E o terceiro e último ponto seria a perspectiva que o cientista e artistas ora se comportam como originário da obra e do experimento científico, ora como gerados por ele.

Contudo, a concepção de arte e ciência acontece pela tensão entre o que é constituído o mundo - , ou a maneira de se pensar o modo de trabalhar, os traços usados na pintura, as quantificações de determinado elementos químicos ou forças sobre determinado corpo ou substância química, é um mundo apreendido seja pelos manuais e oficinas de artes ou seja pela comunidade artística ou cientista - e a terra que seria a natureza nem si mesma, ou a matéria que se pode trabalhar para gera um utensílio ou um obra de arte.

135

Referências

ACKERMAN, James S. The Demise of the Avant Garde: notes on the sociology of recent American art. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, n. 4, Special Issue on Cultural Innovation (Oct., 1969), p. 373-74. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/178069>>. Acesso em: 21 Jul. 2018.

COCCO, Ricardo. *A questão da técnica em Heidegger*. São Leopoldo, 2007. 101f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. 2007.

Hafner, E. M. The New Reality in art and science. *Comparative Studies in Society and History*, v. 11, No. 4, oct. 1969, pp. 385-397, Published Cambridge University Press. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/178070>>. Acesso em: 05 jul. 2018.

HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. Traduzido por Marco Aurélio Werle. *Scientiae Studia: Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência*, vol. 5, n. 3, set. 2007. pp. 375-96.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

KUHN, Thomas. *A Tensão e essencial*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

Submissão: 28. 11. 2023 / Aceite: 30. 03. 2024

Heidegger: ser-no-mundo e as consequências pragmáticas na linguagem

Heidegger: being-in-the-world and the pragmatic consequences of the language

FERNANDO A. GRUMICKER¹

Resumo: O presente estudo visa demonstrar as relações entre a ontologia de Heidegger ao tratar da questão do ser e suas relações com a linguagem. O estudo procura apontar sobre o sentido dos usos como uma abordagem pragmática. A descrição do ser apontada por Heidegger nos coloca diante da questão do ser-no-mundo, enquanto um ente que difere de outros em sua forma de lidar com os entes. Assim, o *Dasein* opera com a linguagem mediante uma relação com o mundo que lhe é mais próprio, onde a relação com o mundo volta-se para o sentido dos entes (em particular) e do ser (em geral). Trataremos metodologicamente de uma reconstrução da argumentação de Heidegger sobre o problema do ser e dos usos das designações de ser, mediante os sentidos de usos.

Palavras-chave: Filosofia. Heidegger. Linguagem. Pragmatismo

Abstract: The present study aims to demonstrate the relationships between Heidegger's ontology when dealing with the issue of being and its relationships with language. The study seeks to point out the meaning of uses as a pragmatic approach. The description of being pointed out by Heidegger puts us before the question of being-in-the-world, as an entity that differs from others in its way of dealing with entities. Thus, *Dasein* operates with language through a relationship with the world that is most specific for, where the relationship with the world turns to the meaning of beings (in particular) and being (in general). We will methodologically deal with a reconstruction of Heidegger's argument on the problem of being and the uses of the designations of being, through the meanings of uses.

Keywords: Philosophy. Heidegger. Language. Pragmatism.

As obras de Martin Heidegger (1889-1976) em suas composições teóricas e intelectuais são bastante diversas tematicamente. Abordaremos neste presente estudo, como critério de delimitação, as obras de Heidegger “Ontologia e Linguagem: hermenêutica da facticidade” (1997) e tópicos da primeira parte de

¹ Mestrando do programa de pós-graduação em Filosofia (linha de pesquisa: metafísica e conhecimento) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: grumickerfernando@gmail.com

“Ser e tempo” (1927). Temos como objetivo destacar uma abordagem pragmatista da linguagem. Trataremos de abordar a designação heideggeriana do Dasein (ser-no-mundo²), e mediante tal conceito, buscaremos indicar traços pragmáticos iniciais na filosofia de Heidegger e em sua construção argumentativa da designação ocasional (*vida fática*³) para os usos das palavras.

Com o termo *pragmatismo linguístico* entendemos uma maneira de lidar com significados em sentenças da linguagem. Os meios pelos quais os conceitos, termos, designações (referências) de uma palavra e sentenças adquirem o seu sentido mediante os seus aspectos práticos e relacionais. Heidegger aponta em *Ontologia e Linguagem: hermenêutica da facticidade*, diversos aspectos sobre os quais o sentido de uma palavra é adquirido, e onde a pergunta pelo ser é condicionada ao sentido de ser que está *lançado*. Não através de uma teoria do significado, mas mediante uma relação do ser- no-mundo com um campo aberto de sentido⁴. O aspecto de pragmatismo de Heidegger que queremos apontar são a) de indagação ontológica e b) do significado linguístico. Em um primeiro momento, sobre o que admitimos como existentes, e em segundo, sobre o que admitimos como palavras, sentenças, e conceitos significativos. Onde estes dois pontos se encontram indissociáveis tanto do modo de ser-no-mundo fático na historicidade quanto nos aspectos de usos de conceitos ligados com a tradição ocidental, legados por ela e operantes como parte da cultura.

O presente artigo é conduzido pelos seguintes tópicos e pode ser resumidos por eles: I- Crítica de Heidegger em relação com a tradição sobre a hipostasia conceitual; II- Abandono da pergunta sobre “o que é” em detrimento do “como”; III- Uma abordagem contextual da linguagem; IV- O sentido em suas relações com os fenômenos.

² Procuramos interpretar o *Dasein* como ser-no-mundo, mediante a compreensão de um ser que está lançado em um mundo (ser-aí), ou seja, em um ambiente, em uma localização prévia, e sobretudo, em um campo de sentido fático.

³ Segundo Heidegger (2012, p. 14): “‘vida fática’ quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto ‘aí’ em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico”.

⁴ Com *campo de sentido*, não estamos nos referindo com uma semântica da linguagem, mas antes de tudo, ao modo pelo qual o ser-no-mundo lida com os entes particulares e na medida em que lhe são significativos.

Heidegger trata do tema esquecimento do ser como uma problemática que permeia a tradição da metafísica desde a antiguidade clássica até a modernidade, tal esquecimento remete a uma interpretação histórica da metafísica no campo da história da filosofia ocidental. O esquecimento do ser é uma determinação da hipostasia conceitual na tradição metafísica. Heidegger aponta que determinadas terminologias utilizadas na linguagem pela tradição ocidental no campo da investigação metafísica carecem de definição precisa e geram obscuridade, uma vez que a questão do ser em geral permanece no nível da investigação de entes particulares. Além disso, aponta que a história da metafísica do ocidente é a história do esquecimento do ser (Heidegger, 2005, p. 27). Que isto implica para a linguagem? Esta questão é o que procuraremos esboçar preliminarmente.

O que é a questão do ser? A pergunta elaborada pela ontologia a respeito de um dado universal abstrato. O que é ser — ou o *que quer que seja o ser* —, deve indicar não apenas classificação do que subjaz enquanto ente, mas também, o que é dito, o que pode ser afirmado do ser enquanto tal propriamente. Tal pergunta remete ao critério do que quer que seja *essencial* ao ser para que se caracterize em geral. Na introdução de *Ser e Tempo*, Heidegger comenta que o conceito de ser é o conceito mais universal, já discutido desde Platão e Aristóteles, passando pelas problemáticas da idade média, contudo, sem resolver a questão a respeito da obscuridade do ser propriamente dito e de seu caráter universal (transcendental)⁵. Essa retomada da questão a respeito do ser, antes de tudo, acompanha uma interpretação do sentido de tal universalidade.

A ontologia ocidental ao elaborar a questão do ser, depara-se com o problema da fixação dos entes enquanto possuidores de um ser. O ser em geral, no entanto, não é designado pelo apontamento dos entes particulares. Se para Platão, em *Parmênides*, a universalidade era compartilhada pelos individuais para a designação do ser (particular), esta universalidade não é concebida apenas pela contemplação dos particulares, mas antes pelo εἶδος. Assim como para Aristóteles, o ser como

⁵ Tratamos da discussão sobre os universais em um aspecto histórico em: *Do método de investigação de Ockham ao pensamento científico moderno*. In: Revista DIAPHONÍA, v. 8, n. 1, p. 33-48, 2022.

questão metafísica deveria indicar um subjacente, um *ὑποκείμενον* a subsistir enquanto núcleo de designação dos entes particulares. No entanto, os entes particulares foram conduzidos para a investigação empírica nas ciências positivas no decorrer da história ocidental. A conversação histórica ocidental desde os gregos, sobre o primado ontológico do ser, foi conduzida para os entes particulares em seus recortes empíricos-objetivos.

A maneira de tratar o ser enquanto ente abstraído, para Heidegger, é derivada de um racionalismo malconduzido⁶, uma vez que é apenas uma das diversas formas do ser em um mundo. Para justificar esta última afirmação, precisamos buscar onde Heidegger a coloca. É justamente nas partes iniciais de *Ser e Tempo* que Heidegger comenta que a questão do ser em seu viés empírico instrumental é apenas uma das diversas maneiras pelas quais a civilização se postulou, desde Bacon, Galileu, Descartes, Newton; em suma, do mecanicismo ao positivismo:

A investigação ontológica que se compreende corretamente confere à questão do ser um primado ontológico que vai muito além de simplesmente retomar uma tradição veneranda e um problema até agora não esclarecido. Mas o primado objetivo-científico não é o único (Heidegger, 2005, p. 38).

140

Temos uma outra opção além da objetivação da questão do ser, apontada por Heidegger, a opção de olhar para a tradição segundo uma interpretação acurada sobre o tratamento da questão. Mas não apenas, uma vez que nos orientemos para o como destas questões e de que maneira ela recebe várias respostas. O trabalho filosófico de Heidegger é o de procurar o sentido em um primado ontológico. Tarefa que poderá ser apreendida através da compreensão do *Dasein*.

O *Dasein* (ser-no-mundo) é a designação pela qual Heidegger trata de uma localização privilegiada do ser: o homem enquanto ser. Esta designação prévia do ser (humano) remete para a maneira pela qual este ser se encontra em relação com outros entes determinados — estamos em um mundo, em um ambiente —, esta determinação conduz para a interpretação seja a) de si mesmo (de fazer-se

⁶ Este comentário é mais elucidado por Rorty, R. In: *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. Trata-se mais dos aspectos objetivos-empíricos-epistêmicos em detrimento das metáforas

constantemente em relações e de lidar com o mundo), b) da localização histórica (interpretação da tradição), e c) de que todas as relações remetem a um modo de ser fático (vida fática). Esta caracterização hermenêutica de Heidegger conduz para uma caracterização prévia do ser-no-mundo.

Agora, a pergunta pelas condições de possibilidade da linguagem em um sentido kantiano, de compreender os objetos dados ao seu redor, não mais pressupõe um transcendental. Uma vez que compreender a ação sobre o mundo como fazendo-se a si mesmo é uma maneira fática de interpretação e de conceber o sentido dos objetos dados na experiência para o ser-no-mundo e de interpretá-los previamente em seus campos de sentidos.

A história da metafísica, portanto, remete a uma hipostasia. A promessa de certeza de Platão com uma ideia clara e imutável como uma imagem ideal do mundo onde a filosofia deveria responder à questão acerca da idealidade e da objetividade concreta através do pensamento técnico acerca da compreensão da realidade. O que Heidegger nos diz é que esta imagem é apenas uma das imagens que o ser-no-mundo poderia ter concebido para si mesmo; um modo de fazer-se a si mesmo como ser que lida com o mundo, que se encontra inserido nele e na história.

A abordagem requer olhar para a tradição não apenas como um repertório lexical, mas envolver-se em uma interpretação histórica sobre os usos anteriores das palavras, que permite um uso futuro diverso, polido das idiossincrasias (que carregadas nas palavras) antes utilizadas pela tradição ou mesmo possíveis de serem substituídas, seja por metáforas diferentes, sentidos diversos, concepções de mundo diferentes, e portanto, com uma interpretação dos fenômenos de maneira diversa. Essa interpretação em sentido hermenêutico aponta para a compreensão do ser-no-mundo possível de ser alterada e de se utilizar da linguagem de maneira diversa.

Este esboço preliminar sobre a questão do ser poderá nos encaminhar para adiante entre as relações da questão ontológica com a linguagem. Estes aspectos mencionados na filosofia de Heidegger já não pressupõe uma realidade a-histórica tal como em Husserl, uma pressuposição neutral a respeito de uma filosofia com indagações sobre os entes e de suas manipulações positivas. Mas remete ao uso significativo de conceitos de uma maneira contextuais e historicamente locais, em

que o ser-no-mundo, enquanto é fático, ao mesmo tempo está inserido na historicidade. Além deste aspecto, a determinação dos entes particulares como objetos das ciências:

As ciências são modos de ser da pre-sença nos quais ela também se comporta com entes que ela mesma não precisa ser. Pertence essencialmente à pre-sença ser em um mundo. Assim, a compreensão do ser, própria da pre-sença, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de “mundo” e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo. Dessa maneira, as ontologias que possuem por tema os entes desprovidos do modo de ser da pre-sença se fundam e motivam na estrutura ôntica da própria pre-sença, que acolhe em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica do ser (Heidegger, 2005, p. 39-40).⁷

A afirmação de Rorty a este cenário, é de que haveria na história uma “escada rolante”⁸ que vai da promessa de certeza de Platão até as mais abrangentes técnicas de manipulações da natureza na modernidade, onde a certeza apodítica como uma maneira de desviar-se do ceticismo na postura de Kant conduziria para a objetificação e ao cientificismo nos próximos séculos:

Cada fase da história da metafísica – e em particular a viragem cartesiana para a subjetividade, de objectos de interrogação externos para internos – tem sido uma tentativa de redescrever as coisas de maneira a que esta certeza possa tornar-se possível. Mas após muitas irrupções irregulares, tornou-se claro que a única coisa acerca da qual podemos ter certeza é o que queremos. As únicas coisas que são realmente evidentes para nós são os nossos próprios desejos (Rorty, 1999, p. 57).

Que podemos fazer para ter a certeza e evidência que a tradição nos disse que deveríamos ter? Essa promessa de certeza que causou a esperança do ocidente na racionalidade foi uma promessa vazia. Heidegger nos conduz a questionar a tradição e seu legado, uma vez que a história remete a uma postulação do passado como um objeto de investigação, “como se deve objetualizar o passado de maneira teórico-científica” (Heidegger, 2012, p. 43). O ser-aí (ser-no-mundo) fático é que é propriamente o que se localiza historicamente e que ao mesmo tempo é parte da

⁷ A exegese deste parágrafo de *Ser e Tempo* podem ser interpretadas com a terminologia de pre-sença como ser-no-mundo (ser-aí).

⁸ *Ibid*, 1999, p. 55.

historicidade, não é apenas um ente entre outros entes, embora claramente os outros entes sejam entes para o ser-aí⁹.

Conceber o em-si da tradição metafísica na pergunta ontológica sobre o ser como a pergunta fundamental pelo caráter essencial, nas palavras de Heidegger:

O mostrar-se destas pode ser que resulte num aspecto tão solidificado pela tradição que nem sequer seja possível reconhecer o que tem de impropriedade, mas que é tomado como sendo próprio (...) Trata-se de chegar a apreender o assunto livre de encobrimentos, superando o ponto de partida. Para isso, é necessário trazer à luz a história do encobrimento. E necessário remontar à tradição do questionar filosófico até as fontes do assunto que está em jogo. A tradição deve ser desconstruída. Somente dessa maneira será possível uma colocação originária do próprio assunto. Este retorno coloca a filosofia novamente diante das conexões decisivas (Heidegger, 2012, p.82-83).

O que cabe para a ontologia de Heidegger não é a determinação do ser de acordo com uma criação de sistema que coloque o ser (em geral) em sua delimitação com a finalidade (telos) de se conceber os entes particulares dentro das conceitualizações do sistema eminentemente teórico. Trata-se de uma ontologia voltada para o ser-no-mundo e uma hermenêutica para a interpretação deste ser fático, deste modo, a ontologia já não é compreendida como uma investigação sobre o em geral essencial ao ser, mas a maneira pela qual o ser-no-mundo se faz, interpreta-se em sua historicidade e se relaciona interpretativamente com o mundo da maneira que lhe é própria. Uma vez que ser-aí é ser lançado, os próprios sistemas filosóficos e interpretações históricas são modos do ser-aí no tempo histórico. No entanto, o ser-no-mundo enquanto ser localizado no trato (maneiras de lidar) com os entes, permanece em questão com os entes, na medida em que são dados no campo de sentido em que o ser-no-mundo os concebe mediante fenômenos.

Todas as noções críticas sobre hipostasia apontadas por Heidegger a respeito dos conceitos como “ideia” platônica, representação das essências, dualidade entre experiência de um ente e a representação geral do ser do ente dado, são

⁹ Em que sentido ele é um ser privilegiado? O que importa para o presente estudo pragmático é a maneira pela qual este ente interpreta o seu estado e se direciona entre os entes de maneira prática.

compartilhadas por pragmatistas como o segundo Wittgenstein, Ryle, Quine e Rorty. Com a diferença de que os pragmatistas da corrente da filosofia analítica não postulam historicidade em suas abordagens sobre linguagem e em teorias do significado, tampouco são de posições de que a objetivação de tratamentos empíricos de cunho técnico atrapalhem a investigação ontológica¹⁰ sobre o sentido do que possamos considerar como ser de um ente empírico ou teórico.

II - As mudanças das perguntas em razão do como da investigação

Heidegger aponta um caminho fenomenológico para a investigação do modo do ser-no-mundo, e entende a fenomenologia mediante um como da pesquisa¹¹. O tratamento fenomenológico dado ao ser-no-mundo por Heidegger não é uma análise a respeito das condições de possibilidade transcendentais da experiência e de se conceber os fenômenos existentes da intuição de um sujeito cognoscitivo. Mas de procurar interpretar o fenômeno do ser-no-mundo e de seu entendimento [begreifen] sem categorias do entendimento, como um movimentar-se mediante entes, ou seja, de sua maneira de lidar e significar os entes e o mundo enquanto um ser-no-mundo. Este aspecto é amplamente aceite na corrente pragmática, uma vez que as noções de jogos de linguagem ou a pergunta ontológica de Quine “sobre o que há” são posturas que ressaltam, já não o sentido último de uma palavra específica que se utiliza, mas como ela é expressa e em que medida a palavra é significativa (o sentido de uma afirmação, neste aspecto pragmático, não necessariamente precisa estar relacionado com um compromisso ontológico para a inteligibilidade. O compromisso ontológico se relaciona com o referente da palavra, se a palavra denota um objeto ficcional, então terá sentido mediante o simbolismo e

¹⁰ Sobre estes aspectos ver as metáforas visuais de Wittgenstein e a metáfora da linguagem como uma caixa de ferramentas técnicas em *Investigações Filosóficas* e *A filosofia como um espelho da natureza*, de Rorty, onde este último trata de conceitos metafísicos da linguagem como metáforas para representações transcendentais da tradição que devem ser abandonadas, ou ainda, sobre as dificuldades em atribuir predicados de existência para objetos ficcionais em um diálogo com um cético na obra *De um ponto de vista lógico* de Quine.

¹¹ Heidegger, 2012, p. 82.

o uso, mas não um referente concreto como afirmara Frege¹²). Se a pergunta ontológica abstrativa até então feita se tratava de quiddidade na forma: o que é ser. Agora a pergunta possui a forma dos modos de lidar com os entes da experiência, na medida em que o ser-no-mundo os compreende como fenômenos e na medida em que o ser-no-mundo é contingente. Esta forma do ser-no-mundo de lidar com os entes, antes de tudo, está relacionado com o sentido dos entes que são compreendidos (captados) regionalmente.

Este sentido não é essencial, mas accidental. O sentido dos entes e portanto, do ser do ente circunscrito em fenômenos para o ser-no-mundo, uma vez captados, não assume uma representação transcendental do sentido do ser, mas os admite como existentes na medida em que são fenômenos com seus sentidos regionais¹³.

Estes sentidos regionais permanecem para a hermenêutica da facticidade um modo de interpretação do ser-no-mundo lançado em campos de sentidos accidentais. Aqui os sentidos tanto das proposições da linguagem não são mediadas por categorias (sejam aristotélicas ou kantianas), mas na medida em que o campo de sentido é interpretado. Esta interpretação remete a uma posição prévia do ser-no-mundo que ocorre de maneira em que os fenômenos são captados no sentido de estarem sendo (efetivos).

Deste modo, o sentido do ser no fenômeno nada mais é para o ser-no-mundo do que um campo aberto para onde ele se direciona com o intuito de compreendê-lo, de conhecê-lo e designá-lo com uma interpretação determinada e de acordo com um contexto de ambiente. É justamente esta maneira cotidiana de apreensão do fenômeno que ocorre para o ser-no-mundo uma interpretação temática com um sentido temático. O que foi apontado com a terminologia: sentido do ser no fenômeno. É o que Heidegger denomina de posição prévia.

¹² Sobre o Sentido e a Referência (1892). In: FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009.

¹³ Um sentido regional pode ser exemplificado pelo cotidiano, pela maneira em que o ser-no-mundo lida com os seus campos de sentido; seu ambiente e sua localização histórica.

A posição prévia e indicação formal são maneiras pelas quais o ser-no-mundo se situa. Não se trata de uma compreensão a priori que possa antecipar os fenômenos da experiência, mas uma posição interpretativa dos fenômenos em um campo de sentido, mediante a sua vida fática os seus jogos de significações já experimentadas. Portanto, Heidegger não está postulando um psicologismo segundo categorias a priori do entendimento ou maneiras de antecipações metafísicas dos objetos empiricamente dados, uma vez que “o que dessa ou daquela maneira se possui de antemão em todo acesso ao ente e o lidar com o ente o determinaremos como posição previa”¹⁴ e indicação formal “trata-se de fazer com que a compreensão alcance o curso adequado da visão”¹⁵, isto é, do fenômeno. Esta noção exposta por Heidegger sobre o ser-no-mundo caracteriza o escopo do ser que é capaz de interpretar a si mesmo como sendo e aos entes como seres:

o primado da “existência” frente à “essência” e o ser sempre minha, já indicam que uma análise deste ente se acha diante de uma região fenomenal própria. A pre-sença não tem, nem nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo (Heidegger, 2005, p. 78-79).

146

Além deste aspecto sobre o ser-no-mundo, ainda, permanece uma questão sobre o sentido do ser dos entes regionais. Já dissemos anteriormente que o sentido do ser em geral não carece necessariamente de uma resposta que leve em consideração respostas da tradição sobre uma propriedade que é essencial e que consiga eliminar todo o acidental na definição do ser em geral. (A resposta de Quine a esta posição que concorda com Heidegger a respeito do sentido de sentenças é de que “não há lugar algum para uma filosofia a priori”¹⁶). Heidegger aponta que a interpretação sobre o sentido do ser que diz respeito ao ser-no-mundo não é essencialista. Assim, podemos conceber um sentido mediante os modos desta interpretação, não mais conduzido para a resposta sobre “o que é” o ser (em geral)

¹⁴ Heidegger, 2012, p. 86.

¹⁵ Ibid, 2012, p. 86.

¹⁶ Quine, W. A relatividade ontológica. In: Ensaio. ed. São Paulo: Abril cultural, 1975, p. 139.

— a resposta metafísica —, mas sobre o seu sentido regional — a resposta contextual — na medida em que é fenômeno para um ser- aí.

III - Uma abordagem contextual da linguagem

Heidegger destacou que a posição prévia do ser-aí (ser-no-mundo) é uma relação com os fenômenos mediados pela interpretação deste. Este lidar com os fenômenos é, por assim dizer, um lidar manual. Sobre este aspecto, há uma passagem expressiva de Heidegger em *Ontologia e Linguagem*:

A mesa apresenta alguns riscos aqui e ali - na mesa, as crianças fazem suas tarefas, é nela que elas se ocupam; estes riscos não são interrupções quaisquer da pintura, ao contrário: foram feitos pelas crianças e continuam sendo delas. Este lado não é o lado leste, nem o lado estreito é tantos centímetros mais curto que o outro, mas é o lado em que se senta a mulher ao anoitecer quando ainda deseja ler; nesta mesa levamos outrora uma discussão a respeito disso ou daquilo; aqui tomamos outrora tal decisão com um amigo (Heidegger, 2012, p. 95)

O significado de uma mesa qualquer se dá para o ser-no-mundo — e para nós, enquanto humanos-no-mundo —, mediante os seus contextos, na medida em que o objeto fenomênico é utilizado para algo; objeto que possui sentido para um ser-no-mundo de acordo com a função do objeto como existente no mundo, assim, ele é um objeto temático que possui sentido na medida em que é interpretado como sendo. Esta possibilidade de interpretação contextual lança o sentido para os entes particulares e definem o seu ser. Tal é o caráter de um lidar manual com os entes desde uma posição prévia. Vale ainda destacar que esta posição prévia não é um conteúdo a priori:

as ideias de um “eu puro” e de uma “consciência em geral” são tão pouco capazes de sustentar o a priori da subjetividade “real” que elas passam por cima, ou seja, não vêem de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição ontológica da pre-sença (Heidegger, 2005, p. 299).

O significado de uma mesa qualquer se dá para o ser-no-mundo — e para nós, enquanto humanos-no-mundo —, mediante os seus contextos, na medida em que o objeto fenomênico é utilizado para algo; objeto que possui sentido para um ser-no-mundo de acordo com a função do objeto como existente no mundo, assim, ele é

um objeto temático que possui sentido na medida em que é interpretado como sendo. Esta possibilidade de interpretação contextual lança o sentido para os entes particulares e definem o seu ser. Tal é o caráter de um lidar manual com os entes desde uma posição prévia. Vale ainda destacar que esta posição prévia não é um conteúdo a priori:

as ideias de um “eu puro” e de uma “consciência em geral” são tão pouco capazes de sustentar o a priori da subjetividade “real” que elas passam por cima, ou seja, não vêem de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição ontológica da pre-sença (Heidegger, 2005, p. 299).

Qual o ser em geral da mesa? A essência característica ou a propriedade que subjaz sobre a organização material do que designamos com o nome de ‘mesa’? Tais perguntas sobre uma propriedade x que poderiam definir genérica ou particularmente são deixadas de lado (são pseudo questões circunstanciais), tanto para um pragmático quanto para a posição de Heidegger a respeito da maneira pela qual empregamos a linguagem. A caracterização ontológica sobre o ser de um ente é dado pelas suas tematizações, de acordo com a interpretação do ser-aí lançado diante destes entes particulares.

148

Ser-no-mundo lançado para uma cotidianidade que é o seu meio de interpretação dos fenômenos, remete a um campo de interpretações desde uma posição prévia. A indicação formal de uma posição prévia conduz para os modos pelos quais os entes dos fenômenos se dão para o ser-no-mundo.

Tal designação apontada coincide com o pragmatismo justamente onde as sentenças são lançadas, onde os objetos são nomeados e recebem sentido suscetíveis de designações de usos. O que interpretamos como um existente dado, um fenômeno na experiência, contudo, ainda não é tratar de uma descrição do ser-no-mundo mediante uma interpretação de si mesmo, mas apenas sobre o que se fala, sobre o campo público no qual se descreve entes, pelo modo no qual o ser de um ente particular é interpretado como sendo, seja rígido, por causar dor; seja maleáveis, usados para adereços e fruição estética.

Do mesmo modo que fazemos palavras serem significativas, o ser-no-mundo também se faz mediante suas interpretações ocasionais. Este ser lançado atribui

sentido em razão da sua compreensão dos campos de sentido no qual se encontra lançado, mas onde o sentido apenas aparece na medida em que os fenômenos são interpretados; como os entes adquirem sentidos pelos mesmos modos.

Até onde o pragmático vai com Heidegger em sua abordagem? A negação das representações, apontadas por Heidegger:

A manutenção perceptiva de uma proposição sobre... já é, em si mesma, um modo de ser-no-mundo e não pode ser interpretada fí como um “processo”, através do qual um sujeito cria para si representações de alguma coisa, de tal maneira que estas representações, assim apropriadas, se conservem “dentro” para, somente então, ser possível, por vezes, a pergunta de como elas haverão de 'concordar' com a realidade (Heidegger, 2005, p. 101).

Tanto Heidegger quanto os pragmatistas de corrente analítica (o segundo Wittgenstein, Quine, Rorty) negam as figuras [Bild] representacionais. Mas as conseqüências pragmáticas na linguagem no aspecto ontológico não diz respeito aos aspectos semânticos senão na medida em que Heidegger postula um ser-no-mundo (ser- aí), que trata de lidar com o mundo e interpretá-lo. Claramente, não mais como a totalidade dos entes dados como uma representação dos fenômenos como figuras que denotam conceitos cada vez mais abstratos (da tradição filosófica), mas que tais designações conceituais estão para o ser-no-mundo como os entes são instrumentos para determinadas funções.

Se nossas palavras são apenas circunstâncias ainda nos faltaria critérios para a aplicação futura, isto é, critério para referência e sentido de um conceito, critérios para a nomeação de uma classe de entes. Para isto, vemos que a postura pragmática de Heidegger recorre à manualidade com seus aspectos instrumentais para os sentidos, tal como para Wittgenstein o critério do sentido reside nas descrições gramaticais¹⁷. O sentido de designações e sentenças, assim como de entes regionais para a interpretação do ser-aí ocasional ocorre mediante a instrumentalidade do

¹⁷ “Aprende-se o jogo assistindo como os outros jogam. Mas dizemos que é jogado de acordo com tais regras, porque um observador pode ler estas regras a partir da prática do jogo—é como uma lei natural, em cuja regência as jogadas se desenrolam. Mas, como é que o observador distingue, neste caso, um erro dos outros jogadores de uma jogada correta?” (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis, 2009, p. 45-46)

ente para o ser-no-mundo. Uma vez que está em um campo aberto de sentido e os instrumentos são, como consequência, portanto, as ferramentas pelas quais o ser-aí se mantém em prática com determinadas atividades, a direção do sentido aparece com a prática, *ceteris paribus*, do relacionar-se com os entes. Deste modo o ser do ente é concebido como uma designação (unidade conceitual) da prática usual na qual se encontra relacionada.

V - O pragmatismo como uma relação com o fenômeno

Comentamos na seção III o modo pelo qual o sentido é interpretado pelo ser-no mundo de maneiras contextuais, no entanto, a descrição de como este ser possui uma posição privilegiada e concebe a si mesmo mediante tal interpretação não foi esclarecida, se a indagação a respeito da ontologia se volta para o ser-no-mundo, então somos tentados a postular propriedades cognoscitivas, das propriedades representacionais¹⁸ de um sujeito para com suas relações de percepção e manuseio.

Afirmamos que o ser-no-mundo possui uma vivência (um contexto de historicidade) dos sentidos dos entes na medida em que são fenômenos, onde estes fenômenos não são representações internas, mas uma maneira prática de relacionar-se. Heidegger afirma em *Ser e Tempo*:

A manutenção perceptiva de uma proposição sobre... já é, em si mesma, um modo de ser-no-mundo e não pode ser interpretada como um “processo”, através do qual um sujeito cria para si representações de alguma coisa, de tal maneira que estas representações, assim apropriadas, se conservem “dentro” para, somente então, ser possível, por vezes, a pergunta de como elas haverão de ‘concordar’ com a realidade. (Heidegger, 2005p. 101).

Se entendemos bem a posição de Heidegger, podemos conceber que as relações não-representacionais para com os sentidos dos entes se dão em suas relações com tais entes: este é o sentido pragmático na linguagem e da manualidade.

Pois que o ser-no-mundo em sua relação com tais entes (dados em sua contingência e em sua experiência sensível, isto é, na intuição dos fenômenos), na medida em que se encontra em atividades de construções, de interpretações, de

¹⁸ Esta tendência filosófica para a representação e o dualismo foi retratada por G. Ryle na obra *Expressões sistematicamente enganadoras*, e em *The Concept Of Mind*.

fazer-se a si mesmo mediante tais relações práticas e interpretativas, também se relaciona com os fenômenos de entes de sua experiência de maneira contingencial. Não há condições a priori necessárias, a fortiori, para o uso de proposições linguísticas senão os que se encontram nas práticas relacionais e de interpretações. Isto nos conduz para uma posição de revisão dos usos conceituais da tradição, uma vez que a questão do ser, tomada de maneira geral, uma vez que “o alcance de uma situação originária pressupõe a crítica de tal desenvolvimento na história do espírito” (Heidegger 2012, p. 97) e a história da ontologia (metafísica) não trata da determinação do ser-no-mundo fático enquanto relação do ser em uma posição de interpretação dos entes.

A relação do ser-no-mundo fático com os fenômenos que se lhe apresenta não carecem de uma hipostasia para os seus respectivos usos conceituais, mas que podem adquirir um sentido linguístico mediante tais relações. Novamente, estas designações de Heidegger são ricas em termos de críticas da tradição metafísica e da hipostasia. O que abre um campo para criação conceitual mediante usos diversos dos da tradição e autênticos nas relações do ser-no-mundo com os entes.

A questão hermenêutica a respeito do ser-no-mundo é a questão da sua determinação em relação a um ser que está em um mundo de maneira fática. Sobre este aspecto, a determinação do que possui sentido de modo fático está relacionado: “ 1) no caráter de ser simplesmente dado; 2) na manifestação prévia do mundo compartilhado”¹⁹. A respeito do primeiro aspecto, o ser-no-mundo, segundo Heidegger, não se encontra em âmbito de definição, mas na medida em que pode ser descrito por comportar-se de uma determinada maneira e em suas diversas modalidades ocasionais. O segundo aspecto não se refere a nada objectual, mas traz consigo o sentido pelo qual o ser-no-mundo se encontra em abertura ocasional (cotidianas) de descrições e redescritões sobre si mesmo e sobre o seu entorno.

Contudo, o ser-no-mundo enquanto tal se situa em seus aspectos de relacionar-se com o mundo, na medida em que se encontra em um mundo e na medida em que neste relacionar-se o interpreta. Este aspecto de lidar com a

¹⁹ Id., *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, 2012, p. 98

historicidade do ser-no-mundo, não apenas não é tratado pela tradição metafísica, mas tampouco é possível encontrar conceitos tais que possam descrever adequadamente o sentido pelo qual a designação de um ser que se encontra lançado pode acarretar definição fixa. Tampouco este aspecto da historicidade do ser-no-mundo é apontado por uma teoria do significado linguístico em modalidades de expressão pela corrente da filosofia analítica, que se compraz em descrições de situações epistêmicas em seu limite. No entanto, as considerações de Heidegger são pragmáticas em seus aspectos ontológicos e interpretativos, uma vez que as considerações de Heidegger a respeito das designações de sentenças, assim como para as definições de usos de palavras se encontram ligados com um tratamento prático (manual).

Este relacionamento com o fenômeno sem a hipostasia conceitual permite identificar a postura de Heidegger com o pragmatismo linguístico, uma vez que a representação e a hipostasia é deixada de lado, a linguagem já não é uma maneira de retratar a realidade ou a natureza²⁰, mas uma forma pela qual o ser-no-mundo descreve as suas relações com o mundo no qual se encontra inserido, e que, em suma, é um dos seus modos de interpretá-lo, utilizá-lo e de significá-lo.

152

Referências

- FREGGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. 10 Lições sobre *Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015 (Coleção 10 lições).
- RORTY, R. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- RYLE, G. Expressões sistematicamente enganadoras. In: *Ensaio/ Gilbert Ryle, John Langshaw Austin, Willard van Orman Quine, Peter Frederick*

²⁰ Rorty em seu livro *A filosofia e espelho da natureza*, descreve insistentemente na não-necessidade das representações como espelhos internos refletores da realidade.

Strawson. Tradução de Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

Submissão: 19. 06. 2024 / Aceite: 29. 06. 2024

A segunda guerra mundial e o julgamento de Eichmann: uma análise sobre a banalidade do mal segundo Hannah Arendt

The second world war and the Eichmann trial: an analysis of the banality of evil according to Hannah Arendt

CARLOS ALBERTO CÁCERES¹

Resumo: Esse trabalho é um estudo sobre a temática da banalidade do mal segundo a autora Hannah Arendt partindo do julgamento de um criminoso de guerra, criminoso esse Adolf Eichmann responsável pela deportação de judeus para os campos de concentração, para entendermos melhor o tema irei expor uma pequena biografia da autora e logo em seguida no capítulo um já irei expor a insatisfação do povo alemão do pós-primeira guerra mundial do qual levou o povo a um ressentimento muito grande com os seus líderes culpando-os pela derrota e levando a um forte e crescente antissemitismo contra o povo judeu da Alemanha, e mais adiante Adolf Hitler se tornaria Chanceler da Alemanha e depois o viraria o líder supremo da Alemanha, no capítulo dois teremos uma breve noção de como surge um governo totalitarista governo esse que usa do terror e da manipulação dos indivíduos para permanecer ao poder, no capítulo três iremos narrar como foi à caça ao criminoso de guerra Adolf Eichmann, a sua captura na Argentina e a sua chegada em Jerusalém para ser julgado, no quarto e último capítulo iremos analisar e compreender a banalidade do mal na visão de Hannah Arendt, o que leva um cidadão aparentemente do bem, um pai de família a cometer certas monstruosidades.

Palavras-chaves: Arendt. Banalidade do mal. Eichmann. Antissemitismo. Julgamento.

Abstract: This work is a study on the theme of the banality of evil according to the author Hannah Arendt, starting from the trial of a war criminal, criminal Adolf Eichmann responsible for the deportation of Jews to concentration camps, to better understand the topic I will expose a small biography of the author and then in chapter one I will expose the dissatisfaction of the German people after the First World War, which led the people to great resentment towards their leaders, blaming them for the defeat and leading to a strong and growing anti-Semitism against the Jewish people of Germany, and later Adolf Hitler would become Chancellor of Germany and later become the supreme leader of Germany, in chapter two we will have a brief notion of how a totalitarian government emerges, a government that uses terror and manipulation of individuals to remain in power, in chapter three we will

¹ Possui graduações em Filosofia pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), Centro de Ciências Humanas e da Educação (CCHE/CJ) campus Jacarezinho, Paraná (2019), Sociologia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER) 2022 e Pós-graduações Lato Sensu em Antropologia Brasileira, na Faculdade de Administração, Ciência e Educação de Minas Gerais (2021) e Ciências da Religião, na Faculdade de Administração, Ciência e Educação de Minas Gerais (2022). Fez parte dos programas como bolsista, Programa institucional de bolsa de iniciação à docência (PIBID) e Programa Residência Pedagógica todos pela CAPES. Participou do programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PICV) com o tema de pesquisa, A sociabilidade como problema em Rousseau, pesquisador nas áreas da Filosofia Antiga, metafísica voltado para o estudo do Tempo, Ciência da Religião, Antropologia e Educação. Atualmente é professor da rede pública do estado de São Paulo. E-mail: carlos_music82@hotmail.com

narrate the hunt for war criminal Adolf Eichmann, his capture in Argentina and his arrival in Jerusalem to be tried, in the fourth and final chapter we will analyze and understand the banality of evil in Hannah Arendt's view, which leads an apparently good citizen, a family man, to commit certain monstrosities.

KeyWords: Arendt. Banality of evil. Eichmann. Anti-Semitism. Judgment.

Introdução

A segunda guerra mundial foi uma das atrocidades mais terrível do século passado, a sua maldade foi de uma relevância catastrófica que resultou na morte de 60 a 70 milhões de vidas humanas, e só para termos ideia, se a margem de erro é de 10 milhões isso significa que a guerra foi absurdamente e terrível, e o propósito desse artigo é analisar a visão da filósofa, escritora e cientista política Hannah Arendt que vai tratar sobre o conceito de banalidade do mal, partindo do julgamento de um criminoso Adolf Eichmann, do qual mais tarde publicara em sua grande obra *Eichmann em Jerusalém*.

No primeiro capítulo irei citar a biografia e a origem de Hannah Arendt, seu estudo e como se tornou uma cientista política, o que fez levar a nossa autora a estudar o totalitarismo, Hannah era judia e sobrevivente do holocausto nazista, Arendt já lutava ativamente contra o nacional socialismo, em liberdade mudou para os Estados Unidos do qual conseguiu a sua cidadania americana, lecionou em universidades sendo considerada uma das grandes personalidades da filosofia e da ciência política.

No capítulo dois será tratado do tema histórico da primeira guerra mundial, e a insatisfação do povo alemão por sua derrota, pois para compreendermos o que levou o sentimento antissemita temos que compreender a primeira guerra mundial, e a segunda guerra que foi a decorrência da primeira justamente por causa dessa insatisfação, e também o crescente ódio ao povo judeu, depois da derrota houve o Tratado de Versalhes e a Alemanha sofreu uma grande humilhação, o seu exercito fora desarmado e seu efetivo foi reduzido a 100 mil homens, isso causou uma revolta muito grande. Nesse período surgiu a figura de um ex-combatente da primeira grande guerra, seu nome Adolf Hitler do qual mais tarde se tornaria o chanceler e o líder supremo do povo alemão.

No capítulo três tratarei do totalitarismo segundo a visão de Hannah Arendt onde iremos ver que o totalitarismo é um governo político onde há o domínio absoluto de uma só pessoa, esse regime usa do terror com arma política para oprimir e conter os seus opositores, o totalitarismo tem medo do diferente é contra a cultura, como vimos na história, alemães do partido nazista queimando livros, para que assim só houvesse um pensamento, assim era instaurada a sua doutrina totalitarista, nesse governo do terror do qual a maior arma é a propaganda a grande maioria da população é convencida e acredita que seus atos criminosos são legais.

No capítulo quatro veremos como foi a caça ao criminoso de guerra Adolf Eichmann, que depois do fim da segunda guerra Eichmann se estabeleceu na Argentina, Adolf Eichmann era um soldado nazista de alta patente do qual era responsável pela deportação de mais de 1,5 milhões judeus para os campos de concentração e extermínio pertencentes ao governo nazista, sua caçada foi digna de cinema, a *Mossad Agência de Espionagem Israelense* assumiu a busca, ao encontrar o criminoso na argentina a Mossad teve que sequestrar Eichmann e leva-lo a Israel para ser julgado, o sequestro ao criminoso houve pelo fato da Argentina ter um vasto histórico de negar a extradição aos criminosos nazistas, por tanto ao sequestrá-lo Israel violou a lei de um país soberano, apesar de muita discussão entraram em um acordo e Eichmann permaneceu em Jerusalém para ser julgado.

No quinto e último capítulo será tratado o tema a banalidade do mal segundo a nossa autora, Arendt ao participar do julgamento começa a analisar o perfil do réu, e se assusta ao perceber que Adolf Eichmann um soldado nazista e responsável pela extradição de mais de 1,5 milhões de judeus era um cidadão comum, era um bom esposo e um excelente pai, então o que fez Eichmann cometer essas atrocidades? No julgamento ele sempre se declarou inocente e dizia que estava apenas a cumprir ordens, Hannah percebe a incapacidade de Eichmann de pensar e analisar certos fatos, segundo Arendt a banalidade do mal é algo ameaçador, é um fenômeno da recusa do caráter humano do qual o individuo se recusa a refletir e assumir a iniciativa de seus atos, “não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos”. (Arendt, 1963)

Capítulo primeiro: Hannah Arendt muda para os estados unidos.

Irei expor alguns fatos importantes da vida de Hannah Arendt, pois o foco desse artigo é a sua ida para o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém.

A filósofa, escritora e cientista política alemã Hannah Arendt (1906-1975) estudou filosofia na Universidade de Marburg, formou-se em 1929, de descendência judaica viveu os horrores perpetrados pelo movimento nazista, durante a acessão de Hitler, por causa da discriminação aos judeus da Alemanha, Arendt perdeu o direito de estudar nas universidades do qual foi expulsa durante a crescente perseguição ao povo judeu.

Hannah tornou-se um dos grandes nomes dos pensamentos políticos principalmente no estudo dos regimes totalitários, foi aluna de Heidegger, do qual teve um caso amoroso, em suas obras que são divididas em antissemitismo, imperialismo e totalitarismo ela procura expor como a Europa se tornou uma máquina de destruição e o que foi capaz de levar os nazistas a cometerem o horror do holocausto.

Analizou a exclusão dos judeus na Alemanha publicando um artigo com o título *O iluminismo e a questão judaica*, expondo as ideias sobre a independência do judaísmo. No ano de 1933 foi detida pela Gestapo pelo período de 8 dias, Arendt já assumia uma luta ativa contra o nacional socialismo.

Já em liberdade fugiu para os Estados Unidos e no ano de 1951 conquistou a nacionalidade americana, no ano de 1963 Hannah é contratada pela Universidade de Chicago onde leciona até o ano de 1967, no mesmo ano ela se muda para Nova York e passa a ensinar na New School for Social Research, sendo considerada uns dos grandes nomes da filosofia no século XX.

Capítulo segundo: A insatisfação alemã do Pós Primeira Guerra

Não darei muita ênfase na história da grande guerra, pois o foco aqui é outro que é o julgamento de um criminoso de guerra e quais as suas consequências. A Segunda Guerra Mundial perdurou de 1939 até 1945, este conflito resultou a morte de 60 milhões a 70 milhões de pessoas, embora exista estudos que dizem que passa dos 70 milhões de mortos, ela causou muita dor e sofrimento principalmente no povo Judeu do qual iremos dar um destaque maior nesse artigo, os horrores dessa guerra foi de

uma proporção gigantesca mais de 6 milhões de judeus morreram nos campos de extermínio dando destaque ao campo de Auschwitz na Polônia.

Com a organização de um sistema de campos de concentração no início da década de 40, judeus, ciganos, homossexuais e oponentes do regime foram assassinados nas câmaras de gás, por meio de injeções letais ou abandonados a morte por desnutrição. (DIWAN, 2007, p. 79).

A segunda Guerra Mundial ocorreu em decorrência da Primeira Guerra, pois ao seu término o povo alemão consolidou fortemente uma ideia de que a derrota fora injusta, e havia a grande humilhação que o povo alemão passou por causa do Tratado de Versalhes, acordo esse que, pois, fim na segunda guerra, o tratado proibia a Alemanha de possuir navios e aviões de guerra e o seu exército fora reduzido a 100 mil homens, causando assim uma revolta muito grande. Nesse período foi onde surgiu a figura de um ex-combatente e cabo da primeira grande guerra que mais tarde se tornaria Chanceler da Alemanha, seu nome é Adolf Hitler que também não iremos entrar muito em questões biográficas, o antissemitismo alemão contra o povo judeu vem desde antes da segunda guerra mundial, o povo judeu fora acusado não somente de instigar uma revolta comunista na Alemanha como também eles foram culpados pela derrota da guerra, não só os judeus como também o Kaiser da Alemanha, por terem concordado com o Tratado de Versalhes, tratado esse que se tornou intragável pelo povo alemão. Não foram somente essas acusações que os alemães fizeram contra os judeus, os judeus foram acusados de participarem também do governo de Weimar², que fez parte da hiperinflação do início da década de 1920, os antissemitas apontaram os judeus como grandes causadores.

Os judeus estavam presentes em quase todo lugar e podiam simbolizar com facilidade tudo o que havia de mais odioso num mundo injusto, inclusive seu compromisso com as ideias do

² "A República de Weimar foi o período da história alemã compreendido entre os anos de 1919 e 1933, entre o fim da I Guerra Mundial e a ascensão do partido nazista ao poder. Os acontecimentos históricos deste período são resultado da reação de setores da sociedade alemã à derrota na I Guerra Mundial e influenciaram a eclosão da II Guerra Mundial." (Fonte: brasilescola.uol.com.br)

Iluminismo e da Revolução Francesa que os tinham emancipado e, ao fazê-lo, os haviam tornado mais visíveis. (HOBSBAWN, 2008, p. 123).

Capítulo terceiro: O governo totalitarista

O termo totalitarismo surgiu na década de 1920 no governo fascista da Itália, o primeiro regime totalitarista na Europa, e uns dos fatores que a filósofa Hannah Arendt usa em sua análise é o fenômeno totalitário, para ela o totalitarismo tornou uma questão fundamental na política do Século XX. Arendt diz:

Os tiranos e os déspotas à maneira antiga tornaram-se mais perigosos desde que os ditadores totalitários lhes ensinaram técnicas novas e insuspeitadas de se apoderarem do poder e de o conservarem. A conclusão natural que impõe uma análise penetrante de um século ameaçado pelo maior de todos os males deveria levar à radical rejeição da própria ideia de mal menor em política, porque, longe de nos protegerem dos maiores, os males menores têm-nos levado inevitavelmente a eles. O risco maior que corremos ao reconhecer no totalitarismo a maldição do século é deixarmos-nos obcecar por ele a ponto de nos tornarmos cegos aos numerosos males menores – e nem sempre tão menores – que enchem o Inferno (ARENDR, 2001, p. 198).

O totalitarismo é um governo político onde há um domínio absoluto de uma só pessoa ou um partido político, pois para compreendermos o julgamento de Eichmann temos que compreender qual era o governo que o cercava, governo esse marcado pela forte presença do militarismo na sociedade onde o objetivo desse governo é propagar a sua ideologia por meio da doutrinação da população. Esses regimes usam do terror como arma política para conter e oprimir os seus opositores, no caso a grande arma usada pelo regime totalitarista nazista foi o da propaganda onde a grande maioria da população é convencida das medidas tomadas pelo partido que busca justificar seus crimes.

O governo totalitário Alemão associado ao partido nazista obteve o controle absoluto de uma nação, em um sistema totalitário a pessoa no cargo de líder detém um controle total sobre a vida pública e privada do indivíduo, governo esse que teve como líder Adolf Hitler, que através de seu discurso de ódio levou a Alemanha ao caos, assim nossa autora distingue o regime totalitário da ditadura e da tirania:

A distinção decisiva entre o domínio totalitário, baseado no terror, e as tiranias e ditaduras, impostas pela violência, é que o primeiro volta-se não apenas contra os seus inimigos mas também contra os

amigos e correligionários, pois teme todo o poder, até mesmo o poder dos amigos. O clímax do terror é alcançado quando o Estado policial começa a devorar os seus próprios filhos, quando o carrasco de ontem torna-se a vítima de hoje. É este o momento quando o poder desaparece inteiramente (Arendt, 1985, p. 30)

O totalitarismo destrói um dos pilares da civilização por negar qualquer ideia de estabilidade, como a própria Hannah Arendt afirma:

nenhuma civilização – o artefato humano para abrigar gerações sucessivas – teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudanças” (Arendt, 1999b, p. 72). E o totalitarismo nega a liberdade. O que seria apenas uma obviedade é desenvolvido por Arendt (1999a, p. 51)

Vimos que o totalitarismo nega totalmente a liberdade do sujeito, mas para o totalitarismo ter efeito ele deve ser inserido em uma grande escala, “somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário” (Arendt, 1989, p. 361).

Para compreendermos o julgamento de Adolf Eichmann temos que compreender também qual era o regime político que ele estava inserido assim como a sua origem. Quando falamos de regimes totalitários sempre nos vem em mente esses três regimes que são o fascismo, nazismo e stalinismo dos quais foram protagonistas na segunda guerra mundial e são considerados até hoje os maiores regimes totalitários da história, vamos dar um foco aqui no governo fascista³, do qual o governo de Hitler se espelhou e muito, podemos ver que nos dias de hoje a palavra fascista está na boca de uma grande maioria como forma de xingamento, mas é importante compreendermos o significado dessa palavra, o fascismo é uma ideologia política ultranacionalista, esse regime é caracterizado por um poder ditatorial, onde seu método era o uso da força, e o seu idealizador foi Benito Mussolini do qual Adolf Hitler tinha uma certa admiração, sendo que a famosa saudação nazista foi inspirada nos fascistas, apesar das ideologias fascistas e nazistas não serem totalmente semelhantes o que as unia era o regime totalitarista.

³ Regime político que surgiu na Itália entre 1919 e 1939, tendo aumentado a sua influência na Europa.

Capítulo quarto: A caça a Adolf Eichmann

Logo após a segunda guerra mundial os aliados começaram os preparativos para o julgamento dos criminosos de guerra do qual o foco era os nazistas ligados ao governo de Hitler, em especial os do escritório do Führer⁴ e aqueles envolvidos nos campos de concentração, um dos julgamentos mais famosos é o de Nuremberg que ocorreu de 20 de novembro de 1945 a 1 de outubro de 1946, e assim fora mostrado para o mundo às atrocidades que os alemães fizeram com o povo judeu nos campos de concentração, depois das condenações dos acusados pelos crimes que cometeram alguns pegaram prisões perpetua e outros foram condenados à morte pelo tribunal.

Mesmo com alguns criminosos condenados no julgamento de Nuremberg, muitos continuaram foragidos e nem foram capturados, caso do criminoso de guerra Adolf Eichmann que é a base de nosso estudo, sua captura ocorreu 15 anos depois do julgamento de Nuremberg, para que esse grande julgamento acontecesse temos que dar ênfase a ousada captura de Eichmann, depois da segunda guerra mundial, um grupo de sobreviventes do Holocausto dedicou à vida a procura de criminosos nazistas, a Mossad, agência de espionagem israelense, assumiu o controle das buscas. Em 1953, Eichmann foi visto em Buenos Aires, com o endereço de Eichmann em mãos e ciente da política de não extradição do governo local a Mossad montou um plano audacioso para a captura do criminoso nazista que se encontrava em território argentino, para que ele pudesse ser julgado pelos seus crimes de guerra, vários judeus se dedicaram a vida a essa caça e uns dos nazistas que estava na lista de mais procurados era Adolf Eichmann, durante muitas investigações, conseguiram confirmar a identidade do foragido, ele estava na Argentina, mas como o país tinha um vasto histórico de negar a extradição de criminosos nazistas o governo de Israel tomou a grande decisão de capturá-lo, a equipe de Israel chegou em abril e capturou Eichmann no dia 11 de maio de 1960 após a confirmação de sua identidade, do qual acompanharam a sua rotina durante vários dias, conseguiram captura-lo e leva-lo para Israel.

⁴ Termo do alemão utilizado para se referir: líder, chefe, alguém que conduz. Embora seja uma palavra comum no vocabulário alemão, é um termo que tradicionalmente é associado a Adolf Hitler, pois ele mesmo a utilizou para designar-se líder da Alemanha Nazista.

A Argentina entrou com um pedido de indenização por violação a sua soberania, mas Israel alegou que Eichmann fora capturado por indivíduos privados, por isso era uma violação isolada da lei argentina, mas uma resolução de número 138 estabeleceu que Israel realmente violou a soberania Argentina, mas através de algumas negociações Israel e Argentina emitiram um documento conjunto concordando que realmente houve essa violação e colocaram fim a disputa, assim não iria influenciar na legalidade de seu julgamento.

Para entendermos melhor vamos analisar quem foi Adolf Eichmann, embora ele tenha nascido na Alemanha Eichmann foi para a Áustria quando menino e por volta do ano de 1932 afiliou-se ao Partido Nazista e nas SS e rapidamente foi ganhando posições nas organizações nazistas, e logo após a Áustria ser anexada a Alemanha em março de 1938, Eichmann em Viena organizou um Escritório Central para Emigração de Judeus de todo o Reich, do qual “facilitou” a emigração de cerca de 110.000 judeus austríacos entre os meses de agosto de 1938 e junho de 1939, o modelo implantado foi tão bem sucedido que serviu de modelo para todo o Reich Alemão.

Após entrar para Gestapo Eichmann foi nomeado diretor dos departamentos responsáveis pelas deportações de judeus e outros assuntos referentes ao povo judeu, Adolf Eichmann através de seu cargo teve uma importância central na deportação de mais de 1.5 milhões de judeus para os campos de extermínios da Polônia sendo um desses Auschwitz Birkenau⁵ uns dos maiores e também na União Soviética ocupada, além de lugares específicos para os assassinatos em massa de judeus, em 1942 Eichmann fez parte da conferência de Wannsee, onde os líderes superiores do partido nazista e das SS reuniram-se em Berlim em um palácio a beira do lago Wannsee para discutir o destino do povo judeu na Europa, um ponto muito importante e fundamental para a caça de Adolf Eichmann foram os sobreviventes do holocausto, um esforço crucial contra a impunidade.

Capítulo quinto: A banalidade do mal

⁵ Rede de campos de concentração localizados no sul da Polônia, anexado pelo Terceiro Reich nas áreas polonesas, Auschwitz foi o maior símbolo do Holocausto perpetrado pelo nazismo, o governo de Adolf Hitler construiu vários campos nessa área como Auschwitz I; Auschwitz II – Birkenau; Auschwitz III – Monowitz, e contava com mais 45 campos satélites.

Eichmann em Jerusalém é o relato do julgamento de Adolf Eichmann realizado em Jerusalém em 1961, Hannah foi muito criticada por essa obra, principalmente na comunidade judaica, considerado um dos livros mais polêmicos da década de 60, ela respondeu de maneira bem categórica que não havia negado a sua identidade judaica, mas também não apresentou como uma condição especial:

Sempre entendi a minha condição de judia como um fato inegável da minha vida e jamais pretendi mudar isso ou rejeitar tal condição. Nesse sentido, eu não “amo” os judeus, nem “acredito” neles: simplesmente pertencço ao judaísmo, naturalmente, para além de qualquer controvérsia ou contestação. (Arendt apud Young-Bruehl, 1997, p. 299).

Por esse fato desagradou e muito o povo judeu acusando-a de resistência e passividade; pela elite judaica era acusada de ingenuidade e cumplicidade. Enviada para Jerusalém pela revista *The New Yorker* afim de cobrir o julgamento do criminoso de guerra Adolf Eichmann, ao chegar no julgamento tendo como base as atrocidades cometidas pelo criminoso nazista Hannah Arendt esperava encontrar um monstro, um ser humano totalmente impiedoso e cruel, um demônio em forma de pessoa, mas ela se sentiu espantada em ver que Adolf Eichmann não era o que ela imaginava, ele era um cidadão comum normal como qualquer outro, Eichmann era pai de família e um funcionário como já foi dito em uma breve biografia neste artigo. Um dos pontos polêmicos que iremos levantar nesse artigo e da obra *Eichmann em Jerusalém* do qual foi uma junção de artigos publicados pela filósofa e teórica política Hannah Arendt, e uma dessas polêmicas é a maneira como a autora interpreta o comportamento de Eichmann, ela cobriu todo o julgamento, e ainda o entrevistou pessoalmente.

Ali iremos compreender o conceito de banalidade do mal segundo a autora, a banalidade do mal é um desafio ameaçador a toda sociedade ou cultura, é um fenômeno da recusa do caráter humano do qual apoiado na recusa da reflexão e da tendência de não assumir a iniciativa de seus atos. Quando um indivíduo ele se afasta da sua responsabilidade e de suas atitudes este indivíduo deixa o exercício da reflexão, desconectando - se do sentido das coisas, pois segundo a obra da autora quando este campo ético é corrompido se instala a banalidade do mal, no qual nem a violência e nem a agressividade irão perturbar a ordem social, Arendt nota: “Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar

sua própria essência - Não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos”. (1963)

Segundo Arendt, ela compara os homens com sonâmbulos como se fossem zumbis que estão em um estado de inconsciência do qual agem automaticamente sem realmente estarem presentes em seus atos, “a diferença fundamental entre as ditaduras modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes” (Arendt, 1989, p. 26), pessoas que não pensam vivem de maneira passiva e não tem consciência de si mesmo, para a autora o pensamento é fundamental para uma existência autêntica que possibilita o ato da reflexão e a compreensão do mundo ao nosso redor.

Não podemos esquecer o caso de Adolf Eichmann que se transforma em um alto oficial na verdade um oficial que tinha um papel fundamental na engrenagem nazista no estabelecimento da questão final para a solução judaica esse nome aparentemente eufemístico não deve esconder que se tratava de uma das maiores monstruosidade técnico burocráticas da história, a racionalidade que Eichmann usava não era uma razão favorável para a coletividade. Por tanto essa racionalidade não era avaliativa e não refletia no bem-estar comum, Arendt acreditava na liberdade que o indivíduo tinha para se tomar decisões, decisão essa fundada na reflexão do indivíduo, uma racionalidade que visa o interesse comum e o bem da coletividade.

E uma das grandes questões da obra *Eichmann em Jerusalém* proposta pela autora é, “o que leva um ser humano comum como Eichmann a ser um dos pensadores e formuladores da solução final”, Arendt irá analisar o seu comportamento no julgamento e irá entrevistá-lo.

Chegando no local do julgamento e se deparando com o criminoso de guerra Hannah Arendt achava que iria encontrar um monstro, mas ela percebe que ele era mais um burocrata, mas então, por que um indivíduo com todas essas características cometeu esse crime tão terrível? Hannah ao entrevistar o criminoso notou que ele respondia todas as perguntas com uma certa educação, e o criminoso a todo momento respondia que só estava cumprindo ordens, ou seja, quando perguntava se ele tinha conhecimento do que ele fazia, ele dizia que sabia de uma certa forma mas que ele estava cumprindo ordens, e ai a nossa autora tem o seu primeiro choque, ela

vê que a maldade no nazismo não estava enrizada no espírito violento, muitas vezes a maldade não estava em uma raiz mais profunda, ela estava mais superficial como na figura de um burocrata, Arendt diz:

Será que a natureza da atividade de pensar, o hábito de examinar, refletir sobre qualquer acontecimento, poderia condicionar as pessoas a não fazer o mal? Estará entre os atributos da atividade do pensar, em sua natureza intrínseca, a possibilidade de evitar que se faça o mal? Ou será que podemos detectar uma das expressões do mal, qual seja, o mal banal, como fruto do não-exercício do pensar? (Arendt, 2008).

Eichmann era um funcionário zeloso e apenas cumpria ordens que recebia, mas nossa autora faz uma análise e percebe que a massificação e o totalitarismo permitiram não só Eichmann como uma multidão adepta do pensamento nazista a seguir ordens sem questionar, uma multidão incapaz de fazer julgamentos morais.

O que tornava Eichmann uma aberração era o fato de ele nunca haver experimentado as exigências do pensamento diante dos acontecimentos. A questão que a filósofa se propõe a aprofundar, então, é a ausência do pensamento e sua possível relação com os atos maus” (Duarte, 2000, apud Andrade, 2010).

Podemos ver que a racionalidade que Adolf Eichmann usava não era uma racionalidade favorável para uma coletividade, ele era obcecado por poder e status social, Eichmann faria qualquer coisa para ser reconhecido e obter sucesso, mas essa busca incessante pelo sucesso é o que levaria Eichmann a praticar o mal. Era por essa razão que ele deveria ser punido.

Durante todo o julgamento Eichmann nunca se considerou culpado pelas suas ações sua justificativa era que sempre estava cumprindo ordens, obedecendo as leis vigentes naquele período, assim Hannah iniciou um longo estudo analisando o réu para demonstrar que o mal não pode ser explicado como uma fatalidade, e sim como uma possibilidade da liberdade humana, analisando a personalidade comum de Eichmann e as atrocidades monstruosas por ele cometidas, ele não era um monstro mesmo que suas ações fossem de um monstro. Segundos psicólogos que o examinaram o seu comportamento “não é apenas normal, mas inteiramente desejável”, “um homem de ideias muito positivas” (Arendt, 1999, p. 37).

Não era somente Eichmann, um caso de um nazista famoso era de Heinrich Himmler, líder que chefiava a SS que também cometeu atrocidades, apesar de ter cometido suicídio e não ter sido julgado por um tribunal, Himmler assim como Eichmann também era um bom pai de família e um marido exemplar.

Podemos ver o como um regime totalitário age na mente de um indivíduo, “a propaganda totalitária cria um mundo fictício capaz de competir com o mundo real, cuja principal desvantagem é não ser lógico, coerente e organizado”. De fato, a mentira tem grande chance de se obter sucesso, uma vez que, “na medida em que a verdade fatural se expõe à hostilidade dos defensores de opiniões, ela é pelo menos tão vulnerável como a verdade filosófica racional” (Arendt, 1972, p. 301).

Arendt viu em Eichmann a sua mediocridade e um grande vazio, do qual fez a nossa autora repensar seus conceitos de moralidade, o réu tinha uma falência dos seus conteúdos morais tradicionais, e persistia em um caráter de obediência do qual ele era desprovido de reflexão, o mal que se queria encontrar em Eichmann, o monstro, o mal absoluto não existia, ele era um sujeito totalmente normal que fazia o que fazia por mérito e reconhecimento e de acordo com Eichmann, ele estava agindo moralmente dentro da lei, ai vemos a banalidade do mal, pois o mal se tornou banal, por isso ao analisar o julgamento ela nota o comportamento de Eichmann tanto no tribunal como antes na sua vida na sociedade alemã durante o nazismo:

Eichmann somente precisava lembrar-se do passado, para ter a certeza de não estar mentindo e nem se decepcionar, pois ele e o mundo no qual vivia, tinham estado em outros tempos, em perfeita harmonia. E que a sociedade alemã, de oitenta milhões de pessoas, fora protegida contra a realidade e a evidência, exatamente pelos mesmos meios e pelas mesmas auto-enganações, mentiras e tolices que estavam arraigadas na mente de Eichmann (Arendt, 1983, p. 67).

Eichmann dizia não se lembrar de nada, ou seja, os detalhes sórdidos dos quais ele mesmo participou e existiam provas ele dizia não se lembrar, mas por outro lado, Eichmann lembra com detalhes de grandes jantares dos quais ele participou depois de sua ascensão no partido nazista e de conversas relacionadas as conquistas, por isso a única culpa que ele assumia era a parte logística dos transportes dos judeus.

Eichmann estava com sua consciência tranquila, pois cumpriu o seu dever com maestria e sabia que era isso que deveria fazer, e sabemos que a voz da consciência

não é dada naturalmente é algo construído coletivo e intersubjetivamente, Arendt diz:

Sua consciência ficou efetivamente tranquila quanto ele viu o zelo e o empenho com que a “boa sociedade” de todas as partes reagia ao que ele fazia. Ele não precisava “cerrar os ouvidos para a voz da consciência”, como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com a “voz respeitável”, com a voz da sociedade respeitável à sua volta. (Arendt, 1999, p. 143).

O julgamento de Eichmann foi um marco fato histórico, os documentos do julgamento totalizaram 3,500 páginas de depoimentos, pelo decorrer de 56 dias, e aí saiu o seu veredicto, Adolf Eichman foi condenado a morte por enforcamento, e horas depois no dia 1 de julho de 1962 sua execução foi cumprida.

Conclusão

Vimos que a primeira guerra mundial causou uma revolta muito grande no povo alemão, a humilhação por conta do Tratado de Versalhes foi o estopim para que o antissemitismo florescesse ainda mais, o povo alemão além de culpar seus governantes culpava os judeus pela derrota na primeira grande guerra acusando-os de traidores, a Alemanha passava por uma hiper inflação, o povo passava fome, e aproveitando dessa vulnerabilidade do povo surge o partido nazista, onde mais a diante toma a frente um ex-combatente da primeira guerra, seu nome Adolf Hitler. Logo Hitler se torna chanceler da Alemanha e depois seu líder supremo e assim esta instalado o governo totalitário na Alemanha, onde nossa autora Hannah Arendt faz uma grande análise em suas obras *A Origem do Totalitarismo* e também na obra *Eichmann em Jerusalém*, Arendt fala com maestria a como é a formação de um estado totalitário, e podemos ver que nos dias de hoje ainda existem governos que seguem o regime totalitário, onde um líder supremo responde pela nação, um grande exemplo é a Coreia do norte, o governo totalitarista usa do terror para governar, e uma das principais armas é a propaganda, sendo que na mente dos jovens faz um efeito ainda maior, assim que o partido nazista alemão se enraizou na Alemanha.

E em decorrência da primeira grande guerra surge a segunda que foi muito pior levando a morte de cerca de 70 milhões de pessoas, ao termino dessa guerra terrível em 1945 os aliados começaram incessantemente uma caça aos criminosos de

guerra, alguns líderes foram capturados e levados para o famoso julgamento de Nuremberg na Alemanha, mais muitos ainda estavam foragidos, que era o caso de Adolf Eichmann acusado pela deportação de mais de 1,5 milhões de judeus para os campos de concentração, através de muita investigação a agência secreta israelense Mossad chega a Eichmann que estava foragido na Argentina, Eichmann foi levado para Jerusalém onde foi o seu julgamento, nossa autora Hannah Arendt foi convidada para participar do julgamento.

Arendt foi com uma visão que iria encontrar um monstro, mas na verdade Adolf Eichmann era um homem comum, um excelente esposo e um ótimo pai, então o que leva um homem a cometer esses atos do mal? Eichmann nega a sua culpa e não se considera um criminoso de guerra e sim um cumpridor de ordens e Arendt percebe que ele agia sem pensar em seus atos, aí nossa autora vai analisar a banalidade do mal, como ela surge? Arendt compara Eichmann a um sonâmbulo como se ele fosse um zumbi - Não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos". (Arendt, 1963).

Assim, pois, podemos ver o que uma ideologia quando implantada para o mal causa nos indivíduos, eles chegam a cometer crimes bárbaros e nem se dão conta dos seus atos, que foi o caso do nosso estudo, o julgamento de Adolf Eichmann.

168

Referências

ANDRADE, M. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. *Revista Brasileira de Educação* v. 15 nº 43, jan./abr. 2010.

ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972

ARENDR, H.. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

ARENDR, H.. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDR, H.. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: Companhia das Letras/Editora UFMG; 2008.

CESARANI, D. *Eichmann: his life and crimes*. London: Vintage, 2004/2005.

DIWAN, P. *Eugenia, a biologia como farsa*. História Viva. São Paulo, n 49, p. 76-81, 2007.

HOBBSAWN, E. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CÁCERES, C. A.

Submissão: 18. 12. 2023 / Aceite: 15. 04. 2024

**A desobediência epistemológica:
sistematizando a desconstrução das hegemonias filosóficas através das
filosofias marginais**

**Epistemological Disobedience:
systematizing the deconstruction of philosophical hegemonies
through marginal philosophies**

YURI ALEXANDRE FERRETE¹

Resumo: A presente investigação tem como hipótese a possibilidade de uma sistematização pré-operatória do intento primordial da desobediência epistemológica acompanhando e indo além de Enrique Dussel. Para o desenvolvimento desta tarefa, realizou-se um diálogo do trabalho de Dussel com outros dois autores, especificamente Paul Tillich e Emanuel Lévinas. Com esta interlocução, a investigação desenvolveu uma etapa pré-operatória da investigação decolonial, instrumentalizando o investigador a questionar os seus próprios posicionamentos teóricos e investigativos. Mais do que o engajamento que gera a motivação para investigar os temas externos a filosofia clássica, é necessário um cuidado inicial que viabilize o contato com os conteúdos marginalizados de forma autêntica. Uma vez que enraizados em nossa cultura dominante, as estratégias de compreensão do mundo através das categorias hegemônicas tendem a se manter como principal interlocutor ou crivo teórico inaugural.

Palavras-chaves: Desobediência Epistemológica. Tipologia Crítica. Filosofias Marginais

Abstract: The current research has as a primordial hypothesis the possibility of pre-operative systematization of primary intent of epistemic disobedience, following and going beyond Enrique Dussel. For this development, a conversation was realized between Dussel's works with two other authors, specifically Paul Tillich and Emanuel Lévinas. In this interlocution, the researcher developed a preoperative stage for a deloconial research, where it was prepared an instrumentation to researcher to question their own theoretical positions and investigative. More than the engagement that generates the motivation to investigate themes external to classical philosophy, primary care is necessary to enable contact with the marginalized contents in an authentic way. Once rooted in our dominant culture, strategies for understanding the world through hegemonic categories tend to remain as the main interlocutor or inaugural theoretical sieve.

Key words: Epistemic disobedience. Critical Typology. Marginal Philosophies

*“Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara.
Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação.”
Fausto Reinaga*

¹ Doutorando em Filosofia (Universidade de Lisboa), Mestre em Psicologia (Universidade Federal do Paraná), Professor Auxiliar da Escola de Ciências Médicas e da Vida da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6141-2437> E-mail: yuriferrete@gmail.com.

Introdução

Se considerarmos o discurso hegemônico como resultado de processos coloniais e civilizatórios, então estaremos diante de um duplo desafio de desconstrução. Isto é, se por um lado haverá a necessidade de romper com as concepções epistemológicas dominantes, por outro, será também necessária uma estratégia para reconstruir o discurso geral sobre o conhecimento. Reconstruir uma base que seja apta a aderir a pluralidade na própria natureza de cada tradição, sem qualquer prejuízo doado por sistemas hierárquicos. É tal como expõem Quijano (1990, p. 447):

A crítica ao paradigma europeu de racionalidade/modernidade é indispensável. Ainda mais urgente. Mas é duvidoso que o caminho consista na simples negação de todas as suas categorias; na dissolução da realidade no discurso; na pura negação da ideia e da perspectiva da totalidade no conhecimento. Longe disso, é preciso desvencilhar-se dos vínculos da racionalidade-modernidade com a colonialidade, em primeiro lugar, e em última instância com todo poder não constituído na livre decisão de pessoas livres. É a instrumentalização da razão pelo poder colonial, em primeiro lugar, que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e fracassou nas promessas libertadoras da modernidade. A alternativa é, portanto, clara: a destruição da colonialidade do poder mundial.

171

O que está exposto anteriormente na citação de Quijano não é menor do que a aquilo que Dussel (1975) já denominou como *desobediência epistemológica*. Sua crítica diante da manutenção das categorias helênicas que perdura ao longo da história da civilização, de modo a serem sempre postas como superiores as demais, visa, não somente constituir um terreno fértil para a celebração de outras formas de construção de conhecimento, mas também alertar sobre os resultados das utopias modernas como frutos dessas instâncias. Para dissolver tal problema é necessário produzir uma crítica a visão ocidental hegemônica que exclui outras formas de conhecimento. Concomitante a este esforço, deve-se também reconduzir as tradições marginalizadas, tal como indígenas e outras culturas não-ocidentais, que igualmente se empenhavam nas análises do conhecimento produzido.

Entretanto, o desafio proposto não é tão simples quanto a descrição anterior pode transmitir. No contexto da nossa civilização, cuja está enraizado o modo de pensar helênico/moderno, a atitude repensar as vias do conhecimento pode

facilmente sucumbir a equívocos que ao invés de conflitar com a hegemonia, acaba-se, por conseguinte, reproduzindo-a. Em outras palavras, é possível permanecer no discurso hegemônico mesmo tentando a criticá-lo, e para tal condição, basta realizar um processo de descritivo no qual perpetua-se as categorias predominante como crivo teórico. Por exemplo, como quando se almeja compreender ontologicamente uma tradição de pensamento que não tem seu berço no helenismo. Deturpa-se a teria em pró da instrumentalização. Esta conduta, como diz Lévinas (2002), é um equívoco teórico onde se visa diante da máscara de novas perguntas, respostas já atribuídas.

Perante tal problema, faz-se necessário produzir junto ao intento do pensamento decolonial uma qualificação metodológica da atividade. O desafio é estar fiel aos devidos rigores que constitui um método hábil que, ao mesmo tempo que cria um conflito diante daquilo que já está enraizado, impeça aquele medita sucumbir no erro da repetição. Isto posto, dois autores são nomes excelentes para construir um diálogo com este problema, o teólogo socialista Paul Tillich e o filósofo judaico Emmanuel Lévinas.

Crítico árduo das ressonâncias historicistas na Filosofia, como também na política, Paul Tillich desenvolveu um importante método que denominou como Tipologia-Crítica. Após um longo período no oriente, onde conheceu com profundidade a religião e a filosofia budista, Tillich (1974) compreendeu que era necessário revisitar a abordagem ocidental, principalmente cristã, com outras as grandes linhas históricas da religião. Foi no ensejo da abordagem tipológica, acrescida de uma crítica a dialética de Hegel, que Tillich compreendeu que a mera capacidade do investigador de se abrir a outras leituras fora da tradição europeia era insuficiente. Pelo contrário, é indispensável que o próprio investigador esteja estrategicamente sistematizado contra seus vícios internalizados e contra os ídolos históricos. Nesta linha, se quer deve se satisfazer com estratégias conhecidas como críticas, tal como a dialética hegeliana. A exposição das contradições das partes, como está na dialética hegeliana, não seria suficiente, uma vez que dentro da própria proposta há uma noção hierárquica. Sendo assim, antítese de qualquer tese já é por si inferior categoricamente a primeira. Para evitar tal problema em um cenário de investigação de concepções plurais, é necessário que a crítica ao

conhecimento seja tutelada através um contínuo equiparar de hipóteses categorias das distintas unidades gerais do pensar.

Por outra via, Lévinas (2002) ao realizar uma análise de um dos livros sagrados do judaísmo, o *Talmude*, convida a uma importante reflexão sobre como realizar respostas inéditas perante perguntas consagradas. Com tal proposta, é necessário desconstruir a concepção do *Outro* como uma *Alteridade*, para que de fato este *Estranho* possa expressar sua unidade irrepetível e completamente distante daquele que o *Eu* se diz ser.

Diante do exposto, o presente ensaio toma como hipótese de investigação seguinte: é possível sistematizar o intento da *desobediência epistêmica*?

Para responder a esta hipótese, o ensaio almeja desenvolver os seguintes objetivos:

1) demonstrar a importância da *desobediência epistêmica* de Dussel para a desconstrução das teorias hegemônicas e assim a possibilidade de constituir novas análises a questões do contemporâneo

2) sistematizar uma estratégia metodológica para constituir o rigor necessário de uma investigação fora das categorias helênicas clássicas;

2.1) apresentar a tipologia-crítica de Paul Tillich como a via para compreensão adequada dos textos filosóficos que externos a hegemonia eurocêntrica.

2.2) apresentar a estratégia de Emmanuel Lévinas como a via para desconstrução do intento investigativo que busca respostas similares as filosofias hegemônicas

2.3) desenvolver a concepção do *Outro* como uma *Não-alteridade* através da filosofia judaica de Lévinas.

3) apresentar conclusões finais sobre a sistemática proposta

Dado que a *desobediência epistemológica* é um conceito que busca questionar as estruturas e hierarquias de conhecimento existentes e romper com a hegemonia epistêmica ocidental, seu intento mais íntimo deve ser entendido como a descolonização do pensamento, da cultura e da política. Não obstante, é através dela que se faz possível dar luz a vozes marginalizadas, como também, as perspectivas e saberes locais e subalternos.

Por que a desobediência epistemológica?

Justificar a necessidade de uma *desobediência epistemológica* pode parecer conter um erro imanente a própria proposta, uma vez que a necessidade de uma identidade racional, com alto grau de evidência, é em si um desejo proposto pelos pensadores de um projeto de filosofia e ciência que aqui devem ser criticados². Entretanto, o que emerge como uma demanda para ser desenvolvida, orientada pelo intento perscrutador crítico de demonstrar rigorosamente o que é desobedecer epistemicamente, é impensável dentro da tradição helênica desde Tales de Mileto e não tem qualquer relação de princípio com a afirmação da filosofia europeia sobre a “natureza humana” de buscar “saber as coisas” tal como expõem tão bem Kant (KrP: A133). Concerne esclarecer que nem tal brilhantismo é exclusivo deste projeto teleológico filosófico³ de amor à sabedoria, como diriam os gregos clássicos. Se caso fosse, o que poderíamos dizer sobre os pensamentos frutos da *tlamachila* – o pensar bem – dos amaryus? Em outras palavras, tal como diz Mignolo (2008, p. 298), o fato da *Φιλοσοφία* ter se tornado global, não é sinônimo de ser universal.

Desobedecer epistemologicamente é sinônimo de se colocar crítico a aquilo que foi naturalizado como correto, como essencial e universal. É posicionar-se contra o “grito de ordem” de toda uma corrente de pensamento. Sendo assim, é tão rigorosamente possível como qualquer outro modo de pensar necessita ser. Mas não é o mesmo “rigor” que constituiu o imperialismo colonial na frutífera crença cega a razão, esta que se materializou nos humanistas-renascentistas através da sua pedagogia clássica (Hankins, 2002, p. 905; Giustiniani, 1985). Jamais seria, pois é esta mesma pedagogia que nadificou o Outro (Dussel, 1971, p. 23), transformando-o em

174

² Como Husserl eventualmente apresenta em suas *Logische Untersuchungen*, cf. HUSSERL, 1984: 441-448).

³ O termo projeto aqui pode levar a uma série de problemas que deve ser mais bem tratado no decorrer do texto. Todavia, para mediações com o leitor, respaldo-me na compreensão de que o desenvolvimento científico filosófico eurocêntrico é fruto de uma categoria histórica, uma vez que sua consagração se dá por uma série de relações políticas e geopolíticas. Sendo assim, é deduzível que não há qualquer imanência natural nesta unidade. Por outro lado, também não pressuponho que há um acordo perceptível ou até mesmo velado entre os pensadores da filosofia europeia, tal como se chega tivessem chegado a um consenso estatuto. Apesar disto, seria um grande equívoco compreender que não haja qualquer relação entre partes que formem a unidade da filosofia em seu fluxo de desenvolvimento no decorrer do tempo e que forme um olhar acrítico a sua própria história. Isto é, o fluxo de desenvolvimento verificado na história da filosofia europeia (como também da ciência europeia) é intransigível a categorias externas. Todas as antíteses são frutos de suas próprias teses, e assim por diante, até sua máxima autoridade contemporânea.

menos que uma alteridade. É por outra via que se faz o rigor da desobediência ao pressuposto velado de obediência epistêmica (Mignolo, 2008, p. 300), que através de suas categorias milenares decidem o que deve ser excluído e incluído. É um modo rigoroso de pensar a realidade de maneira crítica, que realiza verdadeiras interlocuções entre o externo (o que foi negado), com o interno (o que foi perpetuado), que nem os nomes considerados grandes indagadores e eruditos analíticos da tradição puderam doar. Nem as contradições expostas por Hegel em sua dialética. Dentro destas, pouco se tem para desfrutar se o objetivo é encontrar a métrica necessária do rigor de uma desobediência, pois, usufruindo do próprio termo hegeliano, são antíteses das próprias teses, e, enquanto tal, encontram-se dentro do ciclo da *obediência epistêmica*. Em outras palavras, fazem usos das regras clássicas para manutenção do seu status hegemônico. Ou até mesmo a poderosa filosofia nietzschiana vangloriada por colocar em dúvida nossos ídolos transcendentais. Nem a sua teoria repleta de metáfora, que convida ao filósofo realizar suas investigações de fora da cultura moderna pode ser considerado um *locus* propedêutico para o que se denomina como rigor aqui, por recair no ceio da própria tradição. O que poderá então ser dito de Husserl, de Heidegger, dos neo-kantianos, dos existencialistas, dos pós-modernos, herdeiros dos mesmos valores europeus disfarçados de *identidade disciplinar*.

Este julgar crítico contra, mas, ao mesmo tempo, através da tradição epistêmica, tem que se dar na imanência da própria atitude dúbia que se diz verossimilhança e evidente para relegar o universal. E ainda sim, todos os cuidados continuam necessários para não replicar os erros que estes autores construíram. Sem dúvida que o resultado dessa atitude não tem qualquer semelhança com algum processo de aniquilação de toda uma história da humanidade já construída, uma vez que não haveria verdadeiras conquistas se por acaso simplesmente refutar o pensamento tradicional pela simples negação. A desobediência diante do argumento da necessidade de uma identidade do conteúdo, de um método, pode ser mais bem descrita como um autocontrole do impulso motivacional de prosseguir diante de um ato a outro, e assim por diante, sem qualquer perspectiva de uma alternativa. Um paralelo pode esclarecer: se Husserl relegou a sua fenomenologia a mensagem de ordem de que o método fenomenológico iria evidenciar tudo aquilo que a

subjetividade moderna esqueceu, um *lernen kennenlernen* (HUSSERL, 1996), a desobediência epistêmica quer *aprender a desaprender*, tal como Macas (2009, p. 208) propõem.

Pode-se eventualmente questionar: uma vez desaprendido, o que pode ficar no lugar? De fato, há certa pertinência na questão e não é menos comum do que outras tantas que aparecem simultâneas a via da desobediência. Pasmarme-ia se qualquer investigador que já tentou, mesmo que uma única vez, propor uma crítica contra o império da razão, não se deparou com este intentar de refutação pela categoria do dever de uma identidade uni. É comum ouvir que o esforço filosófico necessita cumprir o dever da explicação e do esclarecimento. Entretanto, como minuciosamente antecipado, uma vez que desobedecer aos deveres desta epistemologia, fruto de uma filosofia que se diz o caminho ao *amor pela sabedoria*, não tem qualquer intento de aniquilação, o próprio desejo perante da unicidade do pensar é de pouquíssimo valor. A desobediência requer a abertura ao *plural*, ao *multiforme*, as distintas possibilidades de aprender e poder fazer conhecimento, político, ou o que quer que seja originalmente oriundo de uma comunidade, sem ter de responder a algo que se impõem como superior.

É necessário criar imaginários jamais anteposto sobre o futuro de forma que não haja um onipassado, que além de poderoso e controlador, seu constructo é de origem unívoca e desenvolvido como se fosse um auto critério para determinar o que é permitido ou não. De fato, afirmar sobre a necessidade da criação de novos imaginários não se distancia qualitativamente do que já se foi proposto em outros tantos momentos históricos da própria filosofia. A promessa renascentista, fruto da revolta diante da estrutura feudal e do poder absoluto divino, materializado no controle da igreja católica por longos séculos, pode ser comparada com um momento da humanidade em que isto já ocorreu. Todavia, engana-se aquele que visa entender as condições primordiais para a modernidade sem contribuir a sua reflexão o domínio expansionista do mundo. Isto é, não é possível conceber a fé na “nova racionalidade” que abre a novos mundos, sem compreender que a condição física, geografia e que tardiamente torna-se geopolítica, foi um fator determinante (QUIJANO, 1988, p. 12-13). Parafraseando Fernando Pessoa, o mundo grego é com limites, o mundo sem limites, é português.

Entretanto, o que este imaginário não produziu de novo foi a ruptura com uma ontologia que em sua sutileza histórica parece ser atemporal, e possivelmente, seja aqui onde a *desobediência* dá um passo para além da desconstrução e visa encontrar um caminho prático para um novo imaginário de futuro. A ontologia clássica, que se faz moderna, mas jamais se renova, é aquela que se fundamenta na unidade do *Mesmo* que se divide internamente. O *Mesmo*, aqui, é a totalidade maior que antecede a diferença, precedendo a própria formação do *idêntico* e do *não-idêntico*. Mas, tal como expõem Dussel (1971, p. 17), o grande problema é: o próprio *Mesmo* aniquila ontologicamente, o *Outro*, porque este *Mesmo* não tem diferença, ele só se diferencia internamente. Ou seja, só existe o *outro* como sendo o *não-idêntico*, é qualquer coisa que não seja o *mesmo*, é qualquer coisa que não é a *identidade*; pode-se perguntar, afinal, quem é a *não-identidade*? Foram os bárbaros, foram os índios, foram os negros, os povos orientais etc., em palavras helênicas: aqueles que não conseguem ver as *Ideias*. Em suma, sempre aqueles que são externos a categoria. No ceio da exclusão, é que a *desobediência* encontra terreno fértil para o novo imaginário. No cuidado a compreensão do que um dia se denominou por *Outro*, que a crítica encontra sua prática.

177

Apesar de aqui já parecer clara a proposta, há mais espaço para cautela evitando compreensões equivocadas. Não está sendo proposto uma mera ciência, uma filosofia que seja enraizada na arqueologia do que foi destruído, do que foi alienado, ou marginalizado. Tal movimento seria o mesmo que sucumbir ao erro de continuar tentando investigar filosofias marginais através dos instrumentos da filosofia hegemônica. Apesar de poder ser dito que é impossível aproximar-se destes conteúdos sem qualquer instrumento prévio, já se provou anteriormente que este contato não só pode ser feito assim, como também, deve-se.

Mas o que seria então o *Outro* por onde começaria re-criação decolonial? De fato, essa resposta é mais angustiante e menos objetiva que qualquer outra exposta em passagens anteriores. Isto porque ela não irá propor nenhum tipo de positivação em seu resultado, mas primordialmente uma sequência extensa de *não-categorias*. Em outras palavras, iniciar pelo *Outro* é iniciar pelo caminho de tudo aquilo que foi considerado marginal, infrutífero, tudo aquilo que foi organizado como desnecessário do ponto de vista hierárquico do *amor pela sabedoria*, e assim sendo

epistemologicamente simplificado como exotérico (MIGNOLO, 2008, p. 279; MIGNOLO, 2009, p. 25-26). O taoísmo, o budismo, as filosofias de matriz africana, os maoris, os amaryas, todas essas culturas e modos de vida não são apenas antropos-sabedorias⁴, como se o relegado a ser denominado como conhecimento cientificamente válido fosse somente as tecnologias criadoras de transformações humana. Ao contrário deste preconceito colonial que estigmatizou as filosofias marginais como subdesenvolvidas, tanto na esfera material como mental, visa-se pelo processo da valorização autêntica do capital cultural constituído por estas do decorrer dos milênios. Em outras palavras, é transformar o ponto de vista destes conteúdos de “fora do ciclo” para uma *exterioridade*.

A sutileza da normatização através deste movimento visa tocar no centro da naturalizada atitude do império da razão ocidental, que domina todos os atos de compreensão epistêmica, para com as *exterioridades*. Isto é, faz-se arbitrário destituir a hierarquia imanente de categorias que compõem o olhar perante as filosofias ao redor do mundo, materializada na aproximação ingênua ao comparar conteúdos completamente distintos. Um exemplo pode auxiliar a entender a afirmativa anterior. É-se comum fazer uso de categorias helênicas para tentar ressaltar, ou apenas interpretar, conteúdos não helênicos, tal como analisar a *ontologia dos espíritos amazônicos*. Irei ser um pontual: não existe ontologia do ponto de vista das tribos amazônicas. Não é necessária uma arqueologia extensa e desgastante da história do *On* (Ser) para saber disso. Quem criou o *On* foram os gregos e nada mais; aquilo que é ameríndio, não pode ser grego. Continuando a crítica, é possível ser ainda mais diretivo: o *Brahma* não poder ser pareado ao *motor primeiro*, como na compreensão aristotélica.

É invariável as análises expostas até aqui que diante da ruptura da hierarquia com o intento de permitir a genuína aparição da competência, cientificidade, tecnologia e filosofia marginal, conduzir-se-á um modo global de existência coparticipativa e compartilhada de modo jamais antecipado. Será, portanto, uma

⁴ Um pequeno apontamento pode ser adequado aqui: *anthropos* aqui é a terminologia antagônica a *humanitas*. Pela desobediência epistêmica é possível reivindicar este conhecimento sem se quer demandar pelo reconhecimento das *humanitas*, das ciências neutras que acreditavam em um humano neutro que tudo podia ver. As sabedorias e as tecnologias desenvolvidas pelo *anthropos* hoje podem dar continuidade ao seu desenvolvimento fora da cadeia de jogo hegemônica.

modalidade de mundo onde pode (e deve) haver espaço suficiente para a sobrevivência de todas as multifaces epistêmicas e até mesmo política; esvaziado de qualquer critério de soberba que conduz a destruição do *não-si-mesmo*. Distante de qualquer utopia de um mundo pacificado, a proposta decolonial não pressupõem a ausência de divergências, mas sim uma verdadeira condição para a reprodução da vida (MIGNOLO, 2008, p. 296). Acompanhando Mignolo (*Ibid*), o que se denomina aqui como reprodução da vida é o exato antagonismo ao conceito de reprodução da morte que está velada na proposta da razão imperial das humanidades oriundas da filosofia europeia. Não obstante, afasta-se de qualquer compreensão de vitalismo, tal como está no freudianismo. Por sua vez, faz-se da opção da reprodução da vida aos moldes decoloniais o fruto pragmático da *damnés*, isto é, do perspectivismo oriundo dos ameríndios em contraposição ao mono-tópico. Em outras palavras, diz Mignolo (2009, p. 2)

enquanto estas não questionam a “civilização da morte”, oculta sob a retórica da modernização, da prosperidade e da melhoria das instituições modernas (por exemplo, democracia liberal e uma economia impulsionada pelo princípio de crescimento e prosperidade), as opções decoloniais partem do princípio de que a regeneração da vida deve prevalecer sobre a primazia da produção e reprodução de bens à custa da vida (vida no geral, humanitas e antropos de forma igual!

179

Entretanto, o convite decolonial é sobrecarregado de desafios imanentes a sua estrutura como também internos ao próprio teórico que almeja estar fora do circuito viciado das teorias globalizadas. Descontruir o aparato teórico centenário no qual somos pedagogicamente moldados requer mais do que a disponibilidade do investigador (não destituindo aqui qualquer valor primordial para a própria autodeterminação de compreender as teorias para além da fronteira). É necessário estar sistematicamente orientado para se afastar de erros que sucumbe a repetição de respostas mesmo diante de novas perguntas. Uma vez exposto tal dever, faz-se necessário análises meticolosas para construção decolonial, junto a construção de uma metodologia que contribua diretamente com o ensino.

A abertura pela tipologia-crítica

Ao decolonialista ortodoxo, a opção que eu tomo para o desenvolvimento deste ensaio pode soar incongruente, uma vez que a abertura metodológica cuja será exposta a seguir é fonte oriunda da teoria de um teólogo que se reconhece como cristão e fenomenólogo. Ambas são tradições contidas no escopo criticado. Entretanto, apesar da haver a compreensão caso futuras críticas venham a público, aponto que também há a necessidade de resguardar devidos cuidados para não compreender a filosofia de Paul Tillich como uma teoria exclusivamente herdeira do helenismo e da razão imperial. Tal contundente afirmação estaria equivocada por não identificar que a tipologia-crítica desenvolvida por Tillich o conduz como uma um pensador “de fronteira”, nomenclatura que o próprio se autointitula (TILLICH, 1967)⁵.

Para esclarecer este esforço, assumo como primeiro passo o retorno a negação de três opções de métodos: empírico, supranatural e especulativo. O primeiro, não pode ser considerado como um método possível para abertura até o pensamento de fronteira. Por ser uma investigação que abstrai conceitos a partir de uma concepção vaga de essência, estaria perpetuando o posicionamento tradicional. Por sua vez, o método supranatural é também infundável como compreensão do que pode ser o método adequado, uma vez que este pressupõe uma revelação que somente através da teologia hegemônica se alcança. O último, é excluído por ser uma proposta metafísica e diante das críticas já desenvolvidas, é quase natural notar a sua incongruência. Como resultante destas negações, sobra como matéria para ser trabalho uma demanda por uma via distinta dessas, um lugar onde fronteiro a todos esses, ao invés de um conteúdo notório que basta ser desenvolvido.

Nesse sentido, propor a construção de uma metodologia que seja de fronteira, é fazer de um jogo de dois elementos: o método e a tensão. Enquanto o método anseia pelo rigor do esclarecimento, a tensão deve ser perene para evitar que o trabalho sucumba em algum sistema determinante. Porém, noto ainda demanda por esclarecimentos.

⁵ O título de sua autobiografia é: *On the boundary: an autobiographical sketch*.

O primeiro, em sua unidade e função exerce a fase da constituição do *pragma*, isto é, do algo constituído como conhecimento em seu próprio dever-prático no horizonte do a-fazer. Tal como expõem Tillich:

método é a maneira sistemática de fazer algo, especialmente de obter conhecimento. Nenhum método pode ser encontrado isolado da sua aplicação real; considerações metodológicas são abstrações dos métodos em uso (TILLICH, 1987, p. 301)

Em outras palavras, o que Tillich re-conduz aqui é o *re*-conhecimento de que o método antes de ser um instrumento da maneja do objeto, tal como uma técnica, é primordialmente uma atitude imanente, fruto do dever do comportar-se da vida mental diante de algo. É sutil e necessário demonstrar que o caráter do comportamento aqui não é a nível sensualista, empírico, prático ou qualquer conotação da esfera da mudança de estado corporal - reflexologia e paralelismo também são igualmente incongruentes. Esta proposta é uma rica reavaliação epistêmica que permiti romper com a concepção de que existe, propriamente dito uma instrumentalização que possa ser dada como universal. Pelo contrário, através desta proposição, toma-se contato com o método como uma atitude crítica à sua própria estrutura inerente que se tornou cega. Ou seja, comportar-se está no tocante da questão do que é visto ao ver, o dever íntimo de estar junto ao objeto.

Entretanto, dado de maneira solitária, o *re*-conhecimento do Método como uma atitude diante das coisas, guiará a uma repetição incongruente à proposta que é almejada aqui. Isto é, manter-se-ia na concepção de uma universalidade que, no fluxo do seu movimento, irá invariavelmente tratar do mundo através de um crivo hierarquizante. É necessário reconhecer que não há qualquer hipostasiar que seja em si suficiente para que se autointitule como “a via” necessária e geral sem que este próprio não construa um processo de crivagem onde há aprovações de algumas partes e rejeição de outras. Por isso que a tentativa da organização de um método que seja rigorosamente hábil a guiar em direção a *desobediência epistêmica* é um método de controle daquele que afirmar “ver”, e não de manuseio do mundo.

O exposto conduz a tarefa de clarificar como se pode conter a atitude de conhecer o mundo de modo que esta mesma atitude não guie ao erro exposto. Diante disso, a análise tilliachiana é excepcional para compreender a proposta. É

necessário aderir a um elemento que outras propostas também utilizam; i.e., o segundo elemento, a *tensão* entre fases opostas. Contudo, diferente do que se encontra em algumas dialéticas, essa proposta de *tensão* não deve ser alcunhada para solver algum conflito entre as partes, mas sim, utilizar ela como um elemento permanente do método, para que se mantenha o mais próximo possível conteúdos que foram designados como opostos em categorias históricas. Desta forma, abre-se a o caminho para a “fronteira” filosófica, e, mantendo-se constantemente nela para que, de fato, possa, desta maneira, construir uma filosofia de fronteira.

Esclarecimentos e diferenciações são necessários. Em suma, as fases que são postas em tensão nas dialéticas clássicas acabam por carregar em sua imanência um processo hierárquico e temporal. Sendo assim, o método ao invés de permitir a ascensão, o aparecer da autenticidade, ou da unidade essencial de ambas as partes que são tencionadas, acaba por realizar um escalonamento invisível. Por exemplo, na análise dialética de Hegel sobre o cristianismo expõem-se que o budismo foi um proto-estágio espiritual para que a religião cristã viesse a tornar-se imperativa. Evitando maiores desgaste argumentativos sobre *se* e *como* o cristianismo se auto-legitimou a religião universal, reconheço que a dedução hegeliana conduz (ou metaforicamente: empurra) uma unidade autêntica e autônoma para um conteúdo sem vitalidade. Neste sentido, a sua natureza perde potência como representante independente, transformando a parte – no exemplo, o budismo - em apenas uma fase presente dentro do jogo de tensões. A invariável conclusão desta análise é um processo hierárquico, quase meritocrático, que se legitima através na argumentação de uma categoria histórica. Na verdade, contudo, é apenas uma dedução argumentativa com um viés intrínseco de preferência.

Por outro lado, acompanhando a proposta do método de Tillich, encontrar-se-ia diferenças essenciais que, revitalizando a dialética, será de grande utilidade para a ascensão das teorias historicamente postas como marginais. Uma vez que a tensão não deve ser dissolvida, torna-se, portanto, as polaridades como conteúdos necessários de uma mesma estrutura. Isto é, um caráter de interdependência é enriquecido metodicamente, de modo que uma fase da polaridade não pode existir sem a presença da outra (TILLICH, 2001, p. 391). Sendo assim, o conflito ao invés de anunciar dois momentos hierárquicos e temporal, ele passa a expor uma relação

necessária, sem resolução e atemporal. Ao invés da dialética encaminhar a tese através da antítese para o passado, propondo quase um processo de evolução de uma perante a outra, o que se tem é a presença de um polo “ainda vivo”, necessário e irreduzível, pois, no caso de sua ausência, ocorre a perda da unidade geral da estrutura. Acredito que retornar ao exemplo da dinâmica budismo e cristianismo pode auxiliar a esclarecer. Após reavaliar a construção da tensão entre as partes, percebe-se que se o budismo, enquanto unidade e tradição, for considerado proto-religião, digamos que um período espiritual pré-operatório do cristianismo, então, o próprio cristianismo também precisa ser considerado proto-religião, ou, as duas religiões precisam ser consideradas como inexistentes. Esse resultado só é possível se notar que a unidade “religião” só irá se formar se caso as partes “budismos” e “cristianismos” sejam mantidas como entidades perenes.

Não obstante, o controle da dissolução da tensão é ao mesmo tempo que um cuidado com a atitude do investigador, faz-se também respeitoso a natureza original de cada polaridade. Novamente, retornemos ao exemplo hegeliano do budismo e o cristianismo, agora na análise de Tillich (1974, p. 193). Se na conclusão de Hegel o budismo é um proto-estágio do espírito, e, por consequência, uma fase inferior e até mesmo ultrapassada diante de um segundo estágio, por outro lado, quando mantida a tensão na reformulação da crítica, o budismo conquista seu caráter de independência e autenticidade, no qual não pode ser conduzido como fase antecedente a algo, mas sim, um conteúdo em si. Cabe ressaltar que, na abordagem em questão, a estrutura das fases não demanda qualquer forma tangível, ou, para ser mais preciso, qualquer manifestação sensível. Essa conquista reveste-se de uma função de extrema importância, pois, como partes indispensáveis do jogo de tensões, os conteúdos presentes no método não precisam ser praticados, em outras palavras, não precisam ser concretizados em uma presença individual. Ao contrário, sua mera presença, ainda que abstrata, é suficiente para evidenciar seu caráter participativo e sua necessidade intrínseca.

Ainda abordando a complexidade do método de Tillich como usufruto para a abertura até *desobediência epistêmica*, noto uma demanda imperativa. É preciso clarificar um conteúdo imanente ao exposto anterior e ainda não analisado. Isso porque enquanto está dito que elementos distintos são polaridades necessárias,

encontradas através da dialética, porém, ao invés da dialética uma via que resolva o conflito ao ponto de identificar a unidade através critério de atualidade/passado, causa/ato, ou interno/externo, então, se tem a dificuldade de validar a própria unidade.

Entretanto, percebo que este desafio pode ser resolvido também inspirado em Tillich. Se deve a própria tensão dialética permanecer na formação da unidade, então isto é sinônimo de afirmar que há uma categoria imanente em ambos, que os caracterizam como parte de uma abrangência maior, intuitivamente dada. Este modo intuitivo de apreender a estes conteúdos demandam serem eles próprios o nível mais abrangente possível e precisam ser dados imediatamente. Dado que são a unidade maior que une as partes, então, não poderiam serem reduzidos a conteúdo menores que a parte e igualmente, anteriores a parte. Tão logo, a unidade intuitivamente dada é categoria apreendida na fase não-reflexiva do conteúdo que é preservado tanto o caráter de equiparação como de autenticidade. Por exemplo, se seguir um estudo sobre a *tlamachila* ameríndia através da abertura proposta aqui, o investigador irá se deparar com um dado intuitivo sobre o conteúdo que, por demanda intuitiva, válida este modelo de construção do conhecimento como conhecimento como efetivo. Aqui, o termo conhecimento exerce essa função de categoria superior, mas que não seja ela própria, a fase contrária desta polaridade. Por sua vez, a $\Phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$, como a outra unidade contrária a *tlmachila*, está igualmente como parte deste dado intuitivo superior.

Em suma, a unidade desses elementos metodológicos constitui um método de abertura, ou se clarificar, de desconstrução, que infere diretamente na propedêutica das temáticas clássicas, inviabilizando a manutenção dos discursos hegemônicos, mesmo que este esteja intrínseco em análises que visam uma autodesconstrução, mas falham em sua estrutura basal. É notório que o método proposto se mantém fidedigno a alguns elementos da desobediência epistêmica, sendo eles: (a) a crítica as teorias hegemônicas como uma tentativa de controlar os discursos, sem a necessidade da aniquilação das teorias desenvolvidas na história do ocidente; (b) a equiparação das teorias marginalizadas com as teorias dominantes, de modo que a segunda diante da primeira não realize inferências que deturpem a autenticidade, ou a unidade geral do conteúdo elaborado; (c) a consolidação das

teorias postas fora da fronteira como campos de conhecimentos válidos; (d) a elaboração de uma dialógica entre as teorias.

O exposto até aqui parece ser material suficiente para guiar o investigador de maneira sistemática que, ao mesmo tempo pode se desconstruir, pode também, organizar seu raciocínio diante das filosofias marginalizadas. Como já nomeado, permite a construção de uma filosofia de fronteira. Entretanto, é pertinente avaliar se somente com a via do método, o caminho para a desobediência epistêmica está suficientemente construído. É possível pressupor que há, em algum grau, um manejo qualificado da atitude diante do conteúdo distinto ao clássico se a tensão metódica for realizada. Porém, acho justa a questão: como é possível colocar-se diante do diferente de si próprio, do conteúdo que está para além da margem histórica da globalização realizada pelo ocidente, de maneira que o conteúdo autêntico possa se expressar pelo outro? Como posso aludir ao budismo em sua autenticidade? Ou validar o conhecimento da *tlamachila* ameríndia como conhecimento rigoroso como outros que se desenvolvem ao longo da história sem prejudicá-lo? É o esforço do método suficiente para que a parte não seja prejudicada por outra parte?

Apesar de parecer uma problemática da ordem da ética, onde a resolução imediata estaria na suspensão do juízo, a questão levantada visa constituir-se no plano pré-operatório da vida, onde, de fato, a pluralidade pode ser investigada. Em outras palavras, a necessidade de superar a alienação e a estranheza existenciais por meio de uma abertura sincera ao *Outro*, que é uma *não-alteridade*, reconhecendo-o como um elemento constitutivo da condição humana. É um convite para além da *compreensão*. Está no cuidar, não o mesmo *sorge* heideggeriano, ou hegeliano, que acabam por ser limitantes aos seus conteúdos. É um cuidar do olhar para o outro, que desperta a responsabilidade absoluta, na convicção de que a alteridade é essencial para uma autêntica realização humana, convidando-nos a transcender os limites do eu para encontrar significado e conexão na relação com o outro.

Com e mais além: o *Outro*

- Tragam-me pão. Elas lhe trouxeram um pão de ouro sobre uma mesa de ouro.
- Comem os seres humanos pão de ouro? – espantou-se ele.

A desobediência epistemológica:
sistematizando a desconstrução das hegemonias filosóficas através das filosofias marginais

- Se queres pão comum, não existe dele na sua região? Por que vieste até aqui para procurá-lo?⁶

Arduamente distinto do pensamento helênico, principalmente no que se refere ao desinteresse pelo princípio da natureza que dominou os gregos (*Arché*) (AUERBACH, 2000) o modo de pensar judaico é um convite a uma perspectiva originária no campo da experiência (WERCY E COSTA JUNIOR, 2015, p. 116). Por ter como base primordial o contato com a alteridade, o pensamento judaico se enriquecesse a partir da experiência e com ela, encontra respostas que não é possível se ter diante do processo civilizatório grego, herdeiro do princípio da natureza. Por ser assim, tal característica se torna frutífera para orientar as questões anteposta, ampliando a sistematização de uma abertura ao decolonial.

O trecho do Talmude, que inaugura este tópico, traz em si uma proposta de interlocução entre as diferenças que, se qualificadamente destacada, irá estabelecer um fecundo ponto de partida, que, é constantemente vilipendiado. O espanto de Alexandre ao receber como oferenda das mulheres é a típica reação grega oriunda da expectativa de uma resposta baseada em conceitos universais. Isto é, a surpresa expressa na interrogativa interlocução “comem os seres humanos pão de ouro?” está fundada na pressuposição teórica, que em forma de evidência universal, inquirere a atitude inesperado do Outro. Não entrando, ainda, no mérito da pluralidade da existência, tema que será melhor abordado adiante, nota-se no espanto de Alexandre um esquecimento que perdura por quase toda a formação da civilização ocidental: a origem da pergunta. Em outras palavras, o que parece ser universal, mas que é somente fruto de um modo de pensar, naturaliza-se na relação com o diferente, e é expresso na perplexidade de uma atitude que parece absurda. Enquanto, por outro lado, a colocação da mulher diante da inquirição, representa a ruptura com esta atitude naturalizada: “Se queres pão comum, não existe dele na sua região? Por que vieste até aqui para procurá-lo?” A contraposição argumentativa se dá ao inferir na estrutura que fundamente o espanto, por assim dizer, no modo de interpelar o mundo que se esqueceu. Interpreto: se já domina a resposta, se tem

186

⁶ Trecho retirado da obra de “Novas interpretações Talmúdicas” de Emanuel Lévinas. Na obra original, Lévinas faz uso da tradução de Arkelette Elkaim-Sartre, de *Aggdoth du Talmud de Babylone*, 1982. Para contextualizar, o trecho se refere ao diálogo de Alexandre o Grande com as mulheres que habitam uma vila só de mulheres na África.

certeza de como as coisas deveriam ser e que na origem de sua experiência já há um produto diante disso, qual é o verdadeiro interesse para com aquilo que o estranho pode demonstrar?

O conteúdo questionado anteriormente abre espaço para desenvolver um ponto de partida que antecede a própria sistematização metodológica que se visou organizar em passagem anteriores (ver acima). O mero uso da estratégia exposta, sem a reflexão no intento, isto é, na pergunta disparadora diante do conteúdo, inviabiliza sua eficácia, tornando-o uma repetição da atitude já criticada. Sendo assim, é importante o reconhecimento de que inquirições, questionamentos, abordagens que irão repetir a maneira como se contata o tema, não no nível metodológico, mas no seu intento primordial, tornar-se-á ineficaz. É equivocada a tentativa de compreender conteúdos externos a filosofia ocidental, visando responder as perguntas que foram elaboradas por esta. É possível afirmar: as mesmas perguntas sempre irão delimitar as mesmas respostas.

O provocativo pensamento de Lévinas (NEHER, 1983, p. 153), fruto da necessidade de repensar o mundo após a crise do modelo ocidental, tabelada entre o fracasso da tecnologia e sistematização do genocídio judaico⁷, viabiliza ainda mais a crítica enviesada aqui. Lévinas (2002, p. 72) amplia essa análise ao apontar que quem expressa a sabedoria, aqueles que colocam Alexandre, o Grande, em posição de aprendiz, são humanos que foram considerados subalternos, “seres humanos que não interpelados como homens verdadeiros”. O apontamento de Lévinas enriquece o conteúdo prévio, pois, demonstra que o Outro, aqueles que foram removidos através das categorias teóricas, são os que possuem o saber que causa o espanto: “os ‘indígenas’ das conquistas coloniais” (*Ibid*). Uma sabedoria transmitida por alguns daqueles que o mestre de Alexandre, Aristóteles, demarcou na *Política* como inábeis, antropologicamente justificando a dominação (DUSSEL, 1971, p. 19). Não obstante, distinto da propedêutica que legitima o domínio de povos estrangeiros, o pensamento judeu apresenta como indigna as conquistas; a violência que visa o

⁷ Apesar de possível, o ensaio não se propõe a analisar a relação entre o sistema unidimensional que a história o império da razão construiu e o período do Holocausto. Entretanto, não é novidade a precedência deste paralelo, para maior compreensão da temática ver ADORNO, Theodor.. *Dialettica Negativa*, Torino: Einaudi, 326, 1975; LÉVINAS, Emanuel. *Difficile Liberté*, Paris: Albin Michel, 406; 1976 ELIAS, Nobert. *O Processo Civilizador*, vol. 1: Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014

A desobediência epistemológica:
sistematizando a desconstrução das hegemonias filosóficas através das filosofias marginais

poderio entre povos distintos é restringida a vergonha. Destaca Lévinas (2002, p. 73), uma passagem do *Talmude*:

Quis (Alexandre, o Grande) iniciar o combate contra elas (as mulheres da vila africana), mas elas lhe disseram: - Se tu nos massacrares, as pessoas dirão que massacraste mulheres. Se nós é que te matamos, dir-se-á que um rei foi morto por mulheres.

Parafraseando Lévinas (*Ibid*), brilhantes mulheres africanas que contêm a mais alta sabedoria diante da política da conquista (invasão, deveria ser o termo correto). Denunciam as relações de força e poder que regem a política da sede insaciável por riquezas e domínio geopolítico, através do jogo dialético que anula a glória.

Nota-se que o interesse genuíno ao outro está atravessado pela reorganização da atitude inquiridora, isto é, da pergunta que alcança o Outro em sua máxima autenticidade. Ao mesmo tempo que esta reavaliação do intento primordial irá reconduzir o imperativo da razão clássica, permitir-se-á com esta mesma atitude o desvelar da habilidade do Outro para criação de sabedorias próprias. Na esteira desta mesma qualidade, junto ao aspecto do conhecimento genuíno, está a própria disponibilidade a manifestação da alteridade em sua máxima legitimidade. É uma aparição ilimitada da própria condição do desconhecido, uma altercação de *alter-ego*, para *outridade*, ou *outramente*.

Construindo uma crítica ao hegelianismo, leia-se toda filosofia que afirma o absoluto (BACCARINI, 1985, p. 25), o antagonismo ao teoreticismo (LÉVINAS, 1972, p. 35), que Lévinas⁸ organiza é frutífero para alcançar o ilimitado da existência. Em

⁸ Lévinas passa a lapidar seu pensamento através da filosofia judaica quando se afasta do heideggerianismo e se aproxima de Martin Buber e Franz Rosenzweig. Após este contato, sua filosofia torna-se uma síntese indivisível com o judaísmo e a identidade judaica. Como exposto acima, o modo de pensar judaico, distinto do grego, tem como fonte primordial a experiência, aspecto fundamental para Lévinas construir sua filosofia da alteridade (ou *não*-alteridade, se entender como uma crítica a doação da subjetividade imanentemente percebida ao Outro). A tons de esclarecimento, aponta-se que a fenomenologia de alguma forma realiza uma virada na filosofia ocidental sobre o estudo da alteridade. O *alter-ego* que Husserl expõem é anti-cognitivist, o que permite uma abertura a compreensão pré-predicativas da *Einfühlung* (HUSSERL, 1950, p. 149; HUSSERL, 1973, p. 8). Entretanto, há uma severa distinção epistêmica entre a filosofia judaica e a fenomenologia que não pode ser aniquilada em pró de um interesse teórico de afirmação da segunda. O judaísmo tem seu modo de pensar nascente na relação com o Outro, expõem a *Thorá* "Meu pai era filho de um arameu errante que desceu do Egito." (*Thorá*, Dt 26,5), uma condição originária que interpela na sua fonte primordial ao ser tratado por *Tu* (o Outro), portanto, uma natureza totalmente distinta da fenomenologia. Está última, busca a compreensão da alteridade por

outras palavras, o ilimitado da *alteridade* (LÉVINAS, 2002, p. 19). Assim sendo, cabe como inaugural a pergunta: deve a *alteridade* ser ilimitada? Está resposta só é alcançável fora da filosofia ocidental, por razões de sua natureza. Sendo assim, afirma-se pela *Mishna* (משנה):

“Aquele que contrata operário e manda que eles comecem cedo e acabem tarde não poderia obrigá-los a isso, se começar cedo e acabar tarde não está de acordo com o costume local.

Onde o costume exige que eles sejam alimentados, ele está obrigado a alimentá-los; onde exige que lhe sirva sobremesa, deve servir-lhe sobremesa. Tudo tem de estar conforme o costume do lugar

É intocável os direitos do *Outro*, até mesmo nos casos de máxima crise à liberdade (LÉVINAS, 2002, p. 20). Nem mesmo diante da liberdade de negociação, que interpela o contemporâneo neoliberal, se pode transpor esta à frente da *própria liberdade*. Distante de qualquer dogmatismo, a liberdade em si é o próprio lugar da origem da intersubjetividade, propedêutica que exige sua manutenção de modo intocável para não deturpar a tese de uma humanidade. É certo que a primeira esfera anunciada aqui é a nível interpessoal, uma vez que se fala sobre as relações de poderes. Entretanto, uma transposição ao campo de conhecimento não está distante. A resistência que deve exercer o costume de comunidade está tanto para o controle a violência arbitrária, mas como também violência que interpela a manifestação do *Outro*. Em retrospectiva, esta agressividade, que em diversos graus na história dá-se como desumanização, já foi acusada aqui como um enrijecimento da pergunta epistêmica diante da diferença, o que pode levar a deduzir uma relação direta entre o *saber* e a verdadeira alteridade.

Esta é uma atividade que nenhum humanismo eloquente pode deturpar (LEVINAS, 2002), pois visa a profundidade das relações humanas sem se perder no dever obediente da razão. Onde o humano se faz humano, está atravessada a pergunta sobre o *Outro* humano sem qualquer prejuízo epistemológico, e por assim dizer, prático. Assume-se aqui o risco de afirmar que se Nietzsche acusou a

uma necessidade epistêmica, por um desafio que impôs a superação do solipsismo metodológico (sobre Husserl e o solipsismo, ver Murphy, 1980. *Husserl and Hume – Towards Radical Subjectivism*. Springer, The Hague, 10-28). Em síntese, se a fenomenologia encontra seu problema da alteridade através do seu dever metodológico egológico, a filosofia judaica, por sua vez, nasce no *Tu*.

manifestação da vida em cada repetição minuciosa da existência, a *Mishna* ensina que o humano se manifesta em cada pergunta sobre o *Tu* (não sobre o *Eu*).

Repete-se: “o direito do Outro é um direito praticamente infinito” (LEVINAS, 2002, p. 22). É este grau de infinitude ao mesmo tempo uma ausência na presença, que deve ser repleta de mistério (LÉVINAS, 1976, 156). A presença se faz ausência por não poder modalizar a nível egóico como uma empatia, sendo assim, o Outro se manifesta como algo que não-sou-Eu. Por conseguinte, é esta manifestação de ausência repleto de conteúdos misteriosos por seres estes de natureza totalmente distinta da fonte originária da experiência.

Por fim, trata-se de reconhecer o “Humano acima das forças humanas” (LÉVINAS, 2002, 25), o que conduz uma inversão das regras que delimitam as relações humanas. Isto é, o Humano, uma categoria geral que parecia o Outro ao Eu como seres de similitudes, mas de completa distinção, constitui maior controle sobre o Eu, inferindo na esfera do “meu dever”, mais do que do “meu direito”. É o reconhecimento do equívoco do processo civilizatório que no campo da alteridade conduziu mais a violência do que a própria possibilidade de uma vida onde todos possam coexistir.

Conclusão

Em um primeiro contato com a hipótese de uma ruptura com a modernidade e seus fundamentos clássicos que permitiram a construção de um movimento amplo de colonização global parece ser uma tarefa impossível. Não à toa que nos últimos cem anos ocorreram diversas tentativas, sejam elas geopolíticas ou acadêmicas, visando este objetivo. Entre fracassos e conquistas, o que se tem como resultado geral no hodierno é a possibilidade de enfretamento de um processo civilizatório onde se transforma os temas e conhecimentos que foram considerados inférteis para, então, verdadeiros produtos da história da humanidade. A quimera da modernidade que parecia impenetrável, como diz Chatterje (1998, p. 275), tornou-se tema reavaliado, principalmente por sua incapacidade de responder aos problemas que a própria criou. Tal como afirma Mignolo (2008, p. 295), na esteira das próprias barreiras do pensamento colonial, “opções descoloniais estão mostrando que o

caminho para o futuro não pode ser construído das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos”.

Todavia, mais do que o engajamento que gera a motivação para investigar os temas externos a filosofia clássica, é necessário um cuidado primordial que viabilize o contato com os conteúdos de forma autêntica. Uma vez que enraizados em nossa cultura dominante, as estratégias de compreensão do mundo através das categorias hegemônicas tendem a se manter como principal interlocutor ou crivo teórico inaugural. Nestas condições, esta relação de poder acaba sendo velada devido aos limites simbólicos ou linguísticos. Entretanto, foi possível evidenciar que esta condição, por mais que aparente ser incontornável, não é, por princípio, uma necessidade que guia o pensar a sucumbir nos próprios limites

O que foi necessário expor é que início desta atitude não necessita da criação de novas leituras, uma espécie de capacidade de fantasiar “novas realidades”. Por outro lado, o que surge como demanda inicial é o cuidado com a própria atitude diante do diferente. Isto é, uma maneira de abordar os temas que foram alocados como “externos” a filosofia, como conteúdos devidamente válidos e autênticos. Em suma, é uma inversão da cegueira da certeza de uma teleologia que impede a abertura para o Outro, para uma atitude que seja fidedigna a proposta de uma co-existência compartilhada.

191

Referências

AUERBACH, E. *Mimesis. La representación de la realidad en la cultura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BACCARINI, E. *Lévinas, Soggettività e Infinito*. Studium: Roma, 1985.

CHATTERJEE, P. *Talking about Our Modernity in Two Languages*. In: _____. *A Possible India: Essays in political criticism*. Calcutá: Oxford University Press, 1998, p. 263-285.

DUSSEL, E; GUILLOT, D. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI: Buenos Aires, Argentina, 1973.

DUSSEL, E; GUILLOT, D. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Editorial Bonum Buenos Aires, 1975.

GIUSTINIANI, V. *Homo, humanus, and the Meanings of «Humanism*. *Journal of the History of Ideas*, 46, 167, 1985.

HANKIS, J. *Dois interpretes do Humanismo Renascentias no Século XX: Eugenio Garin e Paul Oskar kristeller*. (Trad. Vila-Chã, D.). Revista Portuguesa de Filosofia, Portugal, 58, 2002.

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag, 1950. (Hua I).

HUSSERL, E. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. Boehm Rudolf, Nijhoff, Den Haag, 1966 (Hua X).

HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*, ed. Kern Iso, Nijhoff, Den Haag, 1973.

HUSSERL, E. *L'autre dans Proust*, in Noms propres. Montpellier, Fata Morgana 155-56, 1976.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984 (Hua XIX/1).

HUSSERL, E. *Modernidad, Identidad y Utopia en Latina América*. Sociedade y Políticas: Lima, Peru, 1988.

KANT, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. (Trad. Morujão, A.). Gulbenkein, Lisboa. (Obra original: 1783).

LÉVINAS, E. (2001) *Judaísmo e Revolução em Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdic*. Civilização Brasileira, 2001.

MIGNOLO, W. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, 34, 2008, p. 287-324.

MIGNOLO, W. *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom*. Theory, Culture and Society, 26, 7, 2009.

NEHER, A. *L'esilio della Parola*, Casale Monferrato: Marietti, 1983.

QUIJANO, A. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. En Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América. In: Bonilla, H. (Org.). Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editores, 1992.

SARANGO, L. F. *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi"*. Ecuador/Chinchaysuyu. In: MATO, Daniel (coordenador). *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina: procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: IESALC-UNESCO, 2009.

TILLICH, P. *The Problem of Theological Method*. In: Clayton, J. P. (Org.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; 1947.

TILLICH, P. *The Problem of Theological Method*. In: Clayton, J. P. (Org.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; 1947.

TILLICH, P. *Teologia de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu editors, 1974.

TILLICH, P. *On the Boundary: An autobiographical sketch*. London. Collins, 1976.

TILLICH, P. Vorlesung Religionsphilosophie In Sturm, E.: *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band XII: Berliner Vorlesungen / I. (1919-1920). Berlin/ New York: De Gruyter, 2001. p. 333- 566.

WERCY, M., & COSTA JUNIOR, R. Antecedentes Judaicos da Ética da Alteridade em Emmanuel Lèvinas. *Revista Psicologia E Saúde*, 7(2), 2015. Recuperado de <https://www.pssa.ucdb.br/pssa/article/view/437>.

Submissão: 04. 12. 2024 / Aceite: 05. 12. 2024

A recepção da pintura de Cézanne na filosofia de Merleau-Ponty

The reception of Cézanne's paintings within Merleau-Ponty's philosophy

NICOLE ELOUISE AVANCINI¹

Resumo: O presente artigo pretende analisar a filosofia do francês Maurice Merleau-Ponty, que encontra uma certa reverberação nas produções pictóricas dos artistas de estilo impressionista, notadamente de Paul Cézanne. Sendo um fenomenólogo, ou seja, um estudioso dos modos como os fenômenos se aparecem à consciência, o filósofo privilegia a percepção como o aspecto primordial dessa relação, antevendo perspectivas da psicologia e da neurociência para embasar seus argumentos. No mesmo sentido, sendo o Impressionismo um movimento artístico que privilegia o modo como certa paisagem natural aparece à visão do pintor, torna-se possível estabelecer uma relação entre filosofia e arte, o que é empreendido pela área da Estética. Assim, pretende-se expor algumas considerações acerca das produções e das relações estabelecidas entre os autores franceses citados, nos limites de uma filosofia da arte.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Cézanne. Arte. Fenomenologia. Percepção.

Abstract: This paper aims to analyze the philosophy of french author Maurice Merleau-Ponty, which finds a certain reverberation in the pictorial productions of impressionist artists, notably Paul Cézanne. As a phenomenologist, that is, by studying the ways in which phenomena appear to consciousness, the french author privileges perception as the primordial aspect in this relation, foreseeing some perspectives from psychology and neuroscience to ground his views. Likewise, considering that Impressionism is an artistic movement which privileges the way a certain natural landscape appears to the painter's eyes, it becomes possible to establish a relation between philosophy and art, a task which is accomplished by Philosophical Aesthetics. Therefore, in this paper, we intend to present some thoughts on the work of the forementioned french thinkers, as well as the relation between them, within the limits of a Philosophy of Art.

Keywords: Merleau-Ponty. Cézanne. Art. Phenomenology. Perception.

Introdução

A Estética adotou a forma de disciplina propriamente filosófica apenas a partir do século XVIII, seguindo a publicação da obra *Aesthetica*, em 1750, que sintetiza as ideias do filósofo alemão Alexander Baumgarten (1714-1762). Herdeiro da tradição racionalista, inspirado por autores como Christian Wolff e Gottfried Leibniz, o aspecto que diferenciou os estudos de tal filósofo foi sua devota atenção à faculdade humana da sensibilidade, considerada, na época, como “inferior”, e seus conhecimentos como “obscuros”. Destoando de seus antecessores, ao não privilegiar

¹ Licenciada e Mestranda em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: nicole_avancini@hotmail.com

unicamente a razão na produção do conhecimento, o alemão pretendeu conferir um grau de ciência às operações sensíveis e igualar a sensibilidade à racionalidade, por também operar por meio de princípios lógicos. Essa nova visão influenciou outros importantes pensadores, como Immanuel Kant.

Apesar de que tenha ocorrido apenas na Modernidade essa mudança no status dos estudos acerca da sensibilidade, isso não significa que filósofos antigos e medievais não tenham teorizado acerca da arte, da beleza e do gênio artístico. A diferença é que a temática do belo via-se sujeita a uma interpretação metafísica, isto é, visto como um conceito transcendente ao plano material, ou um mero paradigma ideal às produções artísticas, devido à teoria platônica das Formas e ao conceito aristotélico de *mimesis*. De fato, foi esse conceito que imperou como axioma à estética dos artistas, notadamente pintores, até a época do Renascimento, para ser, então, questionado pela arte moderna e seus representantes.

O movimento artístico conhecido como Impressionismo, popular na Europa dos fins do século XIX, põe a *mimesis* em questão nas obras retratadas, mas, ao mesmo tempo, preza pela subjetividade do artista. Ao retratarem suas impressões acerca de uma paisagem natural conforme certa angulosidade dos raios solares a atinge, os artistas de estilo impressionista valorizam a percepção que têm sobre tal imagética – o que nos remete à filosofia.

Mesmo não sendo especificamente um filósofo da arte, as reflexões de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) podem ser aplicadas a esse âmbito. Afinal, a fenomenologia como método descritivo dos fenômenos, bem como o conceito primordial da percepção, podem bem servir às reflexões estéticas, justamente por estarem pautadas na realidade sensível dos objetos e no modo de apreensão dessa realidade empreendido pela consciência. Dessa forma, pretendemos, no presente trabalho, expor, de modo introdutório, tal conceito em Merleau-Ponty; abordar a questão da *mimesis* como paradigma, mas também como problemática; e conjugar a filosofia com a arte, principalmente a de Paul Cézanne, admirada por especiais motivos pelo filósofo francês – sem deixar de permear esses assuntos com reflexões nossas.

1. O fenômeno da percepção

Merleau-Ponty insere-se na tradição da Fenomenologia, inaugurada pelos estudos de Edmund Husserl, no século XIX, e continuada, principalmente, por Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre, no século seguinte. Definida, essencialmente, com um método descritivo que pretende conferir um rigor científico à filosofia, a Fenomenologia trata de um estudo acerca dos fenômenos (os objetos) do mundo e dos eventos suscitados na consciência a partir de sua apreensão. Diz o filósofo, no prefácio da *Fenomenologia da Percepção* (1999 [1945], p. 1-2):

É a ambição de uma filosofia que seja uma “ciência exata” [...]. É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer [...].

Assim, por ser meramente descritiva, tal movimento filosófico não possui a pretensão de formar um conhecimento acerca do objeto; por esse motivo, destaca-se a diferença entre descrever e explicar. Quem explica, demonstra e analisa é o cientista; o fenomenólogo apenas descreve. Mesmo que em elogio à cientificidade, esses filósofos não pretendem fazer de suas pesquisas uma ciência exata, pois o que eles buscam é discorrer sobre algo que vem “[...] antes da reflexão” (1999, p. 1), ou seja, antes do processo cognitivo. A Fenomenologia busca o imediato, o mundo conforme se apresenta diretamente ao cognoscente, sem intermediários e sem a intenção de formar uma epistemologia.

A partir disso, evidencia-se a importância que Merleau-Ponty confere à conceituação da percepção (*la perception*). O filósofo expressa suas ideias acerca de tal termo em, ao menos, três obras: *A Primazia da Percepção e suas Consequências Filosóficas* (1996 [1947]), *O Mundo da Percepção* (1948), e a referenciada acima (a *Fenomenologia da Percepção*), sem contar os textos preparatórios *Projeto de Trabalho sobre a Natureza da Percepção* (1933) e *A Natureza da Percepção* (1934). Levando em consideração estudos da psicologia e da neurociência, o filósofo fundamenta a noção de percepção filosoficamente, entendendo-a como uma “modalidade original da consciência” (1996, p. 41). Isso se deve ao fato de que é ela que possibilita nosso contato mais primordial com o mundo externo, tendo a sensação como instrumento; é, pois, a percepção que antecede e fundamenta todo o conhecimento que advirá depois.

Sintetizando essas ideias, Merleau-Ponty (1999, p. 13-14) assevera: “[...] não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos”. Ao contrário da ciência, que talvez tenha a pretensão de produzir um conhecimento dito “verdadeiro” sobre o mundo, a fenomenologia ambiciona apenas identificar aquilo de mais imediato que podemos experienciar desses fenômenos, por meio da percepção. Assim, em vez de se preocupar em caracterizar detalhadamente a racionalidade e/ou a cognição humana, o fenomenólogo firma-se em atestar que o mundo existe e que tal se deve ao seu ser percebido, pela consciência.

Indo além, tal conceituação é explorada por outros filósofos, em temas não só de Fenomenologia, mas também de Epistemologia e de Estética. Baumgarten mesmo teorizou sobre ela, ao cunhar a noção de percepção estética (*cognitio sensitiva*). Ele a distingue de uma mera percepção de um objeto pela característica de compor o próprio meio para a contemplação do belo, ao processar tanto passivamente quanto ativamente as informações sensíveis, ou seja, ao permitir a recepção e, ao mesmo tempo, a criação de uma obra de arte. Diferentemente dele, porém, Merleau-Ponty não admite um processamento típico à percepção, justamente porque ela antecede toda reflexão. Por isso é que essa noção, de acordo com o francês, se aproxima à experiência de uma criança descobrindo o mundo pela primeira vez, criando suas primeiras impressões de cores, texturas, sabores e odores. De igual modo, é por tal razão que o filósofo valoriza o corpo como uma experiência vivida, ou seja, não como algo que possuímos, separado da mente, mas como algo que vivemos, junto ao processamento mental.

Vejamos como a percepção, veiculada pelo corpo, permite-nos pensar filosoficamente a arte.

2. **A *mimesis* e a arte moderna**

O filósofo francês Michel Ribon, no ensaio *A Arte como Natureza* (1991 [1988]), realiza interessantes considerações acerca da relação entre a produção artística, notadamente de pintores, e o elemento que mais os concede inspiração: as

paisagens naturais. Ele relata que, desde a definição filosófica da *mimesis*² na Antiguidade, empreendida por Aristóteles na *Poética*, até, principalmente, o Renascimento, essa foi a preocupação dos artistas: retratar, da forma mais verossímil possível, o que eles viam na natureza. Pintores como Leonardo da Vinci e Caravaggio retratavam figuras humanas em emblemáticas posições, com expressivas feições; escultores como Michelangelo davam corpo a figuras bíblicas, em estruturas colossais. Até a era do Romantismo, alguns séculos depois, as principais representações, na pintura, eram de paisagens naturais, mas esse cuidado com a verossimilhança³ não é mais, atualmente, o único elemento admirado em uma obra de arte.

Havia motivos para Platão decretar o banimento dos poetas da República: por se utilizarem da *mimesis* em seus escritos, potencialmente distanciariam os leitores da Verdade. Numa realidade em que os objetos sensíveis são como “cópias” das Formas suprassensíveis, a arte mimética seria uma mera “cópia da cópia”, e, portanto, duplamente degenerada. Além disso, Ribon (1991, p. 67) expressa que pensadores como Hegel e pintores como Delacroix rejeitaram o conceito da *mimesis*, na passagem da Modernidade para a Contemporaneidade, por identificarem que tal noção via-se representada apenas na estética de artistas ocidentais (europeus). Já outros povos, de outros continentes e de outras culturas, preocupavam-se com outros valores, que não a fidelidade às imagens da natureza. Isso evidenciava que o ideal mimético não precisaria ser o único padrão de referência à arte pictórica.

Por outro lado, no começo do século XIX, com o advento da máquina fotográfica, a fotografia passou a realizar o papel de capturar a natureza do modo como é, e, assim, artes como o desenho, a pintura e a escultura encontraram motivos para se verem “livres” de tal preocupação. Deu-se lugar, por exemplo, a criações abstratas, ou seja, a expressão de linhas e de formas que não reproduzem, de modo literal, nenhuma figura conforme encontrada numa paisagem.

² Tal conceituação nasce inspirada pelos movimentos de mímica típicos da dança, “[...] as disposições da alma purificadas por uma bela linguagem do corpo e da voz” (RIBON, 1991, p. 55).

³ Ribon esclarece que verossimilhança não é identidade, mas analogia (1991, p. 56)

Não é sobre o abstracionismo a que as reflexões de Merleau-Ponty vão se deter, no entanto. O filósofo francês aprecia, de modo especial, as pinturas de estilo impressionista, e reserva um olhar ainda mais cuidadoso para as produções de Cézanne, que o inspiraram a compor o ensaio *A Dúvida de Cézanne*. Nela, expressa seu elogio, sob um viés filosófico, ao gênio do pintor, aos temas e às características expressas em suas obras.

3. Merleau-Ponty sobre Cézanne

Um dos principais textos estéticos de Merleau-Ponty é *O Olho e o Espírito* (2014 [1964]), em que expressa seu apreço pela pintura, pelo simples motivo de que são os pintores quem melhor conciliam as atividades do corpo e da visão, em suas obras (Loturco, 2010, p. 106). Mas por que o filósofo concederia uma atenção tão específica a Cézanne, e não tanto aos outros impressionistas, como Monet, Pissarro e Renoir? As respostas se encontram em sua própria filosofia.

De acordo com Nóbrega (2008, p. 141), um dos motivos é que as pinturas de Cézanne problematizam a dicotomia entre sensação e pensamento. Pensando nisso, temos que, apesar de que seja a sensibilidade a faculdade humana geralmente associada à criação artística, não significa que um artista não se possa utilizar da razão para produzir. Segue-se que, pelo fato de teorizar acerca do corpo como uma experiência vivida, que une tanto a atividade mental quanto a sensitiva, a percepção (que é corpórea) encontra-se como que “entre” essas duas atividades – e é nas telas de Cézanne que Merleau-Ponty melhor identifica essas questões representadas.

Muito dificilmente um artista cria sem alguma intenção por trás, ou seja, sem incluir alguma mensagem subjacente, ou sem qualquer interpretação passível de ser feita. Cada trabalho – seja pictórico, teatral, ou musical, por exemplo – esconde, em seus elementos, significações não tão óbvias assim, que requerem que interpretações sejam feitas por parte dos observadores; é isso que conversa com a nossa sensibilidade, e, ao mesmo tempo, é isso que adquire sentido por meio de nossa razão.

Outro motivo baseia-se na função do pintor de “fazer nascer” uma visão, conforme ele expressa em *O Olho e o Espírito*: “A visão do pintor é um nascimento continuado” (2014, p. 22). Após dar à luz, porém, a obra subsiste, só que não deve ser

concluída – o filósofo aprecia o aspecto de inacabamento transmitido pelas obras do pintor francês. Observa o filósofo:

Ele [Cézanne] não quer separar as coisas fixas que aparecem ao nosso olhar e sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria em via de se formar, a ordem nascendo por uma organização espontânea. Não estabelece um corte entre “os sentidos” e a “inteligência”, mas entre a ordem espontânea das coisas percebidas e a ordem humana das ideias e das ciências. Percebemos coisas, entendemo-nos sobre elas, estamos enraizados nelas, e é sobre essa base de “natureza” que construímos ciências. Foi esse mundo primordial que Cézanne quis pintar, e por isso seus quadros dão a impressão da natureza em sua origem (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 133-134)

Tal aspecto conjuga-se com a noção de movimento, promovido pela experiência do corpo vivo em Merleau-Ponty. Uma pintura em tela será sempre uma representação unidimensional e estática, mas o diferencial de Cézanne é que suas pinturas, por aparentarem inacabadas, transmitem a impressão de estarem em movimento, desde o ponto em que nasceram até quando são observadas pelo espectador.

Entre as produções mais conhecidas de Cézanne, destacam-se as naturezas mortas e as diversas versões da montanha de Santa Vitória, localizada no sul da França, em Aix-en-Provence. As primeiras, também exploradas por outros artistas, exibem disposições de objetos, geralmente sobre uma mesa, como: caveiras, velas, e, no caso específico de Cézanne, vasos e frutas. Ribon (1991, p. 116), em nota de rodapé, atenta para o fato de que tal termo (natureza morta) é utilizado para se referir a esse tipo de composição em línguas latinas (francês: *nature morte*), mas em línguas germânicas (alemão: *still Leben*) tais obras adquirem o sentido de representarem uma vida calma, serena, silenciosa – e as obras de Cézanne aproximam-se mais desse sentido de vida, e não de morte.

Figura 1 – *Nature morte aux pommes et aux oranges* (Natureza morta com maçãs e laranjas)



Fonte: pintura de Paul Cézanne, 1895-1900

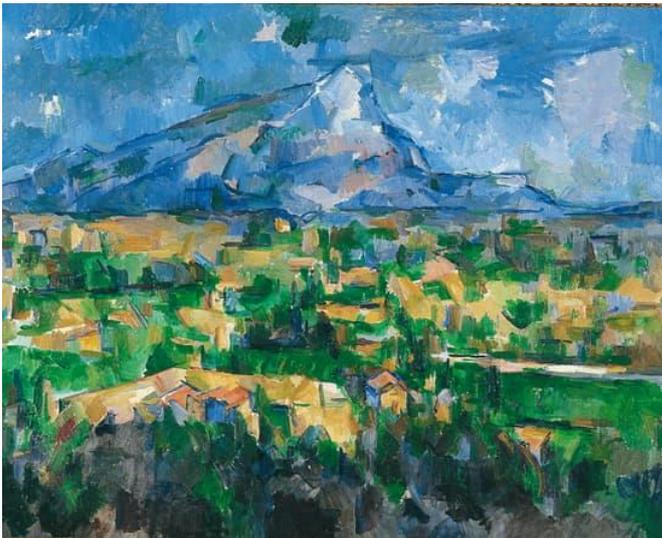
Tendo esse aspecto em vista, percebe-se que os impressionistas também retratam a natureza – mas isso significa que eles se adequam à estética da *mimesis*? Mesmo que grande parte das imagens retratadas pelos impressionistas sejam paisagens e, por vezes, figuras humanas, não se deve concluir que obedecem fielmente ao ideal mimético. Isso porque suas obras compõem como que uma “objetividade subjetivada”, ou uma “exterioridade interiorizada” – ao elemento da natureza é adicionado o elemento da percepção: a paisagem na tela não é uma imagem genérica, ou universal, mas, sim, retratada conforme uma perspectiva individualizada, uma vez que reflete um determinado momento do dia, e determinadas sensações suscitadas no pintor pelo que vê.

Sobre essa maneira de visar, Merleau-Ponty descreve invocando o gênio do pintor: “[...] ‘a natureza está no interior’, diz Cézanne. Qualidade, luz, cor, profundidade, que estão a uma certa distância diante de nós, só estão aí porque despertam um eco em nosso corpo, porque este as acolhe” (2014, p. 17). Tal citação, além de constatar a admiração do filósofo pela pintura, destaca a relação entre a filosofia e tal gênero de expressão artística: os elementos constituintes de uma representação pictórica (luz, cor, profundidade) não existem no mundo como tal, mas são constituídos como tal a partir do corpo e da percepção do artista, ou do observador.

Retomando a questão da *mimesis*, Cézanne consagra-se como um de seus contendores. Para ele, a perspectiva mimética é mono-ocular, ou seja, os artistas que a adotam pintam como que enxergando por um olho só. Por isso, outro aspecto que leva Merleau-Ponty a admirar esse artista é por identificar que ele “pinta com os dois olhos”, pois ele enxerga a paisagem, mas também valoriza, em sua arte, o modo individual como a vê.

Os numerosos retratos da montanha de Santa-Vitória, mais que denunciar uma obsessão do pintor, evidenciam a evolução de Cézanne como artista. Assim, além de valorizar a questão da diferença de impressões que tinha do cenário em diferentes épocas de sua vida, refletem sua escolha de distintas cores e formas para representar a mesma imagem. Pode-se mesmo notar como as telas se tornam mais “abstratas”, apresentando imagens mais “fragmentadas”. Tal forma de pintar pode ser vista como precursora de movimentos como o Cubismo e o Fauvismo.

Figura 2 – *La Montagne Sainte-Victoire vue de Les Lauves* (A Montanha Santa-Vitória vista de Les Lauves)



Fonte: Pintura de Paul Cézanne, 1906-1908

Conforme visto, um quesito diferencial que passou a receber atenção com a insurgência do Impressionismo foi a subjetividade do pintor – além daquilo que ele via, passa a importar o modo como vê: a quantidade de luz solar que incide sobre as águas, as sombras que a luz do luar cria, ou, até mesmo, de certa maneira, como o artista se sente ao vislumbrar tal cenário, que pode ser expresso por um jogo de cores. A propósito, o filósofo comenta:

[...] o próprio tom local é decomposto pelos impressionistas. Pode-se em geral obter cada cor justapondo, em vez de misturá-las, as cores componentes, o que produz um tom mais vibrante. Resultava desses procedimentos que a tela, não mais comparável à natureza ponto por ponto, restituía, pela ação das partes umas sobre as outras, uma verdade geral da impressão. (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 131)

Verifica-se a importância que é concedida à ideia de impressão, sinônima de percepção. Por que somente as pinturas que reproduzem fielmente o que vemos da natureza deveriam ser valorizadas? Seria esse o único indicativo do talento de um artista? Deveria ser essa a única técnica de pinceladas e uso de cores valorizada?⁴ Ora, a partir do pensamento de Merleau-Ponty, podemos concluir que importa mais a interioridade do artista, não só porque uma tela não precisa mais reproduzir a realidade, mas, também, porque é isso que o motiva, em primeiro lugar, a tomar seus pincéis e se intitular “artista”. Desse modo, não faltam justificativas para admirarmos outros movimentos da pintura, como o Surrealismo e o Expressionismo, movimentos tais que encontram na obra de Cézanne uma primeira intuição valiosa.

203

Considerações finais

A partir do exposto, certifica-se a interlocução entre filosofia e arte, não só possível pela área da Estética, mas, também, com o aporte de conceitos da Fenomenologia.

Merleau-Ponty valoriza a percepção como um modo originário da consciência, pois, além de ser nosso meio primário de experiência do mundo, anterior ao conhecimento, também exerce o típico papel de criação desse mundo. Assim, a partir de tal conceito, e, no mesmo sentido, a partir da valorização de Baumgarten da faculdade da sensibilidade, a arte pictórica pôde passar pela revolução que proporcionou o abandono da primazia do ideal mimético.

É por esse e outros motivos que as pinturas de Cézanne, após tomarmos ciência das reflexões do filósofo francês, podem ser vistas como descrições dessa

⁴ A respeito dessas questões, evoca-se a discussão acerca do que é belo e do que é a beleza, da qual não trataremos mais extensamente neste trabalho. Mas muitos filósofos (como Kant, por exemplo, em sua terceira Crítica) defendem a tese de que o belo é subjetivo, pois

filosofia – não só da concepção fenomenológica da percepção, mas do modo de pensar merleau-pontyano como um todo: aquilo que ele mais admira numa obra artística, sob seu viés filosófico. Afinal, seria possível afirmar que Cézanne, além de pintor, era como que um filósofo, pelo modo próprio como abordava sua criação. Conforme relata Merleau-Ponty, em *A Dúvida de Cézanne* (2014, p. 139), o artista dizia: “A paisagem pensa-se em mim [...] e eu sou sua consciência”, expressando a natureza feita viva pelo ato próprio da percepção.

Referências

DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Edited by Hubert Dreyfus, Mark Wrathall. Blackwell Publishing LTD, 2006.

KIRCHOF, Edgar Roberto. “*Baumgarten e o nascimento da percepção estética*”. In: *Estética e Semiótica: de Baumgarten e Kant a Umberto Eco*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

LOTURCO, Valéria. “*Merleau-Ponty dialoga com o Racionalismo e a pintura em “O olho e o espírito”*”. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 22. 2010. (p. 85-140)

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Tradução de Cassio de Arantes Leite. Cosac Naify, 2014.

NÓBREGA, Teresinha Petrucia da. “*Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty*”. In: *Estudos de Psicologia*, n.13, v.2, 2008. (pp. 141-148).

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Baumgarten e a fundação da Estética*. In: *Pensar a sensibilidade: Baumgarten – Kant – Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, (p. 11-22).

RIBON, Michel. *A arte e a natureza: ensaio e textos*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

Submissão: 13. 04. 2024 / Aceite: 30. 04. 2024

Paul Ricoeur e a hermenêutica – uma introdução

Paul Ricoeur and hermeneutics – an introduction

MÁRIO CORREIA¹

Resumo: O presente artigo trata da hermenêutica no pensamento de Paul Ricoeur. Mostra como se deu sua aproximação da teoria da interpretação, isto é, pela necessidade de decifração do signo e do mito, por precisar restaurar e redescobrir sentido e por operar sobre textos, em vista de explicar e compreender discursos. Baseado no paradigma da textualidade, Ricoeur estabelece sua concepção hermenêutica e debate com a tradição romântica, além de estabelecer interlocução com correntes hermenêuticas de seu tempo. Aquilo que aplicou ao texto, se estendeu também para a ação, a história e outras realidades, inclusive ao *si*, tal qual excelente texto a ser explicado e compreendido. Por isso, o escopo de sua contribuição nesta área chama-se *hermenêutica do si*, que é guiada pela linguagem e atraída por uma ontologia. Desse modo, para Ricoeur, a hermenêutica é método, é reflexão sobre o compreender e é uma espécie de filosofia, isto é, um modo próprio de pensar.

Palavras-chave: Interpretação. Sentido. Explicar. Compreender. Hermenêutica.

Abstract: This article deals with hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur. It shows how his approach to the theory of interpretation took place, that is, by the need to decipher the sign and the myth, for needing to restore and rediscover meaning and for operating on texts, in order to explain and understand discourses. Based on the paradigm of textuality, Ricoeur establishes his hermeneutic conception and debates with the romantic tradition, in addition to establishing dialogue with hermeneutic currents of his time. What he applied to the text was also extended to action, history and other realities, including the self, as well as an excellent text to be explained and understood. Therefore, the scope of his contribution in this area is called hermeneutics of the self, which is guided by language and attracted by an ontology. Thus, for Ricoeur, hermeneutics is a method, it is a reflection on understanding and it is a kind of philosophy, that is, a way of thinking.

Keywords: Interpretation. Sense. Explain. Understand. Hermeneutics.

Introdução

Paul Gustave Ricoeur (1913-2005), é muito conhecido por suas contribuições dadas à hermenêutica filosófica. Ele concebe a hermenêutica como um método a ser aplicado para compreender os signos humanos. Ao mesmo tempo, esse método é um modo de pensar, uma característica de refletir indiretamente, através de mediações, num movimento de distanciamento e crítica, de explicação e compreensão dos signos em geral. Ricoeur pertence ao movimento da

¹ E-mail: mariocsj@hotmail.com

hermenêutica moderna de F. Schleiermacher, W. Dilthey e H. G. Gadamer. Suas contribuições levam em conta as influências da fenomenologia husserliana e da ontologia heideggeriana. Por isso, seus comentadores falam em fenomenologia hermenêutica ou hermenêutica ontológica, sendo que tudo se dá numa plataforma comum que é linguagem. Entretanto, Ricoeur não faz uma mera junção de nomes de correntes filosóficas e seus conceitos. O que ele realiza é um respeitoso diálogo com vários autores e correntes, esforçando-se para explicar e compreender mais e melhor vários assuntos, utilizando-se de várias estratégias, dando sua contribuição genuína e significativa para o pensamento filosófico.

Estando entre os principais filósofos do vigésimo século, assim Paul Ricoeur se apresenta: “eu gostaria de caracterizar a tradição filosófica à qual me reporto com três traços: ela está na linhagem da *filosofia reflexiva*; ela permanece na esfera da influência da *fenomenologia husserliana*; ela quer ser uma variante *hermenêutica* desta fenomenologia” (RICOEUR, 1986, p. 25)². Para bem conhecer o pensamento desse autor, é necessário levar em conta essa tríplice ascendência, bem como o modo como ele se situa e se diferencia de cada uma delas. Para auxiliar nisso, buscamos apresentar cada uma dessas correntes em relação com nosso autor, servido de introdução para quem está iniciando na obra desse grande filósofo. Neste artigo, apresentamos sobre Paul Ricoeur e a hermenêutica em continuidade com outros artigos já publicados³. Por ser de caráter introdutório, é uma apresentação limitada, mas que mostra como nosso autor se aproximou da hermenêutica e a assumiu como método, reflexão e uma espécie de filosofia. Com isso, oferecemos uma visão geral da obra de Paul Ricoeur a partir de uma de suas principais chaves de leituras: a hermenêutica.

206

A hermenêutica como método e pensamento

² Sobre a vida e a obra de Paul Ricoeur veja: DOSSE, François. *Os sentidos de uma vida*. São Paulo: LiberArs, 2017. Ou também o que está disponível no site www.fondsriceur.fr. Outra importante fonte é a autobiografia: *Intellectual autobiography in the Philosophy of Paul Ricoeur*: Chicago: Open Court, 1995. Tradução em português: *Autobiografia intelectual*. In: *Da metafísica à moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Vale ainda indicar, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, de Abel e Porée (2007).

³ Os artigos serão indicados na versão final.

Ricoeur começou no cenário filosófico se dedicando a um projeto de Filosofia da Vontade, do qual resultou duas grandes obras: *O voluntário e o involuntário* (1950) e *Finitude e culpabilidade* (em dois volumes: *O homem falível e A simbólica do mal* – publicados em 1960). Seu objetivo foi de aplicar o método fenomenológico à vontade, para assim poder dar uma contribuição significativa à esfera prática, considerada por ele ainda não totalmente alcançada pelo feito husserliano (RICOEUR, 1995, p.62). O resultado dessa empreitada foi duplo: a análise eidética provou mais uma vez sua capacidade ímpar de descrição de fenômenos humanos, mas também mostrou seu limite no que diz respeito à certas realidades tangentes à falibilidade humana. Foi nessa constatação de limite que a questão do símbolo se impôs a Ricoeur, ligado especificamente ao problema do mal, uma incógnita para análise reflexiva e eidética. Desde então, sua abordagem puramente fenomenológica passa a ser também hermenêutica.

O símbolo permitiu a Ricoeur abordar indiretamente assuntos do campo prático, fazendo uso dos saberes do universo religioso e mítico. Sem fazer etiologia dos símbolos nem dos mitos, seu interesse nesse estudo foi pela *função simbólica e mítica* (cf. RICOEUR, 2004, p. 171). Em outros termos, seu interesse é pela linguagem que comunica o símbolo, que desafia o conceito e provoca reflexão. Símbolo é, define ele, “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, além disso, outro sentido direto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro” (RICOEUR, 1969, p. 64). O símbolo é uma realidade intencional, uma linguagem que mira um duplo sentido. Por sua vez, Ricoeur considera o mito uma espécie de símbolo desenvolvido em forma de narrativa. O mito é “uma forma de discurso que eleva uma pretensão ao sentido e à verdade” (RICOEUR, 2016, p. 177). Para isso, é preciso reintegrar a narrativa mitológica ao discurso racional, permitindo a insistência do mito (*mythos*) em mostrar sua potencialidade imaginativa de conotação ontológica.

O estudo do símbolo abriu, para Ricoeur, a amplitude do império variado dos símbolos, especialmente em suas expressões cósmicas, oníricas e poéticas. Com efeito, não existe símbolo sem um princípio de interpretação, assim como não há interpretação que não pertença ao pensamento simbólico e de duplo

sentido (RICOEUR, 1970, p. 20). Algo parecido se dá com as narrativas mitológicas, uma peça simbólica maior, que se abre ainda mais a um imaginário que exprime realidades significativas. Tanto o símbolo quanto o mito fazem-nos regressar à experiência originária da linguagem, renunciando a um fundamento absoluto e inserindo-nos num mundo mais vasto e diverso, onde o existir é mediar. A abordagem do símbolo e do mito leva Ricoeur, inicialmente, a definir hermenêutica como ciência de decifração de símbolo, cujo sentido literal é guiado por um segundo sentido a ser descoberto, com valor ontológico implicado (RICOEUR, 1970, p. 37; 2011, p. 20). Sem ser evasivo, o símbolo une, media as relações entre paradoxos, entre sujeito e realidade, mostrando a verdadeira situação na qual nos movemos, existimos, desejamos e pensamos.

A interpretação do símbolo ou do mito leva-nos a um novo entendimento, uma outra compreensão de si e da realidade, diferente do entendimento oferecido por uma filosofia intuitiva ou de uma abordagem direta. Assim, interpretar é mediar, é assumir uma forma de reflexão que tem como tarefa apropriar-se por meio de objetos, de obras e de atos. Por outro lado, a reflexão também incide sobre a noção de interpretação para não se limitar a uma expressão de duplo sentido (RICOEUR, 1970, 51). Assim, testando limites e realizando crítica, a reflexão faz perceber que não há somente uma, mas várias interpretações; há, na verdade, um *conflito de interpretações*, como aquela entre a psicanálise e a ciência das religiões. Tanto a psicanálise, como a ciência das religiões encontram-se na esfera de linguagem do duplo sentido, onde a interpretação é inteligência do duplo sentido presente no sonho ou no símbolo religioso. Mas, cada uma dessas ciências tem seu modo próprio de operar e a comparação ou na relação entre uma e outra faz aparecer um “campo hermenêutico”, um lugar de embates entre visões distintas de realidades comuns, pois, de certo modo, sonho e símbolo se confundem (RICOEUR, 1970, p. 11).

Enquanto o movimento da psicanálise direciona a uma *arché*, a ciência das religiões tenciona a um *telos*. Arqueologia e teleologia emergem de uma interpretação de realidades de duplo sentido e isso promove um conflito interpretativo. Por outro lado, para ambas, o que provoca a interpretação não é a imediaticidade do sentido, mas sua estrutura intencional tal qual uma arquitetura

de sentido. E, para a psicanálise e a ciência das religiões, interpretar é restaurar e redescobrir sentido, passar da suspeita ou da ingenuidade à confiança na linguagem portadora de sentido (RICOEUR, 1969, p. 260; 1970, 29-35). Temos, assim, uma hermenêutica de caráter linguístico, algo inevitável para toda teoria da interpretação, mas que, em Ricoeur, isso ganha um caráter mais que especial, pois a linguagem não é somente instrumento, é um modo de existir.

O conflito das interpretações se dá ainda na relação entre *hermenêutica e estruturalismo*. Nesse caso, o que está em jogo nesse conflito é a questão do sujeito e a compreensão de si. O estruturalismo aposta num sistema de signos despersonalizado, com funcionamento anônimo, cujo sentido é inseparável das mediações entre signos. Como o trabalho de Ricoeur é também de afirmação de uma subjetividade ancorada e, ao mesmo tempo, capaz encontrar o sentido através da linguagem, ele reage ao estruturalismo a partir do próprio estruturalismo (RICOEUR, 1969, p. 31). Reconhecendo a condição estrutural da linguagem, Ricoeur chama a atenção para o seu caráter de inovação semântica que extrapola e aponta para um aquém ou além da realidade estrutural. Ao passo que é importante uma explicação estrutural é, também, tanto quanto importante uma compreensão semântica. Assim, um método ou filosofia assentada no plano da linguagem é provocada a observar seus movimentos semióticos e semânticos, designando-os, mas também interpretando a realidade.

O confronto com o estruturalismo está no contexto dos *conflitos interpretativos*, quando Ricoeur também se dedicou aos estudos da *metáfora* (*La métaphore vive*, 1975). Na verdade, esses estudos não estão fora dos debates, pois uma hermenêutica do duplo sentido, como aquela do símbolo sustentada até então, não podia se eximir do interesse pela metáfora. Aliás, símbolo e metáfora têm suas semelhanças e diferenças; embora sejam parentes, um é irreduzível ao outro. Por isso, diz Ricoeur: “por um lado, há mais na metáfora que no símbolo; por outro, há mais no símbolo do que na metáfora” (RICOEUR, 1976, p. 80). Há mais na metáfora enquanto favorece a compreensão; há mais no símbolo enquanto fonte de significação. Como resultado desse confronto salutar, Ricoeur passa de uma hermenêutica do símbolo para uma hermenêutica da metáfora, que, além do duplo sentido, leva em conta a referencialidade e a pretensão de

verdade contida no campo metafórico. Mas não parou por aí, pois não será essa a principal característica de seu empreendimento. Há quem diga que todo esse percurso foi introdutório e que a abordagem ricoeuriana ganha maior notoriedade quando ele se ocupa com a noção de texto (GRONDIN, 2008, p. 115). Estamos de acordo e pretendemos mostrar rapidamente o alcance desse empreendimento.

No estudo sobre a metáfora, Ricoeur dá uma atenção à frase por ser – no enunciado metafórico – de duplo sentido. A metáfora tem a ver com a frase, é um fenômeno de predicação, é criação, invenção e não mera substituição de termos nem ornamento do discurso. Mas, uma metáfora não existe em si mesma, o que existe é o sentido garimpado no enunciado, é a novidade que ela diz acerca da realidade. A metáfora inaugura uma “denotação de segunda ordem” (conotação), tem o poder “de fazer ver. [...] de fazer aparecer o discurso”, descobrindo imagens e provocando o pensamento conceitual a *pensar mais e melhor* (RICOEUR, 1976, p. 58). O enunciado metafórico relaciona semântica e ontologia, sentido e realidade, possuindo um tipo de verdade a ser explorada. Essa exploração se dá em termos de interpretação que, se é aplicada ao símbolo pelo seu caráter de duplo sentido, é igualmente aplicado ao enunciado metafórico.

O *enunciado metafórico* aparece em vários tipos de discursos como, por exemplo, na retórica e na poética. Ocupando-se mais com a *poética* do que com a *retórica*, Ricoeur chama a atenção para o *mythos* que metaforiza e a *mimesis* que redescreve. A junção desses dois é mais facilmente manifestada quando o *mythos* toma forma de discurso narrativo. O discurso narrativo, bem apresentado em *Temps et récit* (1983-1985), é coerente, possui uma linha condutora e seu conjunto mostra-se completo, um enredo de elementos heterogêneos. Com o discurso narrativo, Ricoeur preserva a amplitude, a diversidade e a irredutibilidade da linguagem. Mostra ainda que todo enredo está vinculado ao tempo e mesmo os enredos de ficção possuem validade. Além disso, ele assegura que a vida humana é potencialmente narrativa e está em busca de narrador.

A partir do discurso narrativo, Ricoeur deu uma especial atenção à noção de texto. O texto pode ser um discurso fixado (escrita) ou realizado (ação). Na verdade, texto é tudo aquilo que é suscetível de compreensão: não somente a

escrita e as ações humanas, mas também os monumentos e a história (individual ou coletiva); aquilo que é inteligível no sentido de que pode ser tomado como texto ou são inscritos enquanto tais (*obras*). Seja como for, o texto é um discurso, evento da linguagem dotado de referência e significação. O discurso pode ser oral ou escrito. Enquanto oralidade, pressupõe locutor, interlocutor e assunto; é um fenômeno temporal e intencional, distinto da língua que é virtual e atemporal (fora do tempo) (RICOEUR, 1969, p. 92; 1986 p. 184; 2013, p. 53)⁴. O discurso reforça o lugar da palavra (realidade virtual) e da frase (realidade atual) contemplando, desse modo, semiótica e semântica numa peça maior que é o texto. Desse modo, com a teoria do discurso a concepção hermenêutica ricoeuriana é concebida com “teoria das operações de compreensão relacionadas com a interpretação dos textos” (RICOEUR, 1986, p. 75). A novidade, nesse caso, está no fato de deixar-se ser conduzido pelo texto, não pelas regras, nem pelo contexto e menos ainda pela intenção do autor, tampouco pelo diálogo. Tomando o texto como paradigma hermenêutico, Ricoeur estabelece sua concepção hermenêutica e, ao mesmo tempo, debate com a tradição romântica, representada por Schleiermacher e Dilthey, além de estabelece interlocução com a filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer.

É comum nos autores da tradição romântica a busca pela intenção do autor para compreender um texto, dando assim um diálogo entre leitor e autor, sendo o texto um mero instrumento da comunicação (DILTHEY, 2010). Ricoeur considera essa busca pela intenção um tanto romântica e defende que a posição do texto é mais que instrumento de comunicação. A posição do texto é em decorrência de sua função que é a de reter o discurso enquanto evento e significação da linguagem. Enquanto evento, além da vinculação temporal, consiste no fato de

⁴ Para Ricoeur, a questão do texto tem a ver com a noção de discurso ou, precisamente, com uma *teoria do discurso*, que não vamos explorar nesse momento. Em todo caso, a noção de texto está dentro da teoria do discurso que favorece uma visão muito mais ampla da linguagem do que aquela proposta pelo estruturalismo e outras correntes. A teoria do discurso é ampla e concisa. Num quadro geral, ela pode ser a característica principal da filosofia da linguagem ricoeuriana e quiçá, como defende Lacour, ocupa lugar central de toda sua produção intelectual, seu núcleo (2016, p. 187). A partir da teoria do discurso se aborda os diversos problemas, questões ou situações apresentadas na obra de Ricoeur.

alguém falar e, ao se exprimir, fazer discurso a respeito de algo. Quanto à significação, varia conforme os níveis do ato de discurso, sua transformação em obra, ganhando destaque quando se inscreve na escrita, pois favorece os paradigmas do distanciamento e da apropriação constituindo, assim, o mundo do texto para ser habitado por quem o ler (RICOEUR, 2013, p. 53). Note que há uma teoria do discurso no qual a noção de texto faz repensar as questões hermenêuticas, tornando-se o fio diretor ou a característica principal da teoria da interpretação ricoeuriana.

A escrita, no entender de Ricoeur, quando toma o lugar da fala, liberta-se da intenção mental de seu autor, ganha autonomia, pois seu autor não está mais disponível para ser interrogado; em contrapartida, a captação de seu sentido torna-se uma tarefa mais exigente. Quando se fala normalmente se dirige a alguém em específico, mas quando um texto é escrito ele é potencialmente dirigido a um leitor desconhecido (ou a quem quer que saiba ler). A escrita, libertada da situação face a face, inaugura um mundo próprio e torna-se objeto privilegiado da atividade hermenêutica. Com isso aparece o *distanciamento*, isto é, separação temporal, cultural e geográfica entre o escritor e o leitor. Mas também se inaugura a *apropriação* que tem a ver com o momento da leitura, tanto com a posição do leitor frente ao texto, quanto com a sua repercussão no mundo da vida. Inscreve-se, ainda, nesse quadro, questões importantes, como o da mensagem e da referência. Ora, no discurso falado, o critério de referência é facilitado pela situação comum entre os interlocutores e se baseia em indicação gestual. No caso da escrita, a situação é diversa, a referência é suspensa e que aparece é um mundo, não apenas uma situação. Mundo, nesse caso, é o conjunto de referências desvendadas no próprio texto, que faz o leitor habitar e se projetar em um poder-ser (RICOEUR s/a, 41; 2013, p. 66). É nesse novo mundo que a mensagem será dada, explicada e compreendida, enquanto isso, quem explica e compreende, explica-se e compreende-se cada vez mais e melhor.

Com efeito, no mundo do texto se dá a *dialética do explicar e compreender*, elemento da hermenêutica diltheiana que são colocadas aqui como complementares. A hermenêutica romântica concebe que a explicação tem seu campo de atuação nas ciências da natureza, enquanto a compreensão estaria do

lado das ciências humanas, tendo aí a possibilidade de interpretação. Ricoeur, ao invés disso, coloca a explicação e a compreensão como processos da interpretação de um texto, de modo que ao lê-lo se busca não somente compreensão, como também explicação e vice-versa. Enquanto a compreensão se dá no interior do texto se dirigindo a unidade intencional, a explicação se dá em sua exterioridade visando a estrutura analítica. Segue-se, então, uma dinâmica que vai da compreensão à explicação e vice-versa, num movimento interpretativo sobre o texto, que transborda, na mediada em que é capaz de criar mundos a serem explicados, compreendidos e habitados (RICOEUR s/a, p. 84). Explicar e compreender, portanto, são duas perspectivas que se cruzam sem cessar e é importante não as separar, pois a interpretação se dá como alternância entre uma e outra, num “arco hermenêutico”.

Junto à dialética da explicação e compressão está a dialética do *distanciamento e apropriação*, através da qual Ricoeur se aproxima e se diferencia de Gadamer. Antes, vale lembrar que, na hermenêutica gadameriana, a interpretação se dá em um processo dialógico, reabilitando as noções de preconceito, tradição e autoridade na interpretação, em esteira heideggeriana (GADAMER, 1999). É importante para Gadamer a noção de consciência histórica, uma vez que somos sempre situados na história. Ligado a isso estão outros conceitos importantes, como distanciamento, fusão de horizontes e aplicação, que Ricoeur recolherá para compor sua versão hermenêutica, preferindo chamar esse último de apropriação. Se para Gadamer o distanciamento é produtivo por eliminar erros e permitir liberação de significados (GADAMER, 1999, p. 445), para Ricoeur a distância temporal é produtiva por situar o discurso no tempo, inscrevê-lo numa obra e situá-lo em uma referência constitutiva. São essas, na verdade, três formas de distanciamento que exigem a dialética explicação-compreensão, e não a eliminação da distância, como propõe o pensamento gadameriano. Para isso, Ricoeur se propõe a ultrapassar a alternativa verdade ou método, preservar o aspecto metodológico, sem renunciar à densidade ontológica da realidade estudada (RICOEUR, 2013 p. 51). E isso se faz mediante a assunção do texto como paradigma de distanciamento, que revela a historicidade da experiência humana, na e pela distância.

O texto é discurso e, enquanto tal, é dialética de fala e de escrita, é obra estruturada. Completa a tríade discurso-obra-escrita, a noção de mundo do texto, “centro de gravidade da questão hermenêutica” (RICOEUR, 2013 p. 53). É nesse fator terminal, e não no início, como quer a hermenêutica romântica, que encontramos a questão da compreensão de si. E é nesse ponto que reencontramos as noções gadamerianas de fusão de horizontes e aplicação (apropriação). A apropriação, diz respeito à posição do leitor frente ao mundo do texto, o modo de trazer para si um ou os vários mundos que o texto desvela. Ligada ao distanciamento típico da escrita, “a apropriação é exatamente o contrário da contemporaneidade e da congenitalidade: é compreensão pela distância, compreensão à distância” (RICOEUR, 2013, p. 67). Está também a apropriação ligada à noção objetiva de obra que implica uma estrutura, não do autor, mas do texto, indicando que a explicação é via necessária para a compreensão ou que a compreensão não se dá por intuição imediata, mas por mediação do texto e dos signos humanos presentes nas obras da cultura.

O texto é, portanto, mediação pelo qual nos compreendemos a nós mesmos. É ele, não o diálogo, que cria, instaura e institui o face-a-face, insinuando que “a hermenêutica começa onde o diálogo acaba” (RICOEUR, s/a, p. 43). Exatamente por isso, interpretar não é compreender e apropriar a intenção do autor e sim compreender, explicar e se apropriar do sentido do próprio texto. O sentido que não está atrás do texto como uma intenção oculta, mas diante dele, desvendando, descobrindo e revelando mundos. É aqui que acontece a “fusão de horizontes” – do leitor e do mundo do texto – sendo que o leitor precisa perder-se para reencontrar-se no horizonte da obra discursiva. Quer dizer, o leitor não impõe ao texto suas predisposições, mas se expõe a ele para receber um *si* amplo, dilatado pelo mundo do texto (RICOEUR, 2013, p. 67). Para se expor ao texto, é preciso a suspensão da subjetividade, o desapego de si, um perder-se para se encontrar nas variações imaginativas, trocando o “eu, *mestre* de si mesmo, pelo *si*, discípulo do texto” (RICOEUR, 1986, p. 54). Assim, interpretar é entrar no mundo do texto, explicá-lo a partir da distância temporal e compreendê-lo num movimento de apropriação, num jogo em que o leitor é lançado nas potencialidades internas e

externas de um texto. Nesse movimento, o leitor é um mediador, um intérprete, um hermeneuta de si e de um mundo de significações que o cerca.

Em se tratando de sentido, não podemos nos esquecer da fenomenologia que Ricoeur não abandonou. Aliás, de certo modo, a fenomenologia se mostra como explicação, enquanto a hermenêutica compreensão e ambas se implicam mutuamente (RICOEUR 1986, p. 72). De fato, Ricoeur utiliza o sentido husserliano de explicar (explicitar), ampliando o sentido diltheyano. Essa aproximação de fenomenologia e hermenêutica se dá num movimento de inserção de uma na outra, tal qual dois troncos que se enxertam e formam uma árvore frondosa.

Para explicar essa inserção, lembremos que Ricoeur utilizou o método fenomenológico para analisar a relação entre o voluntário e o involuntário. Foi na travessia que se impôs a questão do símbolo e do mito, fazendo-o passar de uma reflexão concreta ao problema da interpretação, tendo os desdobramentos que apresentamos acima. Na medida em que se entrava no terreno da hermenêutica, Ricoeur se deu conta da necessidade de se manter a fenomenologia ou melhor, de inserir uma na outra e ganhar com a mútua relação de ambas. Realizando isso, ele admite que há uma pertença mútua entre as duas, em que a fenomenologia é “o *pressuposto insuperável da hermenêutica*” enquanto a “fenomenologia não pode se constituir ela mesma sem um *pressuposto hermenêutico*” (RICOEUR, 1986, p. 40). Enquanto a hermenêutica questiona o idealismo fenomenológico, ela precisa da “visada ao mundo” para não incidir diretamente numa compreensão ontológica. Ao passo que a fenomenologia visa a apreensão do sentido, a hermenêutica busca sua compreensão não diretamente, mas através das mediações. Esse trabalho de inserção faz com que a contribuição de Ricoeur seja considerada uma fenomenologia hermenêutica que adota a via da objetivação com desvio obrigatório para o conhecimento de si e apropriação de sentido⁵.

Mas, quem primeiro estabeleceu uma relação entre fenomenologia e hermenêutica foi Heidegger, em *Ser e Tempo* (2005). Ele assumiu a

⁵ Sobre esse assunto, vale a pena conferir: MORATALLA, Tomás Domingo. *¿Es Paul Ricoeur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenêutica*. Escritos. Vol. 26, No. 57, julio-diciembre (2018)

fenomenologia como via de acesso ou campo aberto para recolocar as questões do ser, coincidindo assim o método com a coisa a qual se busca (fenomenologia ontológica). Quanto à hermenêutica, não é muito diferente, pois compreender é um traço do ser (hermenêutica ontológica). Em resumo, a fenomenologia é ontologia e, como ontologia, é hermenêutica (RICOEUR, 2013, p. 39; HEIDEGGER, 2005. Parte I, § 7). Enquanto hermenêutica, aponta as possibilidades de investigação ontológica através da linguagem (analítica do *Dasein*). Esse movimento heideggeriano de ontologização, também chamado de “via curta” é criticado por Ricoeur que prefere uma “via longa”. Pois, uma ontologia *da compreensão* (via curta) rompe com o debate sobre o método e sobre o conhecimento. Uma fenomenologia hermenêutica (via longa) precisa levar em conta seu aspecto epistemológico, sem separar compreensão e explicação, nem método e verdade, uma vez que sua tarefa última é levar a reflexão ao nível de uma ontologia (RICOEUR, 1969, p. 10; 2011, p. 94). Mas, não se trata de voltar à lógica sujeito-objeto moderno, pois compreender aqui, para dizer ao modo heideggeriano, não é somente um modo de conhecimento e sim um modo de ser que existe compreendendo⁶. Compreendendo no espelho de seus objetos, de suas obras e de seus atos.

Para Ricoeur, entre as áreas disponíveis para a hermenêutica, além da textualidade, estão a ação e a história, como acenamos acima. Por isso, do meio para o fim de seu itinerário intelectual, a teoria da ação e teoria da história ganharam amplo espaço. Em relação à teoria da ação, a hermenêutica está alinhada com a filosofia analítica que está para designar os aspectos pragmáticos e semânticos do agir. Estas análises conduzem ao agente da ação, responde à pergunta *quem*, levando em conta o motivo, a razão e a finalidade de um ato

⁶ Ricoeur observa que a radicalização heideggeriana distancia da hermenêutica as questões epistemológicas que estavam presentes na proposta diltheyana. Gadamer aprofunda esse distanciamento com a alternativa verdade *ou* método e seus desdobramentos. A questão epistemológica na hermenêutica ganha força nos debates por conta de certa necessidade de enfatizar sua criticidade e situá-la num contexto científico mais amplo, como procuram fazer K. -O. Apel e J. Habermas. Ricoeur se posiciona nesse cenário sem criar convergências, pois faz aparecer mais divergências que fortalece o confronto com as ciências. Disso resulta que a pretensão universal da hermenêutica é possível se admitir mediações inúmeras, ampliando-se, sem deixar de ser interpretação.

(RICOEUR, 1985, p. 329-348; 1990, p. 39-136). Quanto à teoria da história, a hermenêutica mais interage com a fenomenologia ao tratar de temas como a memória, o esquecimento e a consciência histórica. E a linguagem também se faz presente quando aborda as questões da historicidade e da ficção, remetendo sempre a um sujeito (um *si*) ou a um coletivo (uma instituição) que estão inseridos numa história maior e são capazes de criar, inaugurar novos eventos históricos (RICOEUR, 2007). Note que os assuntos ação e história estão interligados pela linguagem formando um discurso hermenêutico da história ou da ação, engendrado pelo método fenomenológico. Esse discurso hermenêutico é permeado de incidências ontológicas ou de formas indiretas de se referir ao ser.

Por fim, resta-nos ainda dizer que a fenomenologia hermenêutica ricoeurina insere-se num projeto que ele chama de *herméneutique du soi*. Trata-se de um procedimento reflexivo aplicado ao *si reflexivo*, concebendo suas condições de refletir e ser refletido, demonstrar e ser demonstrado, atribuir e ser atribuído e assim por diante. Tem-se aqui em conta uma subjetividade que não é prisioneira do *cogito* cartesiano (o sujeito exaltado), nem do *cogito* nietzschiano (o sujeito humilhado). Essa subjetividade é ancorada na realidade por sua possibilidade de agir e sua condição de temporalidade (RICOEUR, 1990). Sua identidade é narrativa (*idem-ipse*) e, por conseguinte, relacional, consigo, com o diverso de si e com outrem, conjugando ainda os paradoxos de capacidade e vulnerabilidade. A *hermenêutica do si* favorece a entrada no que Ricoeur chama de meta-discurso dos “grandes gêneros” platônicos (Mesmo e Outro) e das duas meta-categorias do ser aristotélico (Potência e Ato) (RICOEUR, 1997). Desse modo, a hermenêutica do si porta consigo uma tensão ontológica que melhor se aclara na medida em que o discurso passa para o nível metafísico.

Considerações finais

Para Ricoeur, a filosofia começa no plano da linguagem e a reflexão não mais coincide com intuição, pois é movimento de desvio pelo roteiro dos signos existentes no mundo. Essa ocupação com a linguagem e sua necessidade de interpretação, faz Ricoeur tomar parte nos grandes movimentos hermenêuticos e se posicionar frente a eles criticamente. Pelo fato de a hermenêutica possuir uma

relação privilegiada com as questões de linguagem, a interpretação precisa levar em conta o caráter de duplo sentido dos símbolos, bem como o polissêmico das palavras. Foi levando isso em conta que Ricoeur passou da interpretação como decifração de símbolo e restauração de sentido, para uma teoria de explicação e compreensão do texto, da ação, da história e de *si*. Entretanto, dado que esse foi um longo percurso e de muitas nuances, no final de sua existência, o próprio Ricoeur sintetizou a noção de hermenêutica como método que comporta regras rigorosas, reflexão sobre a natureza do compreender e uma espécie de filosofia que se apresenta como outra via de inteligibilidade, uma epistemologia do sentido (2009, p. 120)⁷. Essa afirmação reúne, de certa forma, todo um discurso hermenêutico que nesse artigo apresentamos de modo introdutório.

Mas, o que realmente caracteriza um discurso hermenêutico? Antes de tudo, seu caráter interpretativo, não obstante o distanciamento temporal, geográfico ou cultural do texto (da ação, da história etc.). Por visar o sentido, o discurso hermenêutico é teoria de múltiplos sentidos. Tradicionalmente, o discurso hermenêutico foi aplicado em textos sagrados, em textos clássicos e em textos jurídicos. Essa aplicação visava reencontrar a intensão que estava por trás de cada texto, mas para Ricoeur, o objetivo é encontrar o sentido do próprio texto que é autônomo e possui mundo próprio. Dessa forma, a hermenêutica é porta de entrada para a aventura no mundo do texto e isso se dá graças à imaginação produtiva que, suspendendo referências, faz pensar mais, descortinar horizontes e alargar sentidos. Desse ponto de vista, o discurso hermenêutico tem a pretensão de, ao interpretar, provocar inovação semântica e abrir um novo mundo. Mas, não é uma pretensão ingênua, pois a ela se acompanha a crítica, tornando assim uma reflexão, um estilo filosófico, um modo de filosofar hermeticamente. Ademais, acompanha a hermenêutica a tarefa de revelar as dimensões das novas realidades descobertas, numa certa explicitação ontológica.

⁷ No artigo “O que é hermenêutica para Paul Ricoeur?” (2020), Thiago Luiz de Sousa analisa essa tripla definição de hermenêutica que é de grande valia para quem deseja se aprofundar nessa temática. A nosso ver, nessa tripla definição estão contidos os vários aspectos do “arco hermenêutico” apresentados nesse artigo, inclusive o nome que o caracteriza: fenomenologia hermenêutica.

Referências

- BARROS DE OLIVEIRA, Rafael. *Entre philosophie et linguistique: autour de 'Philosophie et langage' de Paul Ricœur*. Études Ricœuriennes, vol. 11, n. 1. 2020.
- DILTHEY, Wilhelm. *O surgimento da hermenêutica*. In: Numen; Juiz de Fora, 2010. v. 2, n. 1. 11-32.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GRONDIN, Jean. *Què es la hermenêutica?* Barcelona: Herder, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.
- LACOUR, Philippe. *Le jugement et sa logique dans la philosophie de Ricœur*. In: *Ricœur Studies* vol. 7, n. 2 (2016)
- MORATALLA, Tomás Domingo. *¿Es Paul Ricœur un fenomenólogo? Entre fenomenología y hermenêutica*. Escritos. Vol. 26, No. 57, julio-diciembre (2018)
- RICOEUR, Paul. *Autobiografia intelectual*. In: *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- RICOEUR, Paul. *A Crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e Ideologia*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Le Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Seuil, Paris, 1969.
- RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 2. Hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2011.
- RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Livro II : *La simbólica del mal*. Madrid: Trotta, 2004.
- RICOEUR, Paul. *Freud: uma interpretación de la cultural*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1970.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação*. Porto: Edições 70, s/a.,
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983-1984.
- SOUSA, Thiago Luiz de. O que é hermenêutica para Paul Ricoeur? In: *Griot: Revista de Filosofia, Amargosa – BA*, v.20, n.2, p.17-29, junho, 2020.

Submissão: 13. 01. 2024 / Aceite: 30. 03. 2024

A escultura do tempo e sua percepção na filmografia de Andrei Tarkovski

The sculpture of time and its perception in Andrei Tarkovski's filmography

VALÉRIA PEDROSO DOS SANTOS¹ / MARCO ANTÔNIO CRISPIM MACHADO²

Resumo: Esta pesquisa visa a reflexão sobre o tempo no cinema em uma análise da filmografia do diretor soviético Andrei Tarkovski, investigando o seu processo criativo, narrativa poética e suas contribuições para a arte do cinema. Com base no livro do próprio diretor *Esculpir o tempo* (1998), busca-se relacionar suas ideias aos conceitos de tempo e memória do filósofo francês Henri Bergson, encontrando semelhanças entre ambos para assim analisar as qualidades do tempo apresentadas na obra do cineasta.

Palavras-chave: Cinema. Filosofia da Arte. Bergson.

Abstract: This research aims to reflect on time in cinema in an analysis of the filmography of Soviet director Andrei Tarkovski, investigating his creative process, poetic narrative and his contributions to the art of cinema. Based on the director's own book *Sculpting Time* (1998), we seek to relate his ideas to French philosopher Henri Bergson's concepts of time and memory, finding similarities between the two in order to analyze the qualities of time presented in the filmmaker's work.

Keywords: Cinema. Philosophy of Art. Bergson.

*Só preciso da imortalidade
Para que meu sangue continue a fluir de era para era
Eu prontamente trocaria a vida
Por um lugar seguro e quente
Se a agulha veloz da vida
Não me puxasse pelo mundo como uma linha
Trecho de Vida, Vida de Arseni Tarkovski³*

Introdução

¹ Artista visual e Professora de Arte, possui Licenciatura em Arte pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Durante seus dois primeiros anos na graduação participou do Programa de Iniciação Científica da instituição e pesquisou a condição da sinestesia, buscando relações com a arte e a educação sensível. Atualmente atua na rede particular e leciona em oficinas de desenho do programa de Oficinas Culturais da Secretaria de Cultura de Guarapuava. Realiza estágio voluntário na disciplina de Fundamentos das Artes Visuais na Unicentro. E-mail: valeriapedrosoarte@gmail.com

² Músico, Compositor e Esteta; Doutor em Processos Criativos pelo Instituto de Artes da UNICAMP (bolsista FAPESP); Mestre em Composição Musical pela UFRJ (bolsista CAPES); Bacharel em Música pela Faculdade de Artes Santa Cecília; Pós-Graduação Lato Sensu em Composição pela Faculdade de Música Carlos Gomes; Violonista/Guitarrista e Compositor do coletivo Tempo-Câmara; Editor da revista Abate; Professor nas cadeiras de Estética e Teoria da Arte no curso de Arte e de Prática de Ensino de Artes na Licenciatura em Pedagogia para Povos Indígenas na Universidade Estadual do Centro-oeste do Paraná (2018-2024). E-mail: m.a.crispim.machado@gmail.com

³Tarkovski, 1998, p. 169.

O cinema é uma linguagem artística recente na história da humanidade que utiliza diversos elementos de outras linguagens já consolidadas na arte, o que implica no campo da arte uma busca para definição do que é o cinema ou ainda do que o cinema é feito. Para o diretor soviético Andrei Tarkovski (1932-1986) o instrumento de um cineasta é o tempo, tal qual define o diretor cinematográfico como um escultor do tempo.

O tempo formula a poética no cinema. Se para a música o fundamento é o som, para dança o movimento, para as artes visuais a forma, e posteriormente a cor, para a dramaturgia o texto, para o cinema, que conflui com todas essas linguagens, o fundamento é o tempo. Este funciona como um narrador dentro de um filme, influenciando na percepção durante sua apreciação, direcionando para uma reflexão não linear, convergindo entre o atual e o virtual, assim fortalecendo a complexidade da obra. Nos filmes de Tarkovski esta relação está presente desde seu processo criativo, e, embora, o tempo se apresente em outras linguagens artísticas como no teatro e na música, em seus filmes o tempo tem um protagonismo próprio. Neste sentido, o diretor contribui para a construção de um conceito cinematográfico refletindo o papel do tempo como essência do cinema.

Tarkovski nasceu em 1932 na União Soviética e desde a infância conviveu com dificuldades que influenciaram sua obra até o final de sua vida, nesse aspecto Ferrarezi e Araújo pontuam: “O Devir da vida de Andrei Tarkovski se dá, por assim dizer, por temas conflituosos, como a relação conturbada entre seus pais, a ausência paterna em sua infância, a Segunda Guerra Mundial.” (2021, p. 132). Tais experiências pessoais fizeram parte da construção de sua poética, em seu livro o diretor descreve: “No que me diz respeito, só admito um cinema que esteja o mais próximo possível da vida (...)” (Tarkovski, 1998, p. 20).

Por se tratar de uma linguagem que surge como um produto passível de lucro, o cinema está vinculado estreitamente à indústria cultural e em sua construção como objeto artístico e a poética de modo geral esteve em segundo plano (Adorno, 2009, p. 18). Nesta perspectiva, Tarkovski é um artista que se opõe ao propósito comercial do cinema e busca nele uma explicação da significância humana, o diretor desenvolve uma poética própria e reflete em uma busca pela essência do cinema, por assim dizer, o tempo:

Acredito que o que leva normalmente as pessoas ao cinema é o tempo: o tempo perdido, consumido ou ainda não encontrado. O espectador está em busca de uma experiência viva, pois o cinema, como nenhuma outra arte, amplia, enriquece e concentra a experiência de uma pessoa — e não apenas a enriquece, mas a torna mais longa, significativamente mais longa. É esse o poder do cinema: "estrelas", roteiros e diversão nada têm a ver com ele. (Tarkovski, 1998, p. 72).

Sua obra ecoa mesmo após quarenta anos de sua morte, e, nesta pesquisa, buscaremos evidenciar sua importância não somente como obra artística, mas também como construção de um conceito quanto a grande potência do cinema, quanto ao papel do diretor de um filme, quanto ao tempo e sua escultura.

O tempo e sua percepção na memória

*Enfim, eu dizia – o tempo é real. Mas que tempo, que realidade?
Bergson para Deleuze, em carta⁴*

223

Antes de nos atentarmos especificamente à filmografia de Tarkovski, é necessário a reflexão e busca do que é essencial no tempo, ou ainda uma possível definição deste. Utilizamos como base teórica desta pesquisa o filósofo francês Henri Bergson (1859-1941), que define o tempo como duração, ou, precisamente em suas palavras: “A duração é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar. Uma vez que o passado aumenta incessantemente, também se conserva indefinidamente.” (Bergson, 2005, p. 5). O tempo, neste sentido, é contínuo e é constantemente sobreposto, tal qual não se trata de algo homogêneo, portanto este tempo se diferencia do tempo cronológico, que presume uma consistência mensurável. O fato é que este é o tempo real, ou seja, é a nossa experiência com o tempo, esta que ocorre através da percepção, neste sentido Bergson (1999, p. 175/176) define:

A sua percepção, por mais instantânea, consiste portanto numa incalculável quantidade de elementos memorados, e, para falar a

⁴ Lucheta, 2014, s/d e s/p.

verdade, toda percepção é já memória. Nós só percebemos, praticamente, o passado, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro.

Para Bergson existem dois tipos de preservação do passado: “O passado sobrevive sob duas formas distintas: 1) em mecanismos motores; 2) em lembranças independentes.” (Bergson, 1999, p. 84). Ou seja, uma diz respeito ao material e outra ao espiritual, neste sentido o filósofo atribui a memória corporal ao hábito, ou seja, ações que permanecem presentes em nosso corpo espontaneamente, e enquanto memória espiritual está na lembrança apreendida na alma. É um passado que permanece no ser, é impessoal no espírito, conforme é revisitada se torna atualizada no indivíduo (Bergson, 1999, p. 91). Podemos então considerar que a percepção do tempo que se dá na memória trata-se de uma relação espiritual, de uma lembrança de um passado rememorado na alma que permanece em nós e que nos forma como seres para além da matéria, do corporal. Neste sentido, Bergson discorre (1999, p. 281):

Compreende-se então por que a lembrança não podia resultar de um estado cerebral. O estado cerebral prolonga a lembrança; faz com que ela atue sobre o presente pela materialidade que lhe confere; mas a lembrança pura é uma manifestação espiritual. Com a memória estamos efetivamente no domínio do espírito.

224

Para contribuir na compreensão dos conceitos de Bergson, podemos recorrer à perspectiva do filósofo também francês Gilles Deleuze (1925-1995), que foi um grande estudioso do pensador. Ao concebemos estas relações entre o tempo e o espírito, duração e alma, nos colocamos no posicionamento de seres que percebem a duração e a experienciam para além da matéria, e muitas vezes quase não percebemos as mudanças que a duração atravessa devido a nossa realidade cotidiana, estamos direcionados a perceber sempre menos do que se é (Deleuze, 2013, p. 13).

Portanto, ao compreender a duração como uma característica pela qual somos reagentes, refletimos sobre como percebemos esse tempo, como esta relação se dá na duração, sempre mutável, enquanto o tempo constitui de uma natureza imutável, um cerne onde a percepção se dá, semelhante ao pensamento de Benjamin, quando o pensador diferencia o tempo vazio e homogêneo e o tempo englobado por

“agoras” (1987, p. 229). Para Deleuze (2013, p. 103): “O tempo não é o interior em nós, é justamente o contrário, a interioridade na qual estamos, nos movemos, vivemos e mudamos”. A memória pura (virtual) é o âmbito espiritual, ela a cada instante pressiona o presente para atualizar-se, de modo que é o passado que se faz presente no atual, contração do tempo. Deleuze esclarece (2013, p. 121/122):

É a mesma coisa com a percepção: assim como percebemos as coisas lá onde elas estão presentes, no espaço, nós nos lembramos lá onde elas passaram, no tempo, e tanto num caso quanto no outro saímos de nós mesmos. A memória não está em nós, somos nós que nos movemos numa memória-ser, numa memória-mundo.

A relação da memória, no entanto, não trata-se somente de um movimento que parte do presente ao passado. Em nossas vidas somos constantemente lembrados pelo espírito dos acontecimentos que nos marcaram, em um sentido no qual somos sempre atravessados pelos passados, em uma montagem de lembranças que se atualizam no presente. Como se as lembranças buscassem a sua permanência na constituição do ser, influenciando as suas percepções do dito atual, como flashbacks que compõem a cena do presente.

A verdade é que a memória não consiste, em absoluto, numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente. É no passado que nos colocamos de saída. Partimos de um “estado virtual”, que conduzimos pouco a pouco, através de uma série de planos de consciência diferentes, até o termo em que ele se materializa numa percepção atual, isto é, até o ponto em que ele se torna um estado presente e atuante, ou seja, enfim, até esse plano extremo de nossa consciência em que se desenha nosso corpo. Nesse estado virtual consiste a lembrança pura (Bergson, 1999, p. 280).

Tal constatação de Bergson, eventualmente aprimorada por Deleuze, demonstra uma concepção de tempo que se dá pela percepção para o espírito: “Ao passar da percepção pura para a memória, abandonamos definitivamente a matéria pelo espírito.” (Bergson, 1999, p. 275). Esta ação ocorre em confluência na formação do ser, e tal ideia é comparável a experiência da Arte, uma vez que em sua proposta, entre o diálogo do artista e do espectador, exige a convergência entre atual e virtual na conservação das sensações que se atualizam quando percebidas, na arte há uma

tentativa de eternidade desta vida fadada ao material, que busca sempre permanecer e se manifestar por meio de afectos e perceptos (Deleuze e Guattari, 2010).

Nas artes o tempo fora apresentado, vinculado e conceitualizado muitas vezes em sua qualidade cronológica, em referências ao tempo linear e espacial do relógio. Para além de sua presença como técnica na produção musical e na atuação como ferramenta cênica, é talvez no cinema que o tempo é experimentado em uma outra perspectiva, expressando a sua potencialidade como duração virtual. Devido a possibilidade que a tecnologia apresenta, conforme acertadamente apontado por Benjamin (2020), o cinema utiliza estas características de outras linguagens em sua construção como linguagem própria, a montagem temporal de uma conjuntura de durações, mostrada como atuais, que não necessariamente são essenciais a outras linguagens. Deleuze comparou esta relação do cinema com a pintura, e para ele: “É que o cinema, ainda mais diretamente que a pintura, dá um relevo no tempo, uma perspectiva no tempo: exprime o próprio tempo como perspectiva ou relevo” (1985, p. 33-34).

Ao pensarmos em uma concepção de percepção temporal do cinema, podemos fazer uma relação entre essas imagens apresentadas em sequência, formando um movimento, como uma lembrança, da qual possuímos certa impessoalidade, do mesmo modo que somos observadores e íntimos do que vemos. Deleuze atribui a montagem o papel de criar o tempo do filme, para o pensador (2013, p. 48): “Daí, uma primeira tese: é a própria montagem que constitui o todo, e nos dá assim a imagem do tempo. Ela é, portanto, o ato principal do cinema”. Nas técnicas do cinema é na montagem das cenas que a potência temporal é trabalhada, é ali que encontramos uma imagem virtual representada como uma imagem real, uma imagem do presente.

Bergson critica o pensamento cinematográfico, no que diz respeito aos primeiros filmes realizados pelo equipamento, e a qualidade da ilusão que a câmera promove, visto que estas imagens sequenciadas não são instantâneas e não representam o devir, ou o tempo real (Bergson, 2005, p. 331). O filósofo não teve a oportunidade de apreciar como esta arte continuaria para além da primeira metade do século XX, visto que o pensador faleceu em 1941, portanto, sua contribuição para um pensamento a partir do cinema se limita às possibilidades da época.

Em divergência ao pensador, e com o conhecimento do cinema contemporâneo, acredito que a potência do cinema esteja justamente em não ser uma tentativa de representação sobre o tempo real. Ao que refere-se ao tempo no cinema, é a percepção desta duração, ou mais precisamente a lembrança produto desta percepção, que atribui a faculdade desta arte, que pulsa a poética que esta linguagem pode oferecer. Partilhando desta concepção, Melo (2014, p. 21) descreve:

Desse modo, o cinema nos oferece não apenas a possibilidade de expansão da percepção, assim como outras formas de arte, mas também uma espécie de deslocamento para o aspecto mais profundo da memória que se expande concomitantemente com a percepção. O cinema apresenta-se assim como a forma de arte que faz pensar o passado em sua coemergência com o presente, dando-nos a condição de pensarmos a nossa própria experiência subjetiva em seu desdobramento contínuo em percepção e lembrança.

O cinema experimenta técnicas e subverte o tempo cronológico, em uma proposta de tempo não linear. O cinema propõe uma experiência temporal que só é possível quando experienciada pela alma, quando percebida como uma conjuntura de cenas que, não somente narram uma história, mas que as representa conforme a lembrança funciona. No filme vemos uma imagem virtual, vemos essencialmente o passado, entretanto, tal imagem nos é apresentada como atual, ação possível pela montagem. Esta é talvez a grande potência do cinema, a experiência de um tempo que já foi ao mesmo que é, concebida em uma integração sensorial, percebida psicologicamente, e duracional, em constante mudança e trocas de ambientações e cenas, como lembranças que nos atingem e delas nos levam a outra, sem linearidade qualquer, apenas o passado nos afetando. E, em minha concepção, existe um diretor que expressa mais sensivelmente esta potência.

A concepção de Tarkovski

*O que é a arte? (...) — amor e sacrifício.
Tarkovski, em Esculpir o tempo⁵*

Andrei Tarkovski é um cineasta soviético nascido em 1932, filho do poeta Arseni Tarkovski que lutou na Segunda Guerra Mundial, evento que impactaria diretamente a infância e futura obra do cineasta. Produziu onze filmes, sendo três

⁵Tarkovski, 1998, p. 286.

durante sua formação universitária. O cineasta foi muito criticado e pressionado pelo regime soviético por não abordar as ideias socialistas em suas obras, e, em seus últimos anos saiu da URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas) e produziu seus filmes pela Europa ocidental, morreu em 1986 na França, quatro anos depois de deixar seu país natal (Ferrarezi e Araújo, 2021). O cineasta sempre considerou a relação pessoal dos filmes para com o público, deixando claro a importância da interpretação: “Quem quiser, pode encarar meus filmes como encara um espelho, e ver-se refletido neles.” (Tarkovski, 1998, p. 221).

A escultura do tempo no cinema de Tarkovski se dá pelos aspectos da memória como narradora da história e a montagem que constroi estes tempos passados, tão contemporâneos com as cenas que se apresentam. A ideia de memória e tempo é explorada em sua obra e, a respeito desta colocação, o diretor descreve:

O tempo e a memória incorporam-se numa só entidade; são como os dois lados de uma medalha (...) A memória, porém, é algo tão complexo que nenhuma relação de todos os seus atributos seria capaz de definir a totalidade das impressões através das quais ela nos afeta. A memória é um conceito espiritual! (Tarkovski, 1998, p. 64).

228

Apesar do cineasta não tomar somente a montagem como ferramenta principal da composição de um filme, ele ressalta a sua importância na construção da narrativa, para ele: “A montagem reúne tomadas que já estão impregnadas de tempo, e organiza a estrutura viva e unificada inerente ao filme; no interior de cujos vasos sanguíneos pulsa um tempo de diferentes pressões rítmicas que lhe dão vida” (Tarkovski, 1998, p. 135).

Um dos aspectos relevantes e presentes dentro da filmografia de Tarkovski é a sua relação com a espiritualidade. O diretor se considerava cristão e perpetuava sua fé não somente em seus filmes, mas também na sua visão artística, nesta perspectiva Santos descreve esta conexão como: “Nesse sentido, a opção pelo cinema como meio para o exercício do esculpir-se, escolha imutável, inadiável e inalienável, é para Tarkovski, um ato de fé” (Santos, 2021, p. 36).

Tarkovski via a vocação artística como um desejo da espiritualidade, para ele: “Tudo que há de novo na arte surgiu em resposta a uma necessidade espiritual” (Tarkovski, 1998, p. 95). Sua compreensão a respeito do papel do artista na

sociedade transpassa em seu cinema a busca pela aproximação e reflexão do público, colocando um olhar sensível quanto ao criador de uma obra de arte e os considerando seu cúmplice espiritual (Tarkovski, 1998). Em seu livro *Esculpir o Tempo*, publicado em 1985, o cineasta define que o diretor de cinema esculpe o tempo, e dele cria narrativas, percepções, e afetos. A respeito desta relação entre o diretor e o espectador Barreto discorre:

Mas é a ação do tempo que o cineasta pretende capturar, aquilo que, ainda que aparentemente estático no espaço, se transforma. A ação transformadora do tempo cinematográfico dá-se quando olhos e ouvidos que se expõem ao filme permitem que o murmúrio interno das suas vidas interiores entre em ressonância com a temporalidade do filme nos caminhos talhados pelo diretor, deixando para trás o ambiente da sala de cinema e as fronteiras das poltronas (Barreto, 2015, p. 76).

Em concordância ao pensamento de Bergson, Tarkovski define o tempo em sua relação espiritual como uma memória fixada no espírito. “O tempo não pode desaparecer sem deixar vestígios, pois é uma categoria espiritual e subjetiva, e o tempo por nós vivido fixa-se em nossa alma como uma experiência situada no interior do tempo” (Tarkovski, 1998, p. 66). A captura desse tempo e sua representação na memória constitui a concepção do cineasta, dá uma significação espiritual ao seu trabalho, esculpe essa duração gravada e a exhibe sob uma determinada percepção, moldando este tempo e o apresentando ao espectador, que o percebe e o experimenta em seu espírito.

O termo da técnica de escultura, esculpir, não é uma coincidência e concebe uma ação do cineasta em relação ao escultor. A escolha desta palavra para Barreto revela uma contradição: “A escultura, dentre as artes, é a que mais enfatiza a imobilidade e a presença material solidificada no espaço, e o tempo, no extremo oposto, é dentre as ideias que fazemos das coisas, a mais incapturável fisicamente” (2015, p. 77). E é nesta incoerência que o cineasta deve se atentar, pela montagem molda-se às durações que serão apresentadas, mas há sobretudo um tempo maior, do qual esculpimos as durações que queremos perceber. Tarkovski definiu a escolha deste verbo da seguinte maneira:

Assim como o escultor toma um bloco de mármore e, guiado pela visão interior de sua futura obra, elimina tudo que não faz parte

dela — do mesmo modo o cineasta, a partir de um "bloco de tempo" constituído por uma enorme e sólida quantidade de fatos vivos corta e rejeita tudo aquilo de que não necessita, deixando apenas o que deverá ser um elemento do futuro filme, o que mostrará ser um componente essencial da imagem cinematográfica (Tarkovski, 1998, p. 72).

Portanto, em sua concepção como artista, o cineasta ressalta uma potência de se fazer cinema, e, conforme discorrido anteriormente, que se distingue de outras linguagens artísticas. Dá uma nova significação ao ato do cineasta e apresenta uma proposta de concepção artística, que não se trata somente de uma técnica de montagem ou ainda uma estratégia narrativa, o cinema, para Tarkovski, é capaz de propor uma nova visão de mundo, um ato espiritual em relação a arte e a vida, em suas palavras:

E aí que se devem buscar as raízes do caráter específico do cinema. Na música, sem dúvida, a questão do tempo também é fundamental, embora sua solução seja muito diferente: a força vital da música materializa-se no limiar do seu total desaparecimento. A força do cinema, porém, reside no fato de ele se apropriar do tempo, junto com aquela realidade material à qual ele está indissolivelmente ligado, e que nos cerca dia após dia e hora após hora (Tarkovski, 1998, p. 71).

230

A obra de Tarkovski é relevante no contexto do cinema contemporâneo, e se destaca tanto em sua profundidade intelectual como em sua intensidade emocional, trata-se de um diretor integral quanto às características de uma obra de arte complexa e de uma filmografia cheia de afetos (Bird, 2017). Em uma busca de se entender melhor o cinema, e, de enriquecer seus conceitos e teorias, o diretor soviético desponta teoricamente e apresenta uma perspectiva quanto ao processo criativo artístico de um diretor de cinema, ou melhor, de um escultor do tempo.

Tempo e espírito na obra de Tarkovski

O verdadeiro artista está sempre a serviço da imortalidade, lutando para imortalizar o mundo e o homem nesse mundo.
Tarkovski, em *Esculpir o tempo*⁶

⁶Tarkovski, 1998, p. 202.

Partimos nesse momento do texto para a análise e discussão a respeito das obras de Tarkovski e a presença de seu pensamento em sua filmografia. Os filmes do cineasta estão categorizados e disponíveis com suas fichas técnicas em uma tabela presente no Apêndice. O próprio diretor assume que não sabe se a sua obra foi capaz de corresponder a sua concepção de arte (Tarkovski, 1998, p. 93), e, com essa análise, busco compreender a sua obra através de seu olhar e a perceber as qualidades do tempo aparente em seus filmes.

O primeiro filme do cineasta, *Os Assassinos* (1956), trata de um curta-metragem realizado ainda na graduação e baseado em um conto do escritor americano Ernest Hemingway. Narra a história de dois assassinos que vão a um bar para encontrar com a sua vítima, já que a vítima costuma ir a este local. Entretanto esta pessoa em questão nunca chega ao local, fazendo com que os assassinos fiquem a esperando por um período de tempo ao passo que desistem da ação. Ao fim, a pessoa, em um quarto de hotel, é informada da perseguição destes assassinos e não parece se importar com a ameaça de sua morte. Podemos iniciar nossa reflexão em como a própria espera do tempo se torna uma personagem desta história, que acompanha os outros personagens em suas respectivas tarefas, a duração que se apresenta no curta perdura uma prerrogativa que não é resolvida.

“A única coisa que sobrou para mim é esperar. Eu não sei para o que.” (tradução livre), diria o personagem principal de *Solaris* (1973), o filme narra a história de um psicólogo que é enviado a uma base espacial no planeta Solaris para investigar e ajudar os tripulantes que estão lidando com diversas dificuldades, das quais os cientistas que estão na Terra não compreendem. Lá, Chris, o psicólogo, se depara com a sua falecida ex esposa, e é atormentado pelo fantasma de sua existência que parece não entender sua materialidade. O primeiro filme de ficção científica de Tarkovski, baseado em *Solaris* de Stanisław Lem, foi considerado pelo próprio diretor como algo distante da realidade devido a sua abordagem ficcional (Tarkovski, 1998, p. 240).

A temática deste filme evidencia o que nos atormenta e retorna a cada instante, o nosso passado, as nossas memórias rememoradas. A interseção entre passado e presente onduladas no filme se encontra no âmbito espiritual, mistificado pelo planeta desconhecido, a água do planeta funciona como um fluxo de

lembranças materializadas, o desconforto de um passado atualizado confunde os tripulantes ao passo que os agoniza. Em *Solaris* os personagens vivem a permanência de seus problemas da Terra, tornando-os incapazes de atualizar esse sofrimento e prosseguir com sua missão.

A ânsia infinita do homem por conhecimento, que lhe foi dada gratuitamente, é uma fonte de grande tensão, pois traz consigo ansiedade constante, sofrimento, pesar e desilusão, já que a verdade última nunca pode ser conhecida (...) Os personagens de *Solaris* eram atormentados por desilusões, e a saída que lhes oferecemos era demasiado ilusória. Baseava-se em sonhos, na oportunidade de reconhecer as próprias raízes — aquelas raízes que para sempre ligam o homem à Terra onde nasceu. Contudo, até esses laços já se haviam tornado irrealis para eles (Tarkovski, 1998, p. 239).

Podemos observar uma característica que permanece em toda a obra de Tarkovski, a duração das cenas. Enquanto seus filmes podem parecer demorados e lentos, em *Solaris* ele evidencia a sua potência duracional como a própria espera, montadas em cenas da natureza ou de movimentos que levam o personagem de um local ao outro, o cineasta deixa suas cenas durarem em si. Ao aproximarmos a ideia de espera no conceito de tempo de Bergson, estamos discutindo o âmbito da duração em si e como ela ocorre na própria vida: “Mas o universo material em seu conjunto, deixa na espera nossa consciência: ele próprio espera. Ou ele dura, ou é solidário de nossa duração.” (Bergson, 2006, p. 30). Ainda nesta perspectiva o filósofo descreve a ação da espera em um singelo exemplo:

Caso queira preparar-me um copo de água com açúcar, por mais que faça, preciso esperar que o açúcar derreta. Esse pequeno fato está repleto de lições. Pois o tempo que preciso esperar já não é mais esse tempo matemático que ainda se aplicaria com a mesma propriedade ao longo da história inteira do mundo material ainda que esta se esparramasse de um só golpe no espaço. Ele coincide com minha impaciência, isto é, com uma certa porção de minha própria duração, que não pode ser prolongada ou encurtada a vontade. Não se trata mais de algo pensado, mas de algo vivido. Não é mais uma relação, é algo absoluto (Bergson, 2005, p. 10).

Do mesmo modo em que a espera era personagem principal em *Os assassinos* e *Solaris*, em *A infância de Ivan* (1962), temos a memória assumindo a centralidade da narrativa. Conforme dito anteriormente, a Segunda Guerra Mundial teria surtido efeito direto na vida e obra de Tarkovski, e, em seu primeiro filme após a graduação,

ele decide mostrar a perspectiva do seu tempo, de suas tragédias e obscuridades sob um olhar infantil. O filme mostra o cotidiano de Ivan, um refugiado da guerra que perdeu sua família para o exército nazista. O menino decide ficar com soldados do exército soviético, em um bunker, se tornando amigo destes soldados que estão em constante batalha. Ivan se vê como um dos soldados e questiona a relação da guerra com a infância, visto que as crianças são diretamente afetadas por ela, ao fim do longa o menino morre e o filme encerra com uma memória de Ivan, livre e antes da guerra. O filme aborda a infância neste contexto de guerra, refletindo sobre como a guerra afeta as memórias de uma criança. No decorrer da história há também cenas da memória de Ivan antes da guerra.

A infância é um tema muito caro para Tarkovski, como um recurso catalisador de memória, vejamos como isso se retrata em *O rolo compressor e o violinista* (1961). O filme mostra o início de uma amizade entre um menino violinista e um homem que trabalha como motorista de um rolo compressor. Este longa é o trabalho de conclusão de curso de Tarkovski, e reflete sobre a infância de uma criança que desde pequena tem responsabilidades cobradas pelos pais. Em contraponto é apresentado um adulto que parece não ver muita perspectiva em sua vida. Em um diálogo, o motorista do rolo compressor relata que quando tinha a idade do garoto violinista estava na guerra. O homem vê no menino a possibilidade do que ele gostaria de ter tido em sua infância, enquanto o menino inveja a sua liberdade de adulto. O homem olha para a criança não com um olhar de alteridade mas como um espelho para seu passado.

Se, por exemplo, alguém nos fizer um relato das suas impressões da infância, poderemos afirmar, com certeza, que temos em nossas mãos material suficiente para formar um retrato completo dessa mesma pessoa. Privado da memória, o homem torna-se prisioneiro de uma existência ilusória; ao ficar à margem do tempo, ele é incapaz de compreender os elos que o ligam ao mundo exterior — em outras palavras, vê-se condenado à loucura. (Tarkovski, 1998, p. 64-65)

Em *Nostalgia* (1983), vemos a história de Andrei, um poeta que viaja a uma cidade da Itália para a produção de seu próximo livro biográfico. Acompanhado de uma tradutora, ele conhece a cidade e tenta se relacionar com o local, em meio às suas teimosias e estilo de vida, ele conhece um homem que decidiu isolar a si e sua

família do mundo exterior, colocando Andrei em uma crise interna sobre a sua relação com a vida. A nostalgia nesse sentido denota duas situações: a do homem que prefere congelar o seu tempo e suas memórias e a de Andrei que entrelaça as suas memórias e a do autor do qual faz a biografia, perdendo a capacidade de experienciar as atualizações do seu tempo. O nome do personagem não é coincidência, visto que Tarkovski admite de se tratar de um filme com base em seu momento atual da carreira, onde o cineasta teria deixado a União Soviética e buscaria novos lugares, mesmo atormentado pela nostalgia de sua terra natal (Tarkovski, 1998). Sobre o longa o diretor relata⁷:

O retrato de alguém em profundo estado de alienação em relação a si próprio e ao mundo, incapaz de encontrar um equilíbrio entre a realidade e a harmonia pela qual anseia, num estado de nostalgia provocado não apenas pelo distanciamento em que se encontra de seu país, mas também por uma ânsia geral pela totalidade da existência (Tarkovski, 1998, p. 246).

Se em *Nostalgia* há um retorno ao passado, em *O Espelho* (1975) é o passado que se faz no presente. O filme com uma narrativa não linear, e, certamente obra de carácter autobiográfico de Tarkovski, onde a narrativa funciona como uma espécie de conjunturas de lembranças, através da montagem de memórias que se contrapõem e se atualizam ao passo que rememoradas. O longa narra a história de uma mãe recém divorciada no período da Segunda Guerra Mundial, que precisa trabalhar para sustentar os filhos. O pai e ex-esposo pede a guarda deles, e gera uma comoção na mãe, ao passo que o filme se encaminha para o fim, Natalya, a mãe, relembra cenas do passado misturadas no presente. Neste filme o cineasta experimenta as possibilidades da montagem na construção da história, nas palavras do diretor: “Em *O Espelho*, precisávamos dele para introduzir um elemento atemporal nos momentos que se sucedem uns aos outros diante dos nossos olhos e, ao mesmo tempo, para confrontar o retrato e a heroína, enfatizando nela e na atriz” (Tarkovski, 1998, p. 127). O filme encerra em uma cena significativa e amarrada, em

⁷Cabe aqui atentar ao fato de que durante a gravação do filme, o diretor realizou um documentário com seu amigo, poeta e roteirista de *Nostalgia*, Tonino Guerra. O longa intitulado *Tempo de viagem* (1983) captura alguns comentários de Tarkovski a respeito do filme, e, sob a perspectiva desta análise, não contribui para a linha de pensamento da pesquisa.

um plano sequência observamos as crianças com sua avó andando pelo campo enquanto no outro lado estão seus pais, no passado, conversando sobre quantos filhos gostariam de ter: “a última cena do filme parece realizar o desejo tanto do protagonista quanto do diretor, tem-se o reencontro entre o passado e o presente.” (Ferrarezi e Araújo, 2021, p. 148)

Além da lembrança, neste filme podemos observar a presença de outra qualidade do tempo, a simultaneidade, ou seja, a convergência de eventos que ocorrem ao mesmo tempo, mesmo que sob diferentes qualidades temporais. Tal característica está presente uma vez na memória e no presente em *O Espelho*, e outra vez no atual presente em *Hoje não haverá saída* (1959). O segundo filme de Tarkovski, realizado com colegas da graduação, narra a história baseada em fatos reais de uma pequena cidade soviética onde é encontrada uma bomba soterrada, que acreditam ser da Alemanha Nazista. Logo após a descoberta, toda a população é evacuada do local e apenas membros militares permanecem para retirar a bomba, ao mesmo tempo um homem é atropelado e precisa realizar uma cirurgia de emergência. Os militares encontram mais de uma bomba e as retiram para explodilas em um local distante, enquanto a bomba explode o homem que havia sofrido um acidente falece.

O filme, baseado em fatos reais, explora ainda que superficialmente a qualidade simultânea do tempo, e nos instiga a pensar se a sincronia destes eventos significaria algo. A ideia da simultaneidade teria sido explorada por Bergson como uma relação entre o espaço e o tempo, Worms explica este pensamento: “O instante não é então somente um limite abstrato do tempo, é uma relação entre o espaço e o tempo, e uma relação instantânea ou antes a instantaneidade como relação deve chamar-se simultaneidade” (2005, p. 142). *Hoje não haverá saída* experimenta as narrativas espaciais na perspectiva temporal na contração de durações experienciadas, o atual se atualiza em diferentes formas, sob domínios duracionais que resultam em experiências singulares.

Em *Andrei Rublev* (1966), um filme biográfico de um pintor russo ortodoxo cristão da Idade Média que relata a vivência do artista em relação à sua religião, esta ânsia pelo conhecimento infinito (como em *Solaris*) também é retratada, e contida pela religiosidade: “Com muita sabedoria há muita tristeza. E quem aumenta o

conhecimento aumenta a tristeza.” (livre tradução), fala um personagem para Rublev, em referência a um capítulo da bíblia. Nesse filme, Tarkovski exemplifica a angústia de um artista em seus conflitos pessoais, e revela uma outra face do tempo em questão, este tempo pelo qual compartilhamos as crises do passado em atualização, o contemporâneo, para o diretor:

O ponto crucial da questão, porém, é que o artista não pode expressar o ideal ético do seu tempo, a menos que toque todas as suas feridas abertas, a menos que sofra e viva essas feridas na própria carne (...) Privada de espiritualidade, a arte traz em si sua própria tragédia. Pois, até mesmo para perceber o vazio espiritual do tempo em que vive, o artista deve ter qualidades específicas de sabedoria e compreensão (Tarkovski, 1998, p. 202).

Podemos aproximar a temática desse filme na perspectiva do filósofo italiano Giorgio Agamben, especialmente no que diz respeito à definição do contemporâneo como a capacidade de perceber as características obscuras de seu tempo, para ele: “A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias (...) através de uma dissociação e um anacronismo” (Agamben, 2009, p. 59). O que Rublev enfrenta então é uma crise com seu próprio tempo e sua arte, como expressá-la sem evidenciar as amarguras que importunam seu espírito ao passo que o artista percebe que para ser fiel com sua arte necessita olhar para a obscuridade de seu tempo. O tempo nesse sentido possui uma qualidade social e geracional, o artista é capaz de perceber as durações de seu tempo antes deste se tornar um passado distante.

Perceber seu tempo e suas potências implicam em uma relação espiritual, e aqueles que a experimentam muitas vezes se tornam a voz desse presente recém passado, observando a sua atualização e a percepção daqueles que nele duram. Tal fato é visto em *Stalker* (1979), um filme de ficção científica onde observamos um homem vivendo em um mundo pós apocalíptico. O personagem trata-se de um stalker, uma pessoa que ajuda outros a se guiarem na chamada *zona*, um local misterioso onde ocorrem acontecimentos estranhos, circundado por lendas e afastado do público. No filme o personagem guia pela *zona* dois homens, um escritor e um professor, e, conforme os encaminha para o local, é capaz de perceber

as angústias que carregam consigo na esperança de compreendê-las e resultá-las neste local enigmático.

(...) em *Stalker* eu queria que não houvesse nenhum lapso de tempo entre as tomadas. Meu desejo era que o tempo e seu fluir fossem revelados, que tivessem existência própria no interior de cada quadro; para que as articulações entre as tomadas fossem nada mais que a continuidade da ação, que não implicassem nenhum deslocamento temporal, e para que não funcionassem como um mecanismo para selecionar e organizar dramaticamente o material — eu queria que o filme todo desse a impressão de ter sido feito numa única tomada (Tarkovski, 1998, p. 234).

O ambiente retratado no filme nos faz pensar a respeito do fim ‘dos tempos’, o que nele acontece e até mesmo o anseio que precede esse fim. O diretor, como em toda sua obra, busca aproximar a relação do homem com o mundo, e nesse filme evidencia um tempo trágico e apocalíptico: “Talvez tenha sido em *Stalker* que senti pela primeira vez a necessidade de indicar clara e inequivocamente o valor supremo pelo qual, como se diz, o homem vive e nada lhe falta à alma.” (Tarkovski, 1998, p. 239).

A qualidade apocalíptica é, talvez mais simbolicamente, evidenciado em *O sacrifício* (1986), último filme de Tarkovski carregado de referências espirituais. O filme retrata um homem de meia idade em seu aniversário, refletindo sobre a sua vida, com sua família e amigos é surpreendido com um anúncio de que a guerra nuclear havia começado. Após vivenciar o desespero da guerra apocalíptica, o homem encontra a salvação deste fim inevitável com sua empregada, Maria (fazendo uma associação a Maria, mãe de Jesus), que é capaz de amar e perdoar o homem, que se apaixona e consoma seu amor por ela, ao passo que acorda e descobre que foi apenas um sonho, e, enlouquecido, põe fogo na própria casa, sacrificando-se.

A arte, para Tarkovski, é uma maneira de lidar com nossas próprias dores da alma: “Creio que a arte foi sempre a arma de que o homem dispôs para enfrentar as coisas materiais que ameaçavam devorar-lhe o espírito” (Tarkovski, 1998, p. 284). Encontramos nela, e conseqüentemente em seus filmes, um refúgio para enfrentar a morte, para dissecar seu tempo e se deixar durar nele “o objetivo da arte é preparar uma pessoa para a morte, arar e cultivar sua alma, tornando-a capaz de voltar-se

para o bem” (Tarkovski, 1998, p. 49). O cinema de Tarkovski capta o movimento, edita as durações e compõe uma conjuntura de momentos, realiza uma tarefa espiritual, insere o ser e suas sensações guardadas no espírito, revogam as suas memórias que sempre se atualizam no atual, simultaneamente, ao passo que deixam de existir para criar novas lembranças, a eterna busca da permanência sacrificada quando um outro tempo se faz presente.

Considerações finais

*Todos nós vivemos num mundo imaginário, criado por nós.
E assim, em vez de desfrutarmos seus benefícios,
somos vítimas dos seus defeitos.
Tarkovski, em Esculpir o tempo.⁸*

A obra de Tarkovski demonstra como o cinema é uma capaz de ser uma linguagem artística condutora espiritual em uma experiência duracional, da qual reúne as qualidades de outras linguagens para compor os elementos da proposta do cinema. Em sua obra, a arte do cinema demonstra sua potência em confluir e espaço e o tempo, a percepção e o espírito, as sensações e a filosofia, o devir e a temporalidade, o virtual e o real, o pessoal e o coletivo, o primitivo e o tecnológico, a dor e a catarse, a dor da alma, a morte da vida e a vida da morte, amor e a tragédia, afecto e percepto, devoção e sacrifício, matéria e memória, movimento e passado, ser e existir, e afirmar-se, o registro do movimento, portanto a captura do passado, que reaparece como atual e nos atravessa como uma fantasia, das quais queremos acreditar e muitas vezes acreditamos.

É o cinema que é narrado tal como a vida ou a arte que dá sentido à vida em suas montagens projetadas? Certamente não há somente uma resposta para tal questão, mas talvez uma significação destas memórias e percepções do mundo, visualizadas sob uma câmera, atuadas por representantes, descritas da maneira que percebemos, ou gostaríamos de perceber, e por fim, em uma coreografia de movimentos que somente a imagem-tempo é capaz de captar. O eterno retorno do

⁸Tarkovski, 1998, p. 289.

anterior, aparentado como atualizado para aqueles que o observam, o percebem e o sensibilizam, e que bom que a isso se demoram.

Referências

- ADORNO, Theodor. *A indústria cultural e a sociedade*. Tradução: Juba Elisabeth Levy. 5. ed. São Paulo, SP: Editora Paz e Terra. 2009.
- AGAMBEN, G. *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Editora Argos. 2009.
- BARRETO, M. “O cinema é a percepção do espaço-tempo: uma perspectiva bergsoniana”. *Geograficidade*. Niterói, RJ, vol. 5, n. 1, p. 73-83, verão de 2015.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. vol. 1. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1987 (Coleção: Obras escolhidas).
- BENJAMIN, W. *A Obra de Arte na era de sua Reprodutibilidade Técnica*. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: Editora L&M, 2020.
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo, SP: Editora Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, H. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo, SP: Editora Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, H. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução: Paulo Neves. 2. ed. São Paulo, SP: Editora Martins Fontes, 1999.
- BIRD, R. O afeto Tarkovski. In *Revista Cult*. São Paulo-SP, Edição 214. 2017.
- DELEUZE, G. *Cinema 1: A imagem-movimento*. Tradução: Stella Senra. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, G. *Cinema 2: A imagem-tempo*. Tradução: Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 2013.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo, SP: Editora 34, 2010.
- FERRAREZI, C. S; ARAÚJO, P. R. M. Andrei Tarkovski: uma biografia marcada pela guerra. In: *Revista Nós - Cultura, Estética e Linguagens*. vol. 6, n. 1. p. 131-150, 2021.
- IMDB. *Andrei Tarkovsky (1932-1986)*. Disponível em: https://www.imdb.com/name/nm0001789/?ref=ext_shr_lnk Acesso em: 2 nov 2023.
- LUCHETA, R. *Três cartas de Henri Bergson para Gilles Deleuze*, Por Henri Bergson. Tradução: Rodrigo Lucheta. In: Site Machine Deleuze. 2014. Disponível em: <https://machinedeleuze.wordpress.com/2014/10/27/tres-cartas-de-henri-bergson-para-gilles-deleuze-2/>
- MELO, D. A. S. Bergson e os paradoxos do tempo, ou como o cinema faz pensar. In: *Estudos da Língua(gem)*. Vitória da Conquista, BA, v. 12, n. 1, p. 9-28, 2014.
- SANTOS, S. M. B. A escrita de si, o espaço biográfico e o sagrado em Tarkovski. In: *Seminário Interlinhas — Fábrica de Letras*. Alagoinhas, BA, v. 9, p. 33-45, 2021.

TARKOVSKI, A. A. *Esculpir o tempo*. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. 2 ed. São Paulo, SP: Editora Martins Fontes, 1998.

WORMS, F. A concepção bergsoniana do tempo. In: *Revista DoisPontos*. Curitiba, PR, v. 1, n. 1, p. 129-149, dez, 2005. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/1922>>. Acesso em: 01 dez. 2023.

Apêndice

Ficha técnica da filmografia de Tarkovski em ordem cronológica, dados coletados do IMDb.

Título da obra	Ano	Duração	Gênero	Direção	Produção	Roteiristas	Cinematografia	País de gravação
<i>Ubiytsy</i> (Os assassinos)	1956	19min	Drama	Marika Beiku, Aleksandr Gordon e Andrei Tarkovski	-	Ernest Hemingway (original), Aleksandr Gordon e Andrei Tarkovski	Aleksandr Rybin e Alfredo Álvarez	União Soviética
<i>Segodnya uvolneniya ne budet</i> (Hoje não haverá saída)	1959	45min	Drama	Aleksandr Gordon e Andrei Tarkovski	-	Aleksandr Gordon, Irina Makhovaya e Andrei Tarkovski	Lev Bunin e Ernst Yakovlev	União Soviética
<i>Katok i skripka</i> (O rolo compressor e o violinista)	1961	46min	Drama	Andrei Tarkovski	A. Karetin	S. Bakhmeteva, Andrey Konchalovs e Andrei Tarkovski	Vadim Yusov	União Soviética
<i>Ivanovo detstvo</i> (A infância de Ivan)	1962	1h 35min	Drama	Andrei Tarkovski	Gleb Kuznetsov	Vladimir Bogomolov e Mikhail Papava	Vadim Yusov	União Soviética
<i>Andrey Rublyov</i> (Andrei Rublev)	1966	3h 25min	Drama	Andrei Tarkovski	Tamara Ogorodnikova	Andrey Konchalovs kiy e Andrei Tarkovski	Vadim Yusov	União Soviética
<i>Solyaris</i> (Solaris)	1973	2h 47min	Ficção científica	Andrei Tarkovski	Vyacheslav Tarasov	Stanislaw Lem (original), Fridrikh Gorenshteyn e Andrei Tarkovski	Vadim Yusov	União Soviética
<i>Zerkalo</i> (O espelho)	1975	1h 47min	Drama	Andrei Tarkovski	Erik Waisberg	Aleksandr Misharin e Andrei Tarkovski	Georgi Rerberg	União Soviética

<i>Stalker</i> (Stalker)	1979	2h 42min	Ficção científica	Andrei Tarkovski	Aleksandra Demidova	Arkadiy Strugatskiy e Boris Strugatskiy (original), Arkadiy Strugatskiy e Boris Strugatskiy	Aleksandr Knyazhinskiy e Georgi Rerberg	União Soviética
<i>Nostalghia</i> (Nostalgia)	1983	2h 5min	Drama	Andrei Tarkovski	Manolo Bolognini, Renzo Rossellini, e Daniel Toscan du Plantier	Andrei Tarkovskye Tonino Guerra	Giuseppe Lanci	Itália
<i>Tempo di viaggio</i> (Tempo de viagem)	1983	1h 2min	Documentário	Tonino Guerra e Andrei Tarkovski	Franco Terilli	Tonino Guerra e Andrei Tarkovski	Luciano Tovoli	Itália
<i>Offret</i> (O sacrificio)	1986	2h 29min	Drama	Andrei Tarkovski	Anna-Lena Wibom	Andrei Tarkovski	Sven Nykvist	Suécia

Submissão: 06. 06. 2024 / Aceite: 30. 06. 2024

Ser objeto ou ser sujeito? Pensando sobre a subjetivação de mulheres velhas

To be object or to be subject? Thinking about the subjectivation of aged women

GABRIELLY VITORIA RODRIGUES ESTIGARRIBIA¹

Resumo: Este estudo investiga a compreensão da abordagem fenomenológica-existencial sobre a velhice feminina, fazendo considerações sobre como ela se constrói, visto que somos um eterno *vir-a-ser*. Considerando que o olhar do outro influencia a forma como nos percebemos e nos construímos, tendendo sempre a nos objetificar, lançamos também um olhar para a corporeidade, pois é o corpo que nos situa e nos dá a possibilidade de realizar ações concretas no mundo. Não é possível ignorar as questões sociais e culturais que se tem sobre envelhecer e que definem a velhice como um fardo, com isso, compreendemos que é necessária uma reflexão para que possa ser possível a desconstrução dessas perspectivas reducionistas que objetificam, principalmente, a velhice feminina.

Palavras-Chaves: Fenomenologia-existencial. Envelhecimento Feminino. Objetificação.

Abstract: This study investigates the understanding of the phenomenological-existential approach to female old age, making considerations about how it is constructed, given that we are an eternal becoming. Considering that the gaze of others influences the way we perceive and construct ourselves, always tending to objectify ourselves, we also look at corporeality, as it is the body that situates us and gives us the possibility of carrying out concrete actions in the world. It is not possible to ignore the social and cultural issues that we have about aging and that define old age as a burden, therefore, we understand that reflection is necessary so that it is possible to deconstruct these reductionist perspectives that objectify, mainly, female old age.

Keywords: Existential-phenomenology. Female Aging. Objectification.

Introdução

O presente artigo tem como foco investigar o envelhecimento feminino a partir da visão da abordagem fenomenológica-existencial. Para construir esse caminho, primeiramente apresentaremos a teoria fenomenológica-existencial, sua construção histórica e os principais conceitos que atrelamos à compreensão do envelhecimento feminino.

¹ Acadêmica do Curso de Psicologia da UNIPAR, Campus Cascavel. Pesquisadora da filosofia fenomenológico-existencial de Jean-Paul Sartre. Entre as suas linhas de interesse, destacam-se: envelhecimento, processo de subjetivação, pós-contemporaneidade, sistema prisional e transgeneridade. Fone: 45 99936 4660. E-mail: estigarribiagabrielly@gmail.com

A teoria existencialista tem sua gênese no dinamarquês Sóren Kierkegaard (1813-1855), que é tido como precursor de Husserl, Heidegger e Sartre. Avançaremos para a fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) para entender sua importância para o existencialismo de Sartre. Husserl tornou-se um dos grandes precursores da fenomenologia como uma forma de pensamento filosófico. Ele propôs uma explicação acerca dos fenômenos e como eles são intencionados pela consciência, ou seja, uma procura pelo fenômeno que se estabelece na interação do objeto com a consciência (PERDIGÃO, 1995).

Jean-Paul Sartre nasceu em Paris, em 1905 e faleceu nesta mesma cidade, em 1980. Ele teve como seu “lema” de vida a intelectualidade. Filósofo, escritor e crítico francês, tem na convocação para a Segunda Grande Guerra uma experiência que marca e influencia sua filosofia. Partindo dessa vivência, Sartre volta sua atenção para investigar a realidade concreta do homem e da sociedade, afirmando que as atividades intelectuais deveriam ter compromisso com a realidade social, desenvolvendo assim uma percepção da realidade humana que se diferenciou das demais daquela época (PERDIGÃO, 1995).

Desde o início de suas investigações filosóficas, Sartre tinha pretensões, através das suas obras, em desenvolver uma psicologia. Ele queria produzir uma psicologia que contestasse a compreensão individualista do humano, que para Sartre eram desconectadas da sociedade, abstratas, mecanicistas e causalistas. O interesse de Sartre pela psicologia irá colocá-lo nos caminhos da Fenomenologia, primeiramente com Jaspers, depois com Husserl em 1938 e Heidegger em 1939. O autor incorporou, a seu modo, alguns conceitos desses autores, mas também teceu muitas críticas a eles. Sartre precisava dispor primeiramente questões de ordem ontológica (teoria do ser da realidade) e antropológica (teoria do ser do homem), para depois propor um uso para a psicologia (SCHNEIDER, 2011).

Sartre afirma que há uma distinção de qualidade entre a consciência e as coisas, ele irá então, diferenciar o Ser das “coisas” e o da consciência. Utilizando o termo “*Ser-Em-Si*” para o ser das coisas, por exemplo, uma garrafa é um *Ser-Em-Si*, pois se limita a ela, já está dada no mundo, ela não escolhe ser garrafa, nem tem a possibilidade de se questionar, ela termina nela mesma, não tem possibilidades. E para o Ser da consciência ele usa o termo “*Ser-Para-Si*”, que é a

abertura para as possibilidades, esse irá se questionar e dar significado para as coisas, a consciência não cria o mundo, ele está dado, porém ela o constata e dá valor para as coisas (PERDIGÃO, 1995).

Sartre é também influenciado pela psicanálise freudiana, porém por considerá-la determinista, ele cria a psicanálise existencial, que vem para negar a impregnação de teorias gerais e abstratas para uma vida singular. Ela precisa ter respostas específicas a perguntas específicas. O objetivo será mostrar como certo indivíduo escolheu viver precisamente a vida que vive esta e não outra qualquer - fato que os padrões da psicanálise freudiana não revelam. Ela também quer saber como aquele homem experimentou a sua situação de maneira única, somente sua e de mais ninguém. Logo, a psicanálise existencial não quer fazer o indivíduo tomar consciência de si (já que ele já é sempre consciente), mas sim, tomar conhecimento de si (por conta da consciência cognoscente). O que tal indivíduo fez de si mesmo - descobrir o projeto fundamental. Dessa forma, a consciência deve ser tratada como uma unidade sintética, pois apesar de diferente na soma de suas partes, encontra-se integralmente em cada uma delas (PERDIGÃO, 1995).

A realidade humana se anuncia e se define pelos fins que pretende (o projeto) e a psicanálise existencial deve investigar esses fins. A psicanálise freudiana se ocupa com o passado, dos traumas infantis, porém não é este que nos determina, e sim o futuro. É óbvio que o passado tem seu significado na nossa história, porém os “complexos” e “traumas”, não têm a função que lhes é dada pela psicanálise tradicional. A psicanálise existencial expõe que o projeto fundamental precede esses conceitos, ela irá auxiliar o ser a tomar plena consciência de sua livre escolha, consciência de sua responsabilidade, e jamais convencê-lo de ser “determinado” por leis gerais ou forças que comandam à distância seu suposto Ser objetivado. À psicanálise existencial cabe apurar de que modo aparece nas várias condutas humanas o sentido do projeto fundamental (o desejo de ser Em-Si-Para-Si) (PERDIGÃO, 1995).

Partimos do pressuposto de que o homem (*Para-Si - totalização em curso*) é um ser temporal, diferentemente das coisas (*Em-Si*) que não faz essa diferenciação de temporalidade, pois o tempo só existe na relação. Mas como entendemos o tempo? Habitualmente nos localizamos no tempo e o vivenciamos

com base nos episódios da vida, com isso vem a certeza de que o tempo não pára e conseqüentemente não seremos jovens para sempre. Dentro da realidade que vivenciamos hoje no Brasil, temos um envelhecimento populacional, sendo que segundo a Organização Mundial da Saúde, idoso é a pessoa com 60 anos ou mais, população estimada, no ano 2000, em 600 milhões em todo o mundo. No Brasil, a projeção para 2025 é de 32 milhões de pessoas idosas (TAVARES & ANJOS, 1999; KALACHE ET AL., 1997).

Para falar em específico sobre a velhice nos utilizaremos da autora Simone de Beauvoir (Simone Lucie Ernestine Marie Bertrand de Beauvoir). Nascida em Paris, França, em 9 de janeiro de 1908 e faleceu na mesma cidade em 14 de abril de 1986, aos 78 anos. Filósofa, ativista, feminista, autora de ficção e não ficção, Simone de Beauvoir produziu uma vasta obra composta por ensaios, tratados, uma peça de teatro, um manifesto, romances, contos, novelas, relatos de viagem, memórias, cartas, diários e reportagens. Por muito tempo ela não foi considerada uma filósofa, devido à resistência que havia na época para que mulheres não trabalhassem na esfera pública. Contudo, após sua morte, em 1986, e em especial a partir dos anos 1990, com a publicação de textos inéditos da autora e a liberação do acesso a seus manuscritos para pesquisa, tem havido um renovado interesse em seu pensamento.

Em 1970 ela publica a obra “A velhice”, este ensaio mostra a visão de filósofos gregos sobre a velhice no sentido histórico, da mesma forma que analisou a influência desses pensadores sobre a psique dos homens e da sociedade para a compreensão do envelhecimento e da pessoa idosa. Em um primeiro momento Beauvoir analisou a velhice de fora para dentro, já no segundo momento, ela emergiu nos pensamentos e sentimentos de pessoas velhas. Sua intenção foi se aproximar ao máximo do real sentido de um ser/estar velho (acabado, ultrapassado, antigo, arcaico, deteriorado). O texto consegue expressar para os leitores uma visão autêntica sobre o que significa “sentir-se velho”. A obra também fornece contribuições para o entendimento existencial de vidas humanas à margem da sociedade.

A velhice tem sido culturalmente associada a sofrimento, solidão, doença e morte, visto que há uma valorização cultural do corpo físico, da beleza associada

à juventude, além de questões produtivas ligadas à mão de obra. Como diz Goldenberg (2011), o corpo é um capital físico, simbólico, econômico e social, porém ressalta que este corpo não é qualquer corpo, se tem um padrão estabelecido para um corpo bonito e produtivo, no qual o corpo velho não se encaixa.

Nossa motivação para desenvolver o presente trabalho vem da lógica instituída na sociedade, na qual o envelhecimento é atrelado a concepções ruins, como se as pessoas estivessem “fadadas” a viver dessa forma o seu envelhecer. O olhar do outro entra nesse sentido e nos inquietamos ao pensar: o quanto a visão que o outro tem de mim influencia o modo que irei viver? Se o outro entende que ao envelhecer estou “fadada” a ser avó, cuidar de meus netos, não sair mais, não iniciar novos projetos, entre outras noções que vem com o envelhecer feminino, de que forma isso faz com que mulheres vivenciem a velhice desse modo? Quanto o outro situa a minha liberdade e “rouba” as minhas possibilidades de ser no meu envelhecer?

Compreendendo que a velhice é um fenômeno biopsicossocial e cultural que aponta transformações em nível exterior, pois com as modificações do corpo, o externo acaba por refletir o envelhecimento do ser. Desta maneira, este artigo tem por objetivo entender a relação do olhar do outro no processo de envelhecimento de mulheres e na vivência da velhice. Visto que é a partir do olhar do outro que nos formulamos, que podemos nos entender como singular/universal, já que o outro é o que não posso ser como afirma Sartre (2009). O artigo visa também compreender a relação da corporeidade entrelaçada à liberdade, uma vez que a nossa liberdade é situada pelo corpo, e como isso se dá na velhice feminina.

Ressaltamos que esse artigo se trata de uma pesquisa bibliográfica, que segundo Fonseca (2002) é feita a partir de levantamento de dados teóricos já publicados anteriormente, podendo estar em meios escritos ou eletrônicos, como livros, artigos e páginas de web sites, tendo como objetivo recolher informações ou conhecimentos prévios sobre um problema, o qual se procura uma resposta.

Ontologia Fenomenológica-Existencial

Para compreendermos o olhar do *Outro*, o qual será discutido no decorrer do trabalho, o principal e primeiro dever é olhar para o que leva esse contato com o outro, se não, o *Ser* de consciência intencional. Mas o questionamento é: que *Ser* é este? O qual será explicado em seguida. “Consciência intencional” partindo do entendimento de Husserl (1913) mostra que o *Ser* é aquilo que se apresenta aquilo que se vê, e em primeiro lugar, o que está em ato, o que está no mundo, é aquele que vivencia, é o *Ser-para-si*. Sartre, no entanto, distingue consciência das coisas, o *Ser* por si só é o que ele é sem consciência de si. Consciência é por ele vista como a propriedade de reflexão, pensar sobre, atribuir significado, não somente sobre as coisas, mas também sobre si mesmo, colocando em questão o seu próprio *Ser*. Dando a entender dessa forma que consciência se dá em relação, ou seja, consciência é sempre consciência de algo, o que Sartre denomina de consciência intencional, demonstrando que a consciência não tem a capacidade de criar as coisas, mas sim de se colocar e estar em relação com elas. (PERDIGÃO, 1995)

Sartre busca estudar o *Ser* além de suas definições postas, não buscando descobri-lo, mas focando o olhar sobre seus infinitos modos de manifestar-se. Ao tentar entender a questão de estarmos em um mundo, porém não de forma isolada, mas sim em relação com o mundo e o que nele tem, dependendo também de um *Outro*, primeiramente ocorrerá à análise da frase “A existência precede a essência” (Sartre, 2014) onde se entende que o autor com essas palavras quis mostrar o quanto o homem depende de suas próprias escolhas em todos os momentos, mesmo diante do *Outro*, sendo essa sua razão de *Ser* e também de existir.

O homem nada é, não nasce pré-determinado, mas sim se constrói ao decorrer de suas escolhas e atos, estando sempre em movimento até a sua morte, sendo um eterno *vir-a-Ser*. Dessa forma, vendo que o homem nada é de início e se constrói a partir de suas escolhas, Sartre traz consigo a ideia de que tal liberdade da qual tanto se fala é situada, pois estamos em um mundo dado, pronto, o singular/universal colocado no mundo, já tem esse mundo existente juntamente com seus objetos, com outros seres, sendo construído do *Outro*, tornando-o situado, logo, a liberdade é situada pelo seu corpo, considerando que o passado é

imutável e também a existência desse *Outro*. Posto no mundo está situado em determinado lugar, podendo escolher diante disso. Dessa forma: “Não importa o que fizeram com você. O que importa é o que você faz com aquilo que fizeram com você” (SARTRE, 2002, p. 50).

É visto que o homem existe no mundo de forma coletiva, ou seja, com outros homens e não de forma isolada. Para Sartre, não se é pensado no *Outro* simplesmente como alguém que eu vejo, mas também alguém que me vê e invade a minha subjetividade. Além de conhecer o *Outro* pela consciência de que ele também é um *Para-si*, que traz consigo o mesmo poder de *nadificação* e intencionalidade, que faz do mundo um lugar de seus projetos, também reconheço no *Outro* experiências, vontades, desejos e pensamentos que não são meus.

O simples “conhecer” o *Outro* não me dá oportunidade de apreendê-lo como singular/universal, mas enquanto objeto. De modo que esse singular/universal que me aparece e não sou eu, é de início impossível de conhecer para mim, sendo inalcançável. Assim, a consciência alheia não existe para mim da forma que minha consciência existe para mim. Todavia, antes de um encontro com o *Outro*, tenho de ser consciente dele de algum modo, de maneira que minha consciência do *Outro* deve ser antecedente à própria aparição do corpo do *Outro* frente ao meu. Primeiramente aparece para mim como estrutura do *Para-si* que sou e seu corpo aparece depois, quando o encontro. (PERDIGÃO, 1995)

Conclui-se que é através da busca da existência do *Outro* na consciência que ele surge e não fora dela. Sendo assim, como *Ser-para-outro*, este que me objetiva com a forma que me vê, da maneira que vê meu corpo. De forma que:

Isso significa que a consciência, além de *Para-si*, deve ser também, desde a origem, *Para-Outro*”. O homem é um Ser que implica o Ser do Outro em seu Ser. A realidade humana é sempre "*Para-Si-Para-Outro* (PERDIGÃO, 1995, p.138).

Olhar do Outro

Husserl já afirmava que o mundo é composto pela subjetividade de todos, sendo entendido então como uma intersubjetividade; partindo dessa afirmativa,

Sartre constrói sua noção sobre o *Outro*. Sartre (2009, p. 290) diz que “no campo da minha reflexão só posso encontrar a consciência que é minha. O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro”. Trazendo a reflexão sobre os efeitos causados pelo olhar do *Outro* sobre nós mesmos, ao se tratar de vergonha diante de uma reflexão fenomenológica, ela é uma consciência não posicional de si, mas é intencional, é um lançar da consciência em direção à vergonha e por meio da vergonha surge à relação com o *Outro* e a relação do sujeito envergonhado consigo mesmo. Tal intencionalidade que se faz acontecer diante do olhar do *Outro* é uma característica nova do sujeito, saindo do *Para-si* e se tornando *Para-Outro*, que pressupõe a existência desse outro, visto que toda vergonha é vergonha diante de alguém (SARTRE, 2009, p. 289).

Sartre usa isso para mostrar o que diferencia a conexão que se estabelece com o *Outro*, das conexões estabelecidas com as coisas. A relação entre mim e o *Outro* é dada no olhar, esse olhar paralisa, com um efeito parecido com o da medusa, esse olhar qualifica e aliena a liberdade, mas ao mesmo tempo, é ele que dá a objetividade para mim. Porém, Sartre vê uma dificuldade nessa intersubjetividade, pois ela tem como ponto central um sujeito, e esse só acessa a sua própria consciência, logo, o conteúdo subjetivo fica restrito a ele. Dessa forma, o acesso à consciência do *Outro* não é igual a sua própria consciência. (GONÇALVES, 2013)

O fenômeno de ser visto pelo *Outro* é extremamente importante na constituição do que somos. A multiplicidade das consciências (alteridade) representa o inacabado. A totalização do *Para-Si-Em-Si* que buscamos ser, encontra-se a distância, inatingível, na subjetividade do *Outro*, ou seja, é o *Outro* que me faz Ser objetificado, que possui aquilo que falta para a totalização do meu Ser, logo, a idealização de totalidade do *Ser-Em-Si-Para-Si* está também no olhar do *Outro* (PERDIGÃO, 1995).

O existir do outro se dá no ato de olhar e também no de ser olhado, é uma atitude *inter-relacional*, onde ambos os sujeitos têm a mesma intenção, que é a de objetificar-se. No entanto, ao sujeito cabe a postura de que ser visto exige um

reconhecimento compreensível da presença de um outro sujeito, isto é, possuir consciência de que sou visto (SARTRE, 2009, p.333). Sartre diz:

O que imediatamente capto ao ouvir o ranger dos galhos atrás de mim não é a presença de alguém, mas o fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa, em suma, o fato de que sou visto. Assim, o olhar é antes de tudo, um intermediário que remete a mim mesmo. (SARTRE, 2009, p. 333-334).

Sartre nos traz que o olhar do *Outro* pode me alienar, pois este *Outro* me vê, tal como existo no mundo; a maneira com que me expesso e me relaciono com os objetos ao redor é uma face mostrada que me escapa por princípio, pois este *Outro* me vê assim, ou seja, eu sou a minha consciência para o *Outro*, me construo a partir da relação com o *Outro* e com o mundo, sou visto na mesma medida em que me mostro inserido neste mundo que me leva em direção ao *Outro*. (SARTRE, 2009)

Corporeidade

Como já dito, nossa liberdade é situada pelo corpo, sendo ele mediação essencial na relação do sujeito com o mundo. O corpo é um instrumento de nossas ações, assim diz Sartre (2009). Sendo ele a experimentação de Ser, onde não há uma distância tomada desse corpo ao fazer as coisas, quando o singular/universal desenha, corre, escreve, anda ou realiza qualquer outra ação, se faz com o corpo, sem tomar distância dele, simplesmente sendo esse corpo. É este corpo que vai possibilitar a realização das ações concretas no mundo, pois se não o houvesse, não seria possível realizar ações, estando às possibilidades de ações repousadas somente no imaginário.

Todos os fenômenos da consciência são psicofísicos, ou seja, quando está triste ou alegre, o sujeito é essa tristeza ou alegria, enquanto corpo e consciência.

Este corpo não é só meu, ele existe também para o *Outro*, em sua dimensão de *Corpo-Para-Outro*. O meu corpo não existe só para mim, e é na relação com o *Outro* que o sujeito se percebe como corpo em situação.

Além disso, o corpo do *Outro* é sempre significativa, remetendo a um sentido que o transcende, indica o Ser de alguém. O corpo é a facticidade da

transcendência transcendida (Sartre 2009), pois é através dele que eu estabeleço meu contato mais imediato com o *Outro*, que eu o objetifico. Não há um corpo puro e fechado em si, se não, passaria de um cadáver (SCHNEIDER, 2011).

Sartre (2009) irá trazer duas possibilidades de se relacionar com o corpo (dimensões ontológicas do corpo), sendo a *experimentação psicofísica concreta*, experiência do corpo tomado na espontaneidade, corpo que vivencio todo dia, que é meu instrumento no mundo. É o “corpo que sou” ou o corpo como “*ser-para-si*”. (Schneider, 2011). E também de um ponto de vista externo, de fora da experimentação concreta do corpo, é o *ponto de vista* dos outros ou dos médicos sobre meu corpo, ou até meu próprio ponto de vista quando penso sobre minha vivência corporal. É o corpo tomado em abstrato, fora de seu contexto, o que Sartre chamava de “*corpo como ser-para-o-outro*”.

Torna explícito que o *Outro* possibilita que o sujeito se reconheça enquanto sujeito nos dois modos de ser: *Para-si* e *Para-outro*. E por meio destes é que a realidade em qual vivemos torna-se compreensível. Ainda que essa compreensão não se dê plenamente ou que em sua construção compreensiva possua um caráter de alienação dado pelo encontro do eu com o *Outro*.

A experiência da minha alienação se dá geralmente pelas estruturas afetivas: a timidez e a vergonha, por exemplo, faz-me sentir transpirando ou vermelho. São expressões impróprias usadas para o tímido explicar seu estado, o que ele quer dizer com isso é que tem uma consciência viva e constante de seu corpo tal como é não para si mesmo, mas para o *Outro*. (SARTRE, 1997)

É em tal sentido que o *Outro* constitui o sujeito, logo, “a nossa realidade humana exige ser simultaneamente *Para-si* e *Para-outro*” (SARTRE, 2009, p. 361). O *Outro* não pode ser um objeto e não é, e sim um sujeito diferente do eu, é um *Outro* que não o eu do sujeito, que é existente e que não é apenas uma fantasia do *Para-si*. Nas palavras do próprio Sartre:

Ora, não é somente conjectural, mas provável que esta voz que ouço seja a de um homem e não o canto de um fonógrafo é infinitamente provável que o transeunte que vejo seja a de um homem e não de um robô aperfeiçoado. Significa que minha apreensão do outro como objeto, sem sair dos limites da probabilidade e por causa desta probabilidade mesma, remete por essência a uma captação fundamental do outro, na qual este

já não irá revelar-se a mim como objeto, e sim como “presença em pessoa” (2009, p. 327).

Há uma influência do olhar do *Outro* sobre meu corpo, aonde o *Para-si* vai de encontro com o *Para-Outro* e de tal encontro se dá o reconhecimento de que também sou aquilo que o *Outro* vê, causando por vezes desconforto, como um ótimo exemplo, a frase “O inferno são os *Outros*” de Sartre (1947), torna explícito que o *Outro* tenta nos definir, de forma que não somos definíveis, o que não quer dizer que o *Outro* é ruim, porém ele nos lembra o que não somos, o que poderíamos ser. Abordamos aqui sobre o modo como o eu aparece para o outro, sendo o *Para-Si-Para-Outro*.

É por meio dos conceitos do *Outro* que conheço meu corpo. Mas segue-se daí que na própria reflexão adoto o ponto de vista do *Outro* sobre o meu corpo; tento captá-lo como se eu fosse o *Outro* com relação a ele (SARTRE, 2009, p. 473).

No encontro do sujeito com o *Outro*, o *Ser-Para-Outro* tem sua liberdade invadida, é onde percebe que a sua liberdade pode entrar em conflito com a liberdade alheia, ou coexistir junto a ela descomplicadamente. Isto é, são dois pólos integrantes que coincidem para se constituírem. O eu e o *Outro* são relevantes para que haja compreensão mútua com a finalidade de que aconteça o desenvolver da liberdade ou do projeto, tal como de sua alienação, que também constitui o sujeito.

A liberdade, é o ser do homem, é através dela que percebo e significo o mundo dado, enquanto vivencio isso sozinho, esse mundo tem o sentido que eu defino, sendo uma potência significadora, porém, com a chegada desse *Outro*, a existência dele rompe com o meu mundo e com as significações que eu faço. Como assinala Sartre: “Assim, a aparição, entre os objetos de meu universo, de um elemento de desintegração deste universo, é o que denomino a aparição de um homem no meu universo” (2009).

“O homem é assim, essa dialética entre subjetividade e objetividade, entre ação e reação. Não estamos inteiramente nas mãos dos outros, pois somos liberdade, mas somos obrigados a escolher alguma coisa diante do que os outros escolhem para nós e, ao mesmo tempo, os outros são objetos para nós, pois pensamos e agimos buscando definir o seu ser, seu comportamento

Abordamos então o fato de que o singular/universal é liberdade, está condenado a ser livre e ao ser inserido no mundo, não se pode simplesmente decidir que não é livre. Podendo deixar de fazer alguma escolha, que já seria escolher, mas não deixar a liberdade. Quando em relação com o *Outro*, o singular/universal, que é objetificado por este *Outro*, não está em uma relação inerte, onde não pode agir, mas sim em uma relação dialética entre objetividade e subjetividade, podendo agir e reagir, aceitar ou não aceitar, permanecer ou não, sendo mutável, em constante movimento. Nessa medida,

perante o que reagem. O homem é objeto para o homem, isto é certo, diz Sartre, mas também é verdade que sou meu próprio sujeito, na medida em que o meu próximo é objeto para mim. (SCHNEIDER, 2011, p. 248-249).

Mesmo inseridos em um determinado contexto, não somos condicionados por ele e nem um produto enrijecido de condições objetivas ou de um passado, pois o movimento é próprio da condição humana, podendo superar as condições dadas ou rejeitá-las, sendo um possível acomodar-se a elas também. Como citado anteriormente, em uma frase do livro *Saint Genet*, é visto algo semelhante, que evidencia que “a liberdade de escolha consiste na principal característica da condição humana, é através dela que temos a possibilidade de nos fazermos diferentes daquilo que foi feito de nós” (SARTRE, 1987).

Tal como visto até aqui, a respeito da intersubjetividade, O *Outro*, de fato, atravessa, mas não impede a minha liberdade e nem mesmo a possibilidade de relacionar-me de maneira positiva com ele. Esse *Outro* que me vê e que, por este olhar passo a ser transcendência-transcendida. Com isto, há a possibilidade de compreender esse *Outro* através de três formas, sendo dois conceitos já trabalhados anteriormente, que são eles: pela objetificação do Eu pelo olhar do *Outro* e a objetificação do *Outro* pelo meu olhar e por fim, a atitude de *Ser-Com-o-Outro*.

Heidegger traz a ideia do “*Mit- Sein*” como a possibilidade de pensar no modo como a realidade-humana é seu ser-no-mundo, que significa o “*ser-com*”. Ou seja, nosso ser com os outros. É descoberto na relação transcendente com o *Outro* a constituição de meu próprio ser. Não vendo este *Outro* como objeto, ao

se conectar com o *Outro*, há ainda a permanência como realidade-humana; não se deve entender esse *ser-com* como paralelo que de forma passiva é recebido por meu ser. Para exemplificar, o que poderia melhor simbolizar a intuição heideggeriana, seria pensarmos não em um conflito, mas em uma equipe de remo. A relação da minha consciência com o *Outro* baseada no “nós” e não no “eu” e “você”; não necessariamente *ser-com* seria a posição de um indivíduo frente ao *Outro*, não é o conhecimento, é a existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros, partilhando da mesma experiência, que torna manifesto por meio do fim comum a alcançar (SARTRE, 1997).

Velhice

Ao falarmos de velhice, fundaremos a escrita baseada principalmente em Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Beauvoir foi uma das principais figuras representativas do movimento existencialista francês do século XX ao lado de Sartre, com quem estabeleceu uma relação de amizade, amor e troca intelectual de imensa relevância. Visto que Simone de Beauvoir foi uma filósofa e existencialista de grande expressão dentro da teoria, utilizaremos partes de suas contribuições. Beauvoir (1970) traz em seu livro *A Velhice* três dimensões ocasionadas pela velhice: o fenômeno biológico, consequências psicológicas e uma dimensão existencial, que serão explicadas consecutivamente de forma breve. O fenômeno biológico mostra as mudanças que o corpo do idoso sofre e apresenta algumas singularidades; as consequências psicológicas advêm de características de certos comportamentos que são considerados próprios da “idade avançada” e a dimensão existencial transforma a relação do singular/universal com o tempo, sendo assim, sua relação com o que lhe rodeia, com o mundo e com sua própria história também é transformada.

Há uma visão pejorativa da sociedade em relação à velhice, os próprios idosos a veem como um tempo indesejável, onde se encerram os projetos, onde se torna um “fardo” que o *Outro* precisa carregar, onde já não se tem forças para ser útil, com mão de obra por exemplo. É tomado o envelhecimento como um processo de adoecimento, que se associa muitas vezes ao medo da morte e à não

aceitação das mudanças no biológico, como as rugas, os cabelos branquiçados, o corpo que sofre essa mudança.

Velho é traste, problema, ônus, inutilidade; velhice é doença, incapacidade, dependência, perda, impotência. Velho é uma pessoa que atrapalha as outras, alguém que perdeu o direito à dignidade, à sobrevivência, à cidadania. A imagem que a mídia difunde tradicionalmente é a de uma pessoa encurvada (submissa), de bengala, quase cega, surda e gagá (PASCHOAL, 1996, p. 41).

Em geral, nossa cultura não nos atrai de forma que olhemos para os fenômenos que fazem parte de nossa existência, fenômenos estes que precisaremos em algum momento nos deparar, tais como a morte e o envelhecimento. A forma que encontramos de lidar, como veremos adiante, é negando ou evitando ao máximo determinadas questões no que diz respeito à velhice.

Há de fato uma grande negação da velhice nos campos midiáticos, com valorização da juventude e descarte do corpo velho, porém, tal situação vai além do campo midiático, se fazendo presente também em como as pessoas acolhem a chegada da velhice: de maneira espantosa e horrorizada, devido principalmente ao modo pejorativo que a velhice é compreendida socialmente. A velhice é vivenciada na juventude como realidade que se anuncia, mas que nunca se torna presente, ou seja, as pessoas nunca se veem de fato como velhos. A velhice de certa forma é culturalmente considerada como algo ruim, algo que traz vergonha, uma questão que deve ser encoberta ao máximo. Para a sociedade, a velhice aparece como uma espécie de segredo vergonhoso, do qual é indecente falar (BEAUVOIR, 1970).

Há também uma tendência em trazer concepções biológicas, ligadas a doenças, fraqueza, tristeza e solidão, contudo, envelhecer é um fenômeno que terá variações ligadas à cultura e à vivência de cada um. Resumir o envelhecer a questões biológicas e pejorativas, limita a compreensão desse fenômeno e coloca uma “régua” de qual é a concepção social do que é envelhecer, e conseqüentemente, que todos deveriam segui-la (MINAYO, 2002).

Diante dessas questões, é relevante considerar o olhar do outro na velhice. Conforme Sartre (2007), o *Outro* é um mediador entre mim e mim mesmo. É por meio da aparição do *Outro* que nos torna possível a formulação sobre nós mesmos, um julgamento. Ao vivenciar a velhice isso não acontece de forma distinta, pelo contrário, passa a ser ainda mais pertinente, pois há uma incongruência entre os desejos e projetos de uma pessoa que está envelhecendo e o corpo que traz consigo limitações.

Beauvoir (1970) traz que não se pode ter uma experiência interior que seja completa da velhice ou uma experiência inacabada da jovialidade, pois a concepção que se tem da própria velhice carrega sempre um desafio: O olhar do *Outro* que objetifica, assim por dizer:

Por outro lado, o homem não vive nunca em estado natural; na sua velhice, como em qualquer idade, seu estatuto lhe é imposto pela sociedade a qual pertence (BEAUVOIR, 1970, p. 13).

Tal experiência é ligada ao envelhecer do corpo e seu deterioramento que não dá para evitar, ou seja, o *Outro* me vê e me objetifica de tal forma como sou visto, além disso, pertenço a uma sociedade que dita um conjunto de regras de organização e funcionamento de uma coletividade, a qual precisa ser seguida.

Beauvoir (1970) mostra que a sociedade encaminha o idoso ao seu papel e o dirige ao seu lugar, considerando sua disposição individual, ou seja, a experiência e/ou impotência, assim, o singular/universal, de forma recíproca, é envolto pela atitude ideológica e prática da sociedade em relação a ele.

Quando direcionamos nosso foco ao envelhecimento feminino, é importante trazer uma reflexão histórica e cultural do fazer-se mulher, precisamos levar em consideração que vivemos em uma sociedade patriarcal e machista que irá marcar a vivência da mulher desde que ela nasce.

Na sociedade patriarcal estabelecida no período colonial, o homem tinha o direito de controlar a vida da mulher, vendo ela como sua propriedade, determinando o papel que ela deveria desempenhar, com rígidas diferenças em relação ao gênero masculino, sendo sempre submetida aos interesses do patriarca. Fischer (2001) irá dizer que, independentemente das diferenças entre as camadas sociais, o processo de socialização impunha a disposição da mulher a

obedecer, o -conhecimento claro do que era certo e do que era errado, bem como a capacidade de se conter. Tratava-se de um sistema em que a possibilidade de que a menina-moça-mulher viesse a transgredir e sentisse o "sabor" da liberdade era muito restrita. Restava-lhe o prazer de agradar.

Segundo, Arrazola e Rocha (1996) o machismo é uma ideologia que determina que os homens controlem o mercado, o governo e a atividade pública e que as mulheres sejam subordinadas a eles, dividindo-os nos espaços público e privado. O espaço público, dos homens, é o espaço social, que envolve educação, trabalho, política e literatura. Já o espaço privado, destinado às mulheres, é o espaço da produção e da sobrevivência doméstica e familiar. Segundo os autores, neste sentido, a cultura brasileira valida a esfera pública, social e econômica (masculina) e desvaloriza a esfera privada (feminina). O machismo vai muito além de uma conduta construída, aprendida e reforçada culturalmente a partir de definições de papéis de gênero.

Dessa forma, Beauvoir (2009) diz que “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. Essa construção é atravessada pelo mundo que a rodeia, visto que somos um *ser-no-mundo*, e o patriarcado e o machismo irão situar o fazer-se mulher desde o início da vida, tendo um padrão do que é ser mulher - que deve ser delicada, recatada, carinhosa, cuidadosa e servir. E isso não acontece de forma distinta na velhice, há um referencial do que se espera, cerceado, situado pelo olhar do Outro, e quando não se “cumpre” esse padrão estabelecido também se é lançado um olhar pejorativo, de vergonha para essa mulher.

Beauvoir (1970) faz uma indagação: “A velhice é particularmente difícil de assumir, porque sempre a consideramos uma espécie estranha: será que me tornei, então, uma outra, enquanto permaneço eu mesma?”, sinalizando o susto de uma pessoa ao ser chamada de velha pela primeira vez, o que soa na maioria das vezes como um insulto, sendo assim interpretado por alguns idosos, pelo fato de não “cair à ficha” de que passou por transformações ao decorrer de sua vida. Essa frase é de extrema significância, pois ela se indaga ao se deparar com a velhice, se estaria se tornando ou se já havia se “transformado” em outra pessoa, como se até aquele momento o que foi construído como o fazer-se mulher dela tivesse que ser abandonado para torna-se coisa, objeto, um *Ser-Em-Si*, fechado no

que a sociedade espera dela como mulher velha. Vemos que a autora evidencia que a mulher tem a sua vida e seu processo de envelhecimento voltado ao que a sociedade lhe dirige a fazer:

...nada é natural na coletividade humana e, entre outras coisas, a mulher é um produto elaborado pela civilização; a intervenção de outrem em seu destino é original; se essa ação fosse dirigida de outro modo, levaria a outro resultado. A mulher não se define, nem por seus hormônios nem por misteriosos instintos e, sim, pela maneira que reassume, através de consequências estranhas, o seu corpo e sua relação com o mundo; o abismo que separa o adolescente da adolescente foi cavado de maneira concertada desde os primeiros anos de infância; não há como impedir mais tarde que a mulher não seja o que foi feita e ela arrastará sempre esse passado atrás de si (BEAUVOIR, [1979] 2009, p. 494).

Assim, compreendemos que a mulher vivencia o seu envelhecimento a partir do seu corpo e consciência. Envolvendo a marca dos valores sociais, crenças e normas que regem as relações das pessoas consigo e com grupos aos quais participam. Também expõe sobre as questões biológicas, que são naturais do corpo humano, como por exemplo, a questão da menopausa, que Beauvoir ([1949] 2009) agrega um ponto interessante que colabora para essa discussão. Ela afirma que é como se as luzes interiores das mulheres se apagassem, sobrando diante do espelho apenas o envelhecimento, de forma que, o que vem depois daquela fase valiosa da vida da mulher, que seria a juventude, é a depressão. Esse processo é articulado pelo organismo, porém as modificações são recebidas pelo corpo e regidas principalmente pela situação psicológica, na medida em que “a agitação, as ilusões, o fervor são apenas uma defesa contra a fatalidade do que foi. Novamente a angústia sufoca quem já tem a vida consumida sem que a morte a acolha” (BEAUVOIR, [1949] 2009 p. 764).

Simone traz uma perspectiva sobre a velhice que diz sobre o fechamento de possibilidades novas ao aposentado, mesmo que liberto das pressões, o singular/universal passa a ver-se recluso e, muitas vezes, privado de utilizar sua liberdade: “Ele é condenado a vegetar na solidão e no enfado, decadência pura” (BEAUVOIR, 1970, p. 12).

Considerações finais

Percebe-se durante o trabalho que o envelhecimento é vivenciado de maneira particular, não acontecendo igualmente para todas as pessoas. Como visto até aqui, o Ser é livre e faz suas próprias escolhas diante das situações e possibilidades que ele está inserido, contudo, apesar do indivíduo ser visto como uma liberdade, não desconsideramos os fatores que podem vir a influenciá-lo e afetá-lo, como por exemplo o envelhecer do corpo que está atrelado ao olhar do meio sociocultural.

O meio sociocultural tem efeito marcante sobre o processo de envelhecimento e as concepções de velhice que a sociedade adota. Culturalmente o velho passa a ser visto como um fardo a ser carregado, como se esse processo fosse vivenciado somente de forma solitária, triste e enfadonha.

Notamos que o envelhecimento feminino é mais enrijecido por meio das construções sociais que se rodeiam de preconceitos de como é ou como deveria ser mulher. O fazer-se e tornar-se mulher está atrelado a essas concepções até mesmo na velhice, havendo um padrão pré-estabelecido do que a mulher velha deveria ser ou fazer, por exemplo: não vestir determinadas roupas, pois são indecentes para a idade, sendo comum adotar a frase “está se achando novinha” frente a situação; não iniciar novos projetos por ser velha demais e até mesmo o fato de ser visto como um absurdo iniciar um relacionamento nessa idade.

Além das concepções pejorativas em relação ao envelhecer feminino, tem o padrão hétero monogâmico, que dita que a mulher deveria estar casada, em prol dos filhos, cuidando de seus netos e servindo de bom exemplo. O que acontece diferente para o homem em algumas situações, usando de exemplo o campo midiático, ao envelhecer o homem pode vir a ser considerado como um galã, um imperador, “aquele que possui”, o “dono da lancha”, enquanto a mulher na velhice tem seu corpo descartado ou sofre uma decadência em sua carreira, sendo rebaixadas à papéis como faxineira ou ficando em segundo plano muitas vezes.

O objetivo do trabalho foi trazer tais concepções e pensar sobre isso, na tentativa de desconstruir essas percepções reducionistas, abrindo um leque de possibilidades de que a mulher velha não necessariamente precisa se fechar nas expectativas da sociedade; não olhando para as significações culturais como se obrigatoriamente tivessem que ser adotadas.

Pois segundo o existencialismo, vemos que em qualquer momento da vida, o viver se dá pela própria pessoa que está vivendo, nesse caso, o envelhecimento se dá pela própria pessoa que está envelhecendo e esta não tem a sua liberdade perdida. Sendo possível se apropriar dessa fase, dos seus desejos, deixando de lado as visões pejorativas e suas imposições para viver uma vida autêntica da qual gostaria.

Sartre e Beauvoir olham para o Ser como algo que nada é de início e trazem a visão de um Ser que se constrói até a sua morte, de pura possibilidade, um eterno vir-a-ser. O que nos leva a questionar o porquê aconteceria diferente na velhice; o porquê ao chegar na velhice temos que encerrar nossos projetos ou estamos impossibilitados de iniciar novos. Visto que o Ser é uma liberdade que se faz através de suas próprias escolhas é impossível pensarmos em uma imposição de forma de agir em qualquer momento da vida, inclusive na velhice.

Referências

- ARRAZOLA, L, D; ROCHA, I. *Mulher, natureza, cultura: apontamentos para um debate*. In: G. RABAY (Org.). *Mulheres e sociedade*. João Pessoa: UFPB/ Editora Universitária, 1996.
- ARRAZOLA, L, D; ROCHA, I. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2009. (Original publicado em 1949).
- BEAUVOIR, S. *A Velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970.
- CANDIANI, H. R. *Simone de Beauvoir*. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: *Mulheres na Filosofia*, V. 6 N. 3, 2020, p. 24-32.
- FERREIRA, V. N. *O Envelhecimento Feminino na Sociedade do Espetáculo*. Juiz de Fora, UFJF, 2010. [Dissertação Mestrado].
- FERREIRA, V. N. CHINELATO, R. S. C. CASTRO, M. R. FERREIRA, M. E. C. *Menopausa: Marco Biopsicossocial Do Envelhecimento Feminino*. *Psicologia & Sociedade*, vol. 25, 2013, p. 410-419.
- Fischer, R. M. B. (2001). *Mídia e educação da mulher: Uma discussão teórica sobre modos de enunciar o feminino na TV*. *Revista Estudos Feministas*, 9 (2), 586-599.
- FONSECA, J. J. S. *Metodologia da pesquisa científica*. Fortaleza: UEC, 2002. Apostila.
- GOLDENBERG, M. *Corpo, envelhecimento e felicidade na cultura brasileira*. *Revista Contemporânea UERJ*. Ed.18, vol. 09, n. 2, 2011.

- GONÇALVES, A. I. *O encontro com o outro em Jean-Paul Sartre*. Griot: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 55-71, 2013.
- KALACHE, A. et al. *O envelhecimento da população mundial: um desafio novo*. Revista de Saúde Pública, 21(3): 200, 1997.
- MINAYO, MCS. COIMBRA J, C. org. *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002. Antropologia & Saúde collection, 209 p.
- NASCIMENTO, M. M. *A Velhice Segundo Simone de Beauvoir: Considerações Para Uma Gerontologia do Envelhecimento*. Corpoconsciência, Cuiabá - MT, v. 25, n.3, p. 237 - 250, set./dez. 2021.
- PASCHOAL, S. M. P. *Epidemiologia do Envelhecimento*. In: M.P. Netto (Org); *Gerontologia: A velhice e o envelhecimento em visão globalizada*. São Paulo: Atheneu, 1996.
- PERDIGÃO, P. *Existência e Liberdade, uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre, L&PM, 1995;
- PIRES, J. J. *Considerações sobre o conceito de intencionalidade em Edmund Husserl*. Kínesis - Revista de Estudos Dos Pós-Graduandos Em Filosofia, vol. 4, no. 07, 18 Dec. 2014.
- SANTOS, T. S. *Intersubjetividade em Sartre: O para-si e o para-outro*. Trilhas Filosóficas, 4(2), 49-60. Ano IV, número 2, jul.-dez. 2011.
- SARTRE, J, P. *Entre Quatro Paredes*. 9 Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2023 [1947].
- SARTRE, J, P. *Questão de método*. São Paulo: Nova Cultura, 1987.
- SARTRE, J, P. *Saint Genet: Ator e Mártir*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SARTRE, J, P. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia fenomenológica*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- SARTRE, J, P. *O existencialismo é um humanismo*. 4. ed. Petrópolis, RJ. Vozes, 2014.
- SCHNEIDER, D. R. *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.
- SOUZA, T. M. *Sartre E a Psicanálise Existencial: Apontamentos Sobre O Caso Jean G.*” *Natureza Humana*, vol. 20, n. 2, p. 90-112, 2018.
- TAVARES, E. L. & ANJOS, L. A. *Perfil antropométrico da população idosa brasileira: resultados da Pesquisa Nacional sobre Saúde e Nutrição*. Cadernos de Saúde Pública, 15(4): 759-768, 1999.
- ZANATTA, C. CAMPOS, L. A. M. COELHO, P. D. S. *A pessoa idosa e a busca do sentido. Um olhar de esperança*. Rev. abordagem gestalt., Goiânia, v. 27, n. 1, p. 104-113, abr. 2021.

Submissão 25. 01. 2024 / Aceite 30.04.2024

Desumanização e desaparecimento: expressões e caminhos para a superação

Dehumanization and disappearance: expressions and ways to surpass

VINICIUS PINTOR¹

Resumo: Vladimir Safatle denuncia o direito de desaparecimento exercido pelos Estados contemporâneos, direito esse que desumaniza determinados indivíduos possibilitando sua eliminação física sem que um crime passível de punição se configure. O presente artigo busca, primeiramente, compreender de que maneiras esse expediente se dá em diferentes contextos. Para isso, articula a obra do próprio Safatle, a de Achille Mbembe e o conceito “partilha do sensível” desenvolvido por Jacques Rancière. Em seguida, procura encontrar vias para a superação desse arranjo através da análise de exemplos reais, inclusive nos quais há emprego de violência, prática entendida aqui como potencialmente legítima.

Palavras-chave: Desaparecimento. Desumanização. Violência.

Abstract: Vladimir Safatle denounces the right to make disappear exercised by contemporary States, a right that dehumanizes certain individuals enabling their physical elimination without the characterisation of a punishable crime. This article aims to comprehend, firstly, in which forms this expedient takes place in different contexts. To do so, it articulates the work of Vladimir Safatle with the thinking of Achille Mbembe and the concept “distribution of the sensible” developed by Jacques Rancière. Thereupon, it seeks ways to overcome this state of affairs by analyzing real-life examples, even those that involve violence, practice which is understood here as potentially legitimate.

Keywords: Dehumanization. Disappearance. Violence.

E paradoxais foram, enfim, as barricadas sandinistas durante a ditadura de Somoza: as barricadas, que fechavam as ruas, abriam o caminho (Eduardo Galeano)

Introdução

Não são poucos os exemplos contidos tanto na história quanto na atualidade acerca de vidas que foram violentamente interrompidas sem que se conferisse atenção suficiente ao ocorrido. É flagrante a discrepância de tratamento atribuída a diferentes modalidades de existência. Sujeitos tidos como selvagens, degenerados, subversivos, loucos e etc. não têm suas vidas valorizadas da mesma forma que

¹ E-mail: viniciuspintor@ymail.com

indivíduos pertencentes a grupos majoritários. Em alguns casos, nem mesmo suas próprias existências são tomadas como vida humana. A negação do luto e a interdição do grito por justiça são duas manifestações desse fenômeno, o apagamento e a invisibilidade enquanto ainda se está vivo é outra.

Com o intuito de compreender os mecanismos que possibilitam esse processo de desumanização e de eliminação simbólica bem como identificar possíveis rotas para superá-los, o presente artigo divide-se em três seções. A discussão toma como ponto de partida uma reflexão a respeito das elaborações do filósofo Vladimir Safatle em relação ao que o autor denominou “direito de desaparecimento” por parte dos Estados, especialmente nos casos da colonização portuguesa, do regime nazista e do Estado brasileiro contemporâneo. À obra de Safatle soma-se como intercessor o pensamento de Achille Mbembe no que ele se propõe a analisar a construção dos colonizados como não humanos no imaginário europeu.

Em seguida, explora-se o conceito de “partilha do sensível” desenvolvido por Jacques Rancière, deslocando-o para a questão política tratada nas páginas a seguir. Essa articulação parte da premissa aqui defendida de que a desumanização e o desaparecimento identificados nas denúncias de Safatle e Mbembe ocorrem pela exclusão de determinados sujeitos da partilha que vigora nos locais em que vivem, tornando-os “sem parte”, ou seja, indivíduos que não pertencem ao espaço público, que mal são considerados humanos.

Por fim, há o esforço de se identificar casos reais nos quais houve alteração do ordenamento estético primeiro em vista de conferir humanidade, voz e presença pública a grupos que se deparavam com a negação de tais atributos a si. Entre os diferentes episódios, concede-se destaque ao que segue em curso pelas mãos do povo palestino. Importância justificada pelo emprego da violência realizado pelos próprios minorizados em situações como a da primeira intifada. Faz-se em cima desse evento considerações sobre a utilidade e legitimidade do recurso à força por parte dos desumanizados. Nesse momento derradeiro da exposição, as teses de Safatle retornam à baila em busca de dar robustez ao posicionamento com o qual o texto é concluído: o recurso da violência em certos cenários e com determinados

alvos é justificado no combate às lógicas de desumanização, desaparecimento e de eliminação simbólica das minorias.

Desaparecimento e desumanização: das colônias e dos campos aos morros

Tem tido grande difusão e repercussão a tese filosófica construída por Achille Mbembe (2016) de que o exercício máximo do poder soberano se dá na ação de ditar os sujeitos que podem viver e os que devem morrer. Ao contrário do que é possível se pensar inicialmente, tal controle da mortalidade segue sendo exercido mesmo em Estados liberais nos quais ocorrem eleições periódicas e há o entendimento do vigor de um Estado democrático de direito. É notório que em países como o Brasil haja toda uma lógica estatal que leve ao massacre de certos segmentos sociais como o da população preta e pobre. Esta lógica se manifesta de diferentes formas, indo da ação direta de forças de segurança até a negligência governamental frente às necessidades das comunidades periféricas em situações como a da pandemia de COVID-19.

Contudo, de acordo com o filósofo Vladimir Safatle, Estados contemporâneos não exercem apenas o direito de vida e morte sobre os indivíduos minorizados, pois o articulam com outro direito: de desaparecimento (Safatle, 2017)². A gestão da invisibilidade é a atualização do poder soberano sobre a vida, nela somam-se o “desejo de eliminação e o desejo sistemático de apagamento do acontecimento” (Safatle, 2010, p. 237). A violência que se abate sobre as vítimas não deixa rastros, corpos, marcas ou lembranças. É como se nada houvesse passado, como se nenhum crime tivesse ocorrido.

Safatle identifica o surgimento dessa tecnologia política nos campos de concentração nazistas. Ali, a violência física do genocídio teria se combinado com a violência simbólica da eliminação. Por essa última entende-se o apagamento do outro enquanto sujeito, o silenciamento de sua voz, a anulação de seu reconhecimento como ser humano. Não há o simples atacar, reprimir e assassinar inimigos políticos, já que nem mesmo o estatuto de adversário digno é concedido ao

² Reconhecemos que esse conceito não foi plenamente desenvolvido por Safatle, contudo julgamos ele de grande utilidade se tomado como a capacidade de fazer com que determinados indivíduos e acontecimentos os envolvendo se tornem virtualmente invisíveis.

alvo. Impõe-se o desaparecimento de seu nome, almejando tornar impossível pedir justiça em sua memória, criar qualquer discurso que o tenha como referencial³. Pode-se até mesmo lhe atribuir uma nova denominação que reforce sua ausência da comunidade humana. Nos termos do autor (2010, p. 238):

Este inominável pode, inclusive, receber, não um nome, mas uma espécie de “designação impronunciável” que visa isolá-lo em um isolamento sem retorno. “Subversivo”, “terrorista”. A partir desta designação aceita, nada mais falaremos do designado, pois simplesmente não seria possível falar com ele, porque ele, no fundo, nadaalaria, haveria muito “fanatismo” nestes simulacros de sons e argumentos que ele chama de “fala” (...).

A categorização de tal sujeito em uma dessas designações o desumaniza, mesmo que parcialmente, ainda em vida. Quando se olha para ele não é uma pessoa que se vê, mas um “subversivo”, um “terrorista” ou, em outras situações, um “louco”, um “selvagem”. Termos que, apesar de suas especificidades, aproximam-se por negarem ao designado a condição de pessoa razoável. Nada que por sua boca seja pronunciado poderá ter validade, independentemente da correspondência entre as palavras articuladas e os fatos. Dá-se sua exclusão dos regimes discursivos que vigoram socialmente bem como se faz presente a sumária impossibilidade de lhe atribuir qualquer direito ou espécie de cidadania.

Em texto posterior, Safatle (2020) apresenta uma tecnologia política surgida antes do horror nazista semelhante a que foi acima descrita, entretanto em uma forma na qual o desaparecimento se expande, articulando-se não apenas com o desejo de eliminação material, mas também com o de subjugação completa e irrestrita do outro - incluindo-se aí, obviamente, sua vida. Trata-se do mecanismo de dominação colonial operante na escravização, recurso que persiste com outra roupagem nas ex-colônias mesmo após sua independência política formal: a

³ No entanto é necessário perceber que esse movimento nazista acabou por ser uma tentativa frustrada em relação aos judeus vítimas do holocausto. Memoriais com nomes dos vitimados não faltam na Europa, exemplo de que é possível combater e superar o exercício estatal do direito de desaparecimento.

distinção ontológica entre sujeitos que são tomados como “pessoas” e outros que são concebidos como “coisas”⁴:

Aqueles sujeitos que alcançam a condição de “pessoas” podem ser reconhecidos como portadores de direitos vinculados, preferencialmente à capacidade de proteção oferecida pelo Estado. Como uma das consequências, a morte de uma “pessoa” será marcada pelo dolo, pelo luto, pela manifestação social da perda. Ela será objeto de narrativa e comoção. Já os suspeitos degradados à condição de “coisas” (...) serão objetos de uma morte sem dolo, que será vista como portadora do estatuto de degradação de objetos. Essa morte não terá narrativa, mas se reduzirá à quantificação numérica que normalmente aplicamos às coisas (Safatle, 2020).

Artifício que não espera que os corpos tombem para que percam sua humanidade, ela lhes é retirada enquanto a vida ainda se efetiva. Apagar nomes no período colonial assumiu a forma de objetificar os subjugados. A continuidade entre tal expediente colonial e o exercício do direito de desaparecimento realizado tanto pelo regime nazista quanto pelo Estado brasileiro é reconhecida por Safatle nesse mesmo artigo, o que reforça nossa percepção de que seu juízo sobre o momento da gênese da violenta lógica aqui tratada deixou de ser identificado no totalitarismo fascista para ser percebido na colonização protagonizada pelos europeus - ainda que com objetivos finais muito distantes. Não se trata de somente fazer desaparecer cadáveres, mas dos próprios corpos viventes já saírem de vista enquanto corpos humanos, colocando-os completamente à mercê de uma possível eliminação silenciosa vindoura⁵.

Assumindo esse último raciocínio, mostra-se proveitoso conferir atenção às teorias de Mbembe. Aos nossos olhos, a produção intelectual do filósofo camaronês possui encontros interessantes possíveis com o que é exposto por Safatle. No pensamento do autor (2016), o território colonial foi excluído do *jus publicum*, tornando-se uma área extrajurídica. De acordo com a visão europeia hegemônica

⁴ Vale destacar que Safatle atribui essa distinção à obra de Roberto Esposito. Cf. Esposito, 2016.

⁵ Nesse sentido, o uso do termo “mortos-vivos” por Achille Mbembe (2016, p. 146) para designar os indivíduos que se encontram na condição de que a morte pode se abater sobre eles a qualquer momento sem que o evento se caracterize como assassinato nos parece muito pertinente.

durante o período da colonização, a colônia não seria habitada por pessoas, mas por “selvagens” que nunca “criaram um mundo humano” (Mbembe, 2016, p. 133). Dessa maneira, não há conexão possível entre colonizado e colonizador, eles existem em diferentes planos. Enquanto o europeu é humano, o selvagem pertence ao reino animal. Lida-se com ele da mesma forma que se trata com a natureza em geral. A violência colonial não assume o caráter de um conflito adversarial entre entidades soberanas por conta do entendimento de que em só um lado há cidadãos ou mesmo humanos passíveis de serem objetos do direito.

Como coloca Mbembe (2016, p. 133):

Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo alienígena além da imaginação ou compreensão (...). Assim, a natureza continua a ser, com todo o seu esplendor, uma realidade esmagadora. Comparados a ela, os selvagens parecem fantasmas, aparições irreais. Os selvagens são, por assim dizer, seres humanos “naturais”, que carecem do caráter específico humano, da realidade humana, de tal forma que, “quando os europeus os massacraram, de alguma forma não tinham consciência de que haviam cometido assassinato”.

267

A violência brutal contra os colonizados é disfarçada, esquecida, não percebida. Sem uma pessoa que sofra não há crime perceptível, a vítima está ausente e sendo assim também o delito em si. Nem os algozes se dão conta do sangue que se faz presente em suas mãos, teriam apenas eliminado coisas. Empresa colonial, ditadura nazista ou polícia militar brasileira: diferentes agentes que operam um procedimento desumanizador mesmo que em intensidades e com características próprias⁶. Sendo assim, acreditamos que seja possível compatibilizar os aspectos do pensar de ambos os filósofos mencionados acima para concluir que dos “selvagens” massacrados na África colonial aos “bandidos” chacinados no Rio de Janeiro, o desaparecimento opera a eliminação simbólica antes mesmo que a eliminação física ocorra. Após essa última há apenas números a serem contabilizados. A quantidade

⁶ A exclusão de sujeitos das esferas jurídica, política e religiosa é identificada por Giorgio Agamben (1942-) já no direito romano arcaico através da figura do *homo sacer*, ou seja, o possuidor de uma vida matável e insacrificável. De acordo com o autor, esses indivíduos excluídos tanto da proteção da lei quanto da ordem religiosa poderiam ter suas vidas tomadas sem que ocorresse um homicídio. Cf. Agamben. 2007.

de “peças” perdidas na viagem transatlântica ou o total de mortos em alguma intervenção da polícia militar a ser estampada no título de uma matéria de jornal se assemelham ao fornecerem puras cifras que não contêm em si nenhuma história individualizável.

Mbembe trata do processo de desumanização dos escravizados como a redução de pessoas a “sombras personificadas” através de uma perda em três direções: “perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale à dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral)” (Mbembe, 2016, p. 131). O autor chega mesmo a afirmar que a humanidade do escravizado se dissolve tão vigorosamente que sua existência se torna “coisa”, mais uma das familiaridades entre suas conclusões e as de Safatle.

Um dos movimentos que viabilizou moralmente a escravidão foi, portanto, a do cativo não ser mais do que um objeto ou um animal. Dado que essas duas categorias são comercializáveis e mesmo moldáveis ou destrutíveis ao bel prazer de seus possuidores, não haveria motivo para os selvagens também não o serem - o que auxilia na compreensão da complexa questão dos nativos e a catequização⁷. Porém, o apagar do nome - a eliminação simbólica - ocorre através de outros artifícios quando se efetiva sobre grupos distintos. Subversivos, bandidos, terroristas, loucos ou categorias diversas de sujeitos vistos como elimináveis não passam a ser, necessariamente, tidas como coisas ou criaturas. Propomos que a confluência entre essas diferentes dinâmicas de desumanização e desaparecimento é algo outro: o papel atribuído aos excluídos no que o filósofo Jacques Rancière denomina “partilha do sensível”.

Partilha do sensível: afirmação de que alguém não é

O pensamento político de Rancière se alicerça na ideia de que, inevitavelmente, há uma estética primeira anterior à ação política, uma espécie de sistema de formas a priori que determina o que pode ser sentido e de quais

⁷ Cf. Gutierrez, 2007.

maneiras⁸. Chama-o de partilha do sensível, a ele cabe organizar os espaços, temporalidades, lugares e ocupações, constitui-se como uma distribuição simbólica dos corpos⁹. Determina o que e quem pode ser visto ou ouvido. Estabelece um comum do qual diferentes indivíduos participam bem como sua partilha entre partes exclusivas que dirão respeito a esses mesmos indivíduos (Rancière, 2009, pp. 15-7). Isso inclui capacidades e atributos compartilhados necessários de serem possuídos para que se tome parte da comunidade pública como a inteligibilidade e a própria humanidade.

Quando Safatle trata dos que recebem uma designação impronunciável ou Mbembe se refere aos que são reduzidos a sombras personificadas, é possível interpretar que o que fazem é destacar os excluídos da partilha do sensível vigente. Ela hierarquiza e designa lugares, ocupações e visibilidade. Compreendemos que pode chegar mesmo a distinguir os que possuem nome num sentido pleno e os que não, aqueles que podem ter narrativas produzidas sobre si e aqueles sobre os quais é impossível falar. Mais do que estabelecer marginalizados, institui invisíveis na esfera política¹⁰. Em suma, ela é capaz de delimitar quem pode ser considerado sujeito político, pois realiza uma

(...) distribuição simbólica dos corpos, que as divide em duas categorias: aquelas a quem se vê e aquelas a quem não se vê, aquelas de quem há um logotipo – uma palavra memorial, uma conta a manter – e aquelas acerca das quais não há logotipo, aquelas que falam realmente e aquelas cuja voz, para exprimir prazer e dor, apenas imita a voz articulada (Rancière, 2018a, p. 36).

⁸ Rancière (2009, p. 16) coloca ser adequado tomar esse sistema como análogo às formas a priori kantianas.

⁹ A sociedade idealizada e descrita por Platão em “A República” parece ser o exemplo favorito de Rancière para a exemplificação desse conceito: comunidade harmoniosa onde cada um tem seu lugar de classe e função profissional de acordo com sua capacidade sensorial e intelectual que é, por sua vez, adequada à sua ocupação, onde ninguém depende tempo indo a espaços que não dizem respeito ao que se é. Cf. Rancière. 2012, p. 43.

¹⁰ Por exemplo, escravizados do período colonial eram vistos, mas não enquanto pessoas. Eram considerados somente enquanto coisas no sentido apresentado por Safatle inspirado na obra de Esposito e, sendo assim, não tomavam parte no comum. Seu lugar era de engrenagem no funcionamento do modo de produção.

Fazer desaparecer, eliminar simbolicamente, é negar parte na partilha do sensível a alguém, torná-lo um sem-parte na política. Aristóteles, ao distinguir escravizados de homens livres, demonstra isso muito bem. Para o filósofo grego (1998, 1252b), cidadão é aquele que, dotado da fala, toma parte nos assuntos da cidade enquanto escravo é o que pode emitir sons, mas nunca falar verdadeiramente. O que sai de sua boca assemelha-se aos grunhidos e rugidos animais. O escravizado pode compreender a linguagem e até mesmo mimetizá-la, mas não a possui. Carece de *logos*, estando desse modo apartado definitivamente da cidadania: encara as dificuldades do não pertencimento ao comum, enfrenta a infelicidade de não ser tomado como um sujeito pleno, em certo sentido pode chegar a ter que lidar com sua própria desumanização.

Esse ordenamento estético sustenta o político-social porque precede a ele. Enquanto dentro desse arranjo, não há recurso ordeiro possível ao excluído para alterar sua situação. Ele não é percebido politicamente, a questão já está decidida de antemão a menos que a própria partilha seja colocada em cheque. Não há meios para que um colonizado convença o colonizador de que é um ser humano pleno da mesma forma que ele, tampouco o judeu é capaz de fazê-lo em relação ao nazista. Escutar um discurso válido sair por entre os lábios de um desses minorizados seria como presenciar uma ilusão dos sentidos, testemunhar o que não existe. O mesmo se aplica a concluir que um assassinato foi visto por conta dos olhos observarem que um desses corpos cai sem vida pelas mãos de alguém. Reside aí a possibilidade de Mbembe abordar um massacre colonial na qual os algozes não desenvolvem consciência de que se tornaram assassinos bem como a Safatle ocupar-se do holocausto nazista ou de chacinas cariocas na qual o mesmo fenômeno se repete¹¹.

Assumimos que somente configurará homicídio a morte violenta de um desumanizado quando ele for tido como um ser humano inserido na comunidade da linguagem, passando a ser visto e ouvido de fato, sendo considerado como um

¹¹ Outro notório exemplo é o evidenciado pelo trabalho do jornalista Caco Barcelos na obra “Rota 66”. Em sua investigação sobre os assassinatos cometidos pela Rondas Ostensivas Tobias de Aguiar (ROTA), tropa da Polícia Militar do Estado de São Paulo, não há qualquer consciência de crime, mas sim de cumprimento do dever e até mesmo de exercício de virtude já que as vítimas seriam “bandidos”. Cf. Barcellos. 1997. Cap. 13 - Matador de Inocentes; Cap 16 - Matador Modelo.

indivíduo político. Em outros termos, apenas quando perder o estatuto que o desumaniza, escapar do desaparecimento, receber um nome. Compreendemos que para isso é imprescindível que haja uma reconfiguração da partilha do sensível em vigor¹². Nada menos que uma alteração dessa natureza modificará o cenário que se faz presente.

Apesar de sua radicalidade tal possibilidade é perene. Rancière (2018a, p. 31) apresenta a razão desse fato ao esclarecer que “nenhuma ordem social está fundada na natureza, (...) nenhuma lei divina ordena as sociedades humanas”. Isso significa que toda partilha é construída, amparada pelo arranjo momentâneo e histórico da realidade social. Nem a filiação humana ou pretensamente divina nem a riqueza são títulos suficientes para garantir o governo incontestado dos que, em razão de tais títulos, se julgam governantes naturais e legítimos. Tampouco o são critérios raciais ou ético-morais como os que fazem desaparecer os supostos selvagens, degenerados ou meliantes eliminados nas colônias, campos ou morros. O que mantém a partilha do sensível em exercício sempre vulnerável à sua queda é o seu caráter artificial. Contudo, seria incorreto tomar única e isoladamente tal fator como causa dessa vulnerabilidade, é preciso se atentar a mais um elemento: a igualdade das inteligências¹³.

271

Conceituada por Rancière (2018b) em inspiração às experiências do pedagogo Joseph Jacotot, ela é justamente o que contradiz todo ordenamento estético hierarquizante que afirma haver aqueles que não devem tomar parte alguma. Ainda que se olhe para relações de dominação, os dominados respondem às ordens de seus opressores porque são capazes de compreender aquilo que lhes é ordenado, suas inteligências são iguais no sentido do estabelecimento de uma comunicação (Rancière, 2018b, p. 126). Sendo assim, todos possuem capacidade para a comunicação, o pensamento e criação daquilo que tenham como interesse.

¹² Marcamos essa como uma posição nossa, proveniente da tentativa da articulação de conceitos de Safatle e Rancière, não imputando-a a nenhum dos dois autores. Pensamos que a desumanização tratada pelo filósofo brasileiro é capaz de ser compatibilizada com a noção de desigualdade tão cara a Rancière, sendo ela posta como um caso de desigualdade extrema na qual o próprio caráter de humanidade não é igualmente distribuído.

¹³ A igualdade das inteligências não pode ser confundida com as suas manifestações materiais, dado que essas sim variam (Rancière, 2018b, p. 78).

Hierarquias seriam, portanto, sempre circunstâncias sendo passíveis de encerramento e alterações. Para o autor, a igualdade das inteligências é uma constante que pode sempre ser posta em evidência, desestabilizando a partilha em exercício. Entre senhor e escravizado, por exemplo, há uma tensão contínua. Toda e qualquer hierarquia somente é operacional porque aquele que ordena se faz compreender por aquele que é ordenado:

Não existe serviço que se execute, não existe saber que se transmita, não existe autoridade que se estabeleça sem que o mestre tenha que falar, por menos que seja, “de igual para igual” com aquele que comanda ou instrui. A sociedade não igualitária só pode funcionar graças a uma multidão de relações igualitárias (Rancière, 2014, pp. 64-5).

Sendo assim, reconfigurações do sistema estético primeiro são sempre possíveis não somente pela razão de questionarem algo construído. Sua ameaça constante pode ser explicada também por elas se calcarem naquilo que é necessário: a existência das relações igualitárias que constituem o tecido social mesmo em suas desigualdades, ou seja, a realidade que se busca esconder, mas continuamente está à espreita. Basta que esse traço inexpugnável entre os seres humanos seja notado para que uma mudança se inicie.

De acordo com Rancière, do ato em que um inferior compreende o comando de seu superior é possível realizar uma de duas deduções, sendo a primeira a de que a ordem foi bem dada e que o cumprimento daquilo que foi imposto será efetuado, ou seja, um reforço da hierarquia posta. Entretanto, a segunda dedução é totalmente subversiva e contesta as posições dos indivíduos envolvidos, pois se o subordinado compreende o que seu superior lhe diz é porque, de alguma forma, eles são iguais. Objeta-se, assim, à afirmativa aristotélica de que o tomado como inferior compreende a linguagem sem a possuir. Se ele a compreende é por a possuir e se a possui é porque é gente, tendo direito a integrar a comunidade humana e receber um nome.

Em nossa visão, essa percepção é o primeiro passo para se combater a desumanização dos sem-parte na partilha do sensível e suas nocivas consequências como o desaparecimento. Caracteriza-se como o movimento inicial para redefinir o

ordenamento estético primeiro. Redefinição sem a qual os excluídos seguirão vítimas de crimes sem dolo, dado que seu “massacre foi tolerado (...) porque atingia seres sem nome, sem história individual” (Rancière, 2012, p. 95). Resta, então, compreender de que forma esses eventos de reconfiguração se dão e de quais maneiras podem ser incentivados.

Contestação da ordem: caminhos para conferir estatuto de humanidade aos excluídos.

É importante notar que a luta pela modificação da partilha do sensível nunca poderá assumir o caráter de uma disputa entre grupos de interesse no meio social constituído aos moldes descritos pela democracia liberal. Isso seria operar dentro das regras do jogo que já está dado, tendo em vista que os atores desse tipo de conflito já são admitidos como agentes políticos. O mérito de uma reorganização estética primeira é outro, orbita em torno da própria contagem das partes que coloca em xeque o ordenamento social enquanto tal. O que se chama usualmente de política não dá conta de incluir uma contenda como essa dentro de si. Trata-se de um impulso disruptivo que visa desfazer a ordem, de uma

273

(...) atividade que rompe a configuração sensível em que as “partes”¹⁴ e as partes ou sua ausência são definidas com base em um pressuposto que, por definição, não tem lugar: a de uma parte dos que não têm parte. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço no qual as “partes”, as partes e as ausências de partes se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde antes só tinha lugar o ruído, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como ruído (Rancière, 2018a, p. 43).

A questão é fazer o invisível ser visto, tornar ruídos em discursos, conferir estatuto de humanidade a quem até então não o detinha. Contrapor o fato da igualdade com a partilha em vigor, desnaturalizando as desigualdades que nela parecem tão sólidas e inerentes à realidade em si. Trata-se de retornar à necessidade da igualdade humana, abrindo possibilidades para novos ordenamentos dos corpos.

¹⁴ A tradução da edição utilizada optou por traduzir *partie* como “parte” e *part* como parte. Ambos os termos são importantes para a obra de Rancière na qual o primeiro se refere à “parte” no sentido de sujeito socialmente reconhecido (“partes de um contrato”, por exemplo) e o segundo à “parte” no sentido de pedaço, fração.

De certa forma o ponto é permitir a inauguração de outros mundos ao revogar as evidências sensíveis nas quais se enraíza a normalidade da dominação em exercício. Para Rancière (2018a, pp. 40-1), é disso que a política se trata, ela que só

existe porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados (...) [pelo fato de exporem] a contradição de dois mundos alojados em um só: o mundo em que estão e aquele em que não estão (...). Há o modo de estar-junto que situa os corpos em seu lugar e nas funções segundo suas “propriedades”, segundo seu nome ou ausência de nome (...). E há a outra lógica, aquela que suspende essa harmonia pelo simples fato de atualizar a contingência da igualdade (...) dos seres falantes quaisquer.

Quando o choque da ordem social com a igualdade e a contingência que ela possibilita se dá, abre-se a possibilidade para que outros sujeitos sejam contados na nova partilha do sensível. Esse processo de inclusão pode ser visto como um alargamento da esfera pública, no qual corpos relegados à esfera privada a ultrapassam, é um “movimento que desloca continuamente os limites do público e do privado” (Rancière, 2014, p. 81). Isso porque os corpos invisíveis no espaço público habitam as esferas privadas: o escravizado é objeto do mundo privado de seu proprietário, a mulher peça do mundo doméstico que por sua vez pertence ao patriarca, o judeu degenerado assim como o louco dizem respeito ao espaço da instituição hospitalar ou do campo corretor e punitivo nos quais vigora a autoridade médica, o proletário ao mundo do trabalho que não é mais do que a esfera na qual patrões e empregados celebram acordos livres, etc. O desaparecimento de todos esses sujeitos só pôde encontrar fim quando foram incluídos na esfera pública. O reconhecimento da cidadania de ex-cativos, mulheres, judeus, neurodivergentes e trabalhadores ocorre através da compreensão de que suas existências não devem se encerrar aos espaços em que eram confinados, se dá no instante em que seus corpos transgrediram os limites impostos¹⁵.

¹⁵ Salienta-se uma especificidade quanto à questão dos trabalhadores. No caso do reconhecimento dos operários como cidadãos sucedeu-se modificação quanto à compreensão da natureza da própria esfera que lhes diz respeito: a do trabalho. O entendimento de que as relações de trabalho se tratavam de relações privadas deu espaço à concepção de que o trabalho é tema coletivo e de interesse público.

Portanto, para se combater o direito de desaparecimento exercido na contemporaneidade, essa vil articulação entre invisibilidade e eliminação do outro, é preciso que as potenciais vítimas de tal lógica irrompam no espaço público como pessoas, como sujeitos. Afinal, se desaparecer implica em tornar invisível politicamente para poder exterminar sem dolo, indivíduos publicamente reconhecidos como atores políticos legítimos blindam-se desse perigo, qualquer crime contra eles é reconhecido como aquilo que é, gerando consequências e clamores por justiça; mais, mesmo as meras intenções de um delito que os tenha como alvo serão constrangidas de saída.

Essa reconfiguração do perceptível, do pensável e da distribuição das capacidades e incapacidades depende de acontecimentos disruptivos que implodam e dilatam a partilha do sensível da maneira que se encontra no presente ao escancarar a igualdade negada, apresentando corpos com capacidades que não deveriam possuir em lugares que não deveriam estar. Atos precários dos excluídos que demonstram através da prática não serem somente aquilo que lhes é imposto. Espécie de evento que “consiste (...) na ação de capacidades não contadas que vêm fender a unidade do dado e a evidência do visível para desenhar uma nova topografia do possível” (Rancière, 2012, p. 49). Diferentes exemplos de episódios como esses animam a história, entre eles três receberão destaque a seguir: o performado pelos plebeus no Monte Aventino, pelos sufragistas europeias e o que ainda está em curso e tem como protagonista o povo palestino¹⁶.

No ano de 494 a.c., ocorreu a primeira secessão da plebe, revolta que colocou plebeus e patrícios em conflito na jovem república romana¹⁷. Em resumo, as classes mais baixas reivindicavam sua inclusão nos espaços políticos e que suas dívidas fossem, ao menos em parte, perdoadas - dívidas que poderiam levar o devedor à

¹⁶ Chamamos atenção apenas para o fato de que apesar de escolhermos eventos de grandes proporções por servirem ao interesse do presente artigo, pequenos acontecimentos sensíveis também são tomados por Rancière como capazes de ter o efeito de alterar a partilha do sensível.

¹⁷ É sabido como os relatos históricos acerca desse período combinam eventos reais e fantasiosos. Contudo, independentemente de sua exatidão histórica, essas narrativas expõem as concepções e visões romanas acerca do mundo, inclusive da política. Para o propósito do presente artigo tal aspecto é o mais relevante. Sobre como esses relatos se ligam à compreensão romana da realidade cf. Beard, 2017, caps. 2 e 3.

escravidão. Ao final do embate, houve a criação de um cargo público a ser ocupado pelos plebeus, o de tribuno da plebe. Esse resultado demonstra que a partilha do sensível que então vigorava se alterou. Para analisar esse processo, Rancière (2018a, pp. 36-41) resgata uma narrativa produzida por Pierre-Simon Ballanche acerca do episódio. Ballanche demonstra a visão patrícia de que os plebeus não eram sujeitos, um patrício afirma a um dos revoltosos que “O infortúnio de vocês é não serem”. Quando os plebeus colocam seus pontos, buscam um acordo, são prontamente rechaçados. Seria impossível à elite romana dialogar com seus inferiores, pois eles possuem “uma fala transitória, uma palavra que é um som fugidio, espécie de mugido, sinal de necessidade e não manifestação de inteligência” (Ballanche apud Rancière, 2018a, p. 37). A reação plebéia é a de se deslocar ao Monte Aventino e performar entre si os atos da vida pública romana: realizam assembleias, celebram apoteoses, selecionam representantes, etc. No momento em que os emissários do Senado romano chegam até eles para lembrá-los do que julgavam ser a ordem natural das coisas, a da desigualdade, suas palavras já não possuem mais efeito, o apólogo apresentado já não condiz com o que ali se passa. Os atos plebeus manifestam a contradição entre a igualdade real e o antigo mundo que ruiu: plebeus são humanos, possuem a fala e *logos*. Face a essa inevitável contestação, os patrícios negociam com os plebeus, afinal agora esses falam, produzem discurso e só o que resta é dialogar com eles. E ao passo que o patrício “lhes fala como a homens (...) faz deles homens” (Rancière, 2011, p. 138).

No caso das sufragistas, a grande questão era a de forçar o reconhecimento de mulheres como seres humanos plenos e capazes. Essa plenitude significaria retirar seus corpos da obrigatoriedade da permanência no lar e os permitir habitar os espaços públicos, tornando a mulher um agente político e jurídico. A ativista e professora Jeanne Deroin atuou em prol da produção de uma partilha do sensível que cumprisse com esse objetivo. Frente ao termo “sufrágio universal” para referenciar o direito ao voto de todos os homens, adicionou-lhe a palavra “masculino”. Essa adição rebatia a pretensa universalidade de tal direito, indicando que ele excluía algum grupo que poderia estar presente: o grupo das mulheres, a parte dos sem parte. Também fez com que a igualdade confrontasse o ordenamento

estético ao se candidatar em uma eleição que, apesar de contar com a presença do sufrágio universal, mesmo vitoriosa não poderia assumir o cargo pretendido. Ao demonstrar a contradição do que era tido como natural desafiou todo o funcionamento social. As ações da ativista feminista Emmeline Pankhurst também são dignas de nota no que diz respeito ao processo para que mulheres passassem a ser vistas como sujeitos pertencentes ao espaço público. Entusiasta não só do sufrágio feminino como da igualdade de direitos entre homens e mulheres em geral, Pankhurst realizou uma série de atos e agitações de caráter político. Acabou por ser presa diversas vezes através de alegações de que cometera delitos triviais, contudo a real motivação era óbvia: sua atividade política. Conforme se fez cristalino que suas detenções ocorreram por crimes políticos, tornou-se contraditório afirmar que ela própria não era um sujeito político. Apenas um sujeito político pode cometer crimes políticos, mais uma vez a contradição forçava através da imposição da igualdade uma redefinição do lugar que os corpos deveriam ocupar e de quem era, de fato e de direito, gente.

Quanto ao exemplo palestino, há um traço que o torna ainda mais relevante para a discussão aqui dada: a violência com a qual o Estado israelense os trata. Além de todas as questões envolvendo a negação de liberdades civis e acesso a serviços básicos, acumulam-se relatos denunciando mortes violentas de civis palestinos em virtude das ações militares israelenses. Há um discurso que retira importância desses acontecimentos ao tratar os mortos, expulsos e violentados como “terroristas” ou “extremistas” que reivindicam uma terra que a eles não pertence. Seriam, assim, fanáticos religiosos ou ladrões. Tal caráter impede o reconhecimento desse povo enquanto legítimo, nega a possibilidade de lhes conceder terra, voz e mesmo espaço em uma mesa de negociações¹⁸, interdita sua própria humanidade. Tomados pelos olhos dos algozes, seus cadáveres inertes pouco diferem dos selvagens descritos por Mbembe ou dos judeus e subversivos apresentados por Safatle, dado que todos esses grupos foram excluídos da partilha do sensível que

¹⁸ É preciso ressaltar como, apesar de seguidas tentativas de negociação e acordos firmados, a diplomacia envolvendo agentes palestinos em posição ativa alcançou pouco sucesso. Uma das principais razões por trás desse fato é a de que parte significativa da sociedade israelense e seus representantes políticos se negam a conceder estatuto de parte razoável aos representantes da Palestina.

sobre eles opera ou operava. As singularidades de cada um desses corpos acaba por ser eclipsada, sendo essa a razão de entendermos como legítimo igualar, nesse sentido estrito, tais massacres ricos em particularidades.

O que resta a esses invisíveis é se afirmar enquanto um povo possuidor de identidade própria, racionalidade, cultura e dignidade. Contra os que negam sua existência, performá-la mesmo que através de atos precários. Demonstrar a própria humanidade através de oposição às práticas que buscam a invisibilizar. Acerca do tema, o filósofo francês Gilles Deleuze advoga que justamente nos processos de resistência à torpe prática de desumanização que estão submetidos, o povo palestino se constitui ainda mais profundamente. Nas palavras do autor (1992, pp. 157-8): “Será que existe um povo palestino? Israel diz que não. (...) [mas] a partir do momento em que os palestinos são expulsos de seu território, na medida em que resistem, eles entram num processo de constituição de um povo” e ao se constituírem acabam por “tornar visíveis coisas que não o seriam em outras condições”. Elias Sanbar, escritor palestino e amigo pessoal de Deleuze, mostra compartilhar dessa ideia em uma conversa com o filósofo francês publicada na edição dos dias 8 e 9 de Maio do jornal *Liberación* (Deleuze; Sanbar, 2016, pp. 202-8). Nela, Sanbar afirma que na visão sionista o único papel que cabia aos palestinos era o de desaparecer, mais, que agiram como se eles já tivessem desaparecido desde 1948, pois assim poderiam eliminá-los fisicamente sem incorrer em dolo. Diz que (2016, p. 208): “Você nunca os escutará [os sionistas] dizendo ‘o povo palestino não tem direito a nada’. (...) Por outro lado, você certamente os escutará afirmar que ‘não existe povo palestino’”. Processo efetuado através da

“ideia de que o país estava “vazio”. (...) O grosso dessa comunidade [sionista] agia diante das pessoas com as quais convivia fisicamente todos os dias como se lá não estivessem. E essa cegueira não era física, ninguém era abobalhado a esse ponto, mas todo mundo sabia que esse povo, hoje presente, estava “em via de desaparecimento”, todo mundo reparava também que, para que esse desaparecimento tivesse êxito, era preciso agir, desde o começo, como se ele já tivesse se realizado, ou seja, era preciso “não ver” jamais a existência do outro, todavia ultrapresente. Para ter êxito, o esvaziamento do terreno devia partir de uma evacuação do “outro” da própria cabeça do colono (Sanbar, 2016, p. 206).

A alternativa para resistir a esse expediente foi o de procurar meios para provar que sim, o povo palestino existe. Sanbar foi um dos fundadores e redator-chefe da revista *Revue d'Études Palestiennes* durante os anos oitenta, veículo palestino escrito em língua francesa e com circulação na Europa que apresentava análises sociopolíticas. De acordo com o autor (2016, pp. 202-3), uma publicação palestina de tal estirpe intelectual gerou assombro nos leitores ocidentais, ela "remexeu na cabeça deles uma imagem bem estabelecida", fez com que alguns tivessem "começado a entender que os palestinos existem" e percebessem que na Palestina há uma "sociedade real" com artistas, intelectuais, etc. Ou seja, transgrediu o lugar e estatuto atribuídos aos palestinos na partilha do sensível em vigor. Não é a esmo que em manifesto publicado nas duas primeiras páginas do volume de estréia havia a definição dos palestinos enquanto "um povo como os outros". Fazer perceber que os palestinos existem e são um povo, que são tão gente quanto todas as outras pessoas. Nos termos de Sabar (2016, pp. 207-8):

Essa questão (...) de lembrar ao mundo a nossa existência, é certamente cheia de sentido, mas também é de extrema simplicidade. É um tipo de verdade que, tão logo seja verdadeiramente admitida, tornará muito difícil a tarefa daqueles que previram o desaparecimento do povo palestino. Pois, em última instância, o que essa verdade diz é que todo povo tem, de certo modo, "direito ao direito".

279

Ao resistirem, os palestinos alteram o ordenamento estético que os oculta e saltam aos olhos dos que não os viam. Velar e realizar rituais religiosos em homenagem a seus assassinados é uma das possibilidades desse expediente. Em março de 2022, a jornalista palestino-americana Shireen Abu Akleh foi assassinada por soldados israelenses enquanto trabalhava. Sua dupla nacionalidade conferiu atenção internacional ao caso. A comunidade palestina local lhe dedicou um funeral de grandes proporções no qual seu caixão foi transferido do hospital até uma igreja, sendo ele carregado e seguido por muitos populares. Durante a caminhada, pessoas portavam bandeiras palestinas - o que é vedado pela lei israelense - levando soldados de Israel a agredirem os enlutados, inclusive os que tinham a peça funerária sobre seus ombros. Violência filmada em imagens difundidas ao redor do mundo. Das filmagens, dois grandes fatores propuseram contestação à situação que

vigora na região: a existência daqueles que levantam bandeiras palestinas e a visualização dos que choravam pela vítima e sofriam sob os cacetes policiais. Se há palestinos que enaltecem símbolos da Palestina enquanto identidade é porque existe um povo ali e não um mero agrupamento. Há uma população que bate no peito com orgulho de ser quem é; se nada fosse tal brio não existiria. É uma contradição por parte do braço armado israelense afirmar que não há palestinos de fato enquanto agride aqueles que gritam o ser. Ao mesmo tempo esses silenciados surgiam aos olhos dos espectadores nos vídeos não como terroristas fanáticos, mas como humanos realizando atos culturalmente legítimos enquanto sofriam injustiças, ou seja, pessoas dignas de um sentimento de identificação e solidariedade. Quando honraram a memória de Akleh, esses sujeitos abalaram o discurso de que não são gente, resistiram à desumanização que se abate sobre eles e ganharam novas testemunhas de suas vidas.

Entretanto, levando em conta a obra de Safatle (2010), nem só com atos pacíficos o desaparecimento pode ser combatido. Entendemos que na própria Palestina há prova disso: a primeira intifada ocorrida entre 1987 e 1993. Após um suposto assassinato de trabalhadores palestinos por forças israelenses, a população local se revoltou e passou a atacar os militares ocupantes. Munidos de artefatos rudimentares, os manifestantes se colocaram contra forças muito superiores às suas. Além de protestos violentos, cometeram atos de desobediência civil como o boicote a produtos israelenses, atividades nas quais sempre exaltavam a identidade palestina. A repressão de Israel foi intensa e novamente a comunidade internacional voltou seus olhos para o que ali se passava. Ao promoverem seus atos e atraírem holofotes para esses eventos, após muita repressão os palestinos lograram êxito em serem tratados como um agente razoável, o que foi expresso nos acordos de paz de Oslo. Apesar de seus resultados decepcionantes, a assinatura do documento deu a eles o estatuto de parte jurídica razoável.

Entretanto, pode-se afirmar que o uso da violência é questionável mesmo que apresente resultados no combate às relações de dominação e eventuais processos de dominação que as acompanhem. Isso não ocorre caso o emprego da força seja tido como legítimo. A legitimidade é fator nuclear para se explicar como a primeira

intifada foi capaz de fazer alguém que efetivou violência passar a ser visto como pessoa. Aqueles que não têm nome, os que não possuem parte na partilha, que supostamente agiriam para além da razoabilidade. Um selvagem, um fanático, um terrorista, um subversivo ou degenerado atua à margem do que é legítimo. Ao demonstrarem que sofriam injustiça, o povo palestino escapou dessa esfera. Afirmaram que não tolerariam mais o que se passava como natural e convenceram a comunidade internacional de que aquilo deveria parar justamente por conta de seus mortos serem tão dignos quanto os de qualquer outra nação. Evidenciaram que suas pedras e molotovs tinham motivo de ser. Ao se constituírem como agentes do exercício de uma violência considerada legítima (ainda que controversa), passaram a ser vistos como agentes políticos, como humanos.

Safatle formula um critério para classificar uma violência como legítima, a de ter como seu alvo um Estado ilegal ou uma situação gerida por um¹⁹. Em sua visão, esse critério seria capaz de unir tanto a tradição político-liberal quanto a da Esquerda revolucionária. Acerca do tema afirma que

Devemos levar esse ponto a sério e perder o medo de dizer em alto e bom som: toda ação contra um governo ilegal é uma ação legal. (...). Quando o Estado se transforma em Estado ilegal, a resistência por todos os meios é um direito. Neste sentido, eliminar o direito à violência contra uma situação ilegal gerida pelo Estado significa retirar o fundamento substantivo da democracia (Safatle, 2010, pp. 245-6).

Evidentemente, há uma questão que se impõe caso assumamos a mesma posição do autor: o que caracteriza um Estado enquanto ilegal? A resposta dada para definir um Estado como pertencente a esse grupo é o atributo de não se fundar sobre a vontade soberana de um povo livre ou então o de não atuar em prol da promoção da liberdade assim como da disputa política razoável livre que se resume na própria contenda acerca do significado do termo liberdade:

¹⁹ Violência que deve ser empregada contra o Estado em si e não seus cidadãos. A violência do Hamas contra civis israelenses, por exemplo, não se enquadra nesse critério de legitimidade. Conforme Safatle (2010, p. 247) atesta: “Pois afirmar que toda ação contra um Estado ilegal é uma ação legal significa exatamente aquilo que a afirmação quer dizer, ou seja, que se trata de ações contra a estrutura do Estado e, em hipótese alguma, contra populações”.

Neste sentido, podemos estabelecer, como princípio, que a legalidade de todo e qualquer Estado está ligada à sua capacidade de criar estruturas institucionais que realizem a experiência social da liberdade. Ele deve, ainda, levar em conta que a própria determinação do sentido do conceito de “liberdade” é o objeto por excelência do embate político. “Liberdade” é o nome do que expõe a natureza conflitual da sociedade. Não estamos de acordo a respeito do que significa “liberdade”, já que, para ela, convergem aspirações advindas de tradições políticas distintas. (...) No entanto, bloquear a possibilidade política de combate em torno de processos e valores e, com isto, ignorar a natureza conflitual do vínculo social, é sempre a primeira ação de um Estado ilegal (Safatle, 2010, p. 246).

Aderindo a essa argumentação é flagrante a ilegalidade do Estado israelense em seu trato com os palestinos. A liberdade não existe ali, muito pelo contrário. O mesmo se pode dizer de todos os governos que operam com a lógica do desaparecimento através da desumanização, todos os que promovem e gerem a eliminação simbólica de alguns daqueles que habitam seu território. Empresa colonial, regime nazista e Estado brasileiro correspondem a essa descrição, mesmo que no caso do último ocorram ciclos eleitorais. Para parte da população brasileira periférica, as intervenções militares que acumulam assassinatos em suas costas não diferem de ações perpetradas por um Estado ilegal.

Contra esses Estados ilegais é preciso alterar a partilha do sensível, fazer com que os invisíveis sejam vistos. Garantir a quem está relegado à ausência de nome um estatuto de pessoa, estatuto de sujeito político, de cidadão. Promover alterações profundas que deem fim às situações de injustiça descritas, conferir dolo aos crimes cometidos. São muitas as estratégias para que isso se efetive e, conforme demonstrado pela experiência palestina da primeira intifada, nessa empreitada é justo mesmo o emprego da violência desde que dentro daquilo que a torne legítima.

Considerações finais

Os processos de desumanização e desaparecimento colaboram para a instauração e manutenção de políticas assassinas contra grupos minorizados em diferentes locais do mundo. Não é a esmo que se discute no Brasil a existência de um genocídio negro. Desnudar quais são os mecanismos possibilitadores de uma lógica tão perversa se mostra fundamental para a construção de uma sociedade mais

justa e igualitária. Além desse exercício de compreensão da realidade, é imprescindível buscar maneiras de encerrar situações tão degradantes, superá-las.

Buscou-se ao longo dos parágrafos precedentes colaborar com essas duas intenções acima descritas. Os conceitos de Safatle, Mbembe e Rancière são passíveis de articulação para a construção de um pensamento que se opõe à combinação das lógicas de eliminação física e simbólica - ainda que suas obras sejam claramente incompatíveis em completude. Vislumbramos nas produções desses autores ferramentas poderosas para facilitar as lutas que foram travadas ou ainda estão sendo por grupos como os plebeus romanos, as sufragistas, os palestinos e a população preta brasileira.

Mesmo o expediente da violência, quando legítimo, é desejável para lograr êxito em conferir humanidade àqueles que dela são excluídos. É preciso que todo crime tenha dolo, que toda vítima tenha direito ao luto, que todo assassinato seja tratado como aquilo que é. Contra a gestão do desaparecimento, é necessário fazer com que os corpos ocupem os espaços e sejam vistos como o que são: vidas dignas.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer, o poder soberano e a vida nua, I*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ARISTÓTELES. *Política, edição bilingue*. Trad. de António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BARCELLOS, Caco. *Rota 66*. São Paulo: Globo, 1997.
- BEARD, Mary. *SPQR: Uma história da Roma antiga*. Trad. de Luis Reyes Gil. São Paulo: Planeta, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972-1990*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; SANBAR, Elias. *Os índios da Palestina*. Trad. de Guilherme Ivo. In LAPOUJADE, David (Org.). *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas*. São Paulo, SP: Editora 34, 2016.
- ESPOSITO, Roberto. *As pessoas e as coisas*. Trad. de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2016.
- GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*. Trad. de Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2002.

GUTIERREZ, Jorge Luiz. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Arte & Ensaios, Rio de Janeiro, v. 2, nº 32, pp. 122-151, dez. 2016. Disponível em <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>. Acesso em 06 de ago. 2022.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: Estética e Política*. Trad. de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante - Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. de Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à Democracia*. Trad. de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento, política e filosofia*. Trad. de Ângela Lopes. São Paulo: Editora 34, 2018a.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante - Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Trad. de Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018b.

SAFATLE, Vladimir. *Do uso da violência contra o Estado ilegal*. In: SAFATLE, Vladimir & TELES, Edson (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010. pp. 237-252.

RANCIÈRE, Jacques. *Governar é fazer desaparecer*. Revista Cult, São Paulo, 11 de jun. 2017. Disponível em <<https://revistacult.uol.com.br/home/vladimir-safatle-governar-e-fazer-desaparecer/>>. Acesso em 09 de ago. 2022.

RANCIÈRE, Jacques. *Para além da necropolítica*. Pandemia crítica, São Paulo, Editora n-1, 2020. Disponível em <<https://www.n-1edicoes.org/textos/191>>. Acesso em 10 de ago. 2022.

Submissão: 30. 01. 2024 / Aceite: 30. 05. 2024

Sobre a consciência feliz¹

About the happy consciousness

GIOVANE RODRIGUES JARDIM²

Resumo: A partir da organização em forma de um verbete, propõe-se pensar o conceito de consciência feliz na perspectiva de uma patologia social. E desta forma, trata-se de uma formulação que possibilita compreender e enfrentar o atual retorno de movimentos totalitários e de justificação e minimização do sofrimento humano, sobretudo, pela associação entre vida e produção, liberdade e repressão. Importa, assim, pensar a consciência feliz como uma patologia social que impossibilita a autonomia e a autorealização nas relações de reconhecimento, bem como, de enfraquecimento das condições de resistência frente as novas experiências de desrespeito.

Palavras-chave: Consciência Infeliz. Experiência. Teoria Crítica.

Abstract: From the organization in the form of an entry, it is proposed to think about the concept of happy consciousness from the perspective of a social pathology. And in this way, it is a formulation that makes it possible to understand and face the current return of totalitarian movements and the justification and minimization of human suffering, above all, through the association between life and production, freedom and repression. It is therefore important to think of happy consciousness as a social pathology that makes autonomy and self-realization in relationships of recognition impossible, as well as weakening the conditions of resistance in the face of new experiences of disrespect.

Key-words: Unhappy Conscience. Experience. Critical Theory.

Introdução

As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação. (MARCUSE, 1999. p.9)

A necessidade de compreender a adesão a regimes totalitários por um lado, e a suspeita de um mal-estar da civilização por outro, possibilitou a primeira geração da

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS).

² Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS).

E-mail: giovane.jardim@erechim.ifrs.edu.br

Teoria Crítica da Sociedade um olhar interdisciplinar mais universalista para a questão de uma repressão não necessária para a vida em sociedade do que fizeram, por sua vez, Hegel, Marx e Nietzsche. Embora o diagnóstico de não autonomia permaneça por vezes ainda relacionados a questões de ordem economia e ou de modos de produção, está presente a identificação de que a totalidade estabelecida, também enquanto racionalidade, não possibilita a fluidez e o desenvolvimento das condições e possibilidades humanas. É nesse sentido que podemos entender a consciência feliz como a ideologia da sociedade industrial avançada onde não há espaço para o pensar e o agir, pois não são possíveis a singularidade e a pluralidade humana.

No Brasil há um crescente retorno de discursos de minimização do sofrimento humano e de justificação da repressão pela falácia da escassez de recursos, que faz contratante um país que é um dos maiores produtores de commodities agrícolas por um lado, e em que a cada dia por outro lado, cresça o número em sua população de pessoas em situação de miséria e fome. Justificativas estas que procuram também manter a luta contra a natureza e o avanço da produção para novas áreas e desta forma, promovendo a degradação e o desmatamento, sobretudo da Floresta Amazônica e de sua biodiversidade. Estes interesses individuais e de grupos específicos são transpostos para o âmbito público pelo domínio, ou o ofuscamento, da política como espaço para o discurso e a ação no mundo. Dominam os meios de comunicação de massa com propagandas e informações que estão baseadas na noção de progresso enquanto desenvolvimento somente dos meios de produção, e não da qualidade da vida e da dignidade humana. Nesse sentido, parece haver uma incapacidade para experiências formativas, ou seja, uma consciência feliz que não permite que as pessoas reajam a este modelo e as alternativas para uma realidade qualitativamente melhor. E ainda, esta incapacidade de se colocar no lugar do outro em uma perspectiva alargada, tem possibilitado a adesão de cada vez maior a movimentos totalitários e, que através de pautas religiosas e com ênfase em costumes, amparam discursos de ódio e de intolerância. Há assim uma situação de ataque a pluralidade humana, um domínio da singularidade a partir de estereótipos e de modelos prontos de pensamento. É nesse contexto, inclusive de ataques a democracia, de oposição à ciência, de não aceitação do sufrágio universal, etc., que a

elaboração de Herbert Marcuse (1898-1979) se demonstra atual e pode contribuir para a compreensão deste momento histórico e para o seu possível enfrentamento.

Nesse trabalho importa delinear o conceito de consciência feliz (happy consciousness) cunhado por Marcuse na obra *O homem Unidimensional* (1964/2015), e que designa uma atrofia dos órgãos mentais que impede a percepção de contradições e alternativas, como uma patologia social nos termos de Axel Honneth (1949-) na obra *La sociedad del desprecio* (2011). A consciência feliz pode assim ser pensada como uma patologia social que impossibilita a autonomia e a autorealização nas relações de reconhecimento, bem como, de enfraquecimento das condições de resistência frente as novas experiências de desrespeito.

1. Etimologia

Consciência (em latim: conscientia; em grego: ODveíôricHÇ) é um dos termos mais referidos no pensamento contemporâneo nas mais diversas áreas do conhecimento científico, por vezes empregada como se fosse o próprio sistema consciente, ou ainda como sinônima de moralidade e de conhecimento. Etimologicamente, deriva do termo latino *consciens*, que enquanto participio presente pode ser entendido como estar ciente, ou ainda, da junção das palavras latinas *consciens* (que sabe o que deve fazer) e *sciens* (conhecimento que deriva da leitura, estudo, pesquisa). Como um conceito não linear e múltiplo, a consciência tem sido objeto de estudo da psicologia, da sociologia, da medicina e, talvez hoje ainda mais, da neurociência, mas não menos do campo das reflexões filosóficas que procuram entender a ação humana e o exercício de suas condições e possibilidades. Nesse sentido, seja na filosofia clássica grega, seja na filosofia moderna e contemporânea, muito se há cercado sobre sua compreensão, como podem exemplificar os esforços da Teoria Crítica da Sociedade.

O dicionário Michaelis da Língua Portuguesa (2022), no verbete consciência, apresenta dezesseis associações ao termo; dentre estas há significados filosóficos, psicológicos, sociológicos, da medicina e mesmo de linguagem figurada. O respectivo dicionário ainda lista uma série de expressões correlacionadas, das quais algumas são:

Consciência anestésica; Consciência coletiva; Consciência crítica;
Consciência de classe, Consciência de si; Consciência infeliz;

Consciência linguística; Consciência moral; Consciência pesada; Consciência psicológica; Consciência reflexiva; alargar a consciência; Boa consciência (MICHAELIS, 2022, n.p.).

Essas expressões, dentre outras, exemplificam não só a utilização e a referência ao termo consciência, mas sobretudo as diversas mutações que ele caracteriza a partir e para além de sua origem etimológica. E, se por um lado, o termo remete-nos a uma perspectiva de condição de processos mentais físicos, sensoriais e perspectivados do sistema neurônico de percepção e relação com o mundo exterior, por outro, há uma dimensão de possibilidade para o discernimento entre o bem e o mal, o certo e o errado. Parece haver assim, na expectativa de boa parte dos empregos do termo consciência, uma ligação entre essa condição e sua possibilidade, ou seja, uma associação entre o perfeito funcionamento neuronal, a faculdade do juízo, e por consequência a escolha do bem (ou bom) e do certo, o que poderia nomear-se de uma tendência ao intelectualismo moral.

O Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (2007, p. 185) apresenta duas concepções sobre o termo consciência que nos permitem uma visualização mais sucinta deste universo mais amplo de seu emprego, a saber: a) “a possibilidade de dar atenção aos próprios modos de ser e às próprias ações, bem como de exprimi-los com a linguagem”; b) “uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, ‘interior’ ou ‘espiritual’, pela qual ele pode conhecer-se de modo imediato e privilegiado e por isso julgar-se de forma segura e infalível”. A primeira concepção estaria mais relacionada ao emprego pela filosofia clássica grega, com Platão e Aristóteles, e a segunda, como reconhecido da realidade privilegiada da interioridade espiritual, conforme aparece na filosofia moderna e contemporânea. Na língua inglesa correspondem, respectivamente, aos termos: a) Awareness (conhecimento) e; b) Consciousness (consciência teórica; consciência moral). O Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (2007) traz ainda os verbetes consciência em geral (Bewusstsein überhaupt) como empregada por Kant e na filosofia contemporânea em uma perspectiva diversa de consciência clara e distinta, ou reflexiva, e consciência infeliz (Unglückliches Bewusstsein) que nos termos hegelianos apresenta a consciência “pacificada” ou “feliz” como aquela que se reconheceu como totalidade da realidade.

Para nos acercarmos mais especificamente ao conceito de “consciência feliz” tal como nos propomos, importa situar alguns pensadores a partir dos quais ele pode ser pensado e cuja elaboração contribui para o seu entendimento no âmbito de uma patologia social tal qual delineada por Axel Honneth (2011), na obra *La sociedad del desprecio*, como impossibilidade para a autonomia e a autorrealização nas relações de reconhecimento. São eles: Freud, Nietzsche, Marx e Hegel (propositalmente colocados em ordem cronológica inversa).

Ao descrever a tríade do aparelho psíquico como ID, EGO e SUPEREGO, Freud admite a possibilidade de associação da consciência com o SUPEREGO (Überich), ou seja, interliga moralidade e sociabilidade. Dessa forma, na metapsicologia presente em o *Mal-Estar da Civilização*, Freud (1974) associa a consciência e o sentimento de culpa como princípio de realidade. Nas palavras de Freud (2010, p. 54):

Chamamos a esse estado “má consciência”, mas na realidade ele não merece esse nome, pois nesse estágio a consciência de culpa não passa claramente de medo da perda do amor, medo “social”. Na criança pequena não pode ser outra coisa, mas em muitos adultos também não há diferença, exceto que o lugar do pai, ou de ambos os pais, é tomado pela grande sociedade humana. Daí eles habitualmente se permitem realizar o mal que lhes for agradável, se tiverem certeza de que a autoridade não saberá ou nada poderá fazer contra eles; seu medo é apenas o de serem descobertos. É com esse estado que a sociedade de hoje deve geralmente contar.

A má consciência em Freud, ou seja, o conceito de culpa não é apenas do desenvolvimento ontogenético do indivíduo, mas também do desenvolvimento filogenético da sociedade. Nesse sentido, é a partir do princípio de realidade estabelecido que a consciência e o sentimento de culpa operam, e não o contrário. Isso significa o sentimento de culpa opera como uma forma de “má consciência”, ou seja, como uma não consciência ao apaziguar a contradição presente entre a promessa e o adiamento da realização individual pela renúncia para a vida em sociedade que pode ser pensada como “mais-repressão”.

Nietzsche (2009), em *Genealogia da Moral*, nomeia como “má consciência” (*schlechtes Gewissen*) essa introjeção da culpa como consciência, autocensura, como uma profunda doença que o homem contraiu. Nas palavras de Nietzsche (2009, §16):

Neste ponto já não posso me furtar a oferecer uma primeira, provisória expressão da minha hipótese sobre a origem da ‘má

consciência': não é fácil apresentá-la, e ela necessita ser longamente pensada, pesada, ponderada. Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quanto ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz.

Nesse sentido, o sentimento de culpa ampara a negação dos instintos vitais a partir da aceitação da repressão. E é nesse sentido, que Marcuse aponta que Nietzsche percebeu a relação entre a memória e o princípio da moralidade, de forma que ao invés de memória do prazer e das realizações possíveis, ela foi treinada para a recordação de deveres. A crítica da moralidade política em Nietzsche revela que a “memória foi associada à má consciência, à culpa e ao pecado”. A má consciência é assim a introjeção do princípio de desempenho, é a repressão do próprio instinto de liberdade, e por isso um rebaixamento do homem. Nietzsche (2009, §17) destaca que “Esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a má consciência”.

Marx já havia apontado para a consciência como um produto social. Em *Ideologia Alemã*, de Marx e Engels (2007), encontramos a consciência no campo da sociabilidade e da realidade concreta, mas também da possibilidade de sua alienação, ou seja, como “falsa consciência”. Nesse sentido, para Marx quando não há objetividade humana e há o alheamento do produto do trabalho, fetichização e alienação, a ideologia é uma “falsa consciência” da realidade. A alienação refere-se a uma consciência que não se reconhece no mundo e não reconhece o mundo como uma realidade alheia à consciência. Nesse sentido, lemos em Marx e Engels (2007, p.93) que:

A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste Sein], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico.

A “má consciência” associada ao sentimento de culpa do modo central da tradição cristã, conforme delineou Nietzsche, “má consciência” no âmbito de consciência de culpa como medo social também para Freud, falsa consciência da realidade para Marx, foi retomada por Herbert Marcuse (1999) em *Eros e Civilização*

nos termos hegelianos de “consciência infeliz”, agora novamente, “consciência feliz” não como uma má consciência, mas como a própria perda da consciência. Nas palavras de Marcuse (1999, p. 85):

O Superego, ao censurar o inconsciente e ao implantar a consciência, também censura o censor porque a consciência desenvolvida registra o mau ato proibido não apenas no indivíduo, mas também em sua sociedade. Inversamente, a perda da consciência em razão das liberdades satisfatórias concedidas por uma sociedade sem liberdade favorece uma consciência feliz que facilita a aceitação dos malefícios dessa sociedade. É o indício de autonomia e compreensão em declínio. A sublimação exige um alto grau de autonomia e compreensão; é a mediação entre o consciente e o inconsciente, entre os processos primários e secundários, entre o intelecto e o instinto, a renúncia e a rebelião. Em suas mais realizadas formas, tais como na obra artística, a sublimação se torna a força cognitiva que derrota a supressão enquanto se inclina diante dela.

Hegel (2002), na *Fenomenologia do Espírito*, inseriu o conceito de consciência infeliz (*Unglückliches Bewusstsein*) a partir da abordagem da consciência em dois planos; o primeiro da consciência de si – cisão do eu nele mesmo; e segundo no plano histórico, na passagem do cidadão antigo ao despotismo romano, do paganismo ao cristianismo. Para Hegel, a consciência do cidadão grego era uma consciência feliz, mas ingênua, pois se tratava da identificação imediata com o todo, negação da singularidade; a consciência infeliz, do súdito cristão, por sua vez, reúne o simples pensar e a singularidade.

Nas palavras de Theodor Adorno (2009, p. 173):

A consciência infeliz não é nenhuma veleidade cega do espírito, mas lhe é inerente, a única dignidade autêntica que ele recebeu na separação do corpo vivo. Ela o lembra, negativamente, de seu aspecto corpóreo; por si só, o fato de ele ser capaz disso já lhe confere alguma esperança”. O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade que gostaria de desviar a consciência da experiência: "Enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito"; é por isso que a filosofia da identidade é, enquanto pensamento, mitologia. (ADORNO, 2009, p.173)

O conceito de consciência infeliz está no cerne da elaboração de Hegel, e assim aparece como “o destino trágico da certeza de si mesmo, que deve ser em si e para si. É a consciência da perda de toda a essencialidade nessa certeza de si; e justamente da

perda desse saber de si – da substância como do Si” (HEGEL, 2002, p. 504, §753). Assim, se consciência infeliz segundo presente na Fenomenologia do Espírito de Hegel refere-se a uma consciência contraditória, não unidimensional, que mantém a tensão entre o particular e a totalidade, o sofrimento infligido pela vida em sociedade nos termos da metapsicologia de Freud, a consciência feliz para Marcuse trata-se de um apaziguamento dessa infelicidade como reforço de adesão ao todo.

2. Topologia

Embora seja Hegel que na Fenomenologia do Espírito ao caracterizar a consciência infeliz insinue que a anterior seria feliz, ou seja que a consciência do cidadão grego era ingênua e de identificação com o todo e não possibilidade da singularidade, não encontramos referência ao termo consciência feliz em sua obra. Em Marx, Nietzsche e Freud defrontamo-nos com a utilização de outros termos que podem, ou não, serem pensados em analogia ao de consciência feliz, ou melhor, em sua preparação. Mas “má consciência” de Nietzsche e Freud resguarda mais o caráter crítico de Hegel a consciência infeliz como a questão da culpa do que o caráter de contradição e de não ingenuidade também presente em Hegel. Marx e Engels, por sua vez, com “falsa consciência” aproximam-se mais especificamente ao sentido de impossibilidade de experiência entre o sujeito e o objeto pela presença de uma camada estereotipada. Nas palavras de Marcuse (2015, p.103) a consciência feliz:

Ela reflete a crença em que o real seja racional e em que o sistema estabelecido a despeito de tudo entrega as mercadorias. As pessoas são levadas a ver no aparato produtivo o agente eficaz de pensamento e ação ao qual se devem render seu pensamento e ação pessoais. E, nessa transferência, o aparato também assume o papel de agente moral. A consciência é absolvida por espoliação, pela necessidade geral de coisas. (MARCUSE, 2015, p.103)

Enfim, o termo “consciência feliz” (happy consciousness) foi cunhado por Herbert Marcuse (2015), na obra *O homem Unidimensional* e designa uma atrofia dos órgãos mentais que impede a percepção de contradições e alternativas. Para Marcuse (2015, p. 100), “a perda de consciência devido às liberdades satisfatórias concedidas por uma sociedade não livre torna para uma consciência feliz que facilite a aceitação dos erros desta sociedade”. Esta incapacidade para o pensar e o agir no mundo que é descrita como a ideologia da sociedade industrial está no horizonte que interliga a

elaboração de Marcuse desde a obra Razão e Revolução e Eros e Civilização, de forma que a expressão consciência feliz o que antes permanecia como “boa consciência em face do sofrimento e da culpa”. O passo além com o emprego de consciência feliz é tratar da compreensão de uma patologia social, ou seja, não como uma consciência alienada, mas como uma incapacidade para a consciência e desta forma, para a diferenciação frente ao todo. Em contraponto, toda a consciência deve ser infeliz.

3. Sintomas e manifestações sociais

Axel Honneth (2011, p. 76) ao delinear a tradição e a atualidade da filosofia social e da preocupação desta com as patologias sociais, ou seja, com a “*identificación y discusión de aquellos procesos de desarrollo de la sociedad que se pueden entender como desarrollos deficientes o perturbaciones*”, embora com críticas e ressalvas, destaca o empenho da primeira geração da Teoria Crítica da Sociedade com o diagnóstico filosófico-social da época, e seu caráter antropológico nas primeiras décadas do século XX. E ainda discute a coincidência entre Marcuse e Adorno, no final dos anos 60 e início dos anos 70, de que o processo social de destruição de autonomia individual poderia fazer obsoleta a representação psicanalítica de um conflito intrapsíquico entre as exigências pulsionais e o princípio de realidade.

A necessidade de compreender a adesão a regimes totalitários por um lado, e a suspeita de um mal-estar da civilização por outro, possibilitou à primeira geração da Teoria Crítica um olhar interdisciplinar mais universalista para a questão de uma repressão não necessária para a vida em sociedade do que fizeram, por sua vez, Hegel, Marx e Nietzsche. Embora o diagnóstico de não autonomia permaneça por vezes ainda relacionados a questões de ordem economia e ou de modos de produção, está presente a identificação de que a totalidade estabelecida, também enquanto racionalidade, não possibilita a fluidez e o desenvolvimento das condições e possibilidades humanas. É nesse sentido que podemos entender a consciência feliz como a ideologia da sociedade industrial avançada na qual não há espaço para a ação e o pensar, pois, nas palavras de Marcuse (2015, p. 103), “as pessoas são levadas a ver no aparato produtivo o agente eficaz de pensamento e ação ao qual se devem render seu pensamento e ação pessoais”.

Marcuse (1999), na obra *Eros e Civilização*, analisa a contribuição de Freud (1974) em *O mal-estar da Civilização* para pensar na possibilidade de uma sociedade não repressiva. Dessa forma, para Marcuse, a sociedade pode compensar os indivíduos pelos sacrifícios exigidos para a vida social e, assim, ele desenvolve em perspectiva ontogenética e filogenética a elasticidade orgânica (resiliência), a qual possibilita por novas experiências um retorno neuronal a uma situação não repressiva. Surge nesse percurso o diagnóstico da mais-repressão, ou seja, de uma repressão criada e mantida artificialmente – por novas necessidades – para garantir a realidade estabelecida e para adiar a realização das potencialidades e o desenvolvimento do humano.

A consciência infeliz é a consciência dessa não realização, dessa promessa não efetivada, e mesmo desse adiamento pela criação e satisfação de novas necessidades, pois mesmo a dessublimação repressiva é censura e registro da censura, uma vez que depende de grande grau de autonomia e de compreensão. Já a consciência feliz é dessublimação desfreada, resulta da perda de consciência. No âmbito da sociedade, a consciência infeliz e a consciência feliz são como que dois resultados, um da consciência e o outro da perda da consciência. Essa “infelicidade” é atenuada por liberdades satisfatórias, e é nesse sentido que podemos entender as palavras de Marcuse (1999, p. 13) no Prefácio Político de 1966 à segunda edição de *Eros e Civilização*, de que “as próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação”. Mas importa destacar que o domínio ou a manipulação dessa infelicidade trata-se de uma espécie de cura do indivíduo infeliz o que, entretanto, ao mesmo tempo que serve para vigor e coesão social enquanto consciência feliz, inversamente, pode vir a ser motor para mobilização política, uma vez que a autonomia e a compreensão sejam restabelecidas por experiências de respeito mútuo.

A consciência feliz aparece como o resultado de uma dessublimação institucionalizada, da sociedade unidimensional, como redução ou absorção no âmbito da política, da cultura e na esfera instintiva das diferenças qualitativas, da oposição, das contradições. Assim, a “consciência é absorvida por espoliação, pela necessidade geral de coisas” (MARCUSE, 2015, p. 103). Nesse sentido, já havia afirmado Marcuse (1999, p. 58) que a “autoridade social é absorvida na consciência e no inconsciente do indivíduo, operando como seu próprio desejo, sua moralidade e

satisfação”. A consciência feliz é, dessa forma, a conquista da experiência individual pela universalidade que impede a autorreflexão. Está presente o homem unidimensional como perda da singularidade e da pluralidade humana, de não objetivação que torna o indivíduo em sujeito, visto que essa objetivação se dá na consciência individual que seria, por sua vez, a própria consciência infeliz.

4. Possíveis modificações

O conceito de consciência feliz está situado em um contexto histórico específico e que reúne as reflexões que procuram entender a adesão a regimes totalitários e que situa o empenho da Teoria Crítica da Sociedade na primeira metade do século XX, mas também o momento de reconstrução alemã com o término do regime nazista. Desse modo, temos nas décadas de 50 e 60 a retomada conceitual da primeira geração da Escola de Frankfurt sobre novos paradigmas sociais e políticos, e logo, o questionamento do projeto de elaboração do passado como forma de riscá-lo da memória por meio de um esquecimento organizado. Nesse contexto, algumas questões ocupam o âmbito das discussões, por exemplo, a temática da culpa e da responsabilidade, sejam elas individuais ou coletivas.

A obra *Eros e Civilização* em 1955 representa um otimismo de Marcuse quanto às realizações da sociedade industrial avançada, retificado pelo seu prefácio Político de 1966 à segunda edição em que afirma ter “[negligenciado ou minimizado] o fato desse fundamento lógico obsoleto ter sido amplamente reforçado (se não substituído) por formas ainda mais eficientes de controle social” (MARCUSE, 1999, p. 13). Por sua vez, *Homem Unidimensional* de 1964 não é só o desenvolvimento do pensamento de Marcuse, como também é seu momento mais pessimista, ou diríamos, negativo. Enquanto patologia social, temos por um lado a introjeção da culpa como mecanismo de contenção do indivíduo, conforme está presente na perspectiva de má consciência e mesmo de consciência infeliz, e por outro, a consciência feliz como domínio de necessidade geral frente a qual não há culpa alguma.

O período posterior desses escritos não foi de entusiasmos ou de realizações humanas para o mundo como muitos imaginavam após o fim do regime nazista, e mesmo após o conhecimento sobre as atrocidades cometidas e a barbárie infligida ao humano. Os países da América Latina, por exemplo, enfrentaram sucessivos golpes

de Estado e a instauração de regimes de exceção, de ditaduras de segurança nacional, de terrorismo de Estado com prisões ilegais, torturas, assassinatos, sequestros e desaparecimentos de militantes e de seus familiares, inclusive de crianças que até hoje não se conhece o paradeiro. Enquanto regimes de exceção, tiveram seu fim em diferentes momentos, mas sobretudo nos anos de 1980-1990. Entretanto, o fim enquanto regime instaurado não significa que não continuem presentes ainda hoje em suas sociedades, sobretudo pela sua eficiência e capacidade de despolitização. Poderíamos dizer que chegaram ao fim, mas não sem antes, alcançarem alguns de seus objetivos, como o domínio do âmbito público por questões privadas, a naturalização de novas formas de controle social, o fechamento do universo público, a dessublimação repressiva, e o fechamento do universo do discurso.

Em analogia às preocupações e ao contexto histórico em que surge o conceito de consciência feliz, podemos utilizá-lo para compreender o atual apaziguamento e ou apatia da sociedade frente ao retorno de movimentos totalitários e da justificação da dor e do sofrimento infligido pelo Estado, bem como da retórica de culpa coletiva e de não responsabilidade com o passado como seus sintomas, ou seja, do conformismo e omissão com a realidade em face da dor e do sofrimento humano.

A morte de mais de 600 mil pessoas em decorrência das negligências na saúde pública brasileira e do obscurantismo que norteou as ações do governo no enfrentamento da Pandemia de COVID-19, ou ainda, as multidões que retornam à situação de pobreza no país, ou mesmo as milhares de pessoas que, sem ter outros recursos, estão a ocupar as ruas, praças e viadutos das cidades como sua moradia, parecem pouco modificar as escolhas ou mesmo a participação política de uma sociedade que encontra no consumo de bens supérfluos a sua realização, e que para manter seu poder de compra, pouco se questiona sobre suas opções e concepções, sobre a política. Assim, frente a dor e ao sofrimento humano, a consciência feliz pode ser entendida como uma camada estereotipada que se coloca entre os sujeitos e sua experiência com os outros e destes com o mundo, diagnóstico de um estranho bem-estar e pertencimento de homens e mulheres em uma realidade desumana e desumanizadora. A consciência feliz pode, portanto, ser pensada como patologia social que impossibilita a autonomia e a autorrealização nas relações de

reconhecimento, bem como de enfraquecimento das condições de resistência frente às novas experiências de desrespeito.

5. Considerações finais - prognósticos

A consciência feliz como patologia social situa o diagnóstico filosófico social e antropológico de Marcuse, que no âmago do empenho da Teoria Crítica da Sociedade procura não só compreender a ideologia da sociedade industrial, mas também questioná-la. Nesse sentido, é necessário um movimento dialético negativo, ou seja, ao apontar de forma diagnóstica a consciência feliz como falha ou falta, como não consciência por exemplo, está se definindo de certa forma o que seria certa normalidade e, nesse caso, a consciência infeliz. Então, a designação da consciência feliz como “uma atrofia dos órgãos mentais que impede a percepção de contradições e alternativas” pressupõe que, não atrofiados, os órgãos mentais são capazes de perceber as contradições e as alternativas. E nessa perspectiva está Honneth (2011, p. 114), para o qual a “patologia representa um desenvolvimento orgânico deficiente que deve ser desvelado ou determinado mediante o diagnóstico”.

A consciência feliz é, então, a “cura”, pela sociedade estabelecida, da insatisfação que permite o “descontentamento na civilização”, e é essa cura que a transforma em fonte de vigor e de coesão para a ordem social, a qual impossibilita a autorrealização e as relações de reconhecimento. Mas no diagnóstico de Marcuse há também o seu prognóstico, uma vez que identifica a consciência feliz como “uma delgada superfície sobre o temor, a decepção, o desgosto”, ou seja, de que há nas relações de desrespeito social uma infelicidade penetrante que torna essa identificação do indivíduo a totalidade bastante abalável. Mas é importante notar que o prognóstico não é pela cura dessa infelicidade, pelo contrário, pois “esta infelicidade se presta facilmente à mobilização política; sem lugar para o desenvolvimento consciente, ela se torna o reservatório instintivo para um novo estilo fascista de vida e morte” (MARCUSE, 2015, p. 101). A consciência deve ser infeliz, ou ao menos, deve ser infeliz enquanto o mundo que é for aquém daquilo que poderia vir a ser, e por isso a infelicidade permanece sempre um fator para a transformação pela política, bem como da luta pela vida.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor W. Dialética Negativa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2009.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização: livro oito. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- HEGEL, Georg W. F. Fenomenologia do Espírito. Petrópolis: Vozes; USF, 2002.
- HONNETH, Axel. La sociedad del desprecio. Madrid: Trotta, 2011.
- MARCUSE, Herbert. Eros e Civilização: Uma interpretação Filosófica do Pensamento de Freud. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- MARCUSE, Herbert. O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: Edipro, 2015.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MICHAELIS. Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. 2002. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/consci%C3%Aancia/>. Acesso em: 23 jun. 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da Moral: Uma polêmica. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

**The *nomos* of decision within myths and rebellion:
Prometheus, the Persians and Antigone**

**O *nomos* da decisão nos mitos e na rebelião:
Prometeu, os Persas e Antígona**

VITTORIA GRASSO¹

Abstract: The paper analyses how political decision-making against tyranny is manifested in ancient Greece through *nomos*. In this dimension, the concepts of *themis*, *dike* and *nomos* as the balance between force and justice are considered. The decision is configured in the parameters of decision and rebellion in the tragedies and myths, such as that of Prometheus and Antigone who embody disobedience in the face of arbitrary laws and the Persians by Aeschylus, where in front of the enemy the population consider themselves as "no man's servants," who can govern themselves by just reacting to the established decision-making process. It investigates, then, how political technique and the ability to make decisions are, to a certain extent, reflective of each other and fundamental to civil liberty and the struggle against oppression.

Key words: Nomos. Myth. Rebellion.

Resumo: O artigo analisa como a tomada de decisão política contra a tirania se manifesta na Grécia antiga por meio do *nomos*. Nessa dimensão, são considerados os conceitos de *themis*, *dike* e *nomos* como equilíbrio entre força e justiça. A decisão se configura nos parâmetros de decisão e rebelião nas tragédias e mitos, como o de Prometeu e Antígona que encarnam a desobediência diante de leis arbitrárias e os persas de Ésquilo, onde diante do inimigo a população se considera "serva de ninguém", que pode se governar apenas reagindo ao processo decisório estabelecido. Investiga, então, como a técnica política e a capacidade de tomar decisões são, em certa medida, reflexivas uma da outra e fundamentais para a liberdade civil e a luta contra a opressão.

Palavras-chave: Nomos. Mito. Rebelião.

Introduction

The technique that produces the establishment of a given dictatorial or totalitarian regime is afferent to several spheres of knowledge, but generally speaking it is essential to consider the chronological excursus and firstly to refer to the ambit of the practical science of law among the Greeks. It is from the origins of philosophy in the Western world that there has been the problem of justifying norms and laws through argumentation, therefor the use of argumentation itself to justify a position.

¹ PhD in History, Politics and International Relations (UNICT-Italia). E-mail: vittoriagrasso@gmail.com

There are various examples concerning the issue of normativity in ancient populations, even older the Greeks; the primary examples are surely the Code of Hammurabi of the Babylonian king contemporary with the Israelite patriarchs and the Torah as the normative text of a population, as well as a fundamental religious text for the Jewish community. Although there are other examples of norms, such as the laws of Eshuna (GOETZE, pp. 63-102, 1948), among them there is no reference to the justification of laws on the logical level, so the problem of the prescriptive mode of the norms themselves among the various para-legal experiences persisted. A real logical process of reflexive jurisprudence begins in an applied context of primitive forms of philosophy of law within the Greeks (STOLFI, 2020). The differential character lies precisely in the dimension concerning the relation involving the individual/man with law and justice in Greek reality. The legal experience in ancient Greece cannot be analysed only through law texts, except for the single example of the Code of Gortina in Crete of 450 BCE, but the source material might be found in relevant sources like literature and mythology, especially between Homer and Sophocles, Euripides and Aeschylus. First of all, it is relevant to consider how in the Greek legal dictionary there are three main elements to be analysed: *themis*, *dike* and *nomos*. Considering the *nomos*, it is of fundamental importance to make sense of the law as such: "Universal and individual, absolute and historical, elusive and omnipresent. Such is the law. Exposed to dilemmas, contradictions and paradoxes, [...] how can law be sovereign? (*nomos basileus*)." (CACCIARI, CANFORA, RAVASI, ZAGREBELSKY, 2013, p. 2).

300

The elements of law

Themis is a term that retains a certain power and force that applies to a context whose focus falls within the idea of decision, directive or finding that is not necessarily arbitrary, thus reflecting a shared sense of what is "correct" or, at the very least, congruous by substantiating itself in a distinctive character with respect to the Western concept of normativity. The use of the term pertains precisely to decision-making by higher bodies, which, in the Greek circumstance, is as necessary to convey the decisions of the gods as those of kings. In this way a true intermingling of the two subjects is evidenced so the deity of the gods and by extension of the ruler revolve around the god among men. *Themis*, consequently, becomes both an implication in

terms of doing and acting, thus an expression and application, as much of technique as of decision. Not to be underestimated is the symbolic element that arises from the term Themis, the figure of the deity of Themis herself, "the immovable," to the extent to make her not a goddess but rather the personification of order, justice and law. For this reason, some variations on the myth also identify her as the emblem of Mother Earth, Gaea (CODINO, 1971, p. 81). In the Homeric poems, the deity is presented alongside Zeus with Dike (goddess of justice) and Nemesis (the distributor of justice) and, therefore, considering the Homeric texts as one of the sources taken into consideration for analysing the sphere of law in relation to law along with *themis*, it is possible to also find *dike*. If *themis* is the law of the heavens, that of the gods and rulers, *dike* is the earthly law reflecting the ethereal one, the concept through which the decision takes shape through the acting technique. The former rests on a divine basis by referring to the verb "tithemi," so "I place"; the latter, on the other hand, is established precisely on the indication of law since it comes from "*deiknumi*" which translates to "I indicate"; in this sense the derived law is to be considered within the disposition of the judge who makes a ruling. For what concerns *themis* it is constant the reference to its hieratic essence that is associated with entities whose power is superior to any form of humanity except that of an "elected" ruler, closer to the figure of divinity than that of a mere man. Thus, the disproportion between what is divine and the essentiality of being human is evident. The last element to consider is *nomos* that cannot be found in the Homeric texts, but instead it is present in Hesiod in the eighth century B.C. Within his poetics and that of his contemporaries, albeit with some heterogeneity, the term takes on the meaning of measuring or assigning, but also and above all of governing. *Nòmo-* from the Greek *νομο-*, a derivative of *νέμω* means precisely "to govern, to rule, to regulate"², defining itself in the meaning of "law" and "norm." Crucial to the process of signification of the term was Solon in VI B.C., the one responsible for reconciling *nomos* with the concepts of force and justice, balancing the two polarities. In the Elegy of the Muses the *kratos* of the *nomos* guarantees justice in the sense of righteousness, so an instrument to achieve it. In this view, the ordering

² Νόμος - *nomos*: a law, convention, or custom governing human conduct - Collins English Dictionary. Copyright © HarperCollins Publishers
<https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/nomos>.

principle is *dike*, so legislation is generative of the nomos of the entire political community and commands virtue in general. In relation to this it is important to consider the term *bia*, the force itself beyond any other ethical or social qualification. Solon conceives a specific form of balance between force and law without the violence provoked by tyrants (FARACO, 2013, pp. 5-6); Hesiod also dwells on the genealogy of Kratos and Bia in the Theogony to give measure of Zeus' sovereignty over the other deities subjected to him. Here there is the realization on how the Titanomachy is a clash and collision of *bia* against *bia*, thus a demonstration of how force for its own sake is somehow inferior to that applied by Zeus, conciliatory but still having to take into consideration various and obvious reservations.

Prometheus and justice

This is most peculiar aspect in Aeschylus' *Prometheus Chained*, which shows Kratos and Bia in the act of overseeing Hephaestus to fulfil the task of executor of Zeus' will that is to chain the titan by carrying out the divine command. The manifestation of Zeus' force summarized by Kratos' bursting action finds meaning essentially in Prometheus' absolute lack of freedom since, according to the rigid hierarchy established, no one is free except Zeus himself, the lawgiver, the deciding subject. The myth of Prometheus seems to suggest the very pivotal idea that disobedience is essentially necessary in the vision of world order into which the tyrant-rebel dynamic enters; it is a relationship that can only exist to the extent that both subjects participate in the same dynamic. Prometheus, son of Themis - the goddess of justice, sums up in himself the sense of revolt for a goal considered intimately just and right. It is difficult to imagine a world in which, referring to mythology, Prometheus did not challenge the tyranny that came, in a metaphorical and clearly allegorical sense, "from above" (GUIDORIZZI, 2021, pp. 7-12), especially considering the precise dynamic relationship that exists in the dichotomy between the two subjects, an abstractly binding force.

Prometheus, i.e., "the one who thinks first", has created a cosmogonic phenomenon since his myth is located at the very origins of the world to which not only the fundamental theological themes of the Judeo-Christian religions refer, but at the first conception of struggle inherent in the will to change (VERNANT, 1976, pp. 172-191). Friedrich Nietzsche consider the god a figure of creation that would later be taken

up in literature throughout the world (RENNA, 2021, pp. 108-110), but it is here that attention is focused with respect to the parallelism that is to be made of him with the figure of the revolutionary opposed to tyranny: it is from the struggle against injustice and dictatorship that one creates, not vice versa. Zeus' decision would not subsist without the opposing force of Prometheus, technically a rebel against the divine will. It is relevant to consider the Promethean experience because of its thrust, the tyrannical regime, rather than because of the centrality of rebellion, precisely in the physical view of dynamicity of force. According to Marx himself, Prometheus is an example of heroism in the panorama of liberation of the oppressed. Marx recognizes in Aeschylus' Prometheus "the noblest of saints and martyrs in the philosophical calendar." (DAL PRA, 1964, pp. 271-294), to which he attributes a sense of rebellion against power and opposition to subjugation, as the socialist revolution represents, precisely for Marx, the aspiration to liberate humanity from all forms of alienation, of fetishism, of reification, so at the end the true objective is to make every man a participating and conscious subject of the common destiny, rather than an object dominated by the outside (by the past, ideology, commodity, master, social relations, foreign power, bureaucracy, organization, etc.). Prometheus challenges Zeus, giving him the appellation of tyrant and denigrating all the gods, calling them servants, first and foremost Hephaestus, who, paradoxically, by chaining the Titan also chains himself: "the original part of himself, that is, his origins" (Cit. FARACO, p. 9); likewise, the servants referred to by Prometheus before his stubbornness and courage lower their heads. "But I would not exchange my misfortune for your slavery." (AESCHYLUS, 1952, p. 236). Interestingly, however, Prometheus tells of an intimately human experience. Indeed, Karoly Kerényi defines Prometheus as: "the archetypal image of human existence" (KERENEYI, 1946). It is thus peculiar how a god has been so closely associated with human nature that he has become its symbol and emblem. Indeed, it is a Titan struggling against another deity, even though he is considered by most to be the one who best that symbolizes the human experience, consisting of rebellion rather than pre-imposed archetypes. The Promethean struggle is symbolic of a moral opposition to tyranny, despite the fact that it was flanked by elements of "law" and "norms," aware, however, that the attempt at rebellion awaits a fate at the very least unsuccessful against any dictatorial imposition (BEAZLEY, 1939, pp. 618-620).

The Persians as the tragedy of civil freedom

The Persians, another important work by Aeschylus, is the oldest tragedy that has come down to the present day and is another example of the birth and celebration of the concept of civil liberty, as well as self-government of Athenian society (MITTICA, 2006). It is the historical drama that underlies one of the most famous victories of the "symbolic" West, namely the Battle of Salamis in 480 B.C. (LAZENBY, 1993, pp. 151-197). Aeschylus implements a process through which he manages to show, within the process of drama, a profound reflection on autocracy, the 'positive' autocracy of Darius (SAMPSON, 2015, pp. 24-42) and the 'negative' autocracy of Xerxes, a despot who brought the Empire to ruin; in both cases these are narratives that are relatively far from the reality of the facts, but nevertheless serve as a conduit to promote the Athenian ideals dear to Aeschylus. In this light, the figure of Darius I is clearly linked to that of the Athenian strategist in the speech he gives on his brief return to earth from the underworld (MUNTZ, 2011, pp. 257-271) followed by the evocation of the 'demon' that haunts the Persians (CARPANELLI, 2021, pp. 129-154). The real significance of the victory of Salamis is to be found in the *damnatio* of Xerxes, the one lost i.e., the vanquished; as a matter of fact when, almost after a decade, someone in Athens looks too sympathetically at Sparta, even the 'exhumation' of Darius may serve to indicate the qualities of a true leader: an autonomous contribution poeticized that, through dramatic metaphor, it easy to raise the question concerning the true essence of power in the face of true dynasties. In fact, Aeschylus does stage the drama in Syracuse, showing to Hieron, the most important dynast in Western Greekity, the possibility of thinking of an alternative solution to which the strategist closest to him surely looked as Themistocles (*ibidem*). The process that allows for this bottom-up stance and decision-making is configured within a pattern of idealization of a confrontation between two different realities and ways of life conceived as radically divergent, whereby on the one hand there is the Greek concept of supreme freedom and on the other the Persian way that envisages the subjection of man to absolute and monocratic power. The act that marks the pre-eminence of the will to freedom is the accusation levelled at Xerxes by the spectre of Darius, who accuses him of having undertaken the desperate and impious temptation to assume, as a man, divine guise

in an attempt to dominate and let the whole civilization bend to his own power as boundless as it is violent. The decision is not reflected in the resemblance of divine emulation technique. Indeed, the main passage reads, "Of no man do they call themselves servants, and none do they obey." (AESCHYLUS, 1996, p.13). This is how Aeschylus views Greek identity in the face of the common enemy, "no man's servants," capable of self-government by responding only to the decision-making process they have established, that of their own laws. The element of *hybris*, in this context, is the driving force behind the attempt to subjugate free peoples to a power that interprets itself as divine.

Antigone and the tragedy of nomos

Sophocles is to be considered of extreme relevance in the construction of the sense of law and justice in the face of a tyranny for what concerns the concept and relation with divinity. Antigone, from this point of view, could be considered the tragedy of nomos (CANCELLI, 2000, p. 14), the pinnacle of reflection on the concept of justice. The figure of Antigone has been consolidated over time as the symbol of rebellion against the perpetual and tyrannical violence of the state despite the fact that, contrary to the common narrative, Creon is institutionally the king of Thebes, so theoretically speaking he is not the tyrant, as this would have rendered him illegitimate. Considering his capacity as ruler, he represents law and power, so he is the actor called upon in the moment of acting out a decision (UGOLINI, 2021, pp. 135-162). As it has already seen with Prometheus, there is a duplicity in her that gives the form of endiads, that is, "one-through-two, "two-in-one" (CURI, 2015), characterizing her pluralistic essence. There have been repeated attempts to define her sororal and political nature, but it has also been questioned to what degree her involvement in legal thought defined Antigone's 'unwritten laws'. One has even doubted the epically courageous, yet simultaneously modest and typically feminine aura by which she has sometimes been relegated to becoming a character for melodrama (FORNARO, VICCEI, 2021). Antigone in her actions violates the legitimate nomos that for her is fraught with injustice; she does so publicly as she wishes it to be known to all the citizens of Thebes, participating to a specific technique that palpates the stark contrast between law and justice, the will of the sovereign versus the ethics of the individual.

The Socratic creation departs from the view of Thrasymachus, who advocates the idea of "fair is the profit of the fittest," "injustice makes happy." He, in fact, interprets the classical Athenian theory of justice, thus the commonality between dike and nomos, while drawing from them the essential truth. In this sense he interprets that the strongest is the one who holds the power. "Every form of power therefore establishes laws according to its own profit: democracy will make them democratic, tyranny tyrannical, and similarly the others." (TRASIMACHUS, I. 338e-339th). The law, the *nomos*, once enacted enshrines what is right, thus useful for power. From this it follows that legislation defines the parameters of justice itself since it is directly derived from power. Having the power to legislate inevitably places an imposition of relative justness on the person who enacts the law, thus becoming an instrument of the constituted power by safeguarding and preserving its legitimacy. Thrasymachus thus certifies the separation of law from justice by considering the functional dimension of nomos. From the Thrasymachean perspective, then, there are two options for the polis: the possibility of having the law of the strongest, in a sense of the tyrant, the physis, prevail, or the legal positivism of the nomos within which the strongest sets law and what is just. Thus, it is also possible to understand that power becomes unjust the moment it no longer pursues the just as such, but rather the most useful for its own benefit. For Thrasymachus, power is not an expression of the social dialectic, but rather it is only a reflection of force, becoming, in this way, unjust, no longer a decision moved by specific ethical values but instead a technique of self-protection; it is here that Creon can be framed in the position of the strongest who, wishing to pursue his interests through the screen of the law no longer seeks justice, but what is most useful to him.

In the Sophoclean tragedy, unlike the tragedies that showed the stories of the other members of Antigone's family as in the Theban saga (BETTINI, GUIDORIZZI, 2004) here the protagonist assumes the role not so much of control as of manifest and inflexible power (GUIDORIZZI, 2021). She is the woman, the young woman and heroine who rebels against the tyrant and faces the consequences of her choices to the point of death, in the name of justice and freedom, albeit ethical and moral freedom. Antigone in fact becomes a symbol of moral revolt against oppression, respecting not really the laws of the state, imposed arbitrarily although within a certain degree of

legitimacy, but rather the inner and deeply personal ones; it is a type of law that asserts itself no matter the consequences; these are the divine laws, the ones that bind her carnally and inextricably to the pursuit of the pure justice. This, in fact, is how the story is presented and hence the myth: a helpless and lonely young woman on one side, all the power of the political apparatus and the state on the other side. There is an obvious imbalance of forces between the two blocs, which cannot but be recognized as a recurring element also and especially in the story and in the reality of events, in which there is the small against the great, not because of a mere power struggle, but more because of the quest for the affirmation of principles of justice. Antigone's opposition to the system enshrined its symbolism to come i.e., the metaphor of the struggle against tyranny and the ways through which to enact it.

In the Western cultural landscape, one perceives the legacy left by Sophocles precisely with respect to the scientific rationality of the relationship between uncontrollable forces, which in any case one can hardly oppose, and their relationship to the cosmic consciousness inherent in the human being himself, a relationship in which there are characters whose purpose is manifest and powerful, as with Antigone, the only one among the Sophoclean characters who does not succumb to the *fatum*. The protagonist does not succumb, she acts in a manifest and controlled way, she does not pose herself as a subject undergoing a decision but rather becomes herself an agent-actor of justice, the bearer of natural order among the vacuities of the mundane and those who enact decisions contrary to the divine will. Nevertheless, there remains a fact that is not negligible in relation to the overall context, for all the characters who are included in her tragedies are intrinsically linked to the community and the social aspect of their being as social individuals (VISCOMI, 2020). Thus, in one way or another, they are individuals who constantly relate to the organization and politics of their city. While considering this differentiation, one can call it somewhat arbitrary, since the social question addressed in the tragedy is composed of broader elements that concern man's ability to enact distinct forms of civilization, but especially of adapting to them (SEGAL, 1999). Indeed, it is in this area that Sophocles demonstrates a strong sense of justice and politics in Antigone, whereby she fully experiences the *momentum* of the choice between man's autonomy and the sense of obedience with respect to the law by creating a distinction between law, justice, morality and nature.

Antigone in the role of heroine presents facets that establish her tragic and simultaneously real nature. Indeed, Sophocles raises in Antigone a question with respect to the possibility that the State has of imposing its arbitrary laws and forcing "repugnant" behaviours and acts, far from being socially and ethically acceptable, contrary to the individual will and the natural order.

It applies from Sophocles' Thebes to Auschwitz. Really, always and everywhere must one submit to laws, even when they involve [...] extermination? [...] What about the choice and moral freedom of each individual?(GUIDORIZZI, 2021, p. 9).

In the broader symbolism of the tragedy studied therein, it seems, therefore, logical to consider and attribute to the two protagonists of the story the roles to be investigated and studied, partially understanding their reasons. Creon's role is that of a defender of the nature of the State by virtue of which he asserts the supremacy of collective laws, no matter how cruel and aberrant they may turn out to be. Creon, however, is in little or no democratic position, certainly far removed from state law, especially considering how the rule he enacts and defends consists, therefore, of an edict promulgated for a contingent situation. On the other hand, in this case, the ruler's decision consists of a portion of legitimacy if framed in the maintenance of the status quo of Thebes (BELTRAMETTI, 2002). Precisely with regard to this, it is relevant to note that in the tragedy itself there is no single protagonist, as the name itself suggests. Antigone is the one who clashes against the power that Creon represents in a duplicity proper to the narrative as of the rebel and the dictator. Thus, coexist and, inevitably, clash the decision and technique of the nomos of which Creon makes himself the representative and the drive toward the quest for justice represented by Antigone.

308

Nomos: between *téchne* and decision

In Schmitt's philosophical conception of nomos, we have an almost absolute account of the term's sense of power "[t]he nomos [...], in its original meaning, indicates precisely the full 'immediacy' of a legal force unmediated by laws; it is a constitutive historical event, an act of legitimacy that alone gives meaning to the legality of mere law." (SCHMITT, 1991, p. 59).

In the case of Antigone, as in that of Prometheus, there is a relationship at once symbolic and of meaning between decision and technique in the sphere of *nomos*, the two elements coexisting in such a dynamic that the decision corresponds to the law which, deprived of the sphere of ethics, is not properly just - that is, it does not represent justice *per se*, but only the useful. The technique enacted by those who rebel against the arbitrary choice nevertheless legitimized by its being nonetheless law, hence *nomos*, is the demonstration of the necessary existence of the two seemingly opposite poles which, in this view, become integral to each other for the purposes of their very existence. There would be no rebellion if there were no *nomos*, and no specific technique would be put in place if one were not faced with a decision resulting, in this case, from law. Deleuze insists on how the law cannot, by itself, be a source of obligation, because the obligation of law presupposes a utility that belongs to the institution. It, the institution or the bearer of power, does not define itself in a limitation like the law, but rather: “a pattern of actions of an actual enterprise, an artificial system, a positive invention of positive means indirect means” (Deleuze, 2012, p. 64).

309

Ultimately, the analysis of the figures of Themis, Dike and *Nomos* reveals how political decision-making in ancient Greece is based on a complex interplay between divine authority, earthly laws and the ability to reconcile force and justice. The advent of *Nomos* represents an attempt to channel *kratos* through a legislative *téchne* that aims at a just order while remaining constantly threatened by *bia*. Through the tragedies symbolic of rebellion, it is possible to understand how these myths embody the conflict between obedience to constituted power and the ethical imperative to disobey laws perceived as unjust. Their rebellion is not only an act of contestation, but also a *téchne* of affirmation of higher values. The tragedy of the Persians then highlights how civil liberty is based on the capacity for self-government, as opposed to the *hybris* of those who seek to impose monocratic power. In this sense, political decision-making against tyranny is not simply an act of force, and the struggle for freedom is intrinsically linked to the ability to make informed decisions and use technology.

References

AESCHYLUS, *Prometheus Bound*, in *The Suppliants - The Persians - The Seven Against Thebes - Prometheus Bound*. Milan: Rizzoli, 1952.

AESCHYLUS, *The Persians*, edited by C. Carena, Turin: Einaudi, 1996.

ALBRECHT Goetze, "The Laws of Eshnunna", in *SUMER*, vol. 4, no. 2, pp. 63-102, 1948.

BEAZLEY J. D., "Prometheus fire-lighter", in *AMERICAN JOURNAL OF ARCHAEOLOGY*, 43, 1939, pp. 618-620.

BELTRAMETTI A., *Antigone or the Moral Question. The tragic elaboration of democratic sovereignty*, in D. Ambaglio (ed.), *Synagraphe. Materials and notes for the study of ancient history and literature*, III, Como: New Press, , 2002.

BETTINI M., GUIDORIZZI G., *The Oedipus Myth*, Turin: Einaudi, 2004.

CACCIARI M., CANFORA L., RAVASI G., ZAGREBELSKY G., *The Sovereign Law*, edited by I. Dionigi, digital: Bur, 2013.

CANCELLI F., *The divine laws of Antigone and natural law*, Rome: Texmat, 2000.

CARPANELLI F., *Themistocles 'stone guest' in the "Persians"? Munusculum for Pinuccia Magnaldi*, edited by F. Piccioni and M. Stefani, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2021 (Hellenica 97), pp. 129-154.

CODINO F., *Greek and Roman Myths*. Bari: Laterza, 1971.

CURI U., *Endiades: Figures of Duplicity*, Milan: Raffello Cortina Editore, 2015.

DAL PRA M., "The conflict of self-consciousness and dialectics in Marx's doctoral thesis", in *RIVISTA CRITICA DI STORIA DELLA FILOSOFIA*, 19, no. 3 (1964): 271-94.
<http://www.jstor.org/stable/44021035>.

DELEUZE G. *Empirismo e soggettività: saggio sulla natura umana secondo Hume*. Edited by Vinale A. Napoli: Cronopio, 2012.

FARACO C., "Solon. The image of nomos", in *DIOGENES MULTIMEDIA*, Bologna, April 2013, pp. 5-9.

FORNARO S. VICCEI, R. *Antigone: usi e abusi di un mito dal V secolo a.C. alla contemporaneità*. Bari: Edizioni di Pagina, 2021.

GUIDORIZZI G., *Prometheus - The gift of fire*. Milan: Corriere della Sera, 2021.

GUIDORIZZI G., *Antigone - La ragione di Stato*, in *Antigone* edited by Macrì S., Milan: Corriere della sera, 2021.

KERENEYI K., *Prometheus: das griechische mythologem von der menschlichen existenz*, Zurich: Rhein- Verlag AG, 1946.

LAZENBY J. F. *The defence of Greece, 490-479 BC*, Warminster: Aris and Phillips, 1993.

MITTICA M. P., *Telling the Possible. Aeschylus and legal narratives*, Milan: Giuffrè, 2006.

MUNTZ C. E., "The Invocation of Darius in Aeschylus' "Persae," in *THE CLASSICAL JOURNAL*, 106.3 (2011), pp. 257-271.

RENNA S., *Prometheus - The Gift of Fire, Variations on the Myth*, Milan: Corriere della Sera, 2021.

SAMPSON, M., "Aeschylus on Darius and Persian Memory", in *PHOENIX*, 69.1/2 (2015), pp. 24-42.

SCHMITT C., *The nomos of land in the international law of the "Jus Publicum Europaeum"*, edited by E. Castrucci, Milan: Adelphi, 1991.

SEGAL C., *Tragedy and civilization: an interpretation of Sophocles*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

STOLFI E., *The Legal Culture of Ancient Greece. Law, politics, justice*, Rome: Carocci, 2020.

THRASYMACHUS, I. 338e-339th

UGOLINI, G. "Antigone e la questione giuridica". In *Antigone. Usi e abusi di un mito dal V secolo a.C. alla contemporaneità*, edited by Sotera Fornaro and Raffaella Viccei, 135-62. Bari: Edizioni di pagina, 2021.

VERNANT J. P., *The myth of Prometheus in Hesiod*, in *Myth and Society in Ancient Greece*, Turin: Einaudi, 1976..

VISCOMI A., "The Society of Individuals from the Infinite Deep", in *INTERSECTIONAL JOURNO*, 2020, <https://www.intersezionale.com/2020/08/30/la-societa-degli-individui/>.

311

Submissão: 04. 03. 2025 / Aceite: 10. 03. 2025

Esboço de uma filosofia da educação: uma resposta a três perguntas

FELIPE LUIZ¹

O objetivo do presente texto é articular, em um todo coerente, a resposta a três questões pertinentes ao ensino de filosofia. As questões são: “O que faz o filósofo quando seu ofício é ser professor de filosofia?”; “O que significa aprender filosofia?”; e “O que significa ensinar filosofia?”. Para tanto, recorreremos à fonte da história da filosofia, fazendo apelo ao momento do surgimento desta. Depois, estabelecidas nossas bases metodológicas, buscamos um nível lógico de análise, articulando nossas posições com alguns elementos típicos de uma filosofia da educação embrionária.

1. Que faz o filósofo quando seu ofício é ser professor de filosofia?

Não é porque há conflito que há diferenças. É porque há diferenças que há conflito. “Os iguais não fazem a guerra”, já dizia Sólon de Atenas. Claro, também não se segue das diferenças que haja conflito; pode haver a concórdia na diferença, o mais fraco pode aceitar sua inferioridade, por exemplo, mas os fatos históricos vêm demonstrando que da diferença seguem-se geralmente conflitos. O modelo do conflito como *via* de análise das coisas do mundo é muito antigo, remete aos textos mais prístinos da tradição ocidental, de onde vem se nutrindo a filosofia. Pensemos na *Íliada*, um relato da querela, do *neikos* de Agamenon e Aquiles e de tudo que se seguiu. O próprio *background* do poema, a guerra de Tróia, mostra como a guerra e seus entremeios servem como esteio do pensamento ocidental.

No primeiro fragmento filosófico que nos chegou, o de Anaximandro, não é na guerra que ele vai buscar suas imagens mentais, mas nas disputas dos tribunais. É somente com Heráclito que a guerra ganha outros contornos e passa a nutrir uma linha de pensamento que foi dar em Deleuze e Foucault, e, mais recentemente, em Dardot,

¹ Bacharelado em Filosofia na FFC-UNESP/Marília. Foi bolsista PIBIC-CNPQ atuando no tema Filosofia Francesa Contemporânea (Michel Foucault) e epistemologia política da psiquiatria. Posteriormente, dedicou-se a estudar as relações entre o pensamento de Foucault e o anarquismo. Atualmente, estuda as vicissitudes da noção de “filosofia da guerra”, com ênfase em Filosofia Antiga. E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br

Laval, Onfray. As metáforas e instrumentos bélicos vem acalentando o pensamento ocidental, em suma.

Sendo de tão longa portada, não há motivos para que não pensemos também a filosofia como belicosa. Sua origem é a prova disso. A filosofia surge nas colônias da Jônia, e estas são o resultado de um conflito nas terras metropolitanas entre possesores antigos da terra e novas camadas, que disputavam a *gē*, escassa e de má qualidade. A fim de resolver os conflitos, optou-se pela fundação de colônias em toda a bacia do Mediterrâneo, inclusive no Egito, e até mesmo na longínqua terra scita. A filosofia é o resultado desses conflitos, traz a marca deles em si.

Outras diferenças conflituosas, como aquela de uma sociedade marcada pela escravidão permitir que alguns gozem da *scholē* necessária ao forjar de um pensamento conceitual ou entre tribos dóricas e áticas; enfim, tudo isso mostra que a filosofia se constituiu em meio a um embate e que esse embate se marcou nela.

Basta pensarmos como Platão quis estabelecer a harmonia na *polis* através de um sistema social rígido; ou as prescrições que faz Aristóteles para evitar a *stasis* na cidade; ou, ainda, a *ataraxia* recomendada, a fim de que as flutuações do mundo não nos entristeçam. Tudo isso mostra as diferentes formas através da qual, na Grécia Antiga, buscou-se dominar os conflitos sociais e cosmológicos em benefício da unidade.

Filosofar é um ato de guerra. O primeiro *lektos* filosófico foi *tudo é água*, não tudo é Zeus. Esse dito foi obtido através de um raciocínio, ou seja, inquiriu-se o mundo e chegou-se à conclusões. Não se foi à pítia pedir respostas, nem se esperou iluminação súbita, uma epifania religiosa. Ao contrário, é através do mundo encarado como objeto, como algo a ser prescrutado. Se *tudo está repleto de deuses*, é porque o mundo é cheio de vida, de movimento, de diferença — de conflito. A filosofia surge do mito, mas faz uma *epistrophē*, um *tournant*, uma mudança brusca de rumo, da verdade enquanto inspirada pelos deuses e exposta em versos, à verdade enquanto inquirição do mundo, obtida através da razão. A filosofia é o ovo da serpente chocado pelo mito.

O raciocínio filosófico, que é, ao mesmo tempo, o primeiro raciocínio científico, desencadeou o Esclarecimento sobre o mundo, Esclarecimento começado

com o mito, mas que a filosofia radicaliza, ao laicizar o pensamento e colocar causas puramente naturais na *archē* do *kosmos*. Esse Esclarecimento se dirigia à forma como o mundo era interpretado até então, ou seja, contra o mito, contra a religião. Não que os primeiros filósofos fossem ateus, mas eram adversários da forma como se explicava o mundo em termos míticos. Havia um fosso entre a religião popular e eles. No começo, como diz Hesíodo, o *Chaos*, o Abismo — a diferença.

Devido a essa diferença, surgiram, logo, conflitos. Tales e seus concidadãos, Pitágoras e os adversários de suas doutrinas, Heráclito e os efésios, os sofistas (mestres da discórdia), Sócrates e a cicuta, Platão e os siracusanos. E, mais adiante, ainda outras disputas, entre religiosos e as doutrinas professadas pelos filósofos. Por séculos, a filosofia foi *ancilla* da religião. Mas, com a redescoberta dos ensinamentos antigos, logo se libertou, dando seu quinhão na fundação da modernidade.

Quando a filosofia do Iluminismo ganhou as massas, o mundo se alterou — foi a revolução francesa. Mas as tarefas que o Iluminismo se dotou, como combater a superstição e o abuso, seguem vivas. São as tarefas clássicas da filosofia, algo que é constitutivo de suas formas de aparecimento históricas. Poder-se-ia escrever um livro: a história da filosofia, ou a luta contra o mito, e não estaríamos longe da verdade.

Compete ao filósofo seguir adiante essa tradição. Se a filosofia é um ato de guerra, quando o filósofo ensina filosofia ele está atuando nessa guerra como um soldado avançado, um *condottieri* da razão, lutando contra o mito e o pensamento mistificador, que quer manter o mundo no *lethos* do desconhecimento, na dependência de forças estranhas, em um mundo habitado por espíritos, demônios, deuses, livros sagrados. Somente como membro de uma grande fratria, que já dura dois mil e quinhentos anos, pode o filósofo se reconhecer no mundo.

Isso não quer dizer ser irreligioso, mas, sim, propor outra forma de religião. Há filosofias da religião que reconhecem a primazia da razão sobre a fé, e tentam explicar esta por aquela. Trata-se de combater a superstição. As formas modernas de superstição são, por exemplo, as teorias da conspiração e as notícias falsas, a pós-verdade, enfim. Valendo-se da mais moderna tecnologia, sequazes de determinadas posições políticas visam forjar fatos alternativos, e, a partir deles, orientar a ação, política ou não, de milhões. O filósofo deve combater isso ardentemente.

Talvez Gramsci esteja certo ao afirmar que todos os humanos são intelectuais. Dotados de razão, resta exercê-la. Mas a razão, ela mesma, é histórica, bem como seus inimigos. Queda de permanente no fazer filosófico a luta contra as veleidades do senso comum e a utilização não crítica que este faz da razão. As formas de misticismo sabem se apropriar de elementos racionais para se fundamentar, mas em uma direção contrária ao uso reto da razão. Não que creiamos em irracionalismo. Se a razão é mediação, e a intuição a experiência imediata do mundo, isto não quer dizer que ela seja irracional, mas, sim, uma fonte da razão, o material bruto a partir do qual a razão se forma e pode chegar em conclusões mais abstratas. Mas, como na Grécia, os perigos que rondam a sociedade são os do anti-iluminismo, corrente forte, ancorada em preconceitos e tradições obscuras, ancorado, enfim, na fé utilizada sem o uso crítico da razão.

Podemos assim distinguir dois usos da razão, a qual todos os humanos são dotados geneticamente: um uso crítico e um uso místico. O uso crítico se pauta na busca por uma verdade encarada não como iluminação, como epifania, mas, sim, na verdade entendida como algo a ser buscado, que devemos inquirir da natureza, do *kosmos*. Já o uso místico se baseia em dados desconexos e faz apelo às tradições sociais indiscriminadamente, mesmo que, para tanto, se valha das últimas conquistas da técnica. É um uso conservador da razão, que termina por tolhê-la de suas potencialidades plenas.

O filósofo, quando ensina filosofia, ao se emaranhar em uma longa tradição de luta contra o mito, faz um uso crítico da razão. Ele reconhece que para todo fenômeno há uma causa; que substâncias de qualidades diferentes, como espírito e matéria, não tem como interagir e de que, como tudo que recebemos pelos sentidos é material, também o espírito, se houver, é material; além disso, sendo material, deveria poder ser mensurado como todo o resto; se não o é, e buscou-se mensurá-lo, é porque ele não existe. O uso crítico da razão reconhece que a diversidade de religiões indica que nem todas estão corretas, visto os preceitos contraditórios, de modo que, na dúvida, é melhor suspender o juízo, por falta de explicações claras, do que se tornar acólito de uma religião que bem pode estar errada. O uso crítico da razão submete a fé, que todos temos, se a entendermos como sinônimo de esperança e de

acreditar em um *skopos*, à razão e crê mais nas provas dos sentidos que no sentido das provas. A ciência moderna conseguiu um salto espetacular quando parou de indagar fins (*telos*) e princípios (*archē*) na natureza, e passou a perguntar-se pelo *mesos*, pelo meio, pelo *logos* do mundo. Da mesma forma, o uso crítico da razão reconhece que as pessoas necessitam de um *skopos*, uma finalidade para suas vidas, mas que este não deve ser fornecido através da mentira e do misticismo, mas buscado no grande repositório da razão, sendo a fonte máxima desse repositório a própria filosofia, com suas inúmeras correntes e possibilidades.

O uso crítico da razão é, portanto, laico, e pode ser haurido na própria utilização da razão. O mundo não possui nem *telos* nem *archē*. O sentido da vida é o próprio caminho que se traça ao viver. Viver, isto é, dotar-se de sentido. Isto não quer dizer viver à toa; pode-se e deve-se traçar estratégias de viver, mas estas não precisam estar ancoradas em princípios metafísicos, na raiz mesma do mundo, no plano secreto d natureza à estirpe humana. Ao contrário, é fruto da liberdade do sujeito e, livre, encontra seu fundamento em si próprio, na própria relação que estabelece com o mundo.

316

2. O que significa ensinar filosofia?

Em uma sociedade marcada por conflitos aquele que se mantém neutro já escolheu um lado. Não sejamos marxistas e reduzamos os conflitos ao seu viés econômico. As dissensões são muito mais amplas, bem como as diferenças. Tampouco pensemos que bastaria, com um ato administrativo, rasurar as diferenças, porque ser diferente é ser humano. Somos partidários da Escola histórico-econômica alemã e cremos que uma teoria da sociedade enquanto tal é impossível, a menos que se induza, de todos os casos particulares, as permanências e constâncias, o que é, a bem da verdade, impossível. A história não é uma ciência nomotética, mas ideográfica, trabalha com casuísticas, não com legislaturas. Cada período, como já foi dito, tem o seu contato com deus, ou seja, todos os períodos são especiais e merecem ser estudados. Assim, em todas as sociedades que estudamos até a presente data existiam diferenças e, é provável, em qualquer sociedade que o gênio humano fundá-las continuaram existindo. Não se trata do cretinismo de louvar as desigualdades

sociais ou as diferentes opressões, para invertermos a tirada daquele famoso marxista tupiniquim. Ao contrário: diferença não quer dizer desigualdade, quer, sim, dizer, ser humano, traçar uma história própria, escolher o próprio devir, ou seja, lidar com sua própria liberdade. As desigualdades e as opressões devem ser combatidas para que possamos chegar em uma sociedade enfim mais humana, que valorize esses percursos díspares ao invés de criminalizá-los ou condená-los à pobreza.

A filosofia entra no currículo com a justificativa de formar para a cidadania. Olhando para sua própria história, para o conflito de filosofia, insolúvel para Porchat Pereira — e insolúvel ao ponto de nos conduzir ao mais completo ceticismo —, já temos uma pista de que a filosofia deve ensinar para a diferença, para o convívio democrático de ponto de vista dissimilares. Não à toa, regimes autoritários, ainda que democráticos, já que pode haver um autoritarismo econômico, costumam desprezar a filosofia. É que, com o uso crítico da razão, com a luta obrigatória da filosofia contra o mito, a política deixa de ser apelo a valores tradicionais, para se tornar maquiavélica: o frio jogo de interesses. Interesses estes formados a partir de nossa posição no campo de batalha social. Como nós, os bestializados, os condenados da terra somos a maioria, só nos restaria uma política, enquanto arte de conduzir os negócios da pólis, que se concentrasse em desfazer essa condição de perdidos na selva do mundo. Assim, pretere-se a filosofia, que se orientou em benefício da pesquisa do *mesos*, em benefício de outras formas de doação de sentido, pautada em uma *archē* e em um *telos*. Essas formas de doação de sentido ensinam a passividade; a filosofia só pode ensinar a revolta, a insubmissão, o alçar de voz, o tornar-se senhor de seu próprio destino: *non ducor, duco*.

Como alguém dedicado a formar as novas gerações, a filosofia ensina o uso crítico da razão. Não havendo *archē*, muito menos *telos*, reina a liberdade. Esta se mostra no fato de que o professor de filosofia pode ensinar uma ou outra posição, mas que os alunos também podem questioná-lo e aceitar, ou não, as posições defendidas pelo professor. Além disso, há a figura do Estado, na forma do corpo administrativo da escola, que zela pela manutenção do *status quo*: são pagos para tanto e sua função ali é exatamente esta.

Ou seja, temos um conflito instalado, a dialética do professor e do aluno, para parodiarmos Hegel: o mestre quer ensinar, mas ele depende do estudante (e aqui o termo estudante é importante, já que denota atividade, enquanto aluno, do latim *alunare*, indica passividade), que tem que querer aprender. Entre a vontade de ensinar e a vontade de aprender há o casamento perfeito; mas, nem sempre é assim; o estudante pode ser mero aluno, mero receptáculo ou, se for estudante, pode sê-lo em um sentido contrário ao necessário ao aprendizado, o que já dá mostras de como as coisas podem se encaminhar. Porque, na verdade, não se trata de uma dialética, mas de uma poliética, já que há vários sujeitos envolvidos além do mestre e de um estudante: há vários estudantes, há as condições de ensino, há os representantes do Estado ou, talvez pior, da escola particular, enfim, a burocracia. E aquele que se espera que seja parteiro do conhecimento que deve ser produzido em sala de aula é o professor. Trata-se de uma poliética desigual, os termos não ocupam a mesma posição. Além disso, para sermos coerentes, essa poliética é histórica e contingente: cada aula é de uma maneira. A vida do professor é uma caixa de surpresas; um dia, os alunos podem se tornar estudantes; noutro, podem ser meros alunos; em outros, ainda, podem simplesmente se tornar desestudantes e só bagunçar o coreto. O professor de filosofia precisa cativar a sala de aula, ele precisa de uma estratégia, do contrário, o mito ganha, e a filosofia perece, como a bruma diante do sol da manhã

O professor de filosofia necessita de estratégia. Retomemos essa imagem mental. Na teoria militar, quem traça a estratégia é o comandante, o general, ou um conjunto de generais, o estado-maior. A estratégia é a ciência dos meios, ele serve para concretizar os fins traçados pela política, ou seja, é uma ciência que liga o interesse à sua realização, uma ciência das operações. No nosso caso também os objetivos são traçados pela política; são os burocratas de Brasília e do Bandeirantes que determinam o que será ensinado. O professor serve como general já que, para ele, trata-se de executar essas determinações da forma que melhor lhe aprouver. O inimigo, em um primeiro momento, é o uso místico da razão e, por isso, também os próprios estudantes, na medida em que, na sala de aula, são eles os representantes desse uso místico; é sobre eles que recai a mira do professor e são eles que devem ser montados, como um quebra-cabeças volitivo e praxiológico. Ao mesmo tempo que os

estudantes são os inimigos, no final do período letivo eles devem ter se tornados aliados, já que, experimentados que estarão no uso crítico da razão, saberão combater o uso místico e não se deixarão se seduzir pelo misticismo moderno, as *fake news* e o mito de forma geral. Como bom general, o professor forma suas tropas para o combate contra a mitologia contemporânea.

Assim como Clausewitz descreve a guerra absoluta como fundamentalmente irreal, visto que a política serve como pelego para o choque de forças, pode-se dizer que descrevemos a sala de aula ideal, desconsiderando os pelegos que servirão para amortecer o combate. Esses pelegos podem ser alguns estudantes, mas, com mais probabilidade, há de ser o próprio Estado. Afinal, uma escola lotada de estudantes com pensamento crítico que, desta feita, não aceitam as injunções do poder político tão facilmente nem as misérias da vida que aguarda a maioria, é o pesadelo de qualquer gestor e de qualquer patrão. Seria uma democracia direta, contrária, portanto, ao próprio fundamento do Estado moderno, representativo.

Sim, a filosofia é perigosa, assim como a educação. Já disse o sábio o quanto seria ingênuo esperar que as classes dominantes permitissem à massa de estudantes que fossem educados para alterar a própria sociedade que os gerou. É até antipedagógico, em sentido próprio, uma vez que a educação existe para transmitir valores e perpetuar uma formação social. Sim, a filosofia é perigosa. Foi perigosa em Atenas, foi perigosa na Idade Média, que o diga Abelardo, foi perigosa na Renascença e, não é porque a multidão conquistou a democracia representativa, que ela deixou de ser perigosa.

Ser professor de filosofia significa entrar na jaula dos leões, ensinar para a liberdade, quando toda a sociedade ensina para o conformismo. O professor de filosofia deve ser contra a educação, já que a educação serve para reproduzir valores, e este profissional ensina antivalores, valores que se opõem frontalmente à Igreja, à mídia, às redes sociais, aos patrões. Mais perigoso que domador de leões, eis a sina do filósofo que se atreve a ensinar.

3. O que significa aprender filosofia?

O educando em filosofia pode ser estudante, desestudante ou aluno. Se for este último, não há de entender a filosofia, que nos convida não à *bios theoretikos* mas à *vita activa* ciceroniana. Refletir é já uma ação, que o mundo desconfia. Fala-se em ser ativo, mas é uma atividade conformada, não uma atividade que transforma. O aluno, nesse caso, pode ser um mero passivo pedagógico que, até mesmo, impossibilite as aulas. O desestudante, por sua vez, já tem um papel mais próximo do ideal filosófico, uma vez que ele já atua: é um rebelde, se opõe ao professor, não vê sentido naquilo. Mas tem o mérito de buscar tomar voz, de se expressar, ao contrário do aluno, o peso morto que só serve para embrutecer a profissão. Muito elementos podem concorrer na feitura de um aluno ou de um estudante. O aluno é o mais fácil de se explicar: animal domado, se contentou com seu destino e não ousa questionar uma autoridade. Já o desestudante pode estar em várias situações diferentes: família desestruturada, irreverência, vontade de aparecer, de se destacar da massa. O bom professor de filosofia será aquele que conseguir transformar o desestudante em um estudante, *id est*, direcionar sua rebeldia não contra o baixo clero da escola, mas contra os alto mandatários do país, contra os grandes conglomerados, os verdadeiros culpados de sua situação.

Tarefa inglória e difícil. Além disso, tarefa para a qual o professor não é pago, nem poderia ser, como se percebe logo à primeira vista. Como despertar a curiosidade filosófica em desestudantes, como transformar o ódio difuso por tudo que está aí em um saudável ódio não contra a diferença, mas contra a desigualdade? Não temos a resposta, mas educadores de mais longa portada certamente sabem melhor. Nesse caso, vale mais a sabedoria que a erudição. Como possuímos mais esta última que a primeira, até por nossa juventude, preferimos nos abster do debate. Algo, entretanto, queda claro: o desestudante deve querer se tornar estudante, do contrário, não há diálogo.

Aprender filosofia é se tornar estudante. Como a filosofia perpassa nossas crenças mais elevadas, está permeada em nossas ações, escolhas e destinos, toda pessoa possui uma filosofia pessoal, que podemos chamar, com Hegel, de filosofema. Cada modo de vida comporta seus filosofemas próprios, suas crenças, até mesmo o uso místico da razão. Como transformar filosofemas em filosofias, como ganhar

peças para a luta civilizacional contra o mito, eis outra ação que exige mais sabedoria, mais ginga de sala de aula do que erudição.

Em outros termos: como pode o general professor transformar seus inimigos em aliados na luta contra o misticismo contemporâneo? Como transformar alunos e desestudantes em estudantes? Como aliar não só a feitura de um uso crítico da razão em mentes neófitas em algo prazeroso, habilitando os sujeitos do processo educativo a se lidarem não só com os gozos do pensamento crítico, mas com a angústia de viver em um mundo todo por fazer?

Aprender filosofia é se tornar parte de uma longa tradição, de um vasto exército que vem alterando o mundo, junto com outras forças. Como sustentar esse fardo se, por toda parte, os alunos, desestudantes e estudantes encontrarão o chamado para uma vida onde outros pensam por eles e eles só executam. Um outro fascismozinho ordinário: o prazer em ser mandado: *non duco, ducor*. E não se trata só de um mero chamado: pressões reais, que anulam a capacidade e o gozo filosófico.

Outra questão para qual, ao não termos resposta, já damos a resposta. Afinal, não estamos escrevendo um manual da vida docente, tanto mais que só exercemos a docência em breves períodos. Mas, nossa ausência de resposta implica que os professores e estudantes criem suas próprias respostas, ou seja, que, ao invés de se deixarem guiar, sejam senhores de seu destino, lidando com as pressões da vida cotidiana, ao mesmo tempo em que seguem firmes na defesa dos interesses da *copia philosophorum*. Ou seja, é em exercendo a filosofia que se filosofa mais radicalmente.

Conclusões

A maioria talvez não se deixe seduzir pelo chamado da velha dama, indene aos seu canto e seus traços; a maioria talvez nunca deixe de ser aluno ou desestudante; mas sabemos o que minorias decididas podem fazer, e a história está cheia de exemplo. Compete a essa minoria filosofante atuar na luta contra o mito, na propagação do uso crítico da razão, a fim de alterar a sociedade gerada e mantida pelo mito, que persegue as diferenças e gera desigualdades, em benefício de uma sociedade verdadeiramente democrática, onde ser diferente seja valorizado e os males do pensamento único banidos.

Três questões, uma resposta: O que faz o filósofo quando seu ofício é ser professor de filosofia? *Ele faz a guerra*; o que significa ensinar filosofia? *Fazer a guerra*; o que significa aprender filosofia? *Entrar em guerra*.

Submissão: 27. 06. 2024 / Aceite: 31. 07. 2024

Introdução - Ciência? O que a filosofia tem a ver com isso?

Introduction - Science? What does philosophy have to do with it?

VANESSA FONTANA

A vida atual parece cada vez mais se afastar da ligação existente entre a filosofia e a ciência. Por vários motivos, sejam eles históricos, sejam eles práticos, a filosofia foi deixada de lado pelo conhecimento especializado das ciências modernas. A correria do dia a dia, a preocupação do capital, a busca desenfreada do consumismo e da felicidade nunca alcançada, parece ter esquecido completamente dos caminhos pelos quais a ciência e sua tecnologia chegaram até os nossos dias. A praticidade dos cartões de crédito, a comodidade dos shoppings e supermercados, o desenvolvimento crescente da medicina, da indústria farmacêutica, a promessa da nanotecnologia, e principalmente o sucesso da internet e dos smartphones, fizeram do século XX, um momento histórico fantástico e ao mesmo tempo preocupante. Será que a humanidade chegou ao ápice de sua evolução? Alcançamos a tão desejada maioria da razão como queria o filósofo Kant?

Certamente tais perguntas fazem abrir um horizonte enorme de outras questões, algumas das quais não gostamos de pensar na maior parte do tempo. A humanidade em duzentos anos cresceu e desenvolveu muitas áreas do conhecimento, mas será mesmo que estamos mais evoluídos em termos de reflexão? Com tanta tecnologia a nossa disposição, com tantas facilidades e com a rapidez do processo civilizatório, a impressão que fica é que não precisamos de nada e nem de ninguém para pensar. Porque haveria a necessidade de tentar compreender a ciência, a filosofia, as artes, se a preocupação constante está no dinheiro? Quem hoje em dia se importa com línguas mortas, filosofia, ou história? Para que serve o celular se não para postar fotos? Para que serve a internet se não for para ter uma informação rápida e resumida de todo acontecimento humano? Temos o whatsapp para enviar mensagens de áudio, nem precisamos mais digitar. Temos figurinhas que representam todas as nossas emoções, porque precisaríamos de um livro de poesias para reconhecer nossos sentimentos nele?

Tantas perguntas rodeiam a vida atual, mas é difícil adentrar nelas, porque no fundo não queremos ser questionados. Se a humanidade evoluiu por um lado, por outro ela deixa um rastro de destruição, com a poluição cada vez maior do planeta. Quem quer pensar nisso? Quem quer entender a ciência? E como diz o título desse capítulo, o que a filosofia tem a ver com isso? O pensamento geral parece ser “ciência, eu uso e não questiono”. E a filosofia está tão distante do pensamento popular que parece que subiu ao mais alto dos picos e lá ficou. Vamos fazer um esforço, na frase “ciência, eu uso e não questiono”, onde está a parte filosófica? Será que a filosofia ainda pode ser considerada uma ciência, ou ela simplesmente saiu de moda? Será que a filosofia nada tem a ver com a realidade? Deve-se deixar um pouco de lado o fazer questionamentos, vamos tentar responder a questão posta acima. Onde está a parte filosófica da frase: “Ciência, eu uso e não questiono”? Aqui entra a grandeza do pensar filosófico diante das ciências. Revela-se uma verdade que está posta desde o início desse texto, a filosofia já está agindo aqui. A filosofia é antes de tudo questionar a realidade. Trata-se de uma atitude filosófica que acompanha a humanidade desde seu nascimento na Grécia antiga.

324

Pode ser uma desculpa dizer que não se conhece a filosofia, pode ser falta de tempo, de estudo, de coragem, mas também pode ser que o processo histórico no qual vivemos está afastando a filosofia de nossa evolução. Enfim, especulações a parte, a filosofia precisa ser retomada. Ora, porque é preciso retomar a filosofia para pensar a ciência? Quais as vantagens de fazer tal aproximação? Para a maioria das pessoas, as pessoas que perderam esse vínculo com suas origens, ou que simplesmente desconhecem sua história, a pandemia desse ano de 2020 causada pelo coronavírus (COVID-19) caiu como uma bomba no seu mundo perfeito, como se a vida antes da pandemia estivesse ótima, como se o capitalismo não estivesse destruindo as famílias, como se a divisão das riquezas fosse justa. Cada um no seu mundinho enfeitado, hipócrita e conservador, enquanto o planeta está morrendo, as pessoas estão passando fome, e a esperança de uma política decente vai ficando cada vez mais longe.

A pandemia só fez tornar mais evidente uma realidade que já estava dada. A realidade da fragilidade do pensamento, da cultura, da educação, do brasileiro. Não se trata aqui de generalizar, sabe-se bem que existe uma produção excelente em

termos de conhecimento no Brasil, temos grandes cientistas, pesquisadores, professores, profissionais qualificados. Temos uma tradição cultural com enorme respeito internacional, tantos nomes ilustres, e hoje o que temos? Será que estamos nos afastando cada vez mais do conhecimento? A princípio tudo dá a crer que estamos nos afastando sim de um conhecimento humanista, de um conhecimento que traga junto de si um olhar reflexivo. Porque não basta ter um conhecimento técnico se não se tem um conhecimento cultural mais amplo. Qualquer robô pode substituir um profissional técnico, mas um robô não terá a sensibilidade de tocar uma bela sinfonia, ou de refletir sobre o sofrimento humano. Será que o conhecimento científico afastado que está da filosofia, não está transformando as pessoas em robôs? Uma linha de produção para enriquecer os já ricos e passar por cima dos mais pobres? As perguntas nos colocam no centro do problema e é preciso muita coragem pra avançar nessa discussão.

O problema é como chegamos nessa crise do conhecimento científico, porque as pessoas preferem negar as ciências antes de conhecê-las de fato? Podem-se elencar vários motivos que conduziram a vida humana a essa negação, entre elas encontra-se o principal motivo que é a separação das ciências e a falta de pensamento filosófico no discurso das ciências. Não é só uma separação das ciências humanas, deixadas de lado, e das ciências técnicas de outro, mas também a falta de senso crítico de cada um de nós. Os próprios cientistas que se afastam do pensamento filosófico e defendem um pensamento pragmático causam essa descrença no seu fazer. Essa ruptura entre os cientistas, essa divisão e certa arrogância, nos trouxe até um mundo que apesar de ser tão evoluído tecnologicamente divide-se entre os que acreditam e os que não acreditam na ciência.

Esse discurso de negar ou afirmar o trabalho científico depende também de como é divulgado. Antes o domínio da informação e de sua construção estava mais restrito aos grandes jornais e emissoras de televisão, hoje em dia a informação vem direto no celular de cada pessoa, através das redes sociais que viraram fontes rápidas de informação. Contudo, essas fontes de informação acabam também produzindo uma diversidade de pensamentos antagônicos, em todos os campos do saber humano, as pessoas se sentem mais a vontade para achar isso ou aquilo de todos os

assuntos. Deve-se ressaltar o perigo da manipulação da informação, será que o que eu penso sobre a ciência é de fato a verdade sobre ela? Pensar sobre isso, já nos coloca no fazer filosófico. Antes de dar como verdade uma informação sobre algo científico, deve-se pesquisar sobre o tema, buscar conhecer as fontes da informação, pois existem muitos interesses políticos e ideológicos por trás de cada informação repassada nas redes sociais.

A influência da filosofia no conhecimento particular de cada um também interfere no senso crítico em relação à realidade, a ciência e a cultura em geral. Conhecer a filosofia não é só um conhecimento erudito, mas passa por uma conscientização geral de conhecimento. Como diria Descartes, bom senso é coisa que todos pensam ter o suficiente, mas que na verdade ainda falta na nossa mente. A filosofia auxilia todas as ciências só pelo fato de instaurar um caráter reflexivo no conhecimento prático e positivo. A desvalorização desse bom senso, ou seja, a desvalorização da filosofia em detrimento dos conhecimentos especializados impede não só o crescimento das ciências, mas a compreensão da ciência como uma totalidade pertencente a um mundo mais complexo do que a sua teorização específica. A ciência faz parte de um todo de conhecimento, logo ela precisa estar inserida nesse todo, mas o que se faz hoje é desconectar cada vez mais a humanidade de suas heranças históricas.

Entende-se por herança histórica não só a história dos povos e de suas façanhas, mas também entra em jogo a história da filosofia. O que eu penso sobre a ciência hoje, ou o que deixo de pensar, tem muito a ver com a filosofia e a sua história. A história da filosofia no ocidente começa na Grécia a partir do século VII a. C. O nascimento da filosofia significa também o aperfeiçoamento das ciências, pois a filosofia ao desenvolver a racionalidade, a lógica e a linguagem, se torna determinante para o processo de amadurecimento da ciência. Antes de adentrar ao campo da história da filosofia e de sua origem deve-se voltar um pouco no tempo e investigar a questão das origens da linguagem para o ser humano.

Falar da origem da linguagem humana é um dos temas científicos mais discutidos e discordantes da ciência moderna até nossos dias. Não há um consenso de data ou lugar onde começou a linguagem entre os humanos. O tema é difícil pela carência de evidências empíricas. Contudo, citam-se duas teorias mais comuns

sobre a origem da linguagem, uma é a teoria da continuidade, que a linguagem não surgiu do nada e que teria evoluído dos nossos ancestrais primatas através de sistemas pré-linguísticos; a outra teoria é a teoria da descontinuidade que diz ser a linguagem algo bem próprio e único da espécie humana, não se encontraria em seres não humanos, e ainda que a teoria apareceu subitamente na evolução humana. O filósofo Noam Chomsky é um representante da teoria da descontinuidade. Para ele, ocorreu uma mutação em um indivíduo por volta de 100 mil anos atrás e assim apareceu a linguagem falada.

O que é a linguagem para o filósofo Chomsky? Ele explica no início de sua obra “Reflexões sobre a linguagem”. Diz: “A linguagem é, assim, o espelho do espírito, num sentido profundo e significativo. Ela é um produto da inteligência humana, uma criação renovada em cada indivíduo através de operações que ultrapassam o alcance da vontade e da consciência” (CHOMSKY. 1980. P, 10) O filósofo explica ser a linguagem uma criação única do humano, assim a linguagem falada revelam o que há no aparelho cognitivo de cada um, sendo essa linguagem o que diferencia os humanos dos outros animais. O nascimento da linguagem escrita demarca a separação entre história e pré-história. A escrita surge na idade do bronze, e se destaca no Oriente Médio, através da escrita cuneiforme, que surgiu pela necessidade de desenvolvimento da economia e da sociedade. Por volta de 3.000 a.C. surgiu na mesopotâmia a escrita silábica para representar a língua falada dos sumérios. Tudo isso para lembrar que o desenvolvimento da linguagem foi um processo longo e demorado, e que com esse surgimento da escrita é que ocorreram as principais mudanças históricas na civilização humana.

Para demonstrar essa mudança da cultura humana, apresenta-se um pouco da civilização egípcia, esta se desenvolveu há 6.000 mil anos antes da nossa era. O princípio fundamental da escrita egípcia que não variou em toda sua história é a relação entre pictograma e fonograma. (Grimal, p, 36). Segundo Grimal:

“Os documentos administrativos, contábeis, jurídicos e outros, desde as composições literárias ou os rituais religiosos e funerários, se recorre desde muito a uma escrita curvada, que os turistas gregos da época baixa denominaram ‘hierática’. Porque pensavam, ou julgavam pelo que viam, que estavam reservadas aos membros do clero, por oposição ao demótico, que pareciam estendido só entre o povo” (GRIMAL. 1996. P, 37)

Este referencial à escrita cursiva se dá perto do século VII antes de Cristo, eram usados papiros para conservar os textos mais importantes, como textos mágicos, religiosos, científicos e literários. Salvaguardando a cultura do antigo Egito nesses documentos. Sobre a ciência é importante destacar a matemática, pois Aristóteles atribui aos egípcios a descoberta da matemática na sua obra “Metafísica” (REALE. 1993.p, 13). Tudo isso para mostrar que as ciências já existiam antes da sua sistematização lógica com os gregos. “A numeração hieroglífica egípcia foi facilmente decifrada. “O sistema, pelo menos tão antigo quanto as pirâmides, datando de cerca de 5000 anos atrás baseava-se, como seria de esperar na escala de dez.” (BOYER. 1974.p, 8). Havia ciências entre os antigos antes dos gregos, havia medicina no Egito antigo, havia governos políticos, havia literatura, havia matemática, e arquitetura, contudo não havia uma sistematização dessas ciências. Faltava o caráter racional e desconectado das religiões.

A filosofia é responsável por esse caráter de racionalidade das ciências, estudá-la significa também pensar um pouco sobre os outros povos e porque esses povos não chegaram a desenvolver um pensamento racional, embora tivessem ciências já estabelecidas. A discussão acerca da influência do oriente no ocidente perpassa várias ciências, como explica Moldolfo:

“Já Herodoto, Platão, Aristóteles, Eudemo e Estrabão faziam proceder dos caldeus, egípcios e fenícios, ciências cultivadas depois pelos gregos tais como a astronomia, a geometria e a aritmética...” (MOLDOLFO. 1959.p, 3)

Apesar das ciências exatas terem vindo dos povos mais antigos que os gregos, isso não ocorreu com a filosofia. O desenvolvimento em outras partes da cultura, como ciências, política, religião, são notáveis e comparáveis, mas não ocorre o mesmo quando se fala em filosofia.

“Nem todo povo nem sequer cada comunidade civilizada teve filosofia. Muitos povos possuem santos, profetas e reformadores religiosos, mas só muito poucos têm produzido filósofos.” (ZELLER.1972.p, 10)

Os primeiros que sustentaram uma derivação oriental da filosofia são os próprios orientais, por uma questão de nacionalismo. Os sacerdotes egípcios

sustentaram a filosofia como conhecimento vindo da sabedoria egípcia. Os hebreus de Alexandria também tentaram sustentar tal derivação da filosofia oriente. Tais tentativas de mostrar a derivação da filosofia do oriente são meras especulações, sem provas concretas. Por isso diz Zeller:

“Os estudiosos familiarizados com a literatura filosófica chinesa nos informam que esta língua está mal dotada para a filosofia. Seu sistema mais profundo, o taoísmo de Lao-Tse, resulta mais misticismo que filosofia, tanto que Kon-tse, quem segundo própria confissão era ‘repetidor, mas não criador’, aderindo firmemente a religião, foi um moralista e não um filósofo, pois careceu de compreensão para as questões metafísicas.” (ZELLER.1972.p,10)

As afirmações dos orientalistas não possuem base sólida histórica, o que indica as falhas nessa leitura são algumas características descritas pelos próprios gregos na construção de seu sistema peculiar. Entre as características importantes está o não comentário nem de Herodoto, nem de Platão sobre uma possível filosofia oriental. Numa fase específica em que a filosofia perdeu seu vigor especulativo a tese oriental ganhou força, mas por causa de uma revelação superior. A filosofia grega do fim do período helenístico adota doutrinas místicas e ascéticas, o que favorece tal associação ao orientalismo. Os egípcios e os hebreus puderam encontrar na sua sabedoria religiosa algumas interpretações aproximadas entres os mitos dos povos gregos, mas que não constituem uma referencia filosófica. (REALE. 1993.p, 13-14)

Como explica Chauí, vários historiadores da filosofia afirmam que a prosperidade econômica das colônias gregas “foi a base sem a qual não poderiam realizar-se os mais altos esforços intelectuais”. (CHAUÍ. 2002, p. 17) , ou seja, não haveria filosofia. O povo grego tinha uma liberdade maior se comparada aos povos orientais. “O oriental estava preso a uma cega obediência ao poder religioso e ao poder político” (REALE. 1993. P, 25) Esta liberdade não é apenas econômica e política, por causa da democracia, mas é também liberdade religiosa. Com a criação da polis o cidadão grego tinha os fundamentos ideais para exercer sua vida política e ética, já que para os gregos as duas coisas andas sempre juntas. Havia a liberdade religiosa porque os gregos eram politeístas, essa era a religião pública dos gregos, muitos estudiosos afirmam a proximidade entre a religião pública e a filosofia, como

cita Reale ao falar de Zeller (REALE. 1993. P, 21), essa pequena semelhança está no naturalismo, tudo que é natural para o ser humano é legítimo para os deuses. Os primeiros filósofos foram os físicos, conhecidos pela cosmologia e por desvendar o mundo através dos fenômenos da natureza.

A filosofia surge como resposta aos problemas não solucionados pelos poetas e sacerdotes religiosos. Primeiramente, tem-se a religião, seja ela o politeísmo, seja a religião órfica, esta última importante influenciadora do pensamento de Platão. As origens da filosofia estão na história do povo grego.

É preciso compreender que por sua liberdade o povo grego desenvolveu um pensamento reflexivo capaz de responder de forma diferente as perguntas fundantes do mundo e da vida humana. Segundo Chauí, o primeiro historiador da filosofia, que não era filósofo, foi Diógenes Laércio. Para ele, a filosofia é originalidade grega, e atribuiu aos gregos a origem de toda humanidade, dividindo o mundo entre gregos e estrangeiros ou bárbaros, os de língua e costumes rudes. (CHAUÍ. 2002, p, 19) Apesar de Diógenes expor teses orientalistas a respeito do nascimento da filosofia, a tese central é da origem genial do povo grego nesse campo. Somente no classicismo tardio (final do século XVIII) é retomada a tese do milagre grego da filosofia.

A saída do pensamento religioso ao pensamento filosófico é radical. Os dois modos de conhecimentos tendem a explicar o mundo mais a explicação mesma é totalmente diferente. Por isso, os próprios sábios resolveram “considerar os primeiros filósofos como figuras singularmente separadas e independentes” (CORNFORD. 1984. P, 14). Entre a religião e a filosofia existem laços estruturais, seja quando a filosofia assume os mesmos problemas da religião, seja quando contesta a religião. O que a filosofia assume da religião? A filosofia assume as perguntas sobre o mundo: o que é? De onde viemos? Para onde vamos? Qual a causa primeira de tudo?

Não é só isso que a filosofia assume, a filosofia acaba por assumir algumas características da religião dos mistérios, o orfismo. O orfismo é fundado pelo poeta Trácio Orfeu, as características do orfismo são: A) No homem vive um princípio divino, um demônio, caído num corpo por causa de sua culpa originária; b) esse demônio é imortal, c) A vida órfica, com suas práticas de purificação, é a única que

pode por fim aos ciclos das reencarnações, d) quem vive a vida órfica goza depois da morte, do prêmio da libertação. (REALE. 1993. P, 24) A religião órfica explica algumas teorias expostas nas filosofias de Pitágoras, Heráclito, Empédocles e Platão. Em Platão, a influência está principalmente na divisão entre corpo e alma, e na maior importância da alma e de sua imortalidade em detrimento do corpo que é considerado uma prisão no diálogo Fédon.

A passagem da religião à filosofia é a passagem do mito e da fantasia ao pensamento racional e abstrato. A palavra filosofia em sua etimologia é amor à sabedoria, ou seja, amor de amizade ao conhecimento. Este conhecimento é buscado através do método do logos, isto é, da razão, da lógica. Nesse mesmo raciocínio explica Zeller:

“Foi esse equilíbrio, combinado com um vigoroso sentido de realidade e um idêntico poder de abstração, o que os habilitou desde muito cedo para reconhecer suas ideias religiosas segundo o que elas realmente eram – criações da imaginação artística – e colocar em um lugar de um mundo mitológico outro de ideias contruído pela energia do pensar humano independente, o logos, o que podia pretender explicar a realidade de modo natural”. (ZELLER. 1972. P, 11)

A razão é o método de explicação das perguntas feitas e respondidas pela filosofia na Grécia antiga. Esse método é o que traz a cientificidade à filosofia. É aqui que a filosofia se aproxima da ciência, porque desde seu início ela tem esse caráter científico, ou seja, epistemológico, palavra essa que vem de episteme, que significa ciência das causas e das razões primeiras.

A filosofia é uma ciência no sentido de episteme, conhecimento racional e verdadeiro do mundo. A filosofia é a ciência da busca das causas e princípios de toda realidade e do sujeito. A filosofia antiga tem por característica ser puramente teórica e contemplativa, como explica Aristóteles na *Metafísica*. Diz: “De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática.” (ARISTÓTELES. 982b 21-24. 2002. P, 11) A filosofia enquanto ciência é livre e contemplativa, pois trabalha com a realidade abstrata da metafísica como parte fundante da própria filosofia. A filosofia não é prática em relação às outras ciências,

como as ciências técnicas, entre elas a química, a física entre outras. A filosofia é uma ciência que tem o fim em si mesma, ela está preocupada com as questões fundamentais que gerem a natureza do mundo e do sujeito, mas de forma racional e contemplativa. Dizer que ela tem o fim em si mesma significa dizer que ela não depende de nenhuma outra ciência para existir, ao contrário, ela é independente. Com a filosofia surge a ciência ocidental, a lógica e a razão. Como explica Chauí, alguns historiadores da filosofia como é o caso de Burnet que foi influenciado pelo cientificismo que predominou no pensamento europeu do início do século XX, dizem serem os primeiros filósofos gregos os criadores da base da ciência experimental moderna. (CHAUÍ, 2002, p. 31)

Cap 1) Negacionismo da ciência na visão da Filosofia

O negacionismo da ciência na área da filosofia se dá por vários meios, os caminhos escolhidos para traçar uma relação do tema com a filosofia são: primeiro pensar um pouco sobre o próprio conceito de filosofia enquanto ciência (episteme) para depois tentar responder por que o negacionismo é tão forte nos dias de hoje.

A exposição deve começar com uma análise etimológica da palavra ciência. Ciência tem origem na palavra episteme, que vem do grego e significa de modo geral, o conhecimento real e verdadeiro que se opõe às opiniões insensatas. Disso pode-se deduzir que a ciência enquanto episteme é o conhecimento real e verdadeiro do mundo na concepção da filosofia grega antiga. Com tal definição é possível compreender a filosofia como ciência, pois não caberia pensa-la no sentido de ciência moderna, qual seja, no sentido de um progresso da verdade.

Para corroborar o sentido de filosofia como ciência (episteme) e para desvendar a pergunta sobre o que é o conhecimento, deve-se resgatar o tema dentro da filosofia de Platão. Este filósofo se preocupou muito em estabelecer as bases da ontologia e epistemologia para assegurar a verdade da filosofia e do seu modo de conhecimento. Para explicar como se dá o conhecimento, Platão faz uma distinção clássica entre doxa e episteme, ou seja, conhecimento da opinião versus conhecimento da ciência e entre elas a filosofia.

A partir dessa divisão entre doxa e episteme tem-se a divisão entre o filodoxo e o filósofo. O filodoxo é o amigo da opinião, o amante dos espetáculos, busca audição

nos prazeres sensíveis, julga pela aparência, é um falseador da verdade, ou seja, convive bem com a falta de conhecimento verdadeiro do mundo. Já o filósofo, por definição, é o amigo do saber, amante da sabedoria e do conhecimento, o filósofo está sempre aberto e disposto a filosofar, ou seja, conhecer cada vez mais. O filósofo também se diferencia do sábio, pois este último possui a verdade absoluta, como é o caso do religioso. O filósofo não detém a verdade absoluta, mas antes está no caminho da busca pela verdade, uma verdade possível e real.

Platão em sua obra “A república” no livro 6 explica com sua divisão da linha cortada, explica a divisão do conhecimento em doxa e noeta. A região da doxa é o âmbito do senso comum, e o mais baixo grau de conhecimento, para Platão, se trata mesmo de um conhecimento falso da realidade. Na parte mais baixa da linha do conhecimento estão as imagens que são conhecidas pela suposição ou ilusão, são as cópias das cópias das ideias. Um pouco mais acima, mas ainda no plano da doxa (opinião) tem-se a zoa ou o mundo dos seres vivos e objetos da natureza, que são conhecidos pela fé (pistis). A fé é um conhecimento que está antes da ciência e da filosofia, ou seja, trata-se aqui de crenças como preconceitos e da religião. O plano da zoa é cópia das ideias, ou seja, está distante do conhecimento real e verdadeiro que a filosofia procura.

Na segunda divisão da linha do conhecimento está o âmbito da noeta, ou seja, o plano da episteme e da filosofia. Platão divide esse plano em dois, noeta inferior (hipóteses) conhecida pela razão discursiva, que trata das ciências mais técnicas; e noeta superior (verdade e das ciências superiores), este âmbito da realidade é conhecido através da noesis que é uma intuição intelectual. Intuição aqui não significa um retorno ao misticismo ou sensações, mas deve ser compreendida como uma visão imediata da verdade. A matemática se destaca como ciência nesse plano, ela está logo abaixo da filosofia, e esta é o mais alto grau de ciência no sentido de busca da verdade real do mundo.

Destaca-se também a divisão entre sensível e inteligível presente nas características da divisão doxa e episteme. O plano da doxa é regido pelo sensível, pelas sensações do corpo, pelo instinto e pela fantasia. Enquanto o plano da episteme é dirigido pelo inteligível, ou seja, pelo puro pensamento, pela razão

(logos) e pela lógica. Isto quer dizer que tal âmbito remete à ontologia, ou seja, ao estudo do ser, no caso de Platão dos seres, as ideias.

Há outra oposição na história da filosofia grega, que é a separação entre filósofos e sofistas. Os sofistas eram professores, retóricos e negadores da filosofia tradicional, negavam também a verdade absoluta. A tradição da história da filosofia, com Platão e Aristóteles, os condenou por causa desse descompromisso com a verdade, com a ontologia e a filosofia enquanto ciência. É importante dizer que os sofistas eram os professores, em sua maioria, dos políticos da época de Sócrates, Platão e Aristóteles. Dois sofistas se destacam: Protágoras, dizia que “O homem é a medida de todas as coisas”, ou seja, afirmava o relativismo da verdade; e Górgias, o retórico, que negava o ser de Parmênides e trouxe inovações na retórica envolvendo a estrutura e a ornamentação da linguagem.

Cabe ressaltar a existência da obra Górgias de Platão, na qual este faz uma dura crítica ao sofista e sua retórica, pois esta não se preocupa com o conteúdo do conhecimento, mas apenas com a forma. A retórica é apenas um modo de enfeitar o discurso sem compromisso com a verdade do que se fala, era o que caracterizava o discurso político da época. Somente a filosofia poderia exercer bem o papel político, pois esta tem um discurso da totalidade e da verdade. Platão é muito crítico aos sofistas, pois estes de certa forma condenaram seu mestre Sócrates à morte. Ele denuncia a corrupção da democracia ateniense e pretende na obra “A república” construir um novo modelo de política, uma polis ideal, com o governo do rei-filósofo.

Para sair um pouco do debate antigo, busca-se a definição geral de ciência para a modernidade. Ciência no sentido moderno é conhecimento que inclua, em qualquer forma ou medida, uma garantia da própria validade, é aplicável a ciência moderna que não tem pretensão de absoluto. Avançando um pouco mais na história da filosofia, inclui-se uma definição de ciência na filosofia contemporânea, com a filosofia de Edmund Husserl, o famoso pai da fenomenologia. Husserl pretende mostrar a importância da filosofia pensada como uma ciência aos moldes de uma filosofia primeira, tal qual Aristóteles descreve na “Metafísica”. Husserl é um dos últimos contemporâneos que defende a valorização da ciência da filosofia como ciência fundante. A fenomenologia, a sua ciência transcendental dos fenômenos,

com seu método e sua verdade, é o caminho seguro para fundar as outras ciências, tanto as ciência do espírito (História, sociologia, psicologia, etc), com as ciências da natureza (biologia, física, química, etc).

Toda essa discussão histórica da filosofia sobre o que é a ciência, como conhecer e qual a importância da filosofia como fundamentação de todas as ciências, deve ser acrescentada a uma discussão mais atual, que pretende tratar do porque as ciências e a filosofia são negadas pelas pessoas do senso comum. Em especial a pergunta é porque existem pessoas que seguem um pseudo-filósofo, o Olavo de Carvalho. O que passa na cabeça dessas pessoas, conhecidas como “olavistas”? Porque existe esse forte movimento de negação generalizada pelo olavismo? Ele não tem formação acadêmica nenhuma, muito menos formação filosófica para se autodenominar filósofo. Nem mesmo uma intelectual como a Marilena Chauí não se auto intitula como filósofa, ela diz ser historiadora da filosofia.

A biografia desse sujeito é controversa, ele estudou apenas até a oitava série, entre outras coisas. Ele ficou famoso por ser astrólogo, e como todos devem saber, a filosofia desde sua origem se distancia da crença e dos fenômenos místicos. Entre as coisas que ele nega estão o covid-19 e a esfericidade da Terra. No twitter pessoas com essa perspectiva negacionista são chamadas de “coronaplanistas”. O último livro dele chamado “O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota” está repleto de machismo, negação do feminismo, política de extrema-direta, fascismo, entre outras bobagens. Uma pessoa com uma formação sólida em filosofia jamais se prestaria a defender tais posições radicais, isso é no mínimo uma vergonha para a classe da filosofia.

O questionamento é como um charlatão da filosofia pode ter tanta visibilidade? Como ele pode ter 869 mil seguidores no you tube, por exemplo? A resposta da filosofia conforme esse esquema histórico que foi traçado, é que esse sujeito não passa de um filodoxo, isto é, um amigo da opinião. Opinião na teoria platônica do conhecimento tem um caráter de falsidade, de imitação obscura da verdade e de um distanciamento da ciência e da filosofia. A opinião é conhecida pela suposição, ou seja, o negacionista tem uma suposição bem vaga do que seja tal ou tal assunto, do que seja a ciência, ou mesmo do que seja a filosofia. Este tipo de

conhecimento é falso, ou no mínimo contém pouca ou quase nenhuma verdade, porque está distante da episteme e da filosofia. Outro modo de conhecer pertencente ao âmbito da doxa é a fé (pistis) que fala da crença principalmente na religião. Tal crença é fé nas coisas do mundo sensível, crença no discurso místico e que não condiz com a ciência. A fé é um tipo de conhecimento que se baseia numa verdade inquestionável, numa ser ou seres de outro mundo e que não temos como refutar ou provar. Contudo, para Platão está no tipo de conhecimento falso do mundo.

O negacionista seja ele o condutor da religião (pastor ou sábio), seja ele o seguidor (rebanho), tem em comum a apreciação pelo discurso bonito, de aparência. O pastor se impõe com seu discurso de espetáculo, que fala diretamente às sensações do ouvinte, isto é, do negacionista. Ele tem um discurso convincente, pois fala de algo fantasioso e misterioso, que não tem como provar pela razão. O filodoxo é o negar da ciência, o que impõe uma opinião falsa oriunda do senso comum, por isso, ele é tão atrativo, porque tem uma linguagem fácil, falsa e difícil de refutar pela ciência ou pela filosofia. Platão deixa de lado esse conhecimento dizendo que é enganoso, e que nunca poderá clarear nosso pensamento intelectual e racional sobre o mundo.

Eu odeio livros que dizem demais

I hate books that say too much

DÉBORA FÁTIMA GREGORINI¹

Eu odeio livros que dizem demais. Detesto cenários muito bem explicados, personagens milimetricamente descritas, sequências cronológicas exatas. Sinto-as como um ataque à minha imaginação. Suponho sempre que a leitura de um livro estabelece uma relação entre leitor e escritor, e que a história só existe de verdade quando o trabalho dos dois é feito. Daí que me irrita um livro muito descritivo, porque se o autor descreve tudo e todos, o que sobra para eu imaginar? É como um trabalho em grupo com aquele colega chato que não confia na capacidade de ninguém e quer fazer tudo sozinho.

Não me entendam mal, eu não quero que os escritores deixem perguntas sem respostas, nem tampouco escrevo uma ode aos finais abertos – apesar de gostar deles, não posso negar -. O que quero dizer é que não suporto uma leitura passiva. Não me cai bem a ideia de que nada faço pelo livro que li, de que a minha leitura foi como qualquer uma outra, de que a personagem é igual para todos que a leem.

Talvez possa ser muito egocêntrico de minha parte imaginar que faço leituras singulares de histórias que todos leem, não nego. Agora, não posso fingir que aproveito leituras que me dizem qual a cor exata da xícara que a personagem tem nas mãos. Nada me tira da cabeça que o texto precisa ter vazios que o leitor obrigatoriamente preencherá consigo mesmo, essa é a graça de conhecer novos mundos literários, não!?! Poder imaginar-se vivendo aquela história, em alguma medida. E, para tanto, precisa haver um espacinho para eu me encaixar, uns dois metros quadrados de cenário para que eu possa colocar minhas coisinhas e me inserir ali um pouco, deixar-me estar naquele universo.

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

Por isso amo os olhos de cigana oblíqua e dissimulada que Machado de Assis me oferece para pintar. Não me diz se são castanhos ou negros, grandes ou pequenos, até vesgos posso imaginá-los se eu quiser. Capitu pode ser lida por mim como se tivesse os grandes olhos escuros de minha amiga Maria, pois é esse um presente que Machado me dá. A ciranda de pedra de Lygia ora me caia bem à esquerda, ora à frente do casarão. Grandes autores que não submetem minha imaginação à tirania das meticulosas descrições. Os leio com gosto, fazendo meu trabalho de leitora de dar a todos uma cara, a cara que eu consigo dar. Não me peça para imaginar um rosto como se fosse eu a responsável por escrever um retrato falado. Me dê meu lugar na história.

Submissão: 04. 11. 2024 / Aceite: 15.11. 2024

Decálogo ecomunitarista¹

Eco-communitarian Decalogue

SIRIO LÓPEZ VELASCO²

Uma jovem chegou à cabana do velho filósofo-amauta e disse-lhe: “Nestes tempos em que os jovens buscam horizontes num mundo de deuses dolarizados, de tanto sofrimento humano e de graves ameaças à própria continuidade da vida no Planeta, qual seria o Decálogo que, baseado na experiência de sua longa vida, o senhor pode nos recomendar?”

O velho olhou nos olhos da jovem e falou com voz calma e pausada:

1. Compreender que o Ecomunitarismo é uma ordem comunitário-ambiental pós-capitalista utópica, nunca totalmente alcançável, mas um guia indispensável para que a ação transformadora diária dos seres humanos, de cada pessoa, e do mundo, não se perca sem rumo ou não gire em círculos.

2. O Ecomunitarismo baseia-se na aplicação das três normas éticas fundamentais que exigem de nós, respectivamente, lutar para realizar a minha liberdade individual de decisão, realizar essa liberdade na busca de consensos com os outros, e preservar-regenerar a saúde do ser humano e da natureza não humana, o que significa saber que somos filhos da Mãe Terra (Pachamama) a quem devemos, em cada ação e omissão, amor e respeito.

3. O Ecomunitarismo orienta-se pelo princípio que diz: “De cada pessoa segundo as suas capacidades e para cada pessoa segundo as suas necessidades, respeitando os equilíbrios ecológicos e a interculturalidade”.

4. Produzir-distribuir-consumir numa economia ecológica e sem padrões (cooperativa e comunitária), baseada na agroecologia (sem agrotóxicos, transgênicos ou megamonoculturas) e baseada na frugalidade voluntária, nas energias limpas e renováveis, e na redução, reutilização e reciclagem dos insumos e resíduos, para tornar realidade o princípio ecomunitarista que acabamos de mencionar.

¹ Tradução do espanhol: Eduardo Solari.

² Professor Doutor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e ex-professor visitante do PET. Filosofia da UNIOESTE. E-mail: lopesirio@hotmail.com

5. Praticar a educação ambiental ecomunitarista socialmente generalizada, tanto na educação formal como na educação não formal, para afirmar as normas éticas que sustentam o Ecomunitarismo, o seu princípio orientador e cada uma das suas dimensões interligadas.

6. Construir uma Política de Tod@s baseada preferencialmente na democracia direta exercida através de assembleias, plebiscitos e referendos, e quando isso não for circunstancialmente possível, colocar em prática mecanismos de democracia participativa, e apenas em último caso e quando não houver mais remédio, adotar mecanismos de democracia representativa; mas estabelecendo a cassação de mandato pelos eleitores quando julgarem que o eleito se desviou da tarefa de contribuir para o Bem Viver da comunidade, limitando os mandatos de uma mesma pessoa a dois em cada função, e vetando que em qualquer função uma pessoa possa ser sucedida por um parente direto, de modo a se evitar com essas três medidas a constituição de uma “casta/classe política” privilegiada que se separa da cidadania comum.

7. Desenvolver a comunicação horizontal e simétrica, colocando todos os meios de comunicação (dos “tradicionais” às redes sociais) sob a administração das comunidades (das locais até a planetária), para que através deles floresçam a mútua informação confiável produzida por cada comunidade, a Filosofia e as Ciências que respeitem as três normas éticas acima mencionadas, as culturas, e as artes.

8. Enriquecer a vida comunitária, desde o nível local até o planetário, promovendo vivências interculturais que permitam aperfeiçoar incessantemente cada pessoa, cada comunidade e a Humanidade como um todo, com o contributo de todas e cada uma das culturas.

9. Cultivar uma estética da libertação, que incentive e forneça recursos para que todas as pessoas façam arte, e eduque a tod@s para desfrutarem das artes e da vida, que uma jornada de trabalho progressivamente reduzida tornará mais livre, plena e feliz.

10. Praticar um ateísmo não militante que, ao mesmo tempo que constrói a união de crentes e não crentes para superar o capitalismo e caminhar em direção ao Ecomunitarismo, dialoga sobre a alienação religiosa, buscando superá-la.

Nesse ponto o velho filósofo-amauta fez uma pausa e acrescentou: “Mas nunca te esqueças que será sempre necessário rever, atualizar, ampliar, aprofundar e complementar as sete dimensões do Ecomunitarismo que acabei de mencionar, com base na reflexão crítica e no diálogo argumentativo intra e intercultural permanente. Com você faço um brinde por aqueles que saberão dar pelo menos um passo para além da minha última pegada.”

Referências

José A. de la Fuente y Ricardo Salas (Orgs., 2021) *Introducción al Ecomunitarismo y a la Educación Ambiental - Una lectura chilena de la obra de Sirio López Velasco*, Ed. Ariadna, Santiago de Chile, disponible gratuitamente en <https://doi.org/10.26448/ae9789566095330.16>

VELASCO, Sirio López. *Ética ecomunitarista* (2009, Ed. UASLP, México), disponible gratuitamente en <https://rebelion.org/download/etica-ecomunitarista-etica-para-el-socialismo-del-siglo-xxisirio-lopez-velasco/?wpdmdl=654430&refresh=5ffa0ofe341b1610219774>

VELASCO, Sirio López. *Filosofía ecomunitarista aplicada. vol 1 Textos breves 2022-2023* (2023, org. Claudinei A. de Freitas da Silva, Ed. Fi, Brasil), disponible gratuitamente en

<https://www.editorafi.org/ebook/ao42-filosofia-ecomunitarista-aplicada>

VELASCO, Sirio López. *Filosofía ecomunitarista aplicada. vol 2* (2024, org. Claudinei A. de Freitas da Silva, Ed. Quero Saber, Brasil), disponible gratuitamente en <https://doi.org/10.58942/eqs.108>

Vídeos recentes em Youtube

I. Em português: Lançamento do vol. 2 do livro de Sirio López Velasco “*Filosofía Ecomunitarista Aplicada*”, em 12/9/24, em youtube (1 hora e 17 minutos), org. Instituto Quero Saber, Toledo, PR, Brasil. Participantes, Junior Cunha (editor), Claudinei A. de Freitas da Silva (organizador e prologuista) e Sirio López Velasco, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=U2R5RCpIbq8>

II- Em espanhol: 1. Conversatorio “*Ética y dimensiones teórico-prácticas del Ecomunitarismo*”, org. Profa. Celina Lértora de FEPAI (Fundación para el estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano), con sede en Buenos Aires, 14/9/24, 22 minutos, en el canal de youtube de FEPAI <https://youtu.be/mQfei5HTeTo?si=fMm65DnoJOzuNFoZ>

2. Coloquio Internacional “*El Pensamiento Socialista en el siglo XXI: Balance latinoamericano y nuevas propuestas*” Org. Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México) Coord. Prof. Dr. Julio Diego Zendejas Máximo

Mesa 2 (19/2/24): Ecomunitarismo y Decrecimiento

En Youtube en:

<https://www.youtube.com/live/qJLUXVo6rX4?si=PAYuNMuasuqu8dql>

a) Ecomunitarismo: Sirio López Velasco

b) Decrecimiento: Adrián Almazán

Cada ponente expuso durante media hora y luego hubo una hora de preguntas y respuestas

Submissão: 09. 10. 2024 / Aceite: 15. 10. 2024

Biotecnología: ciencia o técnica

Biotechnology: science or technique

LUIS ARMANDO GÁLVEZ ORDAZ¹ / ANGEL DANIEL RAMÍREZ HERRERA² /
RODOLFO VERA GARCÍA³

Introducción

Cuando escuchamos la palabra ciencia ¿Qué se nos viene a la cabeza? ¿Naves espaciales? ¿personas con batas blancas mezclando fluidos de colores estrafalarios en tubos y recipientes de vidrio? ¿Fórmulas matemáticas escritas en todo un pizarrón? A medida que nos adentramos en el mundo académico el concepto que formamos en nuestra cabeza sobre esta palabra se vuelve más importante. Sobre todo, si hemos decidido precisamente dedicarnos a “ser científicos”. Por eso es necesario hacer una pausa y preguntarnos, ¿qué es la ciencia? basta con buscar la palabra en la web o acercarnos a los libros para darnos cuenta de que existe una buena cantidad de definiciones; unas más técnicas y complejas que otras. Incluso es posible que, en lugar de aclararnos lo que significa la ciencia, estas fuentes de información produzcan en nosotros una idea confusa de su significado.

Por otro lado, para la gran mayoría de las personas la ciencia parece ser algo muy complicado, una cosa que sólo pueden hacer los “genios”, que sólo ellos comprenden, y que está lejos de nuestra vida diaria. Sin embargo, algo que se puede afirmar con toda certeza es que convivimos con ella directa o indirectamente desde el momento en que nacemos. El problema es que, con tantas ocupaciones, distracciones o lo ajetreado de la vida cotidiana, pocas veces nos detenemos a pensar en nuestra relación con la ciencia; y, por supuesto, muchas veces no tenemos un concepto claro al igual que

¹ Alumno del Doctorado en Ciencias en Conservación del Patrimonio Paisajístico en el Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, IPN, Unidad Michoacán. E-mail: lgalvez01800@alumno.ipn.mx <https://orcid.org/0000-0002-4609-7616>

² Alumno del Doctorado en Ciencias en Conservación del Patrimonio Paisajístico en el Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, IPN, Unidad Michoacán. E-mail: aramirezhi806@alumno.ipn.mx <https://orcid.org/0000-0002-2487-7240>

³ Estancia posdoctoral en el Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, IPN, Unidad Michoacán. E-mail: rdlf.vera74@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-1619-1134>

provechoso de lo que ella es, así como cuál es la importancia de pensar en estas cosas, aunque no seamos científicos.

Además, es lógico pensar que al no tener clara la idea de ciencia es muy probable que confundamos ciencia con tecnología y a su vez, estas dos con técnica, por lo que para aclarar la idea confusa entre cada uno de estos conceptos buscaremos definirlos, distinguirlos y aplicarlos en el ejemplo de una rama científica llamada biotecnología.

Ciencia

Entonces, ¿Qué es la ciencia? Antes de definirla es necesario clarificar algunas cosas. Podemos comenzar diciendo que el fin último de la ciencia es generar conocimiento. En otras palabras, la ciencia es el método humano por excelencia, el más prístino e infalible, para comprender o aprehender lo que está a nuestro alrededor. Ante esta afirmación puede que surja la primera complicación: ¿De verdad el fin último de la ciencia es generar conocimiento? Basta con ver las noticias de la televisión o poner atención a lo que sucede en el mundo para constatar que, de hecho, gran parte del trabajo científico está al servicio de las grandes corporaciones, de las fuerzas militares o de los gobiernos. Un ejemplo evidente de esto es la consternación que se ha estado viviendo por el COVID-19 (al igual que otras enfermedades). Muchos investigadores alrededor del mundo invirtieron todas sus energías, inteligencia y tiempo para encontrar la vacuna contra ese virus. Lo que normalmente se consigue después de varios años de estudio, quizá veinte o treinta años aproximadamente de investigación y desarrollo, esas personas lo consiguieron en un lapso menor a un par de años ¡Fue un logro increíble! Sin embargo, las vacunas al ser propiedad intelectual de unas pocas farmacéuticas las monopolizaron. Éstas vendían caro al igual que selectivamente, el medicamento a los gobiernos del mundo, produciendo enormes riquezas para los dueños de esas empresas y salvando a cientos de miles de personas. Por otro lado, quienes no pudieron adquirir la vacuna, porque su país no tuvo el recurso suficiente para administrarlas adecuadamente a todos sus habitantes, fallecieron.

Desafortunadamente, aunque en efecto la ciencia produce conocimiento, éste mismo sirve para fines tan mezquinos como enriquecer a unos pocos a costa del sufrimiento humano, para desarrollar armas o dispositivos cada vez más destructivos y poderosos, así como para dominar a otras naciones para saquear sus riquezas. Sin embargo,

también ha traído consigo grandes beneficios, la sociedad actual no sería nada de lo que es ahora sin ella. El traslado de sujetos, mercancías y objetos a través de grandes distancias en menor tiempo, la comunicación instantánea entre usuarios que se encuentran de un lado a otro del globo terráqueo, o los medicamentos que ayudan a tratar enfermedades que antes eran letales, son solo algunas de las cosas que ya forman parte de la cotidianidad gracias a la ciencia.

Por eso, cuando reflexionamos sobre lo que es la ciencia, también es importante considerar los objetivos por los que queremos hacer ciencia y las consecuencias que acompañan los progresos científicos, pues, detrás de todo logro humano existe un compromiso ético que nos hace responsables de las consecuencias de su uso.

Una vez señalado lo anterior es necesario definir qué es la ciencia, pero para poder encontrar una buena definición de la ciencia puede ser provechoso aproximarnos a las ideas que han planteado algunos de los grandes filósofos. A primera vista podría parecer extraño que para definir la ciencia recurramos a lo que dijeron “unos filósofos”. ¿Qué tienen que ver ellos con la ciencia? Bueno, de hecho, es con los filósofos de la antigüedad, que vivieron hace más de dos mil años, con los que empezó lo que hoy llamamos ciencia. Para entender el concepto y significado de la ciencia es importante echar un vistazo a su desarrollo histórico, a la manera en que los primeros pensadores de que se tiene registro en la historia de la humanidad se hicieron preguntas acerca de las plantas, los animales, la tierra y las estrellas. Ahí, en la Grecia antigua, es donde comienza todo.

Antes de la aparición de los primeros filósofos, la explicación que se daba sobre el origen de la vida y el mundo tenía que ver con la mitología. El rayo, por ejemplo, era la manifestación de la furia del dios Zeus. Dependiendo de las ideas de unas culturas y otras, la luna y el sol eran divinidades que morían y renacían cada día. La tierra estaba sostenida por cuatro elefantes que, a su vez, estaban parados sobre una tortuga gigante... cosas así. A nadie se le ocurría cuestionar estas ideas pues eran sagradas, y se consideraba una ofensa hacia los dioses cuestionarlas.

Pero en Grecia, aproximadamente durante el siglo V a.C., algunos sabios y estudiosos desarrollaron una forma de pensamiento, digamos que una manera de ver el mundo, que no solamente cuestionaba la existencia de los dioses, sino que exigía alguna clase

de prueba o evidencia de lo que se afirmaba sobre ese mundo. Así es como nació la filosofía y, con ella, también, la ciencia.

Aunque son muchos los filósofos que aportaron sus ideas y conocimientos a la construcción de la ciencia y de la filosofía, son dos los que destacan por la huella que dejaron en el desarrollo del pensamiento humano. Uno de ellos es Platón.

Platón nació probablemente en Atenas (algunos afirman que fue en Egina) alrededor del año 427 a.C. y murió en el 347 a. C. Escribió la mayoría de sus obras en forma de diálogos. En ellas discutió prácticamente todos los temas fundamentales de la ciencia y la filosofía. Por ejemplo, ¿Qué es el ser? ¿De qué están hechas las cosas? ¿Qué es la verdad? ¿Cómo conocemos lo que nos rodea? ¿Qué es el lenguaje? entre muchos otros. Su método consistía, a grandes rasgos, en examinar cuidadosamente lo que cada quién sabía sobre su propia área de conocimiento y llevar, a través del razonamiento lógico, a estas personas a un gradual perfeccionamiento de su propio saber. Una de las mayores aportaciones de Platón a la ciencia fue, entonces, el desarrollo de una argumentación lógica y coherente para manifestar nuestras ideas.

El otro filósofo griego que ha dejado una gran huella en el desarrollo científico de la humanidad es Aristóteles. Este filósofo, nacido en Estagira en el año 384 a. C. y muerto en Calcis en el 322 a. C., discípulo de Platón, investigó y escribió sobre prácticamente todas las ramas del conocimiento humano de su tiempo: botánica, poesía, astronomía, geografía, lógica, retórica, metafísica, química, metalurgia, etc. Uno de sus principios fundamentales y que hoy es parte esencial del método científico es el de la observación. Aristóteles era un observador curioso y muy agudo de todo lo que lo rodeaba. Registraba meticulosamente sus hallazgos y luego los discutía con sus colegas y estudiantes para sacar conclusiones acerca de la realidad.

Aunque ya han pasado más de dos mil años, los planteamientos que acabamos de mencionar de estos dos filósofos siguen siendo perfectamente vigentes. Y nos ofrecen una lección importante sobre nuestra propia actitud científica: Cuando nos expresamos de manera oral o por escrito ¿Nos aseguramos de que nuestras ideas estén organizadas con coherencia lógica? ¿Ofrecemos a los demás argumentos o solamente opiniones sin fundamento? ¿Somos capaces de observar cuidadosamente lo que nos rodea y de hacernos preguntas sobre ello?

Muchos siglos después, durante el siglo XVII para ser exactos, otro filósofo, René Descartes, realizará nuevas contribuciones al desarrollo de la ciencia. Este filósofo francés nació en La Haye en Touraine en 1596 y murió en Estocolmo, Suecia, en 1650. Además de sus contribuciones al desarrollo de la geometría, la aritmética y el álgebra, en su más famoso libro *El Discurso del método*, plantea una serie de reglas para la investigación científica. Propone que las creencias en las que hemos sido educados muchas veces pueden estar equivocadas y que un principio fundamental de su método es dudar de lo que nos han dicho. La única guía segura para encontrar la verdad de lo que nos rodea es nuestra propia razón y para ello debemos ejercitarla continuamente y no dar por sentado nada de lo que “sabemos”. Según Descartes, estamos siempre propensos al error, pero con un continuo ejercicio de nuestro entendimiento y de cuidadoso trabajo, podemos ir reduciendo las posibilidades de fallar en nuestra apreciación de la realidad.

En nuestros tiempos, tan llenos de falsas noticias, de desinformación y malicia, convendría volver a leer el *Discurso del método* para adquirir la muy científica costumbre de verificar la información que se nos ofrece. Sobre todo, porque es común que bajo la fórmula: “científicos descubrieron...” o “según los científicos...” se nos transmita información de dudosa veracidad, bajo el supuesto ropaje de la cientificidad, que no cumple con el rigor necesario y contribuye a confundirnos.

Otro filósofo que vale la pena mencionar como pilar del conocimiento científico contemporáneo es Immanuel Kant. Nacido en Königsberg en 1724 y muerto en esa misma ciudad prusiana (hoy territorio ruso) en 1804. De entre las múltiples aportaciones al desarrollo de la ciencia está la síntesis entre racionalismo (es decir, el énfasis en que la razón es lo más importante para el conocimiento, como afirmaba Descartes) y el empirismo (o sea, la afirmación de que todos nuestros conocimientos proceden directamente de la experiencia, como sostenían los filósofos ingleses Locke, Berkeley y Hume). Para Kant tanto nuestros sentidos como nuestra razón son fuentes de conocimiento y lo que habría que hacer es utilizar ambas en busca del conocimiento más firme posible. Además, Kant propone que el sujeto es quién conoce al objeto, quien deposita en el objeto lo que el sujeto tiene en su conciencia, creando así una relación entre el sujeto que quiere conocer y el objeto a conocer. De esta relación el sujeto se da cuenta de que no es posible conocer absolutamente el objeto real “tal como es”, sino

solamente su manifestación ante nuestros sentidos, es decir, como fenómeno. La verdad de las cosas, entonces, siempre es relativa a quien las quiere conocer.

A estas alturas, a partir de este breve repaso por la filosofía, podemos ya tener una buena noción de lo que es la ciencia. Podemos entenderla como una manera de conocer el mundo (todo lo que nos rodea) cuya particularidad es su propio método: debe ser lógico (o sea, argumentativo), empírico (es decir, basado en observaciones cuidadosas) y que permita a cualquiera que realice lo anterior verificar lo que se afirma o refutar si se cometió algún error. A partir de la aplicación del método científico se puede construir (y así se ha hecho desde los griegos) un conocimiento progresivamente más exacto y preciso del mundo.

De la Biociencia a la biotecnología

Ahora bien, ya hemos definido a grandes rasgos las implicaciones y lo que es la ciencia, pero ¿qué pasaría si a nuestro concepto de ciencia le adjuntamos el prefijo bio? Que a su vez es un elemento compositivo, el cual de acuerdo con la Real Academia Española significa cuestiones referentes a “organismos vivos” o la “vida” misma, siendo así ¿Qué sería la biociencia? Bueno, cambiaría sustancialmente su enfoque antes definido, más no su base. Puesto que la biociencia al igual que la ciencia buscará la manera de conocer el mundo que nos rodea, sus objetos de estudio y/o intereses fundamentales serán todos aquellos que estén relacionados con la investigación de los organismos vivos al igual que todas las complejidades asociadas con estos, llámense sistemas, procesos o interacciones biológicas. Asimismo, sigue su propio método lógico mediante modelos teóricos y análisis computacionales, así como experimentos y observaciones de carácter empírico. Dicho método, le permite explorar la naturaleza misma de la vida de todos los organismos conocidos actualmente, de dónde provienen, cuáles son sus principios fundamentales, cómo se relacionan en su entorno o con otros organismos, además de las implicaciones éticas que resultan durante la investigación científica en este campo.

Probablemente sea difícil ver la relación directa de las biociencias con la vida diaria... o quizás no, debido a que tienen implicaciones en otros campos de la ciencia como la medicina, la agricultura, las ciencias ambientales, entre otras. Por ejemplo, retomando lo antes mencionado sobre la pandemia del COVID-19. La biociencia fue parte de los

pilares fundamentales para encontrar los tratamientos contra el virus. Haciendo un muy breve resumen diremos que primero se determinó el origen de la enfermedad, luego se hizo la secuenciación genética del agente infeccioso, se determinó cómo es que se transmite, así como su modo de accionar dentro de los organismos, para finalmente buscar un tratamiento eficaz y eficiente contra él. Durante este proceso, diversas ramas del conocimiento tuvieron incidencia directa como la ecología, la virología, la inmunología, la microbiología, por mencionar algunas pertenecientes a la biociencia.

Tanto la ciencia como la biociencia implican la generación pura de conocimiento sin importar si es aplicado o no, es decir, son meras abstracciones de la realidad. Por ejemplo, la vacuna contra el COVID-19, se gestó a partir del conocimiento y de las bases biocientíficas existentes, más no es que se haya hecho “ciencia” por sí misma. Fue un desarrollo tecnológico o, más precisamente, biotecnológico. Sin embargo, es probable que cuando se habla de desarrollos tecnológicos se haga alusión más a cuestiones de smartphones, realidades virtuales o programas de computadoras, pero no, la tecnología abarca un abanico más amplio que solamente eso. Ya que, para darle realidad o un uso práctico/cotidiano a la ciencia, se requiere un proceso de tal forma, que se tenga la capacidad de transformar o combinar algo que ya existe para construir algo nuevo o darle otra función, eso es realmente el significado de la tecnología.

Por lo tanto, tecnología puede tener su origen en la intuición a partir de la observación, como nuestros ancestros en la antigüedad, dando como resultado herramientas de recolección, para la caza al igual que para la siembra, o bien, como en las sociedades actuales que provienen de conocimientos de origen científico, como los softwares al igual que los hardware de los smartphones o las vacunas y medicamentos para el tratamiento de enfermedades. Por tanto, la tecnología no es más que la aplicación del conocimiento para la resolución de problemáticas cotidianas. Así, para resumir, si el componente práctico de la ciencia es la tecnología, el componente práctico en la biociencia es la biotecnología.

Siguiendo una secuencia lógica, entonces, la biotecnología es la aplicación práctica del conocimiento generado por las biociencias para desarrollar nuevos productos y procesos como las vacunas para el tratamiento del COVID-19. En otras palabras, el enfoque central de la biotecnología es la utilización de organismos vivos, sus

componentes (enzimas, proteínas o ADN) o los procesos inherentes a ellos, para desarrollar aplicaciones prácticas y así resolver diversas problemáticas de interés global... o incluso personal, lo que la convierte en el puente entre lo cotidiano y la biociencia. No obstante, esto puede suscitar conflicto al no ver realmente una relación directa, por ello, para entender más fácilmente lo anterior, algunas teorías clave de la biociencia que han sido aplicadas en la biotecnología, son:

La teoría de la evolución es uno de los puntos fundamentales en la biociencia. Esta teoría postula que todos los organismos evolucionan a través del paso del tiempo como resultado de la selección natural, lo que favorece ciertos rasgos que les proporcionan ventajas en la lucha por la supervivencia... o no, lo que provoca que las especies que no se adaptan a su entorno se extingan. Esta teoría evolutiva, aunada a las leyes de Mendel que tratan sobre la transmisión por herencia genética de las características de los organismos a su descendencia se han aplicado directamente en la biotecnología, para desarrollar nuevas variedades de plantas y animales mediante técnicas de ingeniería genética, al estudiar a los organismos como sistemas integrados, al comprender las complejas interacciones que impulsan a los procesos biológicos en beneficio del ser humano. Un ejemplo claro son los cultivos actuales que, comparados con los de hace unos siglos, son mucho más resistentes, productivos y adaptables.

La teoría celular, que afirma que todos los organismos se componen de una o más células, que, a su vez, son la unidad básica estructural y de organización en todos los organismos, y que esas células se originaron de células preexistentes. La teoría celular se ha aplicado en biotecnología para generar organismos celulares específicos, que realicen funciones determinadas como la generación de productos farmacéuticos necesarios para la salud humana, la producción de biocombustibles o la limpieza de contaminantes ambientales, que tienen grandes impactos en el medio ambiente y la sociedad. Un ejemplo de lo anterior son los microorganismos capaces de degradar hidrocarburos, así como los microorganismos genéticamente alterados que pueden generar biocombustibles de cuarta generación.

La teoría microbiana de la enfermedad postula que los microorganismos son la causa de un amplio espectro de enfermedades. Esta teoría se ha aplicado en biotecnología para comprender mejor las bases biológicas de las enfermedades infecciosas, desarrollar y diseñar nuevos fármacos al igual que terapias (medicina personalizada),

así como para diseñar modificaciones genéticas que manipulan la expresión de genes para las características deseadas.

En general, estas teorías proporcionan un amplio marco para comprender la naturaleza compleja de las biociencias y cómo se han adoptado mediante la biotecnología para impulsar los avances científicos e innovaciones tecnológicas. Sin embargo, al igual que como se comentó al inicio acerca del uso indebido y codicioso de la ciencia durante la pasada pandemia, también se plantean varias preocupaciones éticas, relacionadas con el uso de organismos vivos para el beneficio humano, así como cuestiones relativas a los derechos de propiedad intelectual, la seguridad y la regulación tales como:

En la ingeniería genética, que se define como la modificación a nivel estructural del genoma mediante la manipulación del ADN de organismos vivos de animales, plantas e incluso los humanos, para cambiar sus características. Aquí se han planteado preocupaciones sobre qué tan seguras son las manipulaciones del material genético de los organismos vivos, ya que los efectos a largo plazo son desconocidos, por ejemplo, ¿Qué tan seguro es el uso de los organismos genéticamente modificados en los seres humanos y el medio ambiente?

En las pruebas con animales, la biotecnología para beneficio o perjuicio de nuestra sociedad depende en gran medida de las pruebas con animales para desarrollar nuevas terapias y productos para uso humano. Sin embargo, esta práctica plantea preocupaciones éticas sobre ¿Los animales tienen derechos?, y si es así, ¿Cuáles son y a quiénes se aplican? además, ¿Qué pasa con su bienestar? ¿Se deben realizar pruebas, aunque estás los atrofien de por vida o les generen la muerte?

En la propiedad intelectual de los desarrollos tecnológicos, ya que las innovaciones biotecnológicas a menudo se basan en patentes para proteger los derechos de propiedad intelectual. Sin embargo, esto plantea que se cuestione sobre la propiedad y accesibilidad del conocimiento científico, así como el impacto de patentar las nuevas tecnologías. Porque ¿Es realmente ético que no se salven vidas humanas por no tener acceso a desarrollos biotecnológicos por falta de recursos?

En el impacto ambiental, que actualmente es una de las preocupaciones más grandes, ya que las biotecnologías, como los cultivos genéticamente modificados y los biocombustibles (por mencionar algunos), tienen el potencial de afectar el medio ambiente de manera tanto positiva como negativa. Esto plantea preocupaciones sobre

la sostenibilidad al igual que la seguridad de estas tecnologías, así como su impacto en la biodiversidad.

En general, las preocupaciones éticas que rodean a la biotecnología reflejan su naturaleza compleja e interdisciplinaria, que destacan la necesidad de marcos éticos de amplios horizontes disciplinarios para guiar el progreso científico y la innovación.

De la biotecnología a la tecnificación

En otro orden de ideas, para concluir la diferenciación entre biociencia, biotecnología y tecnificación, se requiere conceptualizar esta última. La tecnificación, a grandes rasgos, sería el conjunto de destrezas, habilidades, procedimientos o metodologías que se van desarrollando a través del aprendizaje, la experiencia y la repetición para generar de cierta manera maestría en un proceso determinado. En otras palabras, cuando se repite un proceso o metodología consecutivamente, de tal forma que se llega a una especie de mecanización, es ahí donde surge la tecnificación. Así, la tecnificación de la biotecnología sería el punto cúspide de la repetición y optimización en los métodos, procesos y fabricación de productos biotecnológicos. En general, la tecnificación de la biotecnología es un aspecto importante del avance a nivel industrial e incluso en la investigación, debido a que mejora la eficiencia y la eficacia de los procesos en la aplicación de la biociencia a la biotecnología. Lo anterior implica integrar avances de diferentes campos del conocimiento, como la informática, la ingeniería y la automatización, entre otros. Algunos ejemplos de la tecnificación de la biotecnología serían:

Los bioprocesos, que son reacciones en las que se usa células vivas completas o sus componentes para realizar cambios físicos o químicos deseados para la creación de diversos productos, mediante el uso de biorreactores, aparatos de cultivos celulares y otras tecnologías. A través de estas técnicas se pueden obtener biocombustibles, productos químicos industriales, productos farmacéuticos o de cualquier índole con base orgánica.

La secuenciación genómica, basada en procesos que determinan la sucesión de los compuestos presentes en el ADN en el genoma de un organismo a través de la secuenciación de alto rendimiento, softwares de bioinformática para analizar datos

genéticos que pueden ser implementadas para la medicina personalizada, el diagnóstico genético y la edición de genes.

La edición genética, que, como su nombre lo indica, es la manipulación, modificación o alteración directa de una secuencia de ADN determinada dentro del genoma, para lo cual se utilizan tecnologías como la CRISPR-Cas9 para modificar con precisión genes en una variedad de organismos, incluidos animales y plantas.

La bioimpresión, que utiliza tecnologías de impresión 3D para crear materiales biológicos, como tejidos humanos, o cualquier compuesto orgánico de interés que puede ser utilizado para investigaciones y terapias médicas.

Algunos otros ejemplos de tecnificación de la biotecnología pueden incluir el uso de la automatización robótica en la fabricación farmacéutica o el uso de inteligencia artificial, así como modelado para mejorar los procesos de descubrimiento de fármacos. Como se observa, la tecnificación optimiza y mejora la eficiencia de procesos y metodologías, lo cual permite a la tecnología producir mejores avances tecnológicos. Pero ojo, este proceso llamado tecnificación no es meramente ciencia, sino una herramienta que ayuda a generar experiencia dentro de esta.

353

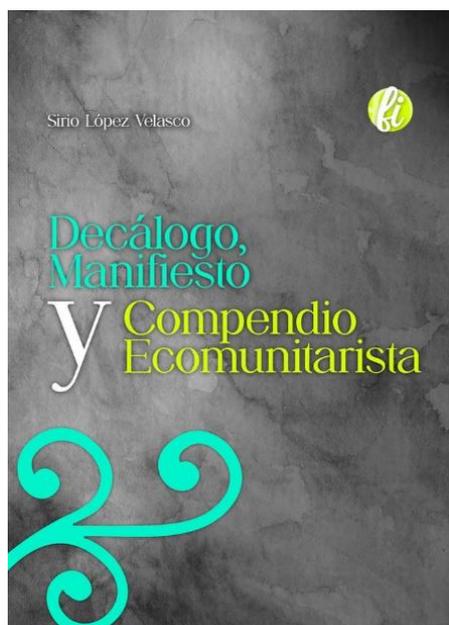
Conclusión

La ciencia es parte esencial de nuestra vida a pesar de no estar en contacto directo con nosotros para su desarrollo. Sin embargo, cualquier individuo con pensamiento crítico puede tomar parte en el desarrollo de nuevos conocimientos científicos. Ya que, el fundamento principal de la ciencia es la sistematización estructurada del conocimiento mediante un método lógico, riguroso y comprobable, como se mencionó al principio. El conocimiento generado no necesariamente se aplica para el “desarrollo” y/o el “progreso” del bien social. Por lo tanto, los científicos deben o deberían ser conscientes y conocer la ética de los conocimientos generados a partir de sus investigaciones por todas las complejidades asociadas a ellos dentro y fuera de su lugar de acción.

Por otra parte, es importante recalcar las diferencias en los conceptos descritos en este texto. Las biociencias son la teorización de lo que llamamos realidad, así como todo lo relacionado con los seres vivos, desde sus fundamentos como individuos hasta las complejas interrelaciones que se gestan entre ellos, para lo cual, el método científico;

principalmente el hipotético-deductivo es la herramienta que facilita y optimiza dicho conocimiento. Por su parte, las biotecnologías son puramente la aplicación práctica de los conocimientos mayoritariamente biocientíficos para la resolución de problemas o su simplificación. Esa, podríamos decir, es su herencia o su fundamento científicos. Lo que lo hace el vínculo entre lo cotidiano que nos rodea y las teorías de la biociencia. Cabe aclarar que, si bien la biotecnología está "informada" por la biociencia, implica diferentes consideraciones, lo que a menudo requiere enfoques interdisciplinarios con gran peso en las consideraciones éticas por los alcances que tiene. Por último, la tecnificación de la biotecnología que involucra la incorporación de tecnologías, métodos o procesos que normalizan una actividad a tal grado que se vuelve algo cotidiano implica que quienes nos dedicamos a la ciencia, la biociencia y la biotecnología debemos estar al pendiente de las relaciones entre la filosofía (con sus reflexiones éticas sobre la acción humana sobre el mundo que nos rodea) y la ciencia. Aplicar la ciencia no sólo implica preguntarse ¿Puedo? sino ¿Debo?

VELASCO, Sirio López. *Decálogo, manifiesto y compendio ecomunitarista*. Cachoeirinha, RS: FI, 2025, 105p [ISBN: 978-65-5272-054-2]



Ecomunitarismo em três chaves

Ecomunitarism in tree Keys

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA¹

Ao ingressarmos em mais um Ano Novo, outro ciclo editorial tem-se início e, com ele, um inovador projeto que marca, indelevelmente, a literatura filosófica latino-americana. Trata-se do trabalho de Sirio López Velasco, pensador uruguaio, radicado no Brasil, algumas décadas. Dessa vez, o projeto intitula-se *Decálogo, Manifiesto y Compendio Ecomunitarista*. Afinal, o que tal labor encampado pela editora FI projeta em nosso corredor de ideias em termos continentais?

A começar pelo viés didático, em que se matiza uma escrita elegante sem deixar de ser exigente. Trata-se, pois, de uma obra comprometida com o público leitor ainda não familiarizado ou versado com o que de filosoficamente ela, de maneira peculiar, discute. Aliás, em seus últimos trabalhos, Velasco já vêm

¹ Professor dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo com Estágio Pós-Doutoral pela Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne. E-mail: cafsilva@uol.com.br.

claramente manifestando essa preocupação no sentido de, cada vez mais, ir inserindo aqueles(as) leitores (as) que, em algum momento ou outro, têm sido tocados(as) por suas questões e proposições.

À par, pois, desse interesse mais imediato e direto de diálogo com o seu público, o livro ensaia dois importantes aspectos programáticos. O *Sumário*, é claro, diz por si só. Ele traz, em nota, de maneira propositiva, um breve “Decálogo” em que o autor enumera, de forma pedagógica, 10 princípios corolários do Ecomunitarismo; teoria essa formulada originalmente por Sirio nos termos de um novo modelo ético. Em linhas gerais, desde a sua primeira norma do “Decálogo”, entende-se por Ecomunitarismo, “uma ordem comunitário-ambiental utópica pós-capitalista, nunca totalmente alcançável, mas como um guia indispensável para que a ação transformadora cotidiana dos seres humanos, de cada pessoa e do mundo, não se perca sem rumo ou não ande em círculos”. Dela se deduzem todas as outras compondo, assim, o “Decálogo” que deixaremos, doravante, ao leitor apreciar a contento.

Passando esse primeiro movimento do texto, vamos ao segundo. Trata-se, agora, numa inspiração marxiana, à luz do princípio diretor exposto acima, de redigir um Manifesto, o “Manifesto Ecomunitarista”. Velasco, uma vez tomado por uma rara sensibilidade, perscruta qual a práxis possível, ecomunitaristamente falando, pela podemos encampar aquela transformação que Marx exigira como processo necessário da história, já que os filósofos se limitavam tão somente em interpretá-la. Tudo se passa como que se a teoria não se mantivesse concretamente sem a ação e ação não se efetivasse totalmente sem a teoria em seu movimento crítico-reflexivo. Uma reclama a outra; são recíprocas, mútuas, concêntricas pela qual podemos encampar.

Só para que o leitor possa saborear uma “pitada” desse cardápio cuidadosamente servido no *Manifesto*, destaquemos as três primeiras e a décima nonas lições. A lição de número 1 mostra que “uma verdade corre pelo mundo: o capitalismo coloca em risco a sobrevivência da Humanidade e a continuidade de boa parte da vida no Planeta”. Já lição de número 2 observa que “essa destruição é inerente à lógica do maior lucro possível no menor espaço de tempo e a todo custo,

que caracteriza o capitalismo”. A lição de número 3 nota que o “Capital é a relação social que existe entre aqueles que possuem os meios de produção e de vida, e aqueles que, por não os possuírem, são forçados a vender a sua força de trabalho aos primeiros para sobreviverem”. Ora, sobre isso, o que devo ou devemos fazer? Frente a essa pergunta que instaura a Ética, só há uma saída possível a tal estado de coisas: o Ecomunitarismo. É programaticamente essa a proposição que encerra a lição de número 19 do *Manifesto*. Nela, “a luta ecomunitarista assume formas pacíficas e semipacíficas e, quando ambos não são possíveis ou suficientes, e não há outro remédio, formas não pacíficas. Dentre as primeiras, destacam-se as diversas formas de resistência pacífica ativa, que começam já na perseverança dos povos originários na manutenção e defesa de seu modo de vida comunitário-ambiental que protege cada pessoa e respeita a Pachamama”. Incluem-se aí as ações de resistência dos agricultores familiares; as dos pescadores artesanais; das cooperativas verdadeiras e sustentáveis, dos sindicatos, movimentos de estudantes, feministas, anti-racistas, ambientalistas, as disputas eleitorais, entre outras. Já as rotas semi-pacíficas incluem, p. ex., “ocupações de terras, campos, vias públicas e/ou edifícios públicos ou privados (como centros de estudo ou de trabalho)”. Há, ainda, a ocupação de latifúndios (muitas vezes de proprietários que moram na cidade) por camponeses sem terra que é norteadas pelo lema “terra para quem trabalha, para produzir alimentos saudáveis e cuidar da Pachamama” e a ocupação de edifícios vazios por pessoas sem-abrigo. Por fim, cabe atentar que “a atual luta ecomunitarista não nega a lutas não pacíficas, especialmente para resistir e derrotar o ataque armado de gangues “legais” (leia-se polícia e exército) ou não legais que servem ao Capital. A experiência do povo ensinou-o a praticar tanto a autodefesa comunitária armada, a guerrilha urbana e a guerrilha rural, como as guerras populares de autodefesa (por exemplo, face à agressão imperialista)”. Isso se justifica, sobremaneira, porque a sociedade tem ficado à mercê do crime organizado em geral formando uma espécie de narcoestado onde a dominação capitalista “institucional-legal” se mistura com a opressão abertamente criminosa. Sem dúvida que, do ponto de vista da terceira regra fundamental da Ética, “o combatente ecomunitarista que se vê obrigado a recorrer a formas de ação não

pacíficas terá que procurar a neutralização e não a morte do adversário, e, se este for ferido, ele cuidará dele com cuidado para que recupere a saúde o mais rápido possível”.

Isso posto, no terceiro capítulo, o texto diagnostica um sintoma cada vez mais nevrálgico de nossa época: o capitalismo e suas vítimas. O capital é um meio de produção vampiresco que ataca e se alimenta do sangue da vida não humana e humana do planeta. Nesse patamar, ele se erige, atualmente, como uma pirâmide em que, no topo, se assentam os poucos megamilionários, os grandes bancos e as grandes multinacionais. Numa escala abaixo, estão os grandes capitalistas como os ligados ao agronegócio. Há outras camadas abaixo conforme à lógica piramidal até chegar à longa fila dos trabalhadores assalariados. Sendo, pois, um sanguessuga insaciável, o Capital, até para se manter, vitimiza, sem ressentimento, as comunidades produtivas originárias como, aliás, uma de suas primeiras presas. Como bem nota Sirio, em seu livro: “Se, na Inglaterra, o capitalismo nasceu com a expropriação dos camponeses das suas terras (que eram o seu meio de produção e de vida), o que os obrigou a migrar para as cidades para se tornarem proletários assalariados do Capital, no resto do Mundo, e graças às Conquistas levadas a cabo pelos Estados Europeus (e os poderosos a quem serviam), essa expropriação foi acompanhada por um massacre colossal. Seja pela violência assassina direta dos conquistadores, seja pelas doenças que dizimaram as populações indígenas que não possuíam anticorpos para doenças tão novas como a gripe trazida pelos invasores”.

No capítulo quarto, o autor abre uma crítica contundente aos excessos do capitalismo. O capitalismo só é o que é por conta justamente de ser um regime sanguinário. E isso não porque vicia por "faltas", mas por "excessos". Como vimos, antes, ele é insaciável em sua imperiosa sede de sugar o sangue da natureza humana e não humana. Para o altar do Capital, não se medem maiores esforços para todo e qualquer sacrifício humano ou inumano. Por isso, como põe na balança Velasco: “diante da tragédia consumada e anunciada pelo capitalismo, algumas vozes pedem a sua moderação. Alguns pregam a transição energética com renúncia aos combustíveis fósseis (num processo denominado “descarbonização”); outros pedem diminuição, e ainda há quem pregue um impossível “capitalismo verde”.

Esses discursos, no entanto, são insuficientes porque não atacam o cerne do capitalismo como tal, que é onde a tragédia antes descrita emerge; nomeadamente, a relação social entre proprietários e não proprietários dos meios de produção, distribuição e vida, privatização da natureza nas mãos dos capitalistas, e a inevitável em que a inevitável competição, acumulação e centralização de capital, com o conseqüente impacto na saúde da natureza humana e não humana” (com ou sem uso de combustíveis fósseis)”. Ora, o Ecomunitarismo desconstrói justo essa visão “cor-de-rosa” e “açucarada” do capitalismo sem limites e, portanto, excessivamente sanguinário.

O livro fecha com o quinto capítulo em que Velasco elenca uma série de aspectos que perfazem a proposta ecomunitarista, ou seja, o que se retrata aí é o caráter multidimensional do que é o autêntico *modus vivendi* como signo do ecomunitarismo. Dentre esses aspectos que se entrecruzam sob um mesmo pano de fundo, vale destacar: fundamento ético, perfil e educação ambiental ecomunitarista; a interculturalidade; o ateísmo não militante; a noção ecomunitarista de pessoa e as formas populares de luta. Nesse conjunto de elementos concêntricos, o nosso autor reafirma sempre, de modo oportuno, que no Ecomunitarismo deixará de existir qualquer força armada permanente e também deixarão de existir as próprias armas (exceto aquelas que se revelem essenciais para defender o Planeta de uma ameaça alienígena, seja ela um asteroide ou uma invasão bélica).

É nesse espectro mais amplo que o livro termina, em sentido maiúsculo, com a mensagem emblemática de sua proposição: “ECOMUNITARISTAS DE TODOS OS PAÍSES, UNI-VOS! DE CADA UM-A DE ACORDO COM AS SUAS CAPACIDADES E A CADA UM-A DE ACORDO COM AS SUAS NECESSIDADES, RESPEITANDO OS EQUILÍBRIOS ECOLÓGICOS E A INTERCULTURALIDADE!

Findo isso, a obra de Velasco, uma vez mais, cumpre a que veio! Ou seja: ela revigora, numa linguagem clara, didática e acessível, uma proposta que não é de outro mundo. É deste e, portanto, humanamente exequível, sem perder de vista, é claro, a sua intuição mais real e concreta como projeto utópico pós-capitalista.

Que os(as) seus leitores(as) encontrem nela mais uma fonte de inspiração e

expiração!

Submissão: 30. 01. 2025 / Aceite: 15. 02. 2025

Contractualism and utilitarianism

Contratualismo e utilitarismo¹

T. M. SCANLON

(Autor)

MARCOS ANTONIO DA SILVA²

(Tradutor)

O utilitarismo ocupa um lugar central na filosofia moral de nossa época. Não é o ponto de vista que muitas pessoas detêm; certamente, há bem poucas pessoas que reivindicariam ser utilitaristas na ação. Mas para uma variedade muito ampla de pessoas, ele é o ponto de vista ao qual elas recorrem quando se acham pressionadas e quando tentam dar uma explicação teórica de suas crenças morais. Na filosofia moral, ele representa uma posição contra a qual alguém luta se se quer evitá-la. Isso é assim, a despeito do fato de que as implicações do utilitarismo na ação estão extremamente em desacordo com as convicções morais solidamente defendidas, embora o utilitarismo de regras, na sua formulação alternativa mais comum, atinja a maioria das pessoas como um compromisso instável.

O amplo apelo ao utilitarismo se deve, penso eu, às considerações filosóficas de um tipo, mais ou menos, sofisticado que nos impele a uma direção bastante diferente do que a nossa moral de primeira ordem acredita. Em particular, o utilitarismo deriva muito do seu apelo às alegadas dificuldades sobre os fundamentos dos pontos de vista rivais. O que uma alternativa de sucesso ao utilitarismo deve fazer, antes de tudo, é fragilizar essa fonte de energia, propiciando uma clara explicação sobre os fundamentos do raciocínio moral não-utilitarista.

¹ Sou muito grato a Derek Parfit pela crítica paciente e a discussão enormemente útil das muitas primeiras versões deste artigo. Agradeço também às inúmeras pessoas que ouviram algumas partes destas versões que foram proferidas em palestras e gentilmente respondidas com comentários pertinentes. Em particular, tenho uma dívida impagável com Marshall Cohen, Ronald Dworkin, Owen Fiss e Thomas Nagel pelas valorosas críticas.

² Graduado em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP - 2001; Especialização em Direito Internacional e econômico pela UEL - 2009. Mestre em Direito pela UENP - 2012. Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina - UEL - 2021. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0007-6630>. E-mail: marcosasilva789@gmail.com

Disso se segue que eu, em primeiro lugar, descreverei o problema detalhadamente, fazendo as perguntas que a explicação filosófica sobre os fundamentos da moralidade deve responder. Eu, então, apresentarei uma versão do contratualismo que, argumentei, oferece um conjunto melhor de respostas a essas perguntas mais do que aquele conjunto dado pelas versões assumidamente abertas do utilitarismo. Por fim, explicarei por que o contratualismo, como eu o entendo, não remete a nenhuma fórmula utilitária como sendo seu resultado normativo.

O contratualismo foi proposto como alternativa ao utilitarismo antes, sobretudo por John Rawls em *Uma teoria de justiça* (Rawls, 1971). Apesar da ampla discussão que esse livro recebeu, eu penso, no entanto, que o apelo ao contratualismo como ponto de vista fundacional foi mal avaliado. De um modo especial, não foi apreciado o suficiente o fato de que o contratualismo oferece uma explicação particularmente plausível sobre a motivação moral. A versão do contratualismo que eu apresentarei se distingue da de Rawls em vários aspectos. Em particular, ela não faz uso, ou apenas faz um tipo diferente ou mais limitado de uso, de sua noção de escolha por trás de um véu da ignorância. Um resultado dessa diferença é fazer com que o contraste entre contratualismo e utilitarismo fique mais claro.

362

I

Existe um tema, como o da filosofia moral, pela mesma razão que existem outros temas, como o da filosofia da matemática. Nos juízos morais, como nos juízos matemáticos, nós temos um conjunto de crenças putativamente objetivas, no qual somos inclinados a investir um certo grau de confiança e de importância. Refletindo, porém, não é nada óbvio sobre o que, se eles de fato existem, esses juízos podem ser e em virtude dos quais algumas coisas podem ser ditas para estarem certas ou serem defensáveis, enquanto outras não podem. Essa questão sobre o tema de estudo ou sobre os fundamentos da verdade, é a primeira questão filosófica sobre moralidade e matemática. Em segundo lugar, na moralidade e na matemática, parece ser possível descobrir a verdade simplesmente pensando ou raciocinando sobre ela. Experiência e observação podem ser úteis, mas a observação no sentido

normal não é o meio padrão de descoberta em nenhum dos objetos de estudo. Portanto, dada qualquer resposta positiva para a primeira questão - qualquer especificação do tema ou fundamento da verdade em matemática ou moralidade -, nós precisamos de alguma epistemologia compatível que explique como é possível descobrir os fatos sobre esse tema por meio de algo como os meios que nós parecemos usar.

Dada essa similitude em questões que dão origem à filosofia moral e à filosofia da matemática, não é surpresa que as respostas comumente dadas caiam em tipos gerais similares. Se nós fôssemos entrevistar estudantes recém-matriculados em um curso de matemática, a maioria deles, penso eu, se declararia favoráveis a algum tipo de convencionalismo. Eles defenderiam que a procedência da matemática vem de definições e de princípios que ou são arbitrários ou são instrumentalmente justificados, e que o raciocínio matemático consiste na percepção do que se segue dessas definições e desses princípios. Alguns outros, talvez, seriam realistas ou platonistas, de acordo com os quais as verdades matemáticas são um tipo especial de fato não-empírico que nós podemos perceber mediante alguma forma de intuição. Outros poderiam ser naturalistas que defendem que a matemática, adequadamente entendida, é apenas a ciência empírica mais abstrata. Por fim, há, embora talvez não entre estudantes recém-matriculados em um curso de matemática, os que defendem que não existe nenhum fato matemático no mundo “fora de nós”, mas que as verdades da matemática são verdades objetivas do ponto de vista das construções mentais que nós somos capazes de fazer. Kant sustenta que a matemática pura está em um reino de verdades objetivas dependentes da mente e o Intuicionismo matemático de Brouwer é uma outra teoria desse tipo (com a importante diferença de que ela oferece fundamentos para a assertibilidade justificada dos juízos matemáticos em vez de oferecer fundamentos para a verdade deles no sentido clássico). Todas essas posições têm sua natural correspondência na filosofia moral. O intuicionismo do tipo esposado por W. D. Ross talvez seja a posição análoga mais próxima do platonismo matemático e a teoria de Kant é a versão mais familiar da tese de que a moralidade é uma esfera de verdades objetivas que, no entanto, dependem da mente.

Todas essas visões que eu mencionei (com alguma qualificação no caso do convencionalismo) respondem positivamente (isto é, de forma não-cética) à primeira questão filosófica sobre a matemática. Cada uma delas identifica alguns fundamentos objetivos, ou pelo menos intersubjetivos, da verdade para os juízos matemáticos. O ceticismo absoluto e as versões subjetivas das verdades dependentes da mente (análogas ao emotivismo ou ao prescritivismo) são menos atraentes tanto para as filosofias da matemática quanto para as filosofias morais. Isto é, em parte, assim, simplesmente por causa do maior nível de acordo intersubjetivo no juízo matemático. Mas também se deve à diferença das outras questões que as explicações filosóficas dos dois campos precisam responder.

Nem a matemática nem a moralidade podem ser tomadas para descrever o reino de fatos que existem isoladamente do resto da realidade. Supõe-se que elas estão conectadas às outras coisas. Juízos matemáticos dão origem a previsões sobre aqueles reinos para os quais a matemática se aplica. Essa conexão é algo que a explicação filosófica da verdade matemática precisa explicar, mas o fato de que precisamos observar a exatidão de tais previsões e aprender com ela também apoia nossa crença na verdade matemática objetiva. No caso da moralidade, a principal conexão é, ou geralmente supõe que seja, com a vontade. Dado qualquer candidato para o papel sobre o tema da moralidade, nós precisamos explicar por que alguém deveria se preocupar com isso e a necessidade de responder a essa questão de motivação deu forte apoio às visões subjetivistas.

Mas o que uma teoria filosófica adequada sobre moralidade precisa dizer acerca da motivação moral? Ela não precisa, penso eu, demonstrar que a verdade moral dá a alguém que a conheça uma razão para agir que apele aos desejos presentes daquela pessoa ou ao avanço dos interesses dele ou dela. Eu considero totalmente inteligível que a exigência moral possa ser corretamente aplicada a uma pessoa, mesmo se ela não tiver nenhuma razão desse tipo para cumpri-la. Se as exigências morais dão razões para aqueles a quem elas se aplicam em conformidade com algum terceiro elemento, isso é uma questão em disputa que eu vou deixar de lado. Mas o que uma filosofia moral adequada precisa fazer, penso eu, é nos tornar clara a natureza das razões que a moralidade oferece, pelo menos para os que se preocupam com ela. A teoria filosófica da moralidade precisa oferecer uma

explicação sobre aquelas razões que é, de um lado, compatível com sua explicação sobre verdade moral e sobre o raciocínio moral, e é, de outro lado, apoiada por uma análise plausível da experiência moral. Uma filosofia moral satisfatória não se preocupará com a moralidade como uma simples preferência especial, como um fetiche ou um gosto especial, que só a algumas pessoas ocorre ter. Precisa tornar compreensível porque as razões morais são as que as pessoas podem levar a sério e porque atingem aquelas razões que são movidas por elas como razões de um vigor e uma inescapabilidade especiais.

Também há uma outra questão: saber se a susceptibilidade a tais razões é compatível com uma pessoa boa ou se é, como Nietzsche argumentou, um desastre psicológico para a pessoa que a tem. Se alguém deve defender a moralidade, esse alguém precisa demonstrar que ela não é, de nenhuma forma, desastrosa, mas eu não busco aqui essa segunda questão motivacional. Eu a menciono só para distingui-la da primeira questão, que é a minha preocupação atual.

A tarefa de dar uma explicação filosófica do tema da moralidade difere da de analisar o significado dos termos morais e da de encontrar a formulação mais coerente de nossas crenças morais de primeira ordem. Uma ordenação coerente ao máximo de nossas crenças morais de primeira ordem poderia nos fornecer uma espécie valiosa de explicação: ela tornaria claro como vários preceitos, noções e juízos morais, aparentemente disparatados, estão entre si relacionados, indicando, assim, até que ponto os conflitos entre eles são fundamentais e até que ponto, de outro lado, eles podem ser resolvidos ou explicados. Mas a investigação filosófica sobre o tema da moralidade tem uma visão mais externa. Ela procura explicar que tipo de verdade moral as verdades são, descrevendo-as em relação a outras coisas no mundo e em relação às nossas preocupações particulares. Uma explicação de como podemos vir a conhecer a verdade sobre moralidade precisa estar baseada em tal explicação externa do tipo de coisas as verdades morais são, em vez de estar baseada em uma lista de verdades morais particulares, mesmo uma lista coerente ao

máximo. Isso também parece ser verdade em relação às explicações sobre como as crenças morais podem dar a alguém uma razão para agir³.

A coerência entre nossas crenças morais de primeira ordem - o que Rawls chamou de equilíbrio reflexivo estrito⁴ - parece insatisfeita⁵ tanto com a explicação da verdade moral quanto com a explicação da base de justificação na ética, justamente porque, tomada em si mesma, uma explicação coerente ao máximo de nossas crenças morais não precisa nos oferecer aquilo que eu chamei de explicação filosófica sobre o tema da moralidade. Por mais coerentes que possam ser as nossas crenças morais, a dúvida incômoda de que elas não existem, mesmo assim, pode ainda permanecer. Elas podem ser apenas um conjunto de reações socialmente inculcadas, mutuamente consistentes talvez, mas não juízos de um tipo tal a que possa ser dito que são corretos ou incorretos. Uma teoria filosófica sobre a natureza da moralidade pode contribuir para que nós confiemos em nossas crenças morais de primeira ordem, exatamente por dissipar aquelas dúvidas naturais sobre o assunto. Na medida em que ela inclui uma explicação sobre a epistemologia moral, tal teoria pode nos guiar em direção a novas formas de argumento moral, mas ela não precisa fazer isso. Argumento moral do tipo com que nós estamos mais ou menos familiarizados pode permanecer como a única forma de justificação ética. Mas quer isso leve ou não à revisão de nossos modos de justificação, o que uma boa teoria filosófica deveria fazer é nos dar uma compreensão mais clara sobre o que as melhores formas de argumento moral significam e sobre qual tipo de verdade elas são e a que caminhos elas podem levar. (A mesma coisa pode ser dita, eu acredito, sobre a contribuição que a filosofia da matemática faz para a nossa confiança nos juízos matemáticos e nas formas particulares de raciocínio matemático).

366

³ Embora aqui os laços entre a natureza da moralidade e seu conteúdo sejam mais importantes. Não está claro que uma explicação sobre a natureza da moralidade que deixa seu conteúdo *totalmente* em aberto poderia ser a base para uma explicação plausível sobre a motivação moral.

⁴ Veja Rawls, 1974-1975, p. 08; e Daniels, 1979, p. 257-258. Até que ponto o processo do que eu estou chamando de explicação filosófica coincidirá com a busca pelo “amplo equilíbrio reflexivo”, tal qual é entendido por Rawls e por Daniels é uma outra questão que eu não posso abordar aqui.

⁵ Para expressar essa insatisfação, veja Singer, 1974, e Brandt, 1979, p. 16-21.

Como qualquer tese sobre moralidade, uma explicação filosófica sobre o tema da moralidade precisa ter alguma conexão com o significado dos termos morais: ela precisa ser plausível para afirmar que o assunto descrito é, de fato, ao que esses termos se referem, ao menos, na maioria do uso normal deles. Mas o significado corriqueiro dos termos morais é o produto de muitas crenças morais diferentes defendidas pelos interlocutores passados e presentes da linguagem e esse significado é seguramente compatível com a variedade das visões morais e com a variedade das visões sobre a natureza da moralidade. Afinal, termos morais são usados para expressar muitas visões diferentes desse tipo e as pessoas que expressam essas visões não estão utilizando os termos morais incorretamente, mesmo se o que alguns deles disser deva estar errado. Como um juízo moral de primeira ordem, a caracterização moral do tema da moralidade é uma afirmação substantiva sobre moralidade, porém uma afirmação de um tipo diferente.

Embora a caracterização filosófica da moralidade faça uma espécie de afirmação que difere do juízo moral de primeira ordem, isso não quer dizer que a teoria filosófica da moralidade será neutra em relação às doutrinas normativas que competem entre si. A adoção de uma tese filosófica sobre a natureza da moralidade quase sempre terá algum efeito sobre a plausibilidade das alegações morais em particular, mas as teorias filosóficas sobre moralidade variam amplamente na extensão e na direção das implicações normativas de cada uma delas. Em uma extremidade está o intuicionismo, entendido como tese filosófica segundo a qual a moralidade está preocupada com certas propriedades não-naturais. A retidão, por exemplo, é defendida por Ross⁶ para ser a propriedade que faz o “ajuste” ou “adequação moral”. O intuicionismo defende que nós podemos identificar as ocorrências dessas propriedades e que podemos reconhecê-las como sendo verdades gerais auto-evidentes, mas que elas não podem ser posteriormente analisadas e explicadas em termos de outras noções. Assim compreendido, o intuicionismo é, a princípio, compatível com uma ampla variedade de posições normativas. Poder-se-ia, por exemplo, ser um utilitarista intuicionista ou um crente intuicionista em

⁶ Ross, 1939, p. 52-54, p. 315.

direitos morais, dependendo das verdades gerais sobre a propriedade da retidão moral que se toma para ser auto-evidente.

O outro extremo é representado pelo utilitarismo filosófico. O termo “utilitarismo” é geralmente usado para se referir a uma família de doutrinas normativas específicas - doutrinas que poderiam ser defendidas com base em um conjunto de teses filosóficas diferentes sobre a natureza da moralidade. Nesse sentido do termo, poder-se-ia, por exemplo, ser um utilitarista sobre os fundamentos intuicionista ou contratualista. Mas o que eu vou chamar de “utilitarismo filosófico” é uma tese filosófica particular sobre o tema da moralidade, designadamente a tese de que somente os fatos morais fundamentais são fatos sobre o bem-estar individual⁷. Eu acredito que essa tese tem grande chance de plausibilidade para muitas pessoas, e que, embora algumas pessoas sejam utilitárias por outras razões, ela é o que atrai no utilitarismo filosófico e o que explica a influência generalizada dos princípios utilitaristas.

Parece evidente para as pessoas que há o fato de os indivíduos ficarem em melhor ou pior situação. Tais fatos têm uma força motivacional óbvia; e é bastante compreensível que as pessoas deveriam ser movidas por eles de muitas maneiras, a ponto de supor que elas são movidas pelas considerações morais. Ademais, esses fatos são claramente relevantes para a moralidade como nós agora a compreendemos. Afirmações sobre o bem-estar individual são uma classe de pontos de partida válidos para o argumento moral. Mas a maioria das pessoas acha que é muito mais difícil ver o quanto poderia haver qualquer outro, independente dos pontos de partida. Exigências morais substantivas independentes do bem-estar individual atingem as pessoas como intuicionistas em um sentido censurável. Elas poderiam representar “fatos morais” de um tipo tal que seria difícil explicar. Não há nenhum problema em reconhecer isso como um fato de que um certo ato é, digamos, um caso de mentiras e de quebra de promessa. E um utilitarista pode reconhecer que tais fatos como esses geralmente têm significado moral (derivativo):

⁷ Para os propósitos dessa discussão, eu deixei em aberto questões importantes sobre quais indivíduos devem ser considerados ou como o “bem-estar” deve ser entendido. O utilitarismo filosófico manterá o apelo que me interessa sob muitas respostas diferentes para essas perguntas.

eles são moralmente significativos, por causa de suas consequências para o bem-estar individual. Os problemas, e a acusação de “intuicionismo”, surgem quando se afirma que tais atos estão errados em um sentido que não é redutível ao fato de que eles diminuem o bem-estar individual.

Como essa propriedade independente de equívocos morais poderia ser entendida de uma forma que lhe desse o tipo de importância e força motivacional que as considerações morais foram obrigadas a ter? Se se aceitar a ideia de que não há nenhuma propriedade moral que tenha esse tipo de significado intrínseco, então o utilitarismo filosófico pode parecer que seja a única explicação sustentável sobre moralidade. E uma vez que o utilitarismo filosófico for aceito, algumas formas de utilitarismo normativo parecerão que estão sendo aplicadas a nós como a correta teoria moral de primeira ordem. O utilitarismo então tem, para muitas pessoas, algo como o status que o Formalismo de Hilbert e o Intuicionismo de Brouwer têm para os seus fiéis. É uma visão que parece ser aplicada a nós pela necessidade de dar uma explicação filosoficamente defensável sobre o assunto. Mas ela nos deixa com uma escolha difícil: nós podemos ou abandonar muitas de nossas crenças prévias de primeira ordem ou tentar salvá-las demonstrando que elas podem ser obtidas como verdades derivadas ou explicadas como ficções úteis ou inofensivas.

Aparentemente, o apelo ao utilitarismo filosófico que eu descrevi é falso, uma vez que essa teoria precisa equivaler ou a uma forma de intuicionismo (distinguindo-se de outros somente naquilo que envolve apenas um apelo à intuição) ou a um naturalismo definicional de um outro tipo qualquer refutado por Moore e por outros há muito tempo atrás. Mas eu não penso que a doutrina pode ser descartada assim tão facilmente. O utilitarismo filosófico é uma tese filosófica sobre a natureza da moralidade. Como tal, ele está em pé de igualdade com o intuicionismo ou com a forma de contratualismo que eu depois vou defender neste artigo. Nenhuma dessas teses precisa ser afirmação da verdade como uma questão de definição; se uma delas for verdadeira, não se segue que uma pessoa que a segue estará fazendo mau uso das palavras “certo”, “errado” e “deve”. Nem todas essas teses são formas de intuicionismo, se intuicionismo é entendido como a visão de que os fatos morais se referem especialmente a propriedades não-naturais, que nós podemos apreender pelo discernimento intuitivo, mas que não precisam ou não

admitem qualquer análise posterior. Tanto o contratualismo quanto o utilitarismo filosófico são especialmente incompatíveis com essa afirmação. Como quaisquer outras teses filosóficas sobre a natureza da moralidade (incluindo, eu diria, o próprio intuicionismo), o contratualismo e o utilitarismo filosófico devem ser elogiados com base no sucesso deles em dar uma explicação sobre a crença moral, sobre o argumento moral e sobre a motivação moral que é compatível com nossas crenças gerais sobre o mundo: nossas crenças sobre quais tipos de coisas existem no mundo, sobre quais tipos de observação e de raciocínio de que nós somos capazes e sobre quais tipos de razões nós temos para agir. Um juízo sobre qual explicação da natureza da moralidade (ou da matemática) é mais plausível no sentido geral é só esta: um juízo de plausibilidade geral. Ele não é descrito de forma útil como um discernimento de conceitos ou como um discernimento intuitivo especial de alguma outra espécie.

Se o utilitarismo filosófico for aceito, então alguma forma de utilitarismo aparece para ser aplicada por nós como uma doutrina normativa, mas outro argumento será exigido para determinar qual forma nós deveríamos aceitar. Se tudo que conta moralmente é o bem-estar dos indivíduos, nenhum deles é considerado mais importante do que os outros, e se tudo que importa, no caso de cada indivíduo, é o grau em que o bem-estar dele é afetado, então disso decorreria que a base da avaliação moral tem por o objetivo maximizar a soma⁸ do bem-estar individual. Se esse padrão deve ser aplicado à crítica das ações individuais, ou à seleção de regras ou políticas, ou à inculcação de hábitos e disposições para agir é outra questão, assim como é a questão de como o “bem-estar” em si deve ser compreendido. Portanto, a hipótese de que muito do apelo ao utilitarismo como uma doutrina normativa deriva da atratividade do utilitarismo filosófico explica o quanto as pessoas podem estar convencidas de que alguma forma de utilitarismo deve estar correta, embora já estejam bem incertas quanto à forma pela qual ele se apresenta, se é utilitarismo “direto” ou “na ação” ou alguma forma de utilitarismo indireto “de regra” ou “de motivação”. O que essas visões têm em comum, a despeito de suas

⁸ Atinge-se plausivelmente o “utilitarismo médio” por meio de formas de argumento bem diferentes e algumas delas são mais parecidas com o contratualismo. Eu discuto um desses argumentos na seção IV abaixo.

consequências normativas diferentes, é a identificação da mesma classe de fatos morais fundamentais.

II

Se o que eu disse sobre o apelo ao utilitarismo estiver certo, então o que uma teoria rival precisa fazer é fornecer uma alternativa ao utilitarismo filosófico como concepção do objeto de estudo sobre a moralidade. Isso é o que a teoria que eu vou chamar de contratualismo precisa fazer. Mesmo se isso acontecer e, no entanto, ele for considerado superior ao utilitarismo filosófico como uma explicação sobre a natureza da moralidade, o utilitarismo normativo não terá sido refutado. Restará a possibilidade de que o utilitarismo normativo possa ser estabelecido com outros fundamentos, como, por exemplo, o resultado normativo do próprio contratualismo. Mas um argumento direto e, penso eu, influente para o utilitarismo normativo terá sido deixado de lado.

Dar um exemplo do que eu entendo por contratualismo, uma explicação contratualista sobre a natureza do equívoco moral poderia ser declarada como a seguinte: “Um ato estará errado se a sua execução sob certas circunstâncias não for permitida por qualquer sistema de regras para a regulação geral do comportamento que ninguém poderia racionalmente rejeitar como uma base para o acordo geral informado e voluntário”. Isso é entendido como uma caracterização do tipo de propriedade que o equívoco moral é. Como o utilitarismo filosófico, ele terá consequências normativas, mas não é o meu propósito atual explorá-las detalhadamente. Como uma explicação contratualista de uma noção moral, o que eu apresentei até agora é apenas uma aproximação, que poderia precisar ser consideravelmente modificada. Aqui, eu posso oferecer algumas observações por meio do esclarecimento.

A ideia de “acordo informado” quer dizer excluir o acordo baseado na superstição ou crença falsa sobre as consequências das ações, mesmo se essas crenças fossem tidas por razoáveis para a pessoa em questão. A força que se entende da qualificação “razoável”, por outro lado, é para excluir as rejeições que não seriam razoáveis, dado o objetivo de encontrar princípios que poderiam ser a base do

acordo geral informado e voluntário. Dado esse objetivo, não seria razoável, por exemplo, rejeitar um princípio porque ele impôs um limite a você, quando todo princípio alternativo iria impor limites muito maiores aos outros. Eu terei mais a dizer sobre os fundamentos da rejeição mais à frente no artigo.

A exigência de que o acordo hipotético, que é o objeto do argumento moral, é voluntário significa, não só eliminar a coerção, mas também excluir pessoas forçadas a aceitar um acordo por estarem em uma posição de barganha inferior, por exemplo, porque outras são capazes de aguentar por mais tempo e, por isso, insistir nos melhores termos. O argumento moral é abstraído de tais considerações. A única pressão relevante para o acordo vem do desejo de encontrar e concordar com os princípios de que ninguém que não tivesse esse desejo poderia razoavelmente rejeitar. De acordo com o contratualismo, o argumento moral refere-se à possibilidade de acordo entre pessoas que são todas elas movidas por esse desejo e movidas por ele no mesmo grau. Mas essa suposição contrafactual caracteriza somente o acordo ao qual a moralidade se refere, mas não o mundo ao qual os princípios morais se aplicam. Os que dizem respeito à moralidade, procuram por princípios para a aplicação ao mundo imperfeito deles que eles não poderiam razoavelmente rejeitar e que outros nesse mundo, que agora não são movidos pelo desejo de acordo e que não poderiam razoavelmente rejeitar se viessem, então, a ser movidos⁹.

A explicação contratualista sobre o erro moral se refere a princípios “que ninguém poderia razoavelmente rejeitar” em vez de princípios “que todos poderiam razoavelmente aceitar” pela razão seguinte. Considere um princípio segundo o qual algumas pessoas sofrerão dificuldades severas e suponha que essas dificuldades sejam evitáveis. Isto é, há princípios alternativos segundo os quais ninguém teria de arcar com comparáveis ônus. Poderia acontecer, no entanto, que as pessoas sobre as quais essas dificuldades recaiam estejam em uma determinada situação de autossacrifício e que queiram aceitar esses ônus em prol do que eles veem como o maior bem de todos. Nós diríamos, penso eu, que não seria razoável a eles fazer isso.

⁹ Aqui, eu devo muito a Gilbert Harman pelos comentários que me ajudaram a esclarecer minha declaração sobre o contratualismo.

¹⁰ Um exemplo que devo a Derek Parfit.

Por outro lado, também poderia ser razoável a eles recusar esses ônus e, por isso, poderia não ser razoável para alguém rejeitar um princípio que exige que arque com eles (como não é razoável exigir de alguém que assuma um ônus sem ele querer, da mesma forma, também não é razoável que você exija que alguém deixe um ônus de lado só porque você considera esse ônus irracional). Se essa rejeição fosse razoável, então o princípio que impõe esses ônus é posto em dúvida, apesar do fato de que algumas pessoas em situação particular de autossacrifício pudessem (razoavelmente) aceitá-lo. Portanto, é a razoabilidade de rejeitar um princípio, em vez da razoabilidade de aceitá-lo, que gira em torno do argumento moral.

Parece provável que a maioria dos conjuntos não-equivalentes de princípios passará no teste de não-rejeitabilidade. Isso é sugerido, por exemplo, pelo fato de que há muitos caminhos diferentes para definir deveres importantes, nenhum dos quais é mais ou menos “rejeitáveis” do que os outros. Há, por exemplo, muitos sistemas diferentes de fazer acordo e muitos caminhos diferentes de atribuir responsabilidade para cuidar dos outros. Disso não se segue, no entanto, que qualquer ação permitida por, pelo menos, um desses conjuntos de princípios não possa estar moralmente errado, de acordo com o contratualismo. Se for importante para nós ter algum dever de uma dada espécie (algum dever de fidelidade aos acordos ou algum dever de cuidado mútuo) da qual há muitas formas moralmente aceitáveis, então uma dessas formas precisa ser estabelecida por convenção. Em um conjunto em que uma dessas formas é convencionalmente estabelecidas, ações não permitidas por ela estará errada no sentido da definição dada. Pois, dada a necessidade para tais convenções, uma coisa que não poderia, de forma geral, estar de acordo seria um conjunto de princípios que permitem a alguém desconsiderar definições convencionalmente estabelecidas (e moralmente aceitáveis) de deveres importantes. Essa dependência da convenção introduz um grau de relatividade cultural com a moralidade contratualista. Além disso, o que uma pessoa pode razoavelmente rejeitar dependerá das metas e condições que são importantes para a sua vida e essas também dependerão da sociedade em que ela vive. A definição dada acima permite a variação de ambos os tipos, fazendo com que o erro de uma ação dependa das circunstâncias em que ele é cometido.

A declaração parcial do contratualismo que eu dei tem o caráter abstrato apropriado a uma explicação do objeto da moralidade. Em sua face, ela não envolve nenhuma afirmação específica quanto a quais princípios se poderia estar de acordo ou mesmo se há um único conjunto de princípios que poderia estar na base do acordo. Uma maneira, embora não a única, para o contratualismo chegar às afirmações morais substantivas é dar uma definição técnica da noção relevante do acordo, isto é, especificando as condições segundo as quais o acordo deve ser alcançado, as partes desse acordo e o critério de razoabilidade a ser empregada. Diferentes contratualistas fizeram isso de diferentes formas. O que precisa ser afirmado para tal definição é que (segundo as circunstâncias em que ela é aplicada) o que ela descreve é, de fato, o tipo de acordo voluntário e razoável a que o argumento moral objetiva. Mas o contratualismo também pode ser entendido como uma descrição da matéria objeto da moralidade com base na qual as formas ordinárias do raciocínio moral podem ser entendidas e avaliadas sem proceder por via de uma noção técnica do acordo.

Quem deve ser incluído no acordo geral ao qual o contratualismo se refere? O escopo da moralidade é uma questão difícil de moralidade substantiva, mas uma teoria filosófica da natureza da moralidade deveria fornecer algumas bases para respondê-la. O que uma teoria apropriada deveria fazer é fornecer um quadro dentro do qual o que parece ser argumentos relevantes a favor e contra interpretações particulares do limite moral pode ser realizado. Geralmente, pensa-se que o contratualismo não pode fornecer nenhuma base plausível para uma resposta a essa questão. A crítica acusa ou que o contratualismo não dá nenhuma resposta, porque ele precisa começar com algum conjunto de partes contratantes tomadas como dadas, ou que o contratualismo sugere uma resposta que obviamente é muito restritiva, uma vez que um contrato exige partes que são capazes de fazer e de manter acordos e que são cada uma delas capaz de oferecer aos outros algum benefício em troca de sua cooperação. Nenhuma dessas objeções se aplica à versão do contratualismo que eu defendo. A especificação geral do escopo da moralidade que ele implica, a mim me parece, ser esta: a moralidade se aplica a um ser se a noção da justificação a um ser desse tipo faz sentido. O que se exige para que isso aconteça? Aqui, eu só posso sugerir algumas condições necessárias. A primeira é que

o ser tem um bem, isto é, que haja uma sensação clara na qual se pode dizer que as coisas vão melhor ou pior para esse ser. Isso dá a sensação parcial à ideia do que seria razoável para um gestor aceitar em nome do ser. Seria razoável para um gestor aceitar, pelo menos, essas coisas que são boas, ou não ruins, para o ser em questão. Utilizando essa ideia de gestão, nós podemos estender a noção de aceitação para aplicar aos seres que são incapazes de concordar literalmente com qualquer coisa. Mas essa noção mínima de gestão é muito fraca para dar base à moralidade, de acordo com o contratualismo. A moralidade contratualista conta com noções do que seria razoável aceitar, ou razoável rejeitar, que são essencialmente comparativas. Se não fosse razoável para mim rejeitar um certo princípio, dado o objetivo de encontrar os princípios que ninguém com esse objetivo poderia razoavelmente rejeitar, depende não só de como muitas ações permitidas por esse princípio poderia me prejudicar em termos absolutos, mas também de como essa perda de potencial compara com outras perdas potenciais para outros sob esse princípio e alternativas a ele. Assim, para que um ser mantenha relações morais conosco não é suficiente que tenha um bem, é também necessário que seu bem seja suficientemente similar ao nosso próprio bem para dar base a algum sistema de comparabilidade. Só com base em tal sistema, nós podemos dar um tipo apropriado de sentido à noção do que um gestor poderia razoavelmente rejeitar em nome do ser.

Mas a gama de possíveis gestões é mais ampla do que aquela da moralidade. Alguém poderia agir como um gestor de uma plantação de tomates, de uma floresta ou de uma colônia de formigas e tais entidades não estão incluídas na moralidade. Talvez isso possa ser explicado pelo apelo à exigência de comparabilidade: embora essas entidades tenham um bem, ele não é comparável ao nosso próprio bem de uma forma que dê base a argumentos morais. Ademais, não há, entretanto, nesses casos um ponto de apoio suficiente para a noção da justificação para um ser. Uma outra exigência mínima dessa noção é que o ser constitui um ponto de vista; isto é, que há algo como o que parece ser aquele ser, algo como o que o mundo se parece com ele. Sem isso, nós não permanecemos em uma relação com o ser que faz até a justificação hipotética ser apropriada.

Com base no que eu disse até aqui, o contratualismo pode explicar por que a capacidade de sentir dor deveria se parecer a muitos para contar a favor do status

moral: um ser que tem essa capacidade também parece satisfazer as três condições que eu acabei de mencionar como necessárias à ideia de justificação dele para fazer sentido. Se um ser pode sentir dor, então ele constitui um centro da consciência para a qual a justificação pode ser dirigida. Sentir dor pode ser uma maneira clara de piorar o ser; ter a sua dor aliviada de uma forma que ele possa ser beneficiado; e essas são formas do bem e do mal que parecem diretamente comparáveis com as nossas próprias formas.

Não está claro que as três condições que eu listei como necessárias também são suficientes para a ideia de justificação para um ser fazer sentido. Se elas são ou se elas não são e o que mais pode ser exigido são questões difíceis e controversas. Algo restringiria a esfera moral àqueles cujas justificações poderiam, em princípio, ser comunicadas, ou aos que podem, na realidade, concordarem com algo, ou aos que têm a capacidade de entender o argumento moral. O contratualismo, como eu declarei, não resolve essas questões de uma só vez. Tudo que eu afirmo é que ele dá base ao argumento sobre elas que é, pelo menos, tão plausível quanto aquele oferecido pelas explicações rivais da natureza da moralidade. Essas restrições propostas com o escopo de moralidade são naturalmente entendidas como afirmações discutíveis sobre as condições segundo as quais a noção relevante da justificação faz sentido, e os argumentos comumente oferecidos a favor ou contra elas podem também ser plausivelmente entendidos com esse fundamento.

Algumas outras restrições possíveis com o escopo de moralidade são mais evidentemente rejeitáveis. A moralidade poderia ser restringida para os que têm capacidade de observar suas restrições, ou para os que são capazes de conferir algum benefício futuro recíproco aos outros participantes. Mas é extremamente implausível supor que os seres excluídos por essas exigências estão totalmente fora da proteção da moralidade. O contratualismo como eu o formulei¹¹ pode explicar

¹¹ Sob esse ponto de vista (quando contrastado com alguns outros em que a noção de um contrato é empregado) o que é fundamental para a moralidade é o desejo para acordos razoáveis, não para a busca de vantagens mútuas. Veja a seção V abaixo. Deveria ficar claro que essa versão do contratualismo pode explicar a posição moral de pessoas futuras que será melhor ou pior como resultado do que nós agora estamos fazendo. É menos claro como se poderia lidar com o problema apresentado pelas pessoas futuras que não teriam nascido, mas por nossas ações que também tornaram as condições em que elas vivem piores. Tais pessoas têm razão para rejeitar os princípios que permitem que essas ações sejam

por que isso é assim: só a ausência dessas capacidades não esgota a possibilidade de justificação para um ser. O que ele pode fazer nesses casos, no entanto, é alterar a justificação que são relevantes. Eu sugiro que qualquer que seja a importância que as capacidades para o controle deliberativo e o benefício recíproco podem ter é como fatores que alteram os deveres que os seres têm e os deveres que os outros têm para com eles, não como condições cuja ausência suspende completamente o quadro moral.

III

Eu até agora falei um pouco sobre o conteúdo normativo do contratualismo. Por tudo o que eu disse até aqui, a fórmula utilitária do ato poderia vir a ser um teorema do contratualismo. Não acho que este seja o caso, mas minha tese principal é que qualquer que possa ser as implicações normativas do contratualismo ele ainda tem o conteúdo distinto como uma tese filosófica sobre a natureza da moralidade. Esse conteúdo - a diferença, por exemplo, entre ser um utilitarista porque a fórmula utilitária é a base do acordo geral e ser um utilitarista com outros fundamentos - se mostra mais claramente na resposta que um contratualista dá à primeira pergunta motivacional.

O utilitarismo filosófico é uma visão parcialmente plausível porque os fatos que ele identifica como fundamental para a moralidade - fatos sobre o bem-estar individual - tem uma força motivacional óbvia. Fatos morais podem nos motivar, sob esse ponto de vista, por causa de nossa identificação de simpatia com o bem dos outros. Mas quando nós saímos do utilitarismo filosófico em direção a uma fórmula utilitarista específica como padrão correto para o agir, a forma de motivação a que o utilitarismo apela se torna mais abstrata. Se o utilitarismo clássico for a doutrina normativa correta, então a fonte natural da motivação moral será uma tendência a ir em direção a mudanças no bem-estar agregado, independentemente de como essas mudanças podem ser compostas. Nós precisamos ser motivados da mesma forma por um ganho agregado da mesma magnitude se ele for obtido por aliviar o

realizadas? Esse problema difícil, que eu não posso explorar aqui, foi levantado por Derek Parfit, em *Partif*, 1976.

sofrimento agudo de algumas pessoas ou por trazer pequenos benefícios para um vasto número, talvez às custas de um desconforto moderado para algumas delas. Isso é muito diferente da simpatia do tipo familiar para indivíduos particulares, mas um utilitarista pode argumentar que esse desejo mais abstrato é o que a simpatia natural se torna quando ela é corrigida pela reflexão moral. Esse desejo tem o mesmo conteúdo como simpatia - ele é uma preocupação com o bem dos outros - mas não é parcial ou seletivo em suas escolhas dos objetos.

Deixando de lado a plausibilidade psicológica dessa simpatia imparcial, como poder saber o quanto um candidato é bom para desempenhar o papel de motivação moral? Certamente, a simpatia comum a todos é um dos muitos motivos que, às vezes, podem impelir alguém a fazer a coisa certa. Ela pode ser o motivo determinante, quando, por exemplo, eu corro para ajudar uma criança que está sofrendo. Mas quando eu me vejo convencido pelo artigo de Peter Singer¹² sobre a fome e fico chocado por reconhecer o que parece ser uma exigência moral óbvia, outra coisa entra em ação. Além de pensar sobre o quanto de bem eu poderia fazer às pessoas em locais atingidos pela seca, fico impressionado com o pensamento aparentemente distinto de que seria errado para mim deixar de ajudá-los, mesmo quando eu poderia ajudar, a um custo muito baixo para a minha realidade. Um utilitarista pode responder que sua explicação de motivação moral não pode falhar por não captar esse aspecto da experiência moral, uma vez que ela é apenas uma reflexão de nossa educação moral não-utilitária. Além disso, ela não deve ter fundamento. Para qual tipo de fato esse outro suposto fato de erro moral poderia acontecer, e como ele poderia nos dar uma outra razão especial para agir? A pergunta em relação ao contratualismo, então, é se ele pode dar uma resposta satisfatória para esse desafio.

De acordo com o contratualismo, a fonte de motivação que é diretamente provocada pela crença de que uma ação está errada é o desejo de ser capaz de justificar as ações de alguém para os outros sob o fundamento de que eles não

¹² Singer, 1972.

podem rejeitar razoavelmente¹³. Eu acho isso uma explicação extremamente plausível de motivação moral - pelo menos, uma melhor explicação de minha experiência moral do que a alternativa utilitária natural - e me parece constituir um ponto forte para a visão contratualista. Todos nós poderíamos gostar de, realmente, estar de acordo com as pessoas ao nosso redor, mas o desejo que o contratualismo identifica como básico para a moralidade não nos leva simplesmente a conformar com os padrões aceitos pelos outros, independentemente do que esses padrões possam ser. O desejo de ser capaz de justificar as ações de alguém para os outros sob o fundamento de que eles não podem rejeitar com razoabilidade será satisfeito quando soubermos que há uma justificação adequada para nossa ação, ainda que os outros, de fato, recusem aceitá-la (talvez porque eles não tenham nenhum interesse em achar princípios que nós e os outros não pudessem razoavelmente rejeitar). Do mesmo modo, uma pessoa movida por esse desejo não se satisfará pelo fato de que os outros aceitem uma justificação para a ação dela, se ela considera essa justificação como espúria.

Um bom teste para se saber se você considera uma justificação suficiente é se você aceitaria essa justificação se você estivesse em uma posição de outra pessoa. Essa conexão entre a ideia de “mudança de lugar” e a motivação subjacente à moralidade explica a ocorrência frequente do argumento da “Regra de Ouro” dentro de diferentes sistemas de moralidade e no ensino de várias religiões. Mas o experimento de pensamento da mudança de lugar é apenas um bom guia; a pergunta fundamental é o que seria irrazoável para rejeitar como base para acordos informados, não forçados e gerais. Conforme a observação feita por Kant¹⁴, nossos diferentes pontos de vista individuais, tomados como eles são, podem, de um modo geral, ser simplesmente irreconciliáveis. “Harmonia de juízos” exige a construção de uma forma genuinamente interpessoal de justificação que, não obstante, seja algo com que cada indivíduo pudesse concordar. Desse ponto de vista interpessoal, uma certa quantidade de como as coisas se parecem do ponto de vista de outra pessoa,

¹³ Razoavelmente, isto é, dado o desejo de achar os princípios que os outros, da mesma forma motivados, não poderiam rejeitar razoavelmente.

¹⁴ Kant, 1785, seção 02, nota de rodapé 14.

como uma certa quantidade de como elas se parecem do meu próprio ponto de vista, será contada como um viés.

Eu não estou afirmando que o desejo de ser capaz de justificar as ações de alguém para com outros sob o fundamento de que elas não poderiam razoavelmente rejeitar é universal ou “natural”. A “educação moral” me parece plausivelmente entendida como um processo de cultivar esse desejo e de moldá-lo, em grande parte aprendendo o que as outras justificações estão, de fato, dispostos a aceitar, descobrindo quais você mesmo considera aceitáveis quando confrontá-los com uma variedade de perspectivas e avaliando se você mesmo e os outros aceitam ou rejeitam essas justificações à luz de uma experiência maior.

Na verdade, parece-me que o desejo de ser capaz de justificar as próprias ações (e instituições) em bases que consideramos aceitáveis é bastante forte na maioria das pessoas. As pessoas estão dispostas a percorrer distâncias consideráveis, que envolvem sacrifícios muito pesados, a fim de evitar admitir a injustificabilidade de suas ações e instituições. A notória insuficiência da motivação moral como meio de convencer as pessoas a fazer a coisa certa não se deve simplesmente à fraqueza do motivo subjacente, mas também ao fato de que é facilmente desviado pelo auto-interesse e pela autodecepção.

Poderia ser razoável objetar aqui que a fonte da motivação que eu descrevi não está exclusivamente atada à noção contratualista de verdade moral. A explicação da motivação moral que eu ofereci se refere à ideia de uma justificação que seria irrazoável rejeitar e essa ideia é potencialmente mais ampla do que a noção contratualista de acordo. Pois permite que M seja alguma explicação não-contratualista de verdade moral. De acordo com M, podemos supor que o equívoco da uma ação é simplesmente uma característica daquela ação em virtude da qual ela não deve ser feita. Uma ação que tem essa característica, de acordo com M, a tem muito, independentemente de qualquer tendência de pessoas informadas que venham a concordar com ela. No entanto, uma vez que as pessoas informadas estejam presumivelmente em uma posição para reconhecer o equívoco de um tipo na ação, seguir-se-ia daí que se uma ação estivesse errada, então tais pessoas concordariam que ela não seria realizada. Do mesmo modo, se um ato não é moralmente errado e há uma justificação moral adequada para realizá-lo, então

presumivelmente haverá uma justificação moral para ele que a uma pessoa informada seria irrazoável rejeitar. Portanto, mesmo se M, e não o contratualismo, for a explicação correta da verdade moral, o desejo de ser capaz de justificar minhas ações aos outros, com o fundamento de que eles não poderiam razoavelmente rejeitar, poderia ainda servir como base para a motivação moral.

O que isso mostra é que o apelo tanto ao contratualismo quanto ao utilitarismo repousa, em parte, em um ceticismo qualificado. Uma teoria não-contratualista da moralidade pode fazer uso da fonte de motivação à qual o contratualismo apela. Mas um argumento moral recorrerá a essa fonte de motivação justamente porque ela é uma boa justificação para agir de um certo modo, uma justificação que a outros não seria irrazoável aceitar. Portanto, uma teoria não-contratualista precisa dizer que há propriedades morais que têm força justificatória bastante independente de seu reconhecimento de qualquer acordo ideal. Essas representariam o que John Mackie chamou de instâncias do “a-ser-feito” e do “não-a-ser-feito” intrínsecos¹⁵. Parte do apelo contratualista repousa na visão de que, segundo o ensinamento de Mackie, é intrigante como poderia haver tais propriedades “no mundo”. Em contrapartida, o contratualismo procura explicar o status justificatório das propriedades morais, bem como sua força motivacional, em termos da noção de acordo razoável. Em alguns casos, as propriedades morais são em si para ser entendidas em termos dessa noção. Isso é assim, por exemplo, no caso da propriedade do erro moral, acima considerado. Mas também há propriedades de fazer o bem e o mal que são em si independentes da noção contratualista do acordo. Eu considero a propriedade de ser um ato de matar pelo prazer de fazer assim para ser uma propriedade de fazer o mal desse tipo. Tais propriedades são fazer o mal, porque seria razoável rejeitar qualquer conjunto de princípios que permitiram os atos que elas caracterizam. Assim, embora haja propriedades moralmente relevantes “no mundo” que são independentes da noção contratualista do acordo, essas não constituem instâncias do “a-ser-feito”: a sua relevância moral - sua força nas justificações bem como sua ligação com a motivação - deve ser explicada em fundamentos contratualistas.

¹⁵ Mackie 1977, p. 42.

Em particular, o contratualismo pode explicar o aparente significado moral dos fatos sobre o bem-estar individual, que o utilitarismo considera ser fundamental. O bem-estar individual será moralmente significativo, de acordo com o contratualismo, não porque é intrinsecamente valoroso ou porque promovê-lo é auto-evidentemente uma característica de fazer o bem, mas simplesmente porque um indivíduo poderia razoavelmente rejeitar uma forma de argumento que não deu nenhum peso ao seu bem-estar. Essa afirmação de significado moral é, no entanto, apenas aproximada, uma vez que é exatamente uma questão difícil como “bem-estar” ser entendida e de que maneira somos obrigados a levar em conta o bem-estar dos outros ao decidir o que fazer. Não se segue dessa afirmação, por exemplo, que um certo desejo terá sempre e em todo lugar o mesmo peso ao determinar a correção de uma ação que promoveria sua satisfação, um peso proporcional à sua força e “intensidade”. A força para fazer o bem dos desejos de uma pessoa é especificada pelo que poderia ser chamada de concepção de interesses moralmente legitimados. Tal concepção é um produto do argumento moral; isso não está dado, como a noção de bem-estar individual pode estar, simplesmente pela ideia do que é racional para um indivíduo desejar. Nem tudo para o qual eu tenho um desejo racional será algo em que outros precisam me conceder para ter um interesse legítimo que eles se comprometeram a ponderar para decidir o que fazer. Uma variedade de coisas que podem ser objetos dos meus desejos racionais é muito amplo de fato, e a variedade de afirmações que outros não poderiam razoavelmente recusar a reconhecer quase certamente será mais estrita do que isso. Haverá uma tendência pelos interesses para se conformar ao desejo racional - àquelas condições que o tornam racional para desejar algo também para estabelecer um interesse legítimo nele - mas os dois nem sempre coincidirão.

Um efeito do contratualismo, portanto, é quebrar a distinção rígida, que argumenta a favor do apelo utilitarista, entre o status de bem-estar individual e o das outras noções morais. Exige-se um quadro do argumento moral para definir nossos interesses legítimos e para explicar a sua força moral. Esse mesmo quadro contratualista também pode explicar a força das outras noções morais como, por exemplo, direitos, responsabilidade individual e equidade procedimental.

IV

Parece improvável que o utilitarismo na ação seja um teorema da versão do contratualismo que eu descrevi. O significado moral positivo dos interesses individuais é uma reflexão direta sobre a exigência do contratualismo de que as ações sejam defensáveis a cada pessoa com os fundamentos de que ela não poderia razoavelmente rejeitar. Mas é um longo passo daqui até a conclusão com que cada indivíduo deve concordar para sempre deliberar do ponto de vista do benefício agregado máximo e para aceitar justificações, só apelando para essa consideração. É bem possível que, de acordo com o contratualismo, algumas questões morais podem ser adequadamente resolvidas apelando ao bem-estar agregado máximo, mesmo se isso não for o único ou último padrão de justificação.

O que parece mesmo improvável é que o contratualismo deveria acabar coincidindo com alguma forma de utilitarismo de “dois níveis”. Eu não posso avaliar toda essa possibilidade aqui. O contratualismo não compartilha com essas teorias as características importantes que a defesa das ações individuais deve se proceder por meio de uma defesa de princípios que permitiriam essas ações. Mas o contratualismo difere de algumas formas do utilitarismo de dois níveis de um jeito importante. O papel dos princípios no contratualismo é fundamental; eles não entram simplesmente como mecanismos para a promoção do agir que são corretos de acordo com algum outro padrão. Uma vez que ele não estabeleça duas formas potencialmente conflituosas de raciocínio moral, o contratualismo evita a instabilidade que geralmente assola o utilitarismo de regras.

A pergunta fundamental aqui, no entanto, é se os princípios para os quais o contratualismo leva devem ser aqueles cuja adoção geral (idealmente ou segundo algumas condições mais realistas) promoveria o bem-estar agregado máximo. Pareceu a muitos que esse deve ser o caso. Para sinalizar que eu não concordo, eu vou considerar um dos melhores e mais conhecidos argumentos para essa conclusão e explicar por que eu não penso que ele seja exitoso. Isso também ensejará uma oportunidade para examinar a relação entre a versão do contratualismo que eu defendi aqui e a versão apresentada por Rawls.

O argumento que eu vou considerar, que é familiar aos textos de Harsanyi¹⁶ e outros, procede por meio de uma interpretação da noção contratualista da aceitação e leva ao princípio da utilidade média máxima. Pensar sobre um princípio como candidato a acordo unânime, no qual eu devo pensar sobre ele, não simplesmente como algo aceitável para mim (talvez em virtude de minha posição particular, meus gostos etc.), mas como aceitável¹⁷ para os outros também. Para ser relevante, o meu juízo segundo o qual o princípio é aceitável deve ser imparcial. Mas o que isso significa? Julgar imparcialmente que um princípio é aceitável é, poder-se-ia dizer, julgar que é um princípio que você teria motivos para aceitar não importando quem você fosse. Isto é, e aqui está a interpretação, julgar que é um princípio que seria racional aceitar se você não soubesse qual posição pessoal você ocuparia e acreditasse que você tivesse igual chance de estar em qualquer dessas posições. (“Estar na posição de uma pessoa aqui é entendido e significa estar nas circunstâncias objetivas dela e avaliá-las a partir da perspectiva dos gostos e das preferências dela). Mas, reitere-se, o princípio que seria racional preferir segundo essas circunstâncias - o princípio que ofereceria utilidade de maior expectativa para quem escolhe - seria aquele princípio segundo o qual a utilidade média das partes afetadas fosse a mais alta.

Esse argumento poderia ser questionado em inúmeros pontos, mas o que me preocupa no presente é a interpretação de imparcialidade. O argumento pode ser derrubado em três estágios. O primeiro deles é a ideia de que os princípios morais devem ser aceitáveis de forma imparcial. O segundo é a ideia de escolher os princípios ignorando a posição de alguém (incluindo os seus gostos, preferências etc.). O terceiro é a ideia de escolha racional, partindo da suposição de que alguém tem a mesma chance de ocupar a posição de outra pessoa. Vou deixar de lado por um momento a passagem do estágio-dois para o estágio-três, e me concentrar no

¹⁶ Veja Harsanyi, 1955, sec. IV. Aqui ele está discutindo um argumento que ele apresentou antes em Harsanyi 1953.

¹⁷ Quando eu discuto Harsanyi e Rawls, geralmente os seguirei ao falar da aceitabilidade dos princípios em vez da não-rejeitabilidade deles. A diferença entre elas, acima apontada, é importante somente dentro da versão do contratualismo que eu estou apresentando; assim sendo, eu vou falar da rejeitabilidade somente quando eu estiver contrastando minha própria versão com as deles.

primeiro passo, do estágio-um para o estágio-dois. Há um meio de fazer as coisas parecido com esse passo que é, penso eu, bastante válido, mas não se chega à conclusão necessária ao argumento. Se eu acreditar que um certo princípio P não poderia ser razoavelmente rejeitado como uma base para um acordo geral informado e não forçado, então eu terei de acreditar não só que é algo que seria razoável para mim aceitar, mas algo que seria razoável para os outros também aceitarem, na medida em que todos nós estamos procurando um fundamento para o acordo geral. Consequentemente, eu devo acreditar que eu teria motivos para aceitar P não importando qual posição social eu estivesse ocupando (no entanto, pelos motivos acima mencionados, eu não posso acreditar que eu concordaria com P se eu estivesse em alguma dessas posições). Agora, seria possível pensar que nenhum sentido pode ser anexado à noção de escolher ou concordar com um princípio, ignorando a posição social de alguém, especialmente quando isso inclui ignorar os gostos, as preferências, etc., de alguém. Mas há ao menos um sentido mínimo que poderia ser anexado a essa noção. Se fosse razoável para todos escolher ou concordar com P, então meu conhecimento de que eu tenho motivos para fazer assim não precisa depender do meu conhecimento sobre a minha posição particular, dos meus gostos, das minhas preferências etc. Portanto, na medida em que faz todo e qualquer sentido falar da escolha de e do acordo com algo na ausência desse conhecimento, poder-se-ia dizer que eu tenho motivos para escolher ou concordar com aquelas coisas com que todos têm motivos para escolher ou concordar (aceitando, de novo, o objetivo de encontrar princípios com os quais todos poderiam concordar). E de fato, esse mesmo raciocínio pode nos levar a uma versão do estágio-três. Pois se eu julgo que P é um princípio que todos tem motivos para concordar, então se poderia dizer que eu teria motivos para concordar com ele, se eu pensasse que eu tivesse igual chance de ser alguém ou, de fato, se eu atribuísse a qualquer outra pessoa um conjunto de probabilidades para ser uma ou outra das pessoas em questão.

Mas fica claro que isso não é a conclusão a que o argumento original visou. Essa conclusão se preocupou com o que seria racional para uma pessoa auto-interessada em escolher ou concordar, partindo-se da suposição da ignorância ou da igual probabilidade de ser alguém. A conclusão a que nós chegamos apela para uma

noção diferente: a ideia do que seria irrazoável às pessoas rejeitarem, dado que elas estão procurando uma base para o acordo geral. A direção da explicação nos dois argumentos é bastante diferente. O argumento original costumava explicar a noção de aceitabilidade imparcial de um princípio ético apelando à noção de escolha racional auto-interessada segundo condições especiais, uma noção que parece ser uma noção mais clara. Meu argumento revisado explica como um sentido poderia ser anexado à ideia de escolha ou acordo ignorando a posição de alguém, dada alguma ideia do que seria irrazoável para alguém rejeitar como base para o acordo geral. Isso indica um problema para minha versão do contratualismo: ela poderia ser acusada de falhar na explicação da noção central de que ela é dependente. Aqui, eu responderia que minha versão do contratualismo não procura explicar essa noção. Ela apenas tenta descrevê-la claramente e mostrar como outras características da moralidade podem ser entendidas nos termos dela. Em particular, ela não tenta explicar essa noção reduzindo-a à ideia do que maximizaria as expectativas auto-interessadas de uma pessoa, se ela estivesse escolhendo a partir de uma posição de ignorância ou segundo a suposição da igual probabilidade de ser qualquer pessoa.

386

A plausibilidade inicial da mudança do estágio-um para o estágio-dois do argumento original repousa sobre uma sutil transição de uma dessas noções para a outra. Quem acredita que um princípio é um princípio moralmente correto deve acreditar que ele é um princípio com que todos poderiam razoavelmente concordar e ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Mas a minha crença de que isso seja o caso pode geralmente ser distorcida por uma tendência de tomar para mim a sua vantagem de forma mais grave do que seus possíveis custos aos outros. Por essa razão, a ideia de “me pôr no lugar de uma outra pessoa” é um mecanismo de correção útil. O mesmo pode ser dito para o experimento pensado para responder com o que eu poderia concordar ignorando a minha posição. Mas dois desses experimentos pensados são mecanismos para considerar mais agudamente a questão com a qual todos poderiam razoavelmente concordar ou o que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Isto é, eles envolvem o padrão de raciocínio exibido em minha forma revisada do argumento em três estágios, não aquela do argumento como originalmente dado. A pergunta, o que maximizaria as expectativas de uma pessoa auto-interessada que escolhe ignorando sua verdadeira posição, é uma

pergunta bastante diferente. Isso pode ser visto considerando a possibilidade de que a distribuição com a utilidade média mais alta, chamem-na de A, poderia envolver extremamente níveis de utilidade baixas para algumas pessoas, níveis muito mais baixos do que qualquer outro nível mínimo experimental, segundo uma distribuição mais igual.

Vamos supor que A fosse um princípio que seria racional para o auto-interesse de quem escolhe com igual chance de estar na posição de qualquer pessoa para fazer a seleção das coisas. Disso se segue que ninguém poderia razoavelmente rejeitar A? Parece evidente que isso não se segue¹⁸. Vamos supor que a situação dos que se saem pior sob A, chamemo-los de Perdedores, é extremamente ruim e que há uma alternativa para A, chamemo-la de E, sob a qual a situação de ninguém sequer seria tão ruim quanto essa. Prima facie, os perdedores pareceriam ter um fundamento razoável para reclamar contra A. A objeção deles pode ser refutada, apelando aos sacrifícios que seriam impostos a algum outro indivíduo pela seleção de E em vez de A. Mas o mero fato de que A produz utilidade média mais elevada, que poderia ser atribuída ao fato de que muitas pessoas se saem ligeiramente melhor sob A do que sob E, embora algumas delas se saiam pior, não resolve a questão.

Segundo o contratualismo, quando consideramos um princípio, nossa atenção naturalmente se dirige primeiro para os que se saem pior sob ele. Isso ocorre porque, se há pessoas que têm fundamentos razoáveis para se opor ao princípio, é provável que sejam eles. Não se segue daí, no entanto, que o contratualismo sempre exija que nós selecionemos o princípio segundo o qual as expectativas dos que estão em pior situação sejam as mais elevadas. A razoabilidade da objeção dos Perdedores a A não é estabelecida simplesmente pelo fato de que eles estejam em pior condição sob A e de que ninguém estaria nessa condição ruim sob E. Essa reclamação deve ser ponderada com aquelas dos indivíduos que se sairiam pior sob E. A pergunta a ser respondida é: é irracional para alguém recusar a tolerar a situação dos Perdedores sob A, a fim de que alguma outra pessoa devesse ser capaz de desfrutar dos benefícios de que ela teria de renunciar sob E? À medida que a suposta situação do

¹⁸ A discussão que se segue tem muito em comum com o contraste entre princípios majoritários e princípios unânimes esboçados por Thomas Nagel em “Igualdade”, capítulo 08, de Nagel, 1979. Sou grato à discussão de Nagel a respeito dessa ideia.

Perdedor sob A torna-se melhor, ou seu ganho sob E diminui em relação aos sacrifícios exigidos para produzi-lo, sua alternativa se enfraquece.

Uma característica digna de nota do argumento contratualista como eu a apresentei até agora é que ela é não-agregadora: o que se compara são as perdas e os ganhos individuais, bem como os níveis de bem-estar. O quanto as considerações agregadoras podem fazer parte do argumento contratualista é uma outra questão muito mais ampla para ser discutida aqui.

Eu tenho criticado um argumento a favor do Utilitarismo Médio que geralmente está associado a Harsanyi, sendo que minhas objeções a esse argumento (deixando de lado as últimas observações sobre o maximin) têm uma óbvia similaridade com as objeções levantadas por Rawls¹⁹. Mas as objeções que eu levantei também se aplicam contra algumas características do próprio argumento de Rawls. Rawls aceita o primeiro passo do argumento que eu descrevi. Isto é, ele acredita que os princípios corretos de justiça são os que “as pessoas racionais preocupadas em promover seus interesses” aceitariam segundo as condições definidas por sua Posição Original, onde elas seriam ignorantes de seus próprios talentos particulares, sua concepção do bem e sua posição social (ou geração) na qual elas nasceram. É o segundo passo do argumento que Rawls rejeita, isto é, a afirmação de que seria racional às pessoas então situadas para escolher aqueles princípios que lhes ofereceriam a maior utilidade esperada segundo a suposição de que elas têm igual chance de ser alguém na sociedade em questão. Eu acredito, no entanto, que um erro já foi cometido, quando o primeiro passo foi dado.

Isso pode ser evidenciado considerando a ambiguidade na ideia de aceitação pelas pessoas “preocupadas em promover seus interesses”. Em uma leitura, esse é um ingrediente essencial no argumento contratual; em outra, ele é evitável e, penso eu, errado. Na primeira leitura, os interesses em questão são simplesmente aqueles dos membros da sociedade para quem os princípios de justiça devem ser aplicados (e por quem aqueles princípios devem, em última análise, ser aceitos). O fato de que eles têm interesses que podem conflitar, e que eles também estão preocupados em

¹⁹ Por exemplo, o argumento intuitivo contra o utilitarismo na página 14 de Rawls, 1971, e sua observação repetida de que nós não podemos esperar que algumas pessoas aceitem padrões inferiores de vida em prol de expectativas mais elevadas de outras.

promover, é o que dá substância às questões de justiça. Na segunda leitura, a preocupação “em promover seus interesses” que está em questão é uma preocupação das partes com a Posição Original de Rawls, e é essa preocupação que determina, em primeira instância²⁰, quais princípios de justiça que elas adotarão. O acordo unânime entre essas partes, cada qual motivada a fazer para si o máximo de bem que puder, deve ser obtido privando-as de qualquer informação que pudessem dar a elas razões para escolher de forma diferente uma da outra. Por trás do véu da ignorância, o que oferece as melhores perspectivas para alguém, também oferecerá a melhor perspectiva para todos, uma vez que ninguém pode dizer o que o beneficiaria em particular. Então, a escolha de princípios pode ser feita, segundo Rawls, a partir do ponto de vista de uma simples indivíduo racional atrás do véu da ignorância. Quaisquer que sejam as regras de escolha racional que é dito para esse simples indivíduo, preocupado em promover seus próprios interesses da melhor forma que ele pode promover, empregar, essa redução do problema ao caso de uma escolha auto-interessada de uma simples pessoa deveria levantar nossas suspeitas. Conforme eu já havia demonstrado na crítica a Harsanyi, é importante perguntar se a esse simples indivíduo é assegurado aceitar um princípio porque ele julga que é o único princípio que o indivíduo não poderia razoavelmente rejeitar pouco importando a posição que ele viesse a ocupar, ou se, ao contrário, se supõe que o princípio pode ser aceito por uma pessoa em qualquer posição social porque ele seria a escolha racional para uma simples pessoa auto-interessada atrás do véu da ignorância. Eu sustentei acima que o argumento em favor do utilitarismo médio envolve uma transição encoberta do primeiro padrão de raciocínio para o segundo. O argumento de Rawls também parece ser dessa segunda forma; a defesa dele de seus dois princípios de justiça conta, pelo menos inicialmente, com afirmações sobre o que seria racional para uma pessoa, preocupada em promover seus próprios interesses, escolher atrás do véu da ignorância. Eu afirmaria, no entanto, que a plausibilidade dos argumentos de Rawls que favorecem seus dois princípios em

²⁰ Embora elas possam, então, checar para ver que os princípios que elas escolheram serão estáveis, não produz tensões intoleráveis no compromisso e assim por diante. Como eu argumentei acima, essas outras considerações podem ser interpretadas de um jeito que traga a teoria de Rawls para mais perto da versão do contratualismo aqui apresentada.

relação ao princípio da utilidade média está preservada e, em alguns casos aprimorada, quando eles são interpretados como instâncias da primeira forma de argumento contratualista.

Alguns desses argumentos têm um caráter moral informal. Eu já mencionei a observação dele sobre a inaceitabilidade de impor expectativas menores de alguns em prol das expectativas maiores de outros. Mais especificamente, ele diz para as partes na Posição Original que estão preocupadas “em escolher princípios cujas consequências estão preparadas para viver com qualquer geração a que elas vierem a pertencer”²¹ ou, presumidamente, com qualquer posição social com que elas vierem a estar. Essa é uma declaração clara da primeira forma do argumento contratualista. Um pouco mais à frente, ele observa, em favor dos dois princípios, que ambos “são aqueles que uma pessoa escolheria para o projeto de uma sociedade em que se deve atribuir um lugar para o inimigo dela”²². Rawls continua rejeitando essa observação, dizendo que as partes “não deveriam raciocinar a partir de premissas falsas”²³, mas vale a pena perguntar por que pareceu uma coisa plausível dizer em primeiro lugar. A razão, presumo, é essa. Em um argumento contratualista da primeira forma, cujo objeto é encontrar princípios aceitáveis para cada pessoa, atribuição de um oponente malévolo é um experimento pensado que tem um papel heurístico igual àquele do véu da ignorância: é um meio de testar se alguém realmente julga um princípio para ser aceitável a partir de todos os pontos de vista ou se, ao contrário, alguém está falhando em levar a sério o efeito dele às pessoas em posições sociais outras do que as de alguém especificamente.

Mas essas são, todas elas, observações informais e é correto supor que o argumento de Rawls, como o argumento em favor da utilidade média, tem a intenção de se sair da ideia contratualista informal de princípios “aceitáveis a todos” para a ideia de escolha racional por trás do véu da ignorância, uma ideia que é, ele espera, mais precisa e mais capaz de produzir resultados definitivos. Deixe-me voltar então aos seus argumentos mais formais em favor da escolha do Princípio da

²¹ Rawls, 1971, p. 137.

²² Rawls, 1971, p. 152.

²³ Rawls, 1971, p. 137.

Diferença pelas partes na Posição Original. Rawls cita três características da decisão enfrentada pelas partes na Posição Original que, afirma ele, a torna racional para que elas usem a regra maximin e, assim, escolham seu Princípio da Diferença como um princípio de justiça. Essas três características são: (1) a ausência de qualquer base objetiva para estimar probabilidades, (2) o fato de que alguns princípios poderiam ter consequências para os que “eles dificilmente poderiam aceitar”, embora (3) seja possível para eles (seguindo a maximin) assegurar-se de uma perspectiva mínima, avanços acima dos quais, comparativamente, importam muito pouco²⁴. A primeira dessas características é ligeiramente complicada e eu a deixo de lado. Parece claro, no entanto, que as outras considerações mencionadas têm, pelo menos, força em um argumento contratualista informal sobre o qual todos poderiam razoavelmente concordar, tanto quanto elas agem para determinar a escolha racional de uma pessoa simples preocupada em promover seus interesses. Elas expressam a força da objeção que os “perdedores” poderiam ter para um esquema que maximizasse a utilidade média às suas custas, quando comparada com as contra-objeções de que os outros poderiam ter para um arranjo mais igualitário.

391

Em acréscimo a esse argumento sobre a escolha racional, Rawls invoca, entre “os principais fundamentos para os dois princípios”, outras considerações que, como eles dizem, usam o conceito de contrato em maior medida²⁵. As partes na Posição Original, diz Rawls, podem concordar com os princípios de justiça somente se eles pensam que esse acordo é o acordo que eles, na verdade, serão capazes de cumprir. É, ele afirma, mais plausível acreditar nesses dois princípios do que no princípio da utilidade média, segundo o qual os sacrifícios demandados (“as tensões do compromisso”) poderão ser muito mais elevados. Um segundo, a afirmação relatada, é que os dois princípios de justiça têm maior estabilidade psicológica do que o princípio da utilidade média. É mais plausível acreditar, afirma Rawls, que, em uma sociedade em que eles foram realizados, as pessoas continuariam a aceitá-los e a ser motivadas a agir de acordo com eles. A aceitação contínua do princípio da utilidade

²⁴ Rawls 1971, p. 154.

²⁵ Rawls 1971, seq. 29, p. 175ff.

média, por outro lado, exigiria um grau excepcional de identificação com o bem por parte daqueles de quem os sacrifícios foram demandados.

Essas observações podem ser entendidas como afirmações sobre a “estabilidade” (em um sentido bastante prático) de uma sociedade fundada nos dois princípios de Rawls sobre justiça. Mas eles também podem ser vistos como uma tentativa de mostrar que um princípio vindo por meio da segunda forma de raciocínio contratualista também satisfará as exigências da primeira forma, isto é, aquilo que é algo que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. A questão “A aceitação desse princípio é um acordo que você, na verdade, poderia realizar?” é, como a ideia da atribuição do pior inimigo de alguém, um experimento mental pelo qual podemos usar nossas próprias reações para testar nosso juízo de que certos princípios são princípios que alguém poderia razoavelmente rejeitar. Princípios gerais da psicologia humana também podem ser invocados para este mesmo fim.

O argumento final de Rawls é que a adoção de seus dois princípios dá apoio público ao autorrespeito dos membros individuais da sociedade e “dá uma interpretação mais forte e mais característica da ideia de Kant²⁶” de que as pessoas devem ser tratadas como fins, não simplesmente como meios para o maior bem coletivo. Mas, qualquer diferença que possa existir aqui entre os dois princípios de justiça em Rawls e o princípio de utilidade média, há, pelo menos nitidamente, um contraste entre os dois padrões de raciocínio contratualista acima distinguidos. A conexão com o autorrespeito e com a fórmula kantiana é preservada pela exigência de que os princípios da justiça sejam aqueles que nenhum membro da sociedade poderia razoavelmente rejeitar. Essa conexão se enfraquece quando alteramos a ideia de uma escolha que promove os interesses de um simples indivíduo racional para quem as várias vidas individuais em uma sociedade são, justamente, muitas possibilidades diferentes. Isso é assim qualquer que seja a regra de decisão que se diz para empregar àquele que vai racionalmente escolher. O argumento do maximin parece preservar essa ligação porque reproduz, como uma afirmação sobre a escolha racional, o que é, em termos ligeiramente diferentes, um argumento moral atraente.

²⁶ Rawls, 1971, p. 183.

A “situação de escolha” que é fundamental para o contratualismo conforme eu o descrevi é obtida começando com os indivíduos “mutuamente desinteressados” com o pleno conhecimento de suas situações e, acrescentado a isso (não, como às vezes se sugere, benevolência, mas), um desejo a cada uma de suas partes para encontrar princípios que ninguém poderia razoavelmente rejeitar, na medida em que eles também têm esse desejo. Rawls inúmeras vezes considera, de passagem, tal ideia²⁷. Ele a rejeita em favor de sua própria ideia de escolha mutuamente desinteressada por trás do véu da ignorância com o fundamento de que somente esta última nos capacita a chegar aos resultados definitivos: “Se ao escolher princípios de que nós exigimos unanimidade mesmo onde há completa informação, apenas alguns casos bastante óbvios poderiam ser decididos”²⁸. Eu acredito que essa suposta vantagem é questionável. Talvez porque minhas expectativas para o argumento moral sejam interpretadas como argumentos dentro da forma do contratualismo que eu estava propondo. Uma possível exceção é o argumento a partir do maximin. Se o Princípio da Diferença fosse tomado para ser, de um modo geral, aplicável às decisões de política pública, então a segunda forma de raciocínio contratualista, por meio da qual ela deriva, teria implicações de maior alcance do que a forma do argumento do perdedor, em comparação aos perdedores, que eu empreguei. Mas essas implicações mais amplas do princípio não são sempre plausíveis e eu não acho que Rawls o compreenda para ser aplicado tão amplamente. Sua intenção é que o Princípio da Diferença deve ser aplicado só para as iniquidades maiores geradas pelas instituições básicas de uma sociedade, e essa limitação é uma reflexão sobre as condições especiais segundo as quais ele defende o maximin para ser a base apropriada para a escolha racional: algumas escolhas produzem resultados que alguém dificilmente poderia aceitar, enquanto ganhos acima do mínimo que se pode assegurar para si mesmo importam muito pouco, e assim por diante. Segue-se, então, que, ao aplicarmos o Princípio da Diferença - ao identificar os limites de sua aplicabilidade - nós devemos retornar à comparação informal das perdas que é central para a forma de contratualismo que eu descrevi.

²⁷ Por exemplo, Rawls, 1971, p. 141 e 148, embora essas passagens não possam distinguir claramente entre essa alternativa e uma suposição de benevolência.

²⁸ Rawls, 1971, p. 141.

V

Descrevi esta versão do contratualismo apenas em linhas gerais. Muito mais precisa ser dito para esclarecer suas noções centrais e elaborar suas implicações normativas. Espero ter dito o suficiente para indicar seu apelo como teoria filosófica da moralidade e como explicação da motivação moral. Apresentei o contratualismo como uma alternativa ao utilitarismo, mas o aspecto característico da doutrina pode ser destacado contrastando-o com uma visão um tanto diferente.

Às vezes se diz²⁹ que a moralidade é um dispositivo para nossa proteção mútua. De acordo com o contratualismo, essa visão é parcialmente verdadeira, mas incompleta de maneira importante. Nossa preocupação em proteger nossos interesses centrais terá um efeito importante sobre o que poderíamos razoavelmente concordar. Terá, portanto, um efeito importante sobre o conteúdo da moralidade se o contratualismo estiver correto. Na medida em que essa moralidade for observada, esses interesses ganharão com isso. Se não tivéssemos nenhum desejo de poder justificar nossas ações aos outros com fundamentos que eles pudessem razoavelmente aceitar, a esperança de obter essa proteção nos daria motivos para tentar inculcar esse desejo nos outros, talvez por meio de hipnose ou condicionamento em massa, mesmo que ele também significasse adquiri-lo para nós mesmos. Mas, dado que já temos esse desejo, nossa preocupação com a moralidade é menos instrumental. O contraste pode ser colocado da seguinte maneira. De um lado, a preocupação com a proteção é fundamental, e o acordo geral torna-se relevante como meio ou condição necessária para garantir essa proteção. Por outro lado, a visão contratualista, o desejo de proteção é um fator importante na determinação do conteúdo da moralidade porque determina o que pode ser razoavelmente acordado. Mas a ideia de acordo geral não surge como meio de garantir proteção. É, em um sentido mais fundamental, sobre o que a moralidade é.

Submissão: 20. 08. 2024

/

Aceite: 15. 09. 2024

²⁹ De diferentes formas, por G.J. Warnock, em Warnock, 1971, e por J.L. Mackie, em Mackie, 1977. Veja também as observações de Richard Brandt sobre a justificação, no Capítulo X de Brandt, 1979.