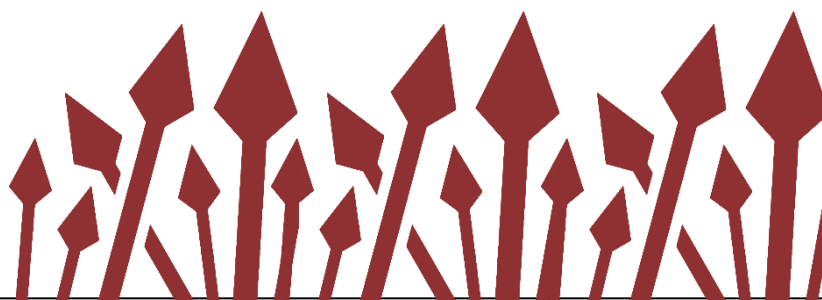


PÓLEPOS



Brasília, voi. 11, n. 22, jan - abr, ano 2022



PÓLE MOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília
Universidade de Brasília – UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro
Instituto de Ciências Humanas; Departamento de Filosofia
ICC Ala Norte, Bloco B, Subsolo, Módulo 24

ISSN: 2238-7692

E-mail: polemosunb@gmail.com
Website: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

A *Pólemos* é uma publicação quadrimestral digital do corpo discente do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Os textos publicados na revista são de inteira responsabilidade de seus autores e suas autoras. Permite-se a reprodução desde que citada a fonte.

Está indexada e preservada em *Anpof*, *Cariniana*, *Citefactor*, *Diadorim*, *DOAJ*, *Google Scholar*, *Latindex*, *LivRE* e *REDIB*.

Pólemos is a digital quadri-annual publish of the student body of the Department of Philosophy of the University of Brasilia.

The texts published in this Journal are of entirely responsibility of the author.

The reproduction is permitted since mentioned the source.

It is indexed and preserved in *Anpof*, *Cariniana*, *Citefactor*, *Diadorim*, *DOAJ*, *Google Scholar*, *Latindex*, *LivRE* e *REDIB*.

Dados para citação / catalogação

Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia / Universidade de Brasília. – vol. 11, n. 22 (2022). – Brasília, DF.

Quadrimestral (jan – abr)

ISSN: 2238-7692

Disponível na Internet: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

1. Periódico. 2. Filosofia 3. Universidade de Brasília 4. Instituto de Ciências Humanas. 5. Departamento de Filosofia

Universidade de Brasília**University of Brasília**

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas**Institute of Humanities**

Neuma Brilhante Rodrigues

Herivelto Pereira de Souza

Departamento de Filosofia**Department of Philosophy**

André Leclerc

Agnaldo Cuoco Portugal

Comitê Editorial**Editorial Committee****Comissão Editorial e Executiva****Editorial and Executive Committee****Imagem****Image**

Luiz Felipe de Oliveira

Editora-Chefe Responsável**Editor-in-Chief**

Priscila Rossinetti Rufinoni

Capa**Cover photo**

Michelly Alves Teixeira

Editoras Associadas**Associated Editors**

Agnes Calado Coimbra

Aline Matos da Rocha

Gregory Wagner Nunes Carneiro

Jade Oliveira Chaia

Matheus Almeida Souza

Vinicius Servídio de Carvalho

Yuri de Lavor Ribeiro

Preparação de originais e Diagramação**Preparation of the originals and****Diagramation**

Jade Oliveira Chaia

Matheus Almeida Souza

Revisão do texto

Os próprios e as próprias autores e autoras



Conselho Editorial**Editorial Board**

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)	Gabriele Cornelli (UnB)
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)	Gilberto Tedeia (UnB)
Alexandre Hahn (UnB)	Helena Esser dos Reis (UFG)
André Leclerc (UnB)	Herivelto Pereira de Souza (UnB)
André Luis Muniz Garcia (UnB)	Joelma Marques de Carvalho (UFC)
Andrea Cachel (UEL)	Luiz Fernando Barrére Martin (UFABC)
Bruno Costa Simões (UnB)	Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Claudio Araújo Reis (UnB)	Márcio Gimenes de Paula (UnB)
Cristiano Bonneau (UFPB)	Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Daniel Rodrigues Ramos (UFRB)	Maurício Rebelo Martins (UFPB)
Erick Calheiros de Lima (UnB)	Philippe Lacour (UnB)
Ericka Marie Itokazu (UnB)	Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)
Fabio Caprio Leite de Castro (PUC/RS)	Rodolfo Lopes (UnB)
Fabio Mascarenhas Nolasco (UnB)	Samir Bezerra Gorsky (UFRN)
Filipe Ceppas de Carvalho e Faria (UFRJ)	Samuel Simon (UnB)

Pareceristas *ad hoc***Evaluators *ad hoc***

Agatha Bacelar (UnB)	Luciano Magalhães Alves (UFMS)
Aline Karen Cristina Canella (UCS)	Luis Felipe Lopes (UFMG)
Ana Carolina Magalhães Gonzaga (UnB)	Maria Helena Silva Soares (IFRN)
Antonio Justino de Arruda Neto (UFPE)	Mariane Farias de Oliveira (USP)
Antonio Dantas Souza Junior (UnB)	Mateus Masiero (Unicamp)
Aurelio Oliveira Marques (UnB)	Michelly Alves Teixeira (UnB)
Benedetta Bisol (UnB)	Miguel Ivân Mendonça Carneiro (UnB)
Cristina de Souza Agostini (UFMS)	Moisés Bueno Farias Neto (PUC-PR)
Cristiano Bonneau (UFP)	Otávio Souza e Rocha Dias Maciel (UnB)
Davi De Conti (UFG)	Patricia Ketzer (UPF)
Eliakim Ferreira Oliveira (USP)	Paula Furtado Goulart (UnB)
Emmanuel Chaves Nakamura (Unicamp)	Reinan Ramos dos Santos (Paris 1)
Gabriel Petrechen Kugharski (USP)	Renata Ramos da Silva (UFU)
Gérson Pereira Filho (PUC-MG)	Renato dos Santos Belo ()
Gregory Wagner Nunes Carneiro (UnB)	Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Indi Nara Corrêa (UnB)	Roberto Shmitz Nitsche (UFSM)
Jade Oliveira Chaia (UCDB/UFMS)	Rogério Santos dos Prazeres (UFG)
Jefferson Martins Cassiano (UnB)	Rogério Regis de Azevedo (UnB)
João Renato Amorim Feitosa (UnB)	Rudinei Cogo Moor (UFSM)
Joelma Marques de Carvalho (UFC)	Thiago Luiz de Sousa (UFMG)
Jorge Henrique Lima Moreira (UFC)	Verônica de Sousa Maciel (UnB)
José João Neves Vicente (UFRB)	Weiny César Freitas Pinto (UFMS)
Júlia Lemos Vieira (UFG)	Wellington Lima Amorim (UFRGS)
Lennon Noleto (UMinho)	



SUMÁRIO

EDITORIAL	11
-----------------	----

ARTIGOS

HERÁCLITO NO TEETETO E NO SOFISTA DE PLATÃO.....	12
<i>André Luiz Braga da Silva</i>	
A CENTRALIDADE DO FOGO NA COSMOGONIA DO PITAGÓRICO FILOLAU.....	28
<i>Erick D'Luca</i>	
APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DOS MODOS DE SUSPENSÃO EM HEIDEGGER E HUSSERL	49
<i>Mariana Alvares</i>	
O DIÁLOGO COMO UMA FORÇA TRANSFORMADORA NO JOGO DA LINGUAGEM.....	69
<i>Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos</i>	
TEORIA CRÍTICA, INDÚSTRIA CULTURAL 2.0 E O PRECONCEITO NA INTERNET	85
<i>Felipe Sampaio de Freitas, Carlos Henrique Hildebrando dos Santos</i>	
A APREENSÃO ESTÉTICA E O SENTIDO DE BELEZA ARTÍSTICA EM SARTRE....	111
<i>Ágatha Victoria Cavallari Ferreira</i>	
POLÍTICAS DO ESQUECIMENTO NA ARTE CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA	131
<i>Rafaela Alves Fernandes</i>	
A VAIDADE REFLETIDA N'O ESPELHO: filosofia, identidade e teoria das emoções em Machado de Assis.....	160
<i>Rafael Penido Vilela Rodrigues</i>	
DEUS, NÃO SEM NÓS: elementos da teologia especulativa de Hans Jonas	181
<i>José Carlos Moreira Moreira</i>	



EVIDENCIALISMO REFORMADO E O ARGUMENTO COSMOLÓGICO KALAM: Alvin Plantinga, William Lane Craig e a crença teísta.....	202
--	-----

Arthur Henrique Soares dos Santos

ENSAIOS

ENXERGAR O CÉU DA HISTÓRIA: um olhar através da infância.....	229
---	-----

Mariana Pamplona

O QUE SÃO OS TIPOS NATURAIS? Uma comparação entre as interpretações essencialista e funcionalista sobre tipos naturais	241
--	-----

Ísis Esteves Ruffo

REALISMO MORAL E EVOLUÇÃO: ensaio a partir do artigo ‘A darbinian dilemma for realist theories of value’, de Sharon Street.....	255
---	-----

Marina Bernardi; Ismail Fagundes

TRADUÇÃO

[1789] PROPOS SUR L’ESTHÉTIQUE	269
--------------------------------------	-----

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA

Emmanuel Joseph Sieyès (1748 – 1836)

Jade Oliveira Chaia (tradução); Michelly Alves Teixeira (tradução); Philippe Lacour (tradução)

RESENHA

[1965] O QUE O AMOR É – E O QUE NÃO É	273
---	-----

Simone de Beauvoir (1748 – 1836)

Lucas Joaquim da Motta (resenhista)



[2018] SOFRIMENTO NA FRANÇA DE CHRISTOPHE DÉJOURS: uma análise psicosociológica das relações de trabalho no neoliberalismo 284

Christophe Déjours (1949 –)

Martha Bernardo (resenhista)

PRÁTICAS PEDAGÓGICAS

OS DELEUZE E GUATTARI: o rizoma e a criação no currículo 301

João Victor Julio



SUMARY

EDITORIAL	11
-----------------	----

ARTICLES

HERACLITUS IN PLATO'S THEATETUS AND SOPHIST	12
<i>André Luiz Braga da Silva</i>	
THE CENTRALITY OF FIRE IN THE COSMOGONY OF THE PYTHAGOREAN PHILOLAUS	28
<i>Erick D'Luca</i>	
APPROACHES AND DISTANCES OF THE MODES OF SUSPENSION IN HEIDEGGER AND HUSSERL	49
<i>Mariana Alvares</i>	
DIALOGUE AS A TRANSFORMIN FORCE IN THE LANGUAGE GAME	69
<i>Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos</i>	
CRITICAL THEORY, CULTURAL INDUSTRY 2.0 AND THE PREJUDICE ON THE INTERNET	85
<i>Felipe Sampaio de Freitas, Carlos Henrique Hildebrando dos Santos</i>	
THE AESTHETIC APPREHENSION AND THE SENSE OF ARTISTIC BEAUTY IN SARTRE	111
<i>Ágatha Victoria Cavallari Ferreira</i>	
OBLIVION POLICIES IN CONTEMPORARY BRAZILIAN ART	131
<i>Rafaela Alves Fernandes</i>	
THE VANITY REFLECTED IN THE MIRROR: philosophy, identity and theory of emotions in Machado de Assis	160
<i>Rafael Penido Vilela Rodrigues</i>	



GOD, NO WITHOUT US: elements from Hans Jonas' speculative theology 181

José Carlos Moreira Moreira

REFORMED EVIDENCIALISM AND THE KALAM COSMOLOGICAL: Alvin Plantinga, William Lane Craig and the theistic belief..... 202

Arthur Henrique Soares dos Santos

ESSAYS

SEEING THE SKY OF HISTORY: a look through childhood 228

Mariana Pamplona

MORAL REALISM AND EVOLUTION: essay from the 'A darbinian dilemma for realist theories of value', by Sharon Street..... 241

Marina Bernardi; Ismail Fagundes

WHAT ARE THE NATURAL KINDS? A comparison between the essentialist and functionalist views about natural kinds 255

Ísis Esteves Ruffo

TRANSLATE

[1789] PROPOS SUR L'ESTHÉTIQUE 269

About the aesthetics

Emmanuel Joseph Sieyès (1748 – 1836)

Jade Oliveira Chaia (tradução); Michelly Alves Teixeira (tradução); Philippe Lacour (tradução)

RESENHA

[1965] WHAT LOVE IS – AND WHAT IS NOT, BY SIMONE DE BEAUVOIR 273

Simone de Beauvoir (1748 – 1836)

Lucas Joaquim da Motta (resenhista)



[2018] SUFFERING IN FRANCE BY CHRISTOPHE DÉJOURS: a psycho-sociological analysis of labor relations in neoliberalism 284

Christophe Déjours (1949 –)

Martha Bernardo (resenhista)

PEDAGOGICAL PRACTICES

DELEUZE E GUATTARI: the rhizome and the creation in the curriculum 301

João Victor Julio



EDITORIAL

Temos o prazer de anunciar o lançamento de mais um número da *Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, sempre pronta a mostrar que o “protagonismo” estudantil não precisa ser tutelado por políticas e demandas externas, como atualmente nos impõem de fora para dentro. A própria palavra “protagonismo”, emprestada do mundo corporativo, não dá conta de explicitar o quanto os próprios estudantes sempre foram autônomos, combativos, participantes e coautores das atividades e dos rumos da universidade. A *Pólemos*, muito antes de qualquer política que quer dirigir e coagir os e as estudantes a uma curricularização de sua participação livre, já era um núcleo de ação, de pressão sobre os meios de produção e divulgação científicas.

Este número, diversificado como os demais, traz as várias demandas “interdisciplinares” – outra das palavras com que querem coagir de fora para dentro o que a universidade sempre produziu livremente –, mostrando tanto artigos voltados aos núcleos mais clássicos do pensamento quanto estudos sobre artes e atualidades. Do mesmo modo, a revista abre-se a vários estudantes e pesquisadores do Brasil.

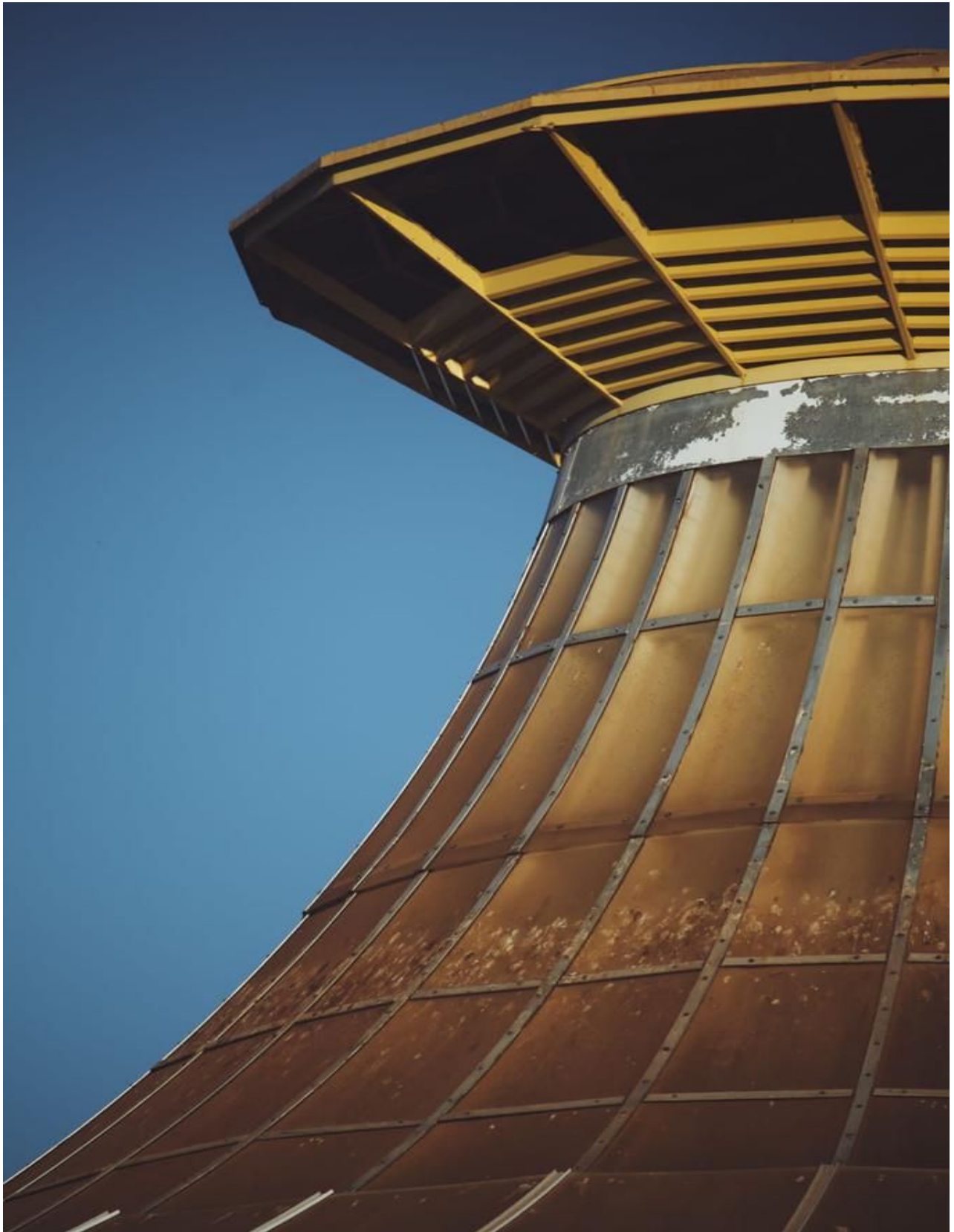
Como em todos os números, a capa e o ensaio fotográfico são de autoria de um estudante – neste volume, são de Luiz Felipe de Oliveira, formando de licenciatura em Filosofia e participante das oficinas do coletivo “A quem pertence a cidade?”, nas quais o pensar filosófico se lançou aos questionamentos da rua. Em seu ensaio, homenageando o espaço de multiarticulações livres que é a Universidade de Brasília, Luiz lança olhares tanto às estruturas experimentais do campus como às dinâmicas fugazes desse lugar que é não só de permanências (de um sonho, de uma resistência), mas também de passagens, de vir-a-ser, de transformação.

Priscila Rossinetti Rufinoni

Editora-chefe responsável



PÓLEMOΣ



Brasília, vol. 11 | n. 22, jan - abr, ano 2022

<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.42196>

Artigo recebido em: 03/03/2022

Artigo aprovado em: 24/06/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

HERÁCLITO NO *TEETETO* E NO *SOFISTA* DE PLATÃO

HERACLITUS IN PLATO'S *THEAETETUS* AND *SOPHIST*

André Luiz Braga da Silva¹

(andrebragart@yahoo.com.br)

Resumo: O presente artigo é uma análise da relação entre Platão e Heráclito de Éfeso, a partir de duas referências do primeiro ao segundo: uma no diálogo *Teeteto*, outra no *Sofista*. No primeiro, crer-se-ia que o efésio é refutado; no segundo, enaltecido. A partir dos testemunhos de Aristóteles e Diógenes de Laércio de que Platão já fora um “heraclítico” na juventude, o estudo investigará, por assim dizer, tal “assassinato” e tal “ressurreição” do “pai” Heráclito por parte de Platão. Ao fim, será feita uma sugestão de solução para a aparente divergência de posições de Platão nos dois diálogos.

Palavras-chave: Platão; Heráclito; Mobilismo; Teeteto; Sofista.

Abstract: This paper is an analysis of the relationship of Plato and Heraclitus of Ephesus on the basis of the Platonic references to the Ephesian in the dialogues *Theaetetus* and *Sophist*. In the first work, the Ephesian seems to be refuted; in the latter, on the other hand, he seems to be honored. Keeping in mind Aristotle's and Diogenes Laertius' testimonies that Plato, in his youth, was a “heraclitean”, the paper will think over, just to say, that “murder” and that “resuscitation” of “father” Heraclitus by Plato. It will also suggest a solution for the seeming divergence of Plato's positions in both dialogues.

Keywords: Plato; Heraclitus; Mobilism; Theaetetus; Sophist.

INTRODUÇÃO

Para que exista a possibilidade de ocorrência de um parricídio, é necessária uma relação de paternidade. Fala-se por exemplo no parricídio de Parmênides por parte do personagem Estrangeiro de Eleia, no diálogo *Sofista* de Platão. Isso é possível porque tal personagem assume de forma nominal ser “filho” daquele – “filho” no sentido filosófico, ou seja, discípulo. Quando esta filiação filosófica não é nominalmente assumida, mas sim fruto

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8405926877297480>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4140-2570>.



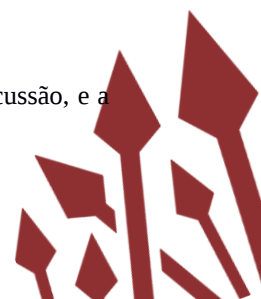
de interpretação dos textos, ela tem que ser demonstrada.

Não obstante, no caso de Platão e Heráclito, a tarefa da demonstração de uma tal filiação excede sobremaneira as possibilidades tangíveis por um curto artigo. Peço então, ao leitor, a indulgência que tomemos por verdadeiro o testemunho de Diógenes de Laércio – o qual, veremos mais à frente, também é o de Aristóteles –, segundo o qual, Platão, no começo de seus estudos filosóficos, seguia as doutrinas heraclíticas (D.L., III, p. 87). Com tal informação, o que Diógenes tem em mente é o pensamento do “tudo flui”. Nosso ponto de partida será, então, esse dado advindo de duas “autoridades” na biografia platônica, Diógenes, e, sobretudo, Aristóteles, que foi discípulo de Platão e aluno da Academia. Que esta informação biográfica nos sirva de provocação ao pensar.

1 NOSSO PONTO

O presente artigo mira em dois momentos nos quais Platão ocupa-se, por assim dizer, de doutrinas entendidas como “heraclíticas”. Porém, não estamos aqui pensando na etapa inicial de percurso filosófico platônico, à qual aludem Diógenes e Aristóteles, mas sim no auge mesmo dele, no período de produção dos diálogos chamados de “maduros”, produzidos já no período de seu ensino na Academia. Desse período, dois diálogos capitais do pensamento do filósofo – os quais representam, inclusive, uma sequência dramática² –, o *Teeteto* e o *Sofista*, são emblemáticos para se pensar a abordagem de Platão do pensamento heraclítico. A ideia de sequência passa a tornar a nossa discussão mais instigante ainda, ao se pensar que a posição platônica sobre Heráclito parece ser bem diferente de uma obra para a outra. Tanto as ideias apresentadas, quanto a postura dos debates perante o efésio, parecem divergir de um diálogo para o outro. No *Teeteto*, ideias de mobilismo, fluidez e relativismo são atribuídos a Heráclito de Éfeso, e, neste viés, são atacadas copiosamente. Já no *Sofista*, a ópera parece seguir outro libreto. Nesta sequência dramática, a questão que nos instigará será: mudou Platão a sua opinião sobre o filósofo efésio? Ou, em outros termos: se é possível aceitar que Platão um dia seguiu as ideias de Heráclito (como informa Diógenes de Laércio e Aristóteles), tendo feito, assim, o papel de “filho”, no pensamento, do outro pensador, podemos indagar: teria Platão “assassinado” meticulosamente seu “pai” no *Teeteto*, através da

² Conforme a referência no fim do *Teeteto* (210d) a um encontro no dia seguinte para continuar a discussão, e a confirmação, no começo do *Sofista* (216a), de que ele representa este encontro.



refutação, para, no dia seguinte, quando os mesmos personagens desse drama se reencontrarem na conversa apresentada no *Sofista*, ressuscitar o efésio do túmulo, reconhecendo a legitimidade das ideias do mesmo?

Tendo estas questões por norte, vejamos o que diz, em suas próprias palavras, o matreiro e mais ilustre discípulo de Sócrates.

2 NO TEETETO: “HERÁCLITO 1”

No diálogo *Teeteto*, o personagem homônimo da obra estabelece como primeira definição de conhecimento (*epistémē*) que isto seja não outra coisa que sensação (*aísthesis*, *Tht.* 151e). Sobre isso, o personagem Sócrates fará duas colocações. Primeiro, diz que este dito é o mesmo (*tà autà*) que dizia Protágoras, valendo-se aquele, todavia, de outras palavras: “o homem é a medida de todas as coisas” (*pánton chremáton métron, anthropon êinai*, *Tht.* 152a); em segundo lugar, afirma Sócrates que o sofista certamente não disseminara entre o vulgo a tese que fundamenta o seu entender, mas que deve tê-lo feito entre seus discípulos. O conteúdo de tal tese – que o personagem Sócrates vê assim como uma espécie de doutrina não-escrita de Protágoras – seria uma certa concepção de que “nada é uno em si e por si (*hén mèn autò kath' hautò oudén estin*, *Tht.* 152d), “posto que nada é, estando sempre em devir” (*ésti mèn gàr oudépot' oudén, aei dè gígnetai*, *Tht.* 152e). E, sobre esta concepção, continua Sócrates, atestariam-lhe a verdade todos os sábios (*sophói*), exceto Parmênides: Protágoras, Heráclito, Empédocles, Epicarmo e Homero (*Tht.* 152e).

Platão traça através da boca do personagem Sócrates esta conexão (*Tht.* 177c): aqueles que afirmam a concepção protagórica que “o que parece (*dokoûn*) para cada um (*hekáston*) sempre é como parece (*kai êinai toútoi hôi dokeîn*)”, afirmam também ser móvel (*pheroménen*) a essência (*ousían*). Dentro do *corpus platonicum*, esta noção de mútua complementariedade entre mobilismo e relativismo não é exclusividade do diálogo *Teeteto*, aparecendo também no *Crátilo* (440b-e). Como faces diferentes de um mesmo dado, ficam amarrados na discussão o *lógos* de Protágoras (conhecido como “homem medida”) e aquele que nos interessa mais, o *lógos* que diz “tudo se origina do fluxo e do movimento” (*pánta ékgona roês te kai kinéseos*, *Tht.* 152e). Apesar de ser dito que este *lógos* do mobilismo é comum a todos os sábios exceto Parmênides, quando o debate se aprofundar mais nesta temática, os nomes que persistirão em ser constantemente lembrados serão os



de Homero, Protágoras e “Heráclito e toda a sua tribo” (*pân tò toioûton phýlon*, *Tht.* 160d). Portanto, nesta articulação traçada no diálogo, investigar a doutrina protagórica implicaria realizar também um exame da ideia de uma essência móvel (*skeptéon tèn pheroménen taúten ousían*, *Tht.* 179d).

Todavia, este exame não lhes será fácil, haja vista que em torno a (*peri*) tal essência (*ousía*), uma batalha (*máche*) de grandes proporções desenrola-se. Nesta guerra, dois exércitos, em lados opostos, parecem estar dispostos a, digladiando-se, sustentar seus argumentos até o último suspiro: de um lado, “os partidários de Heráclito (*toû Herakleítou hetaîroi*) fazem coro com extremo vigor neste discurso [de que a essência é móvel] (*choregoûsi toútou toû lógou mála erroménos*)” (*Tht.* 179d). Do outro lado, “os Melissos e os Parmênides” (*sic*) atiram contra aqueles que tudo é um (*hén te pánta estì*) e imóvel em si mesmo (*hésteken autò hautôi*), não havendo lugar para se mover (*ouk échon chóran en hêi kinêitai*) (*Tht.* 180e).

Destes dois grupos de combatentes apresentados, o alvo deste nosso estudo é certamente o primeiro exército. Sobre os tais discípulos de Heráclito, uma interessante e completa caracterização é feita no diálogo. Ela parece ser bem exagerada, como pede ser uma boa caricatura (*Tht.* 179d-180d):

- a) sobre o estado de ânimo dos heraclíticos, uma palavra que lhe marca é o verbo *oistráo*, que significa “ser furioso como uma fera picada por moscardo”, sendo “*oistros*” esse inseto cuja picada deixa os animais furiosos. Para melhor entender este “estado de ânimo”, faremos uma breve citação da tragédia *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo. Nesta obra, Io, uma virgem mortal por quem Zeus apaixonou-se, recebe da ciumenta Hera, como castigo por essa sua “falta”, a desgraça de vagar pelo mundo transfigurada em um ruminante que é constantemente atormentado pelas picadas de uma nuvem desses insetos, os “*oistroi*”. Para termos então uma ideia do que significa o verbo *ostráo*, vejamos como a personagem Io descreve seu estado:

Céus! [...] O moscardo fere-me de novo com seu ferrão ardente; meu coração bate-me, agitado pelo terror, no peito. Meus olhos já se perturbam, e vejo tudo girar em torno de mim. Arrebata-me a loucura... a língua já se recusa a obedecer e... a razão luta em vão contra um odioso vendaval de insânia...”
(ÉSQUILO, *Prometeu Acorrentado*, vv. 566-574)

Portanto, da cena da tragédia, depreende-se que o estado de ânimo de um animal assolado pelos *ostroi* é uma mescla de arrebatadoras fúria e insanidade. Tal é, precisamente, a característica que está sendo imputada aos heraclíticos: misto de insanidade, ferocidade e irracionalidade;

- b) de acordo com seus próprios escritos (*katà tà sygggrámmata*), estão



sempre movendo-se (*phérontai*) e inquietos: não se demoram no exame de um argumento ou questão por vez, assim como não concatenam perguntas e respostas. Isto é, fazem do mobilismo mais do que uma explicação da realidade, mas uma autêntica doutrina de vida! E, nesse sentido, por comportarem-se de maneira tão “fluida” e inconstante, resta impossível dialogar com qualquer um desta tribo;

- c) a tranquilidade ou quietude (*hesuchías*) dessa gente é tão mínima (*smíkron*) que dizer que é nada (*tò medè*) já é dizer que é muito;
- d) comprazem-se em ficar soltando sentenças enigmáticas (*rematískia ainigmatóde*), uma atrás da outra, sem dar explicação de nada;
- e) eles não se entendem entre si, cada um se achando um sábio inspirado, considerando seus vizinhos ou pares como ignorantes sem valor;
- f) não deixam solidificar (*bébaion*) em si mesmos nada, nem nos discursos (*lógoi*), nem nas almas (*psychais*), travando guerra contra tudo que é parado (*stásimon*), posto que, para eles, tudo se move (*pánta kineîtai*).

Tal são as ideias e disposições dos “heraclíticos” tais como apresentadas no *Teeteto*. Como bem se vê, as expressões empregadas por Platão dão pleno tom cômico e caricatural à descrição dos membros dessa “tribo” heraclítica. No contexto da obra platônica, tais ideias de fluidez constituem obstáculo para o que visa Platão, a saber, uma ontologia e teoria do conhecimento fundada nas Formas (*eíde*). Portanto, tais ideias serão combatidas no *Teeteto* até o seu descarte. Entendida nesses termos como protagórica-heraclítica, esta tese será refutada com base na demonstração de que uma das consequências deste relativismo e mobilismo universais seria a impossibilidade não só de valores morais, mas também da própria linguagem e do pensamento (*Tht.* 183a-b). Esta refutação, contudo, não é o tema de nosso estudo. A nós importa apenas o fato de que tal é a doutrina apresentada como sendo a “heraclítica” no diálogo *Teeteto*, e o fato de que ela é, em tal obra, completamente rechaçada. Este aspecto passa a ser ainda mais instigante porque, como dito anteriormente, se confiarmos no testemunho aristotélico-laerciano sobre um Platão que um dia foi seguidor de Heráclito, tal refutação no *Teeteto* representaria a “assassínio” filosófico de seu antigo mestre efêsio e sua doutrina entendida como “fluidez universal”. A pergunta surge por si só: Platão, às vezes tomado como o parricida de seu mestre e “pai” Parmênides no *Sofista*, seria também parricida de Heráclito no *Teeteto*?

Bem, deixemos esta questão no ar. Passemos para a obra posterior.

3 NO *SOFISTA*: “HERÁCLITO 2”

No dia seguinte, os personagens do *Teeteto* voltarão a encontrar-se na discussão apresentada no diálogo *Sofista*. Chama a atenção que, em determinado



ponto desta outra obra, o debate parece voltar a Heráclito. Nos passos *Sofista* 242c-243a, os personagens Estrangeiro de Eleia e Teeteto veem-se às voltas com o que, para eles, seriam as “antigas doutrinas sobre o ser”. Platão traça então o que provavelmente é o primeiro quadro da história da filosofia – anterior, obviamente, ao Livro A da *Metafísica* de Aristóteles –, falando assim dos pré-socráticos:

[...] ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα [...] δύο δὲ ἕτερος εἰπὼν [...] τὸ δὲ παρ’ ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων [...]. Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαὶ τινες ὕστερον Μοῦσαι συνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφοτέρω καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστὶν [...]. διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ συμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν [...]

Segundo um deles há três seres [...]. Outro, contenta-se com dois [...]. Entre nós, os eleatas, vindos de Xenófanes e mesmo antes dele, admitem o chamado todo como um ser uno [...]. Posteriormente, certas Musas da Jônia e da Sicília refletiram que o mais seguro seria entrelaçar ambas [as teses] e dizer: o ser é um e muitos [...]. Sua própria divergência é uma eterna convergência assim dizem, entre estas Musas, as de voz mais elevada. (PLATÃO, *Sofista* 242c9-e3 – trad. J. Paleikat e J. C. Costa)

17

A “Musa jônica de voz mais elevada” é majoritariamente entendida como uma referência a Heráclito. Contudo, a objeção natural é: por que considerar o efésio como sendo o referente? Certamente que o argumento geográfico é fraco demais, haja vista que a origem de enorme parcela dos pensadores chamados de “pré-socráticos” foi na Jônia. Não, o motivo de entendermos as palavras da tal “musa” como referência ao efésio não é a “nacionalidade” dela, mas sim as palavras a ela atribuídas: o ser é uno e múltiplo, coabitando a divergência com a convergência. Tal Musa representa, na visão do personagem Estrangeiro, uma fusão entre o monismo e o pluralismo. Nesse sentido, ousemos dizer: Platão está, nesta exposição do *lógos* da Musa jônica, quase que “citando” Heráclito. Vejamos o que disse o obscuro efésio:

συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα

Conjunções: o todo e o não todo (convergente divergente, consoante dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas).

(HERÁCLITO, DK22 B10 – trad. E. C. Leão)

Por que dizemos “quase citando”? Porque, obviamente, há alguma diferença de termos empregados entre o texto platônico e o heraclítico. No *Sofista*, lê-se “muitos” (*pollá*), já no fragmento DK 22 B10, “todas as coisas” (*pánta*). No diálogo platônico o verbo *symphéro* está na forma infinitiva; no fragmento, na forma participial. Na



antiguidade, sabemos, é comum a referência inexata, seja por ser feita de memória, seja por adequação à estrutura frasal em que aparece. Não é uma citação perfeita, nos critérios acadêmicos atuais. Mas vemos aí uma inquestionável referência. A variação é pequena, o sentido é o mesmo: a realidade é uma coalescência entre unidade e pluralidade, uma união de disposições contrárias – divergir e convergir. Sobre convergente e divergente, Damião Berge, em seu completo estudo da herdada obra heraclítica, ensina:

Symphérein é empregado intransitivamente no sentido literal de seus componentes: do prefixo *syn-*, marcando a unidade, e o verbo *phérein*, “conduzir” (com a tendência centripetal); e o seu contrário é *diaphérein*, “conduzir para além ou através de”, e, intransitivamente, “tender para a diferenciação ou separação” (com ação centrífuga). (BERGE, 1948, p. 75)

18

A imagem cinemática, trazida pelo comentador do âmbito da Física, é extremamente rica: num movimento circular, duas forças atuam sobre o mesmo eixo, porém em direções contrárias: a força centrífuga e a centrípeta. Se a primeira força não atuasse, o corpo tenderia a “cair” no ponto que é o centro da curva que ele descreve. Por outro lado, se não existisse a segunda, o corpo tenderia a ser expulso da curva, expelido para longe dela. Portanto, assim como “princípio e fim tocam-se na circunferência do círculo” (DK22 B103), é preciso uma força que puxa e outra que expelle para que o movimento circular se dê. Pensando isso no sentido amplo da realidade, para que os movimentos circulares da vida e do pensamento se deem, é preciso sempre uma dinâmica dualista de oposições. Afinal, que é a vida senão a dinâmica circular de vida e morte constantemente se dando? E que é o pensamento senão a dinâmica circular de identidade e diferença se dando? Convergência e divergência sempre atuando no pensamento e na vida, num pulsar, como o do coração, em eternas contração e dispersão: *sympherómenon* e *diapherómenon*. A complementariedade de disposições contrárias tem assim como horizonte o todo da realidade: é um princípio ontológico que perpassa tudo o que é, que faz do real uma fundição de unidade e multiplicidade: “[...] *consonante dissonante, e de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas*” (DK22 B10).

Ao identificar este aspecto fundamental de tudo que é, da essência do real, Heráclito prossegue denunciando o contato do homem com essa realidade. No imaginário grego arcaico, do qual Heráclito é um herdeiro, o homem seria o único animal que recebeu o fogo de Prometeu, e que, portanto, estaria aberto à experiência do *lógos*. O contato deste ente com a realidade se daria assim de uma maneira totalmente *sui generis*, diferente de todos os outros entes. E, ao que parece entender Heráclito, tal contato poderia ser de dois



tipos:

ἀζύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασιν· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρ'εόντας ἀπεῖναι.

Sem compreensão: ouvindo, parecem surdos, o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes. (HERÁCLITO, fr. DK22 B34 – trad. E. C. Leão)

οὐ ζυνιᾷσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωντῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

Não compreendem como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira. (HERÁCLITO, fr. DK22 B51 – trad. E. C. Leão)

19

O primeiro tipo de homens teria um contato com esta realidade que poderíamos chamar de “fraco”, “desatento”, “sem profundidade”. Neste contato, a realidade apareceria como pura multiplicidade, como pluralidade repleta de movimentos contrários e dissonantes, divergentes. Aos olhos desses homens, tais movimentos sempre aparecem, uns em relação aos outros, como em eterna discórdia ou luta (ver também *fr.* DK22 B80). Tais diferenças traduzem-se, ao entendimento de tais pessoas, como disposições ou forças antagônicas e desconexas, como aos olhos do néscio em Física apareceriam as supracitadas forças centrípeta e centrífuga. No entanto, este é o *olhar do vulgo*, parece querer dizer Heráclito. Trata-se de um olhar ou ouvido “*fraco*”, “*distraído*”, que, *ouvindo, parece surdo, que, presente, parece ausente*. Nesta sua falta de argúcia de “visão” – ou de “audição”, que é o sentido privilegiado pelo efésio para falar deste contato com a realidade –, *tal tipo de homem se perde em meio à multiplicidade e ao fluxo, considerando-os como os únicos aspectos do real. Não são capazes de compreender, assim, que uma unidade ou harmonia perpassa os elementos contrários*. Nesta categoria de homens, Heráclito não deixou de incluir nem Xenófanos nem Pitágoras, nem Hesíodo nem Homero (conforme a parte de sua obra que nos é conhecida). Ou seja, aos olhos do efésio, os sábios que lhe antecederam, como um todo, pensavam sem agudeza, sem profundidade, tal como pensa o vulgo.

Contudo, para Heráclito, a experiência filosófica parece estar relacionada a um tipo de contato totalmente diferente com o real. Diz respeito ela precisamente à argúcia na “audição” do canto do mundo, ao *Lógos: a complementariedade e união entre aquilo que diverge*. Nasce um filósofo quando, em meio ao fluxo, um homem passa a se espantar (*thaumátizein*, *Tht.* 155d) com a presença da unidade na multiplicidade. Da convergência na divergência. Da contração na distração. O “ouvido” da filosofia seria, para o efésio, aquele que presta atenção na máxima lição que o *Lógos* doa aos homens: “Auscultando não a



mim, mas ao *Lógos*, é sábio concordar que tudo é um” (*ouk emoû allà toû lógou akoúsantas homologeîn sophón estin hén pánta eînai*, DK22 B50).

A escuta e obediência a tal lição do *Lógos* proporciona a visão do todo, do cosmos, da mais bela harmonia, da mais bela convergência que perpassa tudo que há (ver fr. DK22 B8). Tal é, para Heráclito, o tipo de contato mais elevado que o homem pode ter com o real. “*De um, todas as coisas, e de todas as coisas, um*”, diz o fragmento heraclítico DK22 B10. “*Tudo é um*”, brada o fr. DK22 B50. “O ser é um e múltiplo”: este, disse o Estrangeiro de Eleia, é o *lógos* da “musa jônica de voz mais elevada”. Como é possível ver, tal musa, que aponta para o binômio unidade-pluralidade, representa Heráclito. Segundo o texto do *Sofista*, tal pensador representa o entrelaçamento do *lógos* do *um* eleata com o *lógos* dos seres múltiplos de outros pré-socráticos. Tal como a sua própria concepção de realidade, o efésio não é a refutação nem a vitória de um ou outro desses *lógoi*, mas é o “*desmós*”, a ligação, o nó, a juntura (*harmonía*) destas concepções filosóficas conflitantes. Tal é a visão que o diálogo *Sofista* apresenta do efésio.

4 DOIS “HERÁCLITOS”?

Um problema então nos causa espécie: como pode um pensador num diálogo platônico ser identificado com uma teoria “mobilista”, “pluralista” e “relativista”, sendo sumariamente *refutado* por isso, para no diálogo “seguinte”, ser *enaltecido* como o *ponto alto* da filosofia pré-socrática – a saber, por ter alcançado a façanha da visão completa do real, que lhe toca o superficial e o profundo, o múltiplo e o uno, o caos e o cosmos? Dito de outro modo: como pode o antigo mestre de Platão ser “morto” de forma fria no *Teeteto*, para ser honrado e trazido de volta à vida do pensamento, no *Sofista*? A solução para um tal enigma pode repousar sobre uma atenção sobre *quem* fala no *Teeteto* e *de quem* se fala.

Neste diálogo, a caracterização da doutrina heraclítica foi feita basicamente pelas bocas dos personagens Sócrates e Teodoro. Como já visto, neste diálogo, *heraclitismo* é o mesmo que um *relativismo* e um *mobalismo universais*, para os quais o real possuiria apenas um único aspecto: a mera pluralidade, a fluidez que torna tudo diferente de tudo, inclusive cada coisa diferente de si mesma, não havendo uniões ou unidades. Nada existe de verdadeiro ou sólido, mas apenas tudo devém, numa torrente de elementos contrários, sem encaixe ou conjuntura entre si. Entretanto, para o próprio filósofo Efésio, estes, que



se diriam heraclíticos segundo o *Teeteto*, são homens daquele tipo que, como é possível se ver num olhar mais atento sobre os fragmentos acima aludidos, *Heráclito precisamente mais criticou*. São aqueles que possuem o tipo de contato “*fraco*” ou “*desatento*” com a realidade, sendo assim “surdos” que não “ouvem” o *Lógos*, que se fazem “ausentes” mesmo quando estão “presentes”. Não possuindo o olhar e a escuta próprios à filosofia, para Heráclito, estas pessoas são aquelas que “não compreendem como concorda o que de si diverge (*diapherómenon*)” (DK22 B51).

Não atentos portanto à máxima do *Lógos* – “*tudo é um*” -, tais “heraclíticos” (segundo a apresentação do diálogo *Teeteto*) seriam, no entender de Heráclito, a expressão da opinião do vulgo, i.e., daqueles que são “cegos” e “surdos” para o âmago do real, para a unidade entre elementos e eventos múltiplos e aparentemente conflitantes. São pessoas que não entenderam que, a despeito da aparência de constante fluxo com que o real se nos apresenta, subjaz sempre uma unidade, algo estável, e que o todo não é mera multiplicidade, movimento e devir. Concordes ao fato de que este é o ponto chave do pensamento do efésio parecem estar Kirk e Raven quando afirmam:

21

Todos os pensadores pré-socráticos foram impressionados pelo predomínio da mudança no mundo da nossa experiência e Heráclito não constitui uma exceção: de fato, talvez ele tenha expresso a universalidade da mudança com mais clareza do que os seus predecessores, se bem que, para ele, o que tinha importância vital era a ideia inversa, a da medida inerente à mudança, a estabilidade que persiste através dela. (KIRK, RAVEN, 1990, p. 188 - grifos nossos)

De fato, nenhum fragmento afirma o dito mobilismo absoluto, que tanto se atribuiu a Heráclito, e, de um número enorme deles (p. ex., fr. DK22 B8, B10, B30, B51, B54 e, primordialmente, o B50) depende-se que o real na verdade é *uma dinâmica dupla de movimento e repouso, unidade e multiplicidade, identidade e diferença*. Nas palavras de Berge (1948, p. 47), para o efésio os homens do vulgo “ignoram como ao exterior multiforme corresponde um ser intrínseco todo uno” (ver também DK22 B54).

Nesse sentido, concordo também com a posição do filólogo Karl Reinhardt (1916), que buscou demonstrar, em seu estudo *Parmenides un die Geschichte der griechischen Philosophie*, que Heráclito nunca teve por tese central o dito *pánta rei* (“tudo flui”), expressão a qual inclusive não se encontra em nenhum fragmento conhecido. Aliás, atentando-nos para a comparação das duas “imagens” de Heráclito, apresentadas nos diálogos platônicos aqui tratados, com as próprias palavras de Heráclito



(chegadas até nós pelos fragmentos preservados), podemos concluir que:

- I. por um lado, Platão se vale das quase que exatas palavras do próprio efésio no *Sofista*, em vista das quais ele é enaltecido como o ponto alto da filosofia jônica;
- II. por outro lado, no *Teeteto*, nas críticas do personagem Sócrates à doutrina da fluidez, em momento algum Heráclito é “citado”. Ou melhor, Sócrates o cita uma única vez, porém não atribuindo as palavras de Heráclito a Heráclito, mas sim a Parmênides e Melisso!

De fato, como bem apontou Néstor Cordero (1991, p. 115, n. 67), a tese do “*tudo é um*”, encarado no *Teeteto* (180e) como uma espécie de “pedregulho” que os eleatas arremessam contra os heraclíticos (tal é a imagem apresentada no diálogo!), é precisamente a *máxima* que, no fragmento heraclítico DK22 B50, o *Lógos* ensina aos homens! Máxima a qual, portanto, podemos depreender que, muito provavelmente, Heráclito tinha para si como a máxima de sua própria filosofia.

Se, por um lado, o Estrangeiro, no *Sofista*, está glorificando o efésio pelas suas próprias palavras, no *Teeteto*, Sócrates e Teodoro parecem criticá-lo ao extremo por algo que, ao que parece, ele nunca disse. “Tudo flui como um rio”: onde se encontra isso na obra Heráclito? O fragmento heraclítico que lida com mais completude da imagem do rio é o DK22 B49a, que diz: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμὲν τε καὶ οὐκ εἶμὲν (“no mesmo rio entramos e não entramos, somos e não somos” – trad. E. C. Leão).

Ou seja, no mesmo ato, no mesmo evento, coabitam identidade e diferença, pluralidade e unidade, movimento e permanência. Enxergar aí apenas metade do que está dito nos parece visão por demais caolha de sua filosofia. No entanto, bem sabemos, tal visão ciclópica foi o que se espalhou pela tradição da história da filosofia. Os filósofos posteriores e os manuais de filosofia bradam a todo vapor “Heráclito, o pensador do devir, da fluidez, da multiplicidade, etc.”. Insurgir-se contra esta leitura é entrar em guerra, como diz D. Berge (1948, p. 22), contra uma hidra de mais de 2.000 anos de idade! E quem seriam os heraclíticos criticados no *Teeteto*? Que eles existiram, não só o diálogo platônico o atesta, mas também Diógenes de Laércio, quando afirma que os escritos de Heráclito ficaram tão famosos que deram origem a uma corrente de seguidores, denominados “heraclíticos”. Certamente, portanto, a associação de doutrina efésia com um mobilismo e um relativismo protagórico não deve ter sido uma invenção platônica no *Teeteto*, mas sim uma ideia corrente na Atenas da época. Reinhardt (1916), mais uma vez, sobre este ponto jogará uma luz: o filólogo alemão afirma que Crátilo de Atenas foi o grande responsável pela



associação do pensamento do devir com o do obscuro efésio, e que este ateniense ensinava as suas próprias ideias de fluidez universal *como se de Heráclito fossem*. Esta sua associação deve ter sido de tal modo disseminada que suas ideias de mobilismo radical se espalharam entre seus contemporâneos como se fossem de fato as ideias de Heráclito *tout court*. Lembremo-nos de que, segundo o testemunho de Diógenes e Aristóteles, Platão seguia doutrinas heraclíticas no início de sua atividade filosófica. Quem teria sido o seu primeiro professor de filosofia? Ninguém menos do que o mesmo homem: Crátilo de Atenas.

As duras críticas no *Teeteto*, então, talvez tivessem endereço certo: este antigo mestre de Platão, que era pregador de um mobilismo radical e que alegava tê-lo herdado de Heráclito de Éfeso. Sobre isso, além de Reinhardt, também parecem estar de acordo Kirk e Raven:

[...] *pánta reî* ou *pánta choreî*. Segundo Aristóteles, em *Metafísica* A6 987a32, Platão foi influenciado em sua juventude pela importância dada por Crátilo a este parecer. [...] É possível que Platão tenha simplesmente sido induzido ao erro, especialmente pelos exageros sofísticos do séc. V, ao distorcer a importância dada por Heráclito a este aspecto; quanto a Aristóteles, aceitou a interpretação platônica do devir e exagerou-a ainda mais. (KIRK, RAVEN, 1990, p. 188)

23

E, para que não reste dúvidas, trazemos as próprias palavras do estagirita sobre seu mestre: “[Platão,] tendo-se familiarizado, desde a sua juventude, com Crátilo e as opiniões de Heráclito segundo as quais todos os sensíveis estão em perpétuo fluir, e deles não pode haver ciência, também mais tarde não deixou de pensar assim” (Arist. *Metaph.* A6 987a32-b1 – trad. V. Cocco). Tal interpretação cratílina da obra heraclítica, como bem se sabe, foi assimilada, por quase toda a tradição posterior da história da filosofia, como sendo a própria filosofia de Heráclito. E é exatamente a justaposição entre esta interpretação e o pensamento original do efésio que é apresentada com todas as letras nos diálogos platônicos *Teeteto* e *Crátilo*. É então Platão o grande culpado pela posição mobilista de Crátilo ser identificada, por nós, posteriores, com a de Heráclito? Talvez. As ideias apresentadas por ele, por exemplo, no *Crátilo*, foram ensinadas pelos historiadores da filosofia que se lhe seguiram como sendo de fato o que pensava Heráclito – vejam-se, à guisa de exemplo, uma passagem do *Crátilo*, e algumas lições de filosofia grega de Hegel, de Nietzsche e de Cavalcante de Souza:

Heráclito diz em alguma passagem que todas as coisas se movem e nada permanece imóvel. E, ao comparar os seres com a corrente de um rio, afirma que não poderia entrar duas vezes num mesmo rio. (PLATÃO, *Crátilo* 402a)



[...] a essência é a mudança. [...] Temos, porém, ainda uma outra expressão que aponta mais exatamente o sentido do princípio. Pois Heráclito diz: “Tudo flui (*panta rei*), nada persiste, nem permanece o mesmo”. E Platão ainda diz de Heráclito: “Ele compara as coisas com a corrente de um rio – que não se pode entrar duas vezes na mesma corrente”; o rio corre e toca-se outra água. Seus sucessores dizem até que nele nem se pode *mesmo* entrar, pois que imediatamente se transforma; o que *é*, ao mesmo tempo já novamente não é. [...] isto é, o verdadeiro é o devir, não o ser – a determinação mais exata para este conteúdo universal é o devir. [...] Heráclito diz: Tudo é devir; este devir é o princípio, [...] nada é constante. (HEGEL, 1996, p. 319)

Pois o único mundo que ele [sc. Heráclito] conservou [...] nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo. Heráclito exclamou mais alto do que Anaximandro: “Só vejo o devir. Não vos deixeis enganar! É à vossa vista curta e não à essência das coisas que se deve o fato de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entraís pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez. (NIETZSCHE, 1989, p. 19)

Numa série de aforismos, Heráclito enfatiza o caráter mutável da realidade, repetindo uma tese que já surgira nos mitos arcaicos e, com dimensão filosófica, desde os milesianos. Mas em Heráclito a noção de fluxo universal torna-se um mote insistentemente glosado: “Tu não podes descer duas vezes no mesmo rio, porque novas águas correm sempre sobre ti” (D 12). (SOUZA, 1996, p. 25)

Se instaurássemos assim um tribunal da história da filosofia, Platão, muito provavelmente, deveria ser acusado por legar ao Ocidente esta visão “mobilista-cratiliana” de Heráclito. Todavia, se atentarmos para a *sutileza da escrita platônica*, é possível que ela possa ainda garantir-lhe alguma possibilidade de absolvição deste crime grave. Isto porque, embora o *Crátilo* contenha as palavras acima, no *Teeteto*, por outro lado, o problema maior da personagem Sócrates parece ser menos com *Heráclito ele mesmo* do que com “*toû Herakleítou hetaîroi*”, “os partidários de Heráclito”. Estes parecem ser realmente o grande problema, estes sim foram caracterizados como bestas furiosas em eterno e completo movimento, e é com eles que se alegou não ser possível dialogar. Eles não são nomeados nesse diálogo, mas se sabe que Crátilo não só parece ter sido o nome mais eminente, como foi ele próprio, segundo Aristóteles e Diógenes, quem ensinou o “heraclitismo” a Platão – ou seja, a sua própria visão de heraclitismo, veja-se bem. Portanto, embora Heráclito esteja sim no alvo de críticas do *Teeteto*, não parece estar ele exatamente no centro do “olho de boi” desta obra. O alvo principal, o texto parece poder ser assim interpretado, parece ser, mais que o pensador, aqueles que se intitularam seguidores dele.



Neste ponto específico o texto do *Crátilo* não toca, o que talvez, do ponto de vista dramático-dialógico, seja compreensível: este outro diálogo se trata de uma conversa bastante difícil com exatamente a mais problemática destas “bestas furiosas” partidárias do dito “heraclitismo”: o próprio *Crátilo*. Nesta diferença dramática entre os diálogos, é, assim, perfeitamente aceitável que:

- a) por um lado, uma obra (o diálogo *Crátilo*) não explore a diferença entre o filósofo efésio e aquele personagem com quem efetivamente se conversa, que se dizia seguidor dele; e que,
- b) por outro lado, a outra obra (o diálogo *Teeteto*) possa operar já tendo em vista tal diferença.

5 CONCLUSÃO: PARRICÍDIO DE HERÁCLITO?

Voltemos então à questão que é o *leitmotiv* deste artigo: tendo sido na juventude Platão um seguidor do pensamento de Heráclito, conforme nos informam as fontes antigas, teria ele, quando já maduro, cometido o parricídio deste seu mestre e “pai” filosófico? E, mais ainda: teria ele, na obra seguinte, arrependendo-se deste feito, afirmado a propriedade das ideias de seu mestre efésio, trazendo-o de volta à vida do pensamento?

Minha posição é: Heráclito recebe sim uma referência enaltecida e honrosa no *Sofista*, mas não existiria uma “ressuscitação” ou “arrependimento” aí, porque, a rigor, ele não foi morto no *Teeteto*. Se o “heraclitismo” seguido por Platão no início de seu aprendizado, e combatido no *Teeteto*, não foi baseado exatamente na obra de Heráclito, conforme visto nas comparações com os seus fragmentos, mas na “pregação” tendenciosa de Crátilo, então não há que se falar em parricídio do efésio neste diálogo. Sócrates e Teodoro no *Teeteto* parecem falar o tempo todo muito mais das doutrinas heraclíticas disseminadas no meio social em que vivem, i.e., parecem estar criticando muito mais os “partidários de Heráclito”, do que o próprio filósofo efésio, ao passo que, no outro diálogo (o *Sofista*), o Estrangeiro de Eleia, ao elogiá-lo, usa termos presentes textualmente na obra do pré-socrático. Isto é, num ponto, critica-se os muitos que se diziam heraclíticos, sendo que, como visto acima, eles são na verdade os “surdos” ao *Lógos* criticados duramente por Heráclito; no outro ponto, honra-se o próprio efésio por aquilo que ele efetivamente escreveu. A lucidez de Platão quanto a esta distinção, cremos, é atestada através do personagem Estrangeiro, pelo notório elogio a Heráclito – ainda que, talvez, na trama platônica, o personagem



Sócrates (quem falava no *Teeteto*) pudesse não ter tão clara para si esta distinção. Por isso falamos numa possibilidade de absolvição de Platão pela confusão, na história da filosofia, entre as duas posições – de Heráclito e de Crátilo. Possibilidade essa devida às sutilezas na escritura dos diálogos. Se um personagem (Sócrates) não atentava para a diferença entre as duas posições, isso não significa que, em outra obra, outro personagem não possa fazê-lo. O que seria possível falar – e com acerto, provavelmente –, é num parricídio por parte de Platão do mestre Crátilo, e, talvez, de outros pensadores heraclíticos. Parricídio, este, sem “ressurreição”, sem “arrependimento”, levado a cabo, apropriadamente, através da boca fictícia de um outro mestre que Platão seguiu em vida: Sócrates.



REFERÊNCIAS

- ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Introdução e trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)
- BERGE, Frei Damião. *O Lógos heraclítico*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1948 (tese de concurso à cadeira de Língua e Literatura Grega da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil).
- CORDERO, N.-L. L'invention de l'école éleatique: Platon, Sophisle, 242d. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, p. 91-124.
- DIÓGENES LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.
- ÉSQUILO. Prometeu Acorrentado. Trad. de J. B. Mello e Souza. In: *Clássicos Jackson vol. XXII*. Disponível em: <www.ebooksbrasil.org>. Acesso em 02 mar. 2019.
- HEGEL, F. Preleções de história da filosofia grega. Trad. Ernildo Stein. In: *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990.
- NIETZSCHE, F. A Filosofia na época trágica dos gregos. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores)
- PLATÃO. *Teeteto. Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 2001.
- PLATÃO. *Diálogos*. Trad. J. C. de Souza, J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- PLATON. *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1920-1956. Tomes I a XII. (fonte do texto grego utilizado).
- REINHARDT, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, 1916.
- SOUZA, J. C. Do mito à filosofia. In: *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41781>

Artigo recebido em: 30/01/2022

Artigo aprovado em: 15/07/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

A CENTRALIDADE DO FOGO NA COSMOGONIA DO PITAGÓRICO FILOLAU

THE CENTRALITY OF FIRE IN THE COSMOGONY OF THE PYTHAGOREAN PHILOLAUS

Erick D'Luca¹

(erickdlucaunb@gmail.com)

28

Resumo: Filolau de Crotona é situado historicamente no período arcaico da filosofia, entretanto, diferente de outros filósofos desse período, o pitagórico aparece sempre de modo superficial em manuais de introdução à filosofia arcaica. Esse papel periférico de Filolau na literatura é incongruente, dado que é um filósofo que perpassa obras platônicas e aristotélicas, sendo citado explicitamente no *Fédon*. O próprio Platão já foi acusado de ter plagiado o sistema do pitagórico em seu diálogo *Timeu*. Filolau possui um sistema filosófico extremamente sofisticado para sua época, no qual há uma metafísica baseada na dissemelhança e na harmonia, bem como uma epistemologia baseada no número. No entanto, este artigo não se reduz a pensar somente o lado mais “científico” de Filolau, mas busca, também, compreender o âmbito em que ele viveu e como a prática dos ritos e mitos *influenciaram* seu trabalho filosófico. Assim, o presente trabalho dedicar-se-á mais especificamente à compreensão do fragmento 44 DK B7, onde se diz que o centro do cosmos de Filolau é chamado ἑστία (Héstia ou lareira). Héstia era conhecida como a deusa virgem do lar, tendo como seu símbolo a lareira. Foram verificadas, então, as referências na literatura à deusa, aos ritos dedicados a seu símbolo em espaços privados e públicos, como o *mégaron*, e suas possíveis correspondências ao sistema do pitagórico, a partir de uma leitura hermenêutica.

Palavras-chave: Filosofia antiga. Filolau. Cosmogonia. Fogo central. Héstia.

Abstract: Philolaus of Croton is historically situated in the archaic period of philosophy, however, unlike other philosophers of this period, the Pythagorean always appears in a superficial way in works of archaic philosophy introduction. This peripheral role of Philolaus in the tradition is incongruent, since he is a philosopher that permeates Platonic and Aristotelian works, being cited explicitly in the *Phaedo*. Plato himself was accused of having plagiarized the philolaic system in the *Timaeus*. Philolaus had an extremely sophisticated philosophical system for his era, in which the metaphysic is based on dissimilarity and harmony and an epistemology based on number. Nevertheless, this paper is not limited to thinking only about the more “scientific” aspects of Philolaus, but also aims to understand the context in which he lived and how the practice of rites and myths *influenced* his philosophical work. This paper will be dedicated more specifically to the comprehension of the fragment 44 DK B7, which the center of Philolaus’ cosmos is said to be called ἑστία (Hestia or hearth). Hestia was known as the virgin goddess of the home; the hearth is her symbol. It was verified the references to the goddess in the literature, rites

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília. Pesquisador bolsista FAP-DF em nível de Iniciação Científica.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7948794696238037>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0191-2004>.



dedicated to her symbol in private and public spaces, such as the megaron, and their possible correspondences to the philolaic system based on an hermeneutical reading.

Palavras-chave: Ancient philosophy. Philolaus. Cosmogony. Central Fire. Hestia.

INTRODUÇÃO

Filolau foi um filósofo pré-socrático² pertencente ao pitagorismo. Nasceu em Crotona, uma cidade ao sul da Itália, e viveu em torno de 470 aEC a 385 aEC. Além disso, é apontado pela literatura como contemporâneo de Sócrates.

Houve uma controvérsia envolvendo a obra atualmente perdida de Filolau e, sobre esta, a tradição nos concede duas interpretações: “aquela da existência de três livros³ (o célebre *tripartium*) e outra que se refere à existência de somente um livro de Filolau” (CORNELLI, 2011, p. 234). Entretanto, hodiernamente, parece haver um consenso entre os historiadores de que se trata apenas de uma obra e, em D.L VIII, 85, é possível verificar as razões desse consenso. Na citação, é falado que Platão poderia ter tido contato com a única obra de Filolau, denominada: *Sobre a Natureza* (Περὶ Φύσεως), sendo esta “[...] provavelmente a primeira obra a ser escrita por um pitagórico” (HUFFMAN, 2016, p. 1)⁴. O título concernente a ela provém de uma tradição anterior a Filolau, pois Περὶ Φύσεως (*peri physeos*) é o nome que a maioria dos filósofos pré-socráticos deram às suas obras, dentre eles: Anaximandro, Heráclito, Parmênides.

O título da obra e a tradição que a impregna já são um potente indicador do teor da filosofia proposta por Filolau. Aristóteles, na *Metaph.*I.5. 986b10-15, utiliza o termo φυσιολόγοι (*physiologoi*) para designar aqueles que discursam sobre a *physis* ou, como é comumente traduzida, a natureza. Contudo, para os filósofos pré-socráticos, essa natureza não era pensada do mesmo modo como nós, modernos, pensamos – em um sentido biológico, material, de ecossistema.

Para que se possa presumir, ou até mesmo afirmar, algo acerca do papel designado ao fogo central na astronomia filolaica, é necessário que se detenha preliminarmente, ainda que de

² Atenta-se ao fato problemático que é a utilização do termo “pré-socrático”. Este não deve ser interpretado, neste artigo, como um indicativo de divisão cronológica, pois, como será exposto adiante, Filolau foi contemporâneo de Sócrates. Para um maior aprofundamento sobre o problema envolvendo o termo “pré-socrático”. Cf. Laks (2013).

³ Para um maior aprofundamento sobre a questão das três obras que Filolau teria editado de Pitágoras. Cf. Cornelli (2011).

⁴ Orig.: “[...] probably the first book to be written by a Pythagorean”.



maneira breve, em algumas de suas *archaí*. Estas são fundamentais para explicar a ordenação do cosmos proposta pelo filósofo, pois é a partir delas que podemos, por assim dizer, “assentar o terreno”, possibilitando chegar o mais próximo de asserções minimamente confiáveis sobre o conceito de fogo central, que é praticamente velado dentro da história da filosofia.

Essas *archaí* serão abordadas de modo circunscrito, dissertando-se, nesta oportunidade, apenas sobre quatro das suas instâncias mais fundamentais, as quais constituirão, para este trabalho, o pano de fundo elementar de toda a estrutura filosófica de Filolau. São elas: os limitantes e os ilimitados, a harmonia e, por último, a sua epistemologia. Far-se-á, então, uma tentativa de desvelamento desses princípios, sob uma espécie de incursão às *archaí* do filósofo, trilhando as instâncias primordiais da filosofia filolaica.

Essa incursão pela filosofia de Filolau, como sugere Kahn (1994), consiste em tecer uma análise exegética dos fragmentos filolaicos, comparando-os com os relatos aristotélicos (sobretudo aqueles feitos no livro alfa da *Metafísica*), pois tal análise possibilita estabelecer um diálogo de maior credibilidade com a filosofia proposta pelo pitagórico.

1 AS ARCHAÍ DÍADE: LIMITANTES E ILIMITADOS

Tentar compreender a díade filolaica é um dos maiores problemas que envolvem seu sistema filosófico, dado que Filolau não fornece exemplos claros do que de fato seria essa díade. Diversos pesquisadores tecem hipóteses do que ela pode significar⁵, porém Huffman (1993) é quem parece abrir um dos melhores caminhos interpretativos ao afirmar que a discrição de Filolau em conceder exemplos do que seriam os limitantes e os ilimitados é proposital, embora seja possível, segundo o autor, identificar alguns exemplos dessa díade a partir da cosmogonia, da teoria musical e da teoria médica.

Nesse sentido, tanto Huffman (1993) quanto Cornelli (2011) apontam a necessidade de ressaltar que Filolau sempre se refere à díade utilizando o plural (limitantes/ilimitados), em contraste com a utilização desses termos que Platão, no *Filebo*, e Aristóteles, na *Metafísica*, fazem, no singular. Huffman (1993) retrata essa insistência filolaica do plural como sendo parte da interpretação que o filósofo fazia da díade: “[...] os limitantes e ilimitados de Filolau não são

⁵ Dentre eles estão Burkert (1972), Schofield (1983), Barnes (1982), Huffman (1993) e, de um certo modo, Platão, no *Filebo*, e Aristóteles, na *Metafísica*.



tratados como princípios abstratos separados do mundo, mas, antes, como características manifestas do mundo” (HUFFMAN, 1993. p. 40)⁶.

Esses não são abordados como princípios metafísicos, mas, sim, como características manifestas dos entes. De fato, quando consultamos o fr.2 em sua língua original, vemos o verbo polissêmico φαίνεται – *pháinetai*, que pode significar aparecer, manifestação de algo na experiência sensível. E essa indicação do grego auxilia na confirmação da plausibilidade da hipótese apresentada tanto por Huffman quanto por Cornelli.

Fr.2 ou 44 DK B2: É necessário que todas as coisas que são, sejam limitantes ou ilimitadas ou ambas: limitantes e ilimitadas, mas não em todo caso apenas ilimitadas. Agora, desde que é manifesto (φαίνεται) que nem a partir de coisas apenas limitantes, nem a partir de coisas que são apenas ilimitadas, é claro, portanto, que o cosmos e as coisas nele foram juntadas a partir de ambas: limitantes e ilimitadas. As ações dessas coisas deixam isso claro, pois aquelas que provém das limitantes limitam. Aquelas que são de ambos, tanto de limitantes, quanto de ilimitadas, limitam e não limitam e aquelas que são a partir das ilimitadas serão evidentemente (φανέονται) ilimitadas.

31

A impossibilidade do somente ilimitado, apontada no fr.2, está vinculada à crítica que Filolau tece acerca das *archai* propostas por outros pré-socráticos. Uma dessas críticas pode ser lida como direcionada a Anaximandro, que utilizava o *á-peiron* – o não-limite, i.e, o ilimitado, como a *arché* fundamental de toda sua filosofia. Contudo, a interpretação de *ápeiron*, para Anaximandro, de acordo com Kahn (1960), é estritamente material, enquanto os ilimitados de Filolau são metafísicos.

1.1 Éstô, o ser das coisas

O fr.6 é, indubitavelmente, o fragmento mais nebuloso e hermético que compõe os fragmentos filolaicos e, por ser assim, é a partir de um des-velamento que os autores-comentadores formularam diversas interpretações e traduções sobre ele. O fragmento em questão diz que, na filosofia de Filolau, existiria uma *arché* fundamental, que seria o princípio de todos os princípios: ἐστὼ (éstô).

Fr.6 ou 44 DK B6: Concernente à natureza e à harmonia a situação é a que prossegue: o ser das coisas (ἃ μὲν ἔστώ), que é eterno e a natureza em si mesma admitem um conhecimento divino, mas não um

⁶ Orig.: “[...] Philolaus' limiters and unlimiteds is that they are not treated as abstract principles divorced from the world, but rather as manifest features of the world.”



conhecimento humano, exceto que seria impossível para quaisquer coisas que são e são conhecidas por nós vir a ser se não preexistisse o ser das coisas a partir do qual o cosmos foi gerado, isto é, as limitantes e as ilimitadas. Mas desde que esses princípios preexistem e não sendo similares ou relacionados, seria impossível eles serem ordenados se uma harmonia não os tivesse encontrado, de qualquer modo que o tenha feito.

Kahn (1974), Huffman (1993) e Cornelli (2011) chegam, *lato sensu*, às mesmas conclusões e não sem fundamentos, pois esse ser último parece tratar-se muito mais de uma posição anti-jônica por parte de Filolau. Como vimos na seção 1, Filolau já dava indícios de uma posição de antítese ao pensamento dos filósofos jônicos.

Essa oposição torna-se ainda mais perceptível quando ele menciona que os entes humanos não poderiam conhecer o princípio de todos os princípios, uma vez que este é interpretado como não sendo humanamente inteligível, sendo permitido somente à divindade compreendê-lo. No entanto, esse princípio também não poderia ser reconhecido de modo material como a água, o fogo, a terra, o ar etc., pois não forneceria uma explicação suficiente acerca das coisas, de modo que “[...] seria mais adequado contentar-se em definir que todas as realidades devem ter surgido, de alguma forma, de limitantes e ilimitados [...]” (CORNELLI, 2011, p. 267). Esta afirmação se constata no fr.1, onde é relatado que o cosmos – e tudo que nele está contido – existe pela relação de limitantes e ilimitados.

Fr.1 ou 44 DK B1: Demétrio, nos *Homônimos*⁷, diz que Filolau foi o primeiro, entre os pitagóricos, a publicar um *Sobre a Natureza* (Περὶ φύσεως), que começa de tal modo: “*Physis* no cosmos foi juntada tanto a partir das coisas que são ilimitadas (ἄπειρων) quanto a partir das coisas limitantes (περαινόνων), tanto o cosmos como um todo quanto as coisas que nele estão contidas” (D.L. VIII. 85).

Segundo Cornelli (2011), com a divergência jônica, Filolau acaba por se aproximar da filosofia eleata, especificamente de Parmênides, pois tanto este, em seu *Poema*, quanto Filolau argumentam sobre a incognoscibilidade do ser último. Ambos propõem uma relação divina com o ser, além de abordarem a imobilidade, a permanência em suas filosofias (seção 4.2).

Esse ser das coisas, o princípio dos princípios, para Filolau, está distante de ter relação com o misticismo que é comumente atribuído aos pitagóricos. Aliás, essa atribuição mística faz com que as contribuições e pensamentos dessa tradição sejam marginalizados e sofram preconceitos como sendo uma espécie de seita religiosa semelhante ao orfismo, como pensava

⁷ Utilizando a tradução sugerida por Mário da Gama Kury



Frank (1923). Por sua vez, Filolau não pode ser compreendido como puramente pitagórico porque sua filosofia foi muito mais influenciada pela tradição dos filósofos pré-socráticos do que propriamente pela tradição pitagórica, de acordo com Huffman (2003).

Da metade para o final do fr.6 é introduzido o terceiro princípio de Filolau, aquele que tem como função ordenar a díade, mantê-la unida: a harmonia, sobre a qual falaremos em sequência.

1.2 Harmonia, número e epistemologia

Sobre o princípio da harmonia, não nos deteremos com tanta primazia quanto à díade. Isso porque, apesar de a passagem por ele ser essencial, há alguns vínculos conceituais que são demasiadamente exteriores ao tema, de maneira que a incursão pelo terceiro princípio será, por assim dizer, propedêutica. O fr.6a escancara que o conceito de harmonia em Filolau possui ligação com a música, e os pitagóricos tinham conhecimento de que esta possuía evidentes relações com a matemática (MCKIRAHAN, 2013b) e, conseqüentemente, com os números.

33

Fr.6a ou 44 DK B6: A grandeza da harmonia é formada pelo intervalo da quarta e da quinta. A quinta é maior que a quarta pelo intervalo de 9:8. Da corda mais baixa até a medial há uma quarta; da medial até a mais alta há uma quinta; mas da mais alta até a terceira há uma quarta e da terceira até a mais baixa há uma quinta [...].

Tanto Huffman (1993) quanto Cornelli (2011) não se detêm em pesquisar o conceito de harmonia diretamente relacionado à música⁸, mas ao número. O primeiro explicita isto quando diz: “Já sugeri que a harmonia é fortemente vinculada a outro princípio explanatório de Filolau: o número [...]” (HUFFMAN, 1993. p. 54)⁹. Esse mesmo caminho será tomado nesta pesquisa, buscando evadir (dentro do possível) do âmbito musical filolaico.

A harmonia é o princípio que une a díade e, “[...] em última análise, que permite explicar o surgimento da realidade” (CORNELLI, 2011. p. 268). E, em Filolau, a realidade, ou o real, só pode ser conhecida por meio dos números, conforme nos mostra o fr.4: “E, de fato, todas as coisas que são conhecidas contêm número. Por isso, é impossível que quaisquer coisas sejam compreendidas ou conhecidas sem este” (44 DK B4).

⁸ Uma pesquisa neste sentido pode ser encontrada no artigo *Philolaus on Number* do professor Richard McKirahan.

⁹ Orig.: “I have already suggested that harmonia is tightly connected to yet another explanatory principle of Philolaus, number [...]”



Na primeira parte desse fragmento, contrariando aquilo que Aristóteles proferiu em sua *Metafísica*, Filolau não compreende a realidade enquanto número, mas, sim, que ela pode vir a ser conhecida por meio dos números. Assim, na segunda parte, podemos concluir que os números possuem, no sistema filolaico, uma função epistemológica: “[...] graças ao fato de a realidade ‘ter número’ é que ela pode ser conhecida, enquanto é passível de uma descrição numérica” (CORNELLI, 2011.p. 270).

2 ACERCA DO PITAGORISMO ARISTOTÉLICO

Os relatos de Aristóteles em *Metafísica* alfa acerca da “filosofia pitagórica” são problemáticos, especialmente se os associarmos aos fragmentos genuínos¹⁰ que nos chegaram de Filolau.

O primeiro problema manifesta-se quando o Estagirita, por um lado, se recusa a nomear o pitagórico de que está falando, generalizando-o sob a expressão “assim chamados pitagóricos”, mas, por outro, cita, em *Met.I.3* e *Met.I.4*, de modo explícito, os nomes de Tales, Parmênides, Anaxágoras, entre outros filósofos do período pré-socrático.

De acordo com Zhmud (1989), o termo “pitagorismo” é de difícil definição por referir-se a um movimento demasiadamente heterogêneo, não havendo um critério identitário entre os autores classificados como pitagóricos. Portanto, “[...] não há uma única doutrina que seria compartilhada por todos os pitagóricos” (ZHMUD, 1989, p. 288). A propósito, o mais intrigante da generalização aristotélica é que o Estagirita parecia estar ciente dessa heterogeneidade de teses da escola pitagórica ao relatar que: “Entre eles mesmos, outros afirmam que os princípios são dez [...]” (*Metaph.I.5. 986a22*).

Já o segundo problema pode ser encontrado na afirmação, em *Met.I.5. 985b23-25*, de que o princípio das coisas, para os “assim chamados pitagóricos”, seria o número (*arithmos*). Atentamente, nota Zhmud (1989) que Aristóteles utiliza exatamente da concepção de que “tudo é número” para formar um critério de identidade para o movimento pitagórico. Os pitagóricos discursaram acerca dos números e, não sem motivo, são conhecidos pelos seus avanços na matemática. Todavia, não se encontra, ao menos na delimitação dos fragmentos remanescentes

¹⁰ Neste artigo, usou-se, como base para a diferenciação entre fragmentos genuínos e espúrios, Huffman (1993).



de Filolau¹¹, algo que corresponda ao número enquanto princípio ontológico¹², dado que, no sistema filolaico, o número é apresentado em sentido epistemológico no fr.4, como vimos na seção 1.2.

3 O FOGO CENTRAL

Uma das principais características do sistema astronômico de Filolau foi mover a Terra do centro do universo. Entretanto, não se tratava ainda de um modelo heliocêntrico, mas de um modelo pirocêntrico. Nicolau Copérnico cita Filolau cinco vezes em sua obra *A Revolução dos Orbes Celestes*, sempre tratando o filósofo como seu precursor. Percebe-se, então, que a influência de Filolau não se restringiu somente à sua época com Platão¹³ e Aristóteles, este utilizando de alguns argumentos do filósofo de Crotona para criticar o modelo platônico, como também se perpetuou até o séc. XV EC.

Pretende-se mostrar que a concepção do fogo central de Filolau foi influenciada pelo mito e pelos ritos à deusa Héstia (ἑστία), esta que é “[...] divindade do lar, da lareira doméstica ou dos edifícios públicos, e ainda nome comum que designa esse altar-lareira” (SARIAN, 1999, p. 70). No entanto, vale mencionar que Héstia, nem sempre foi compreendida como uma divindade. Tal noção se deu apenas após *Th.454*. Na *Od.XIV.159*, *Od.XVII.156*, *Od.XIX.304* e *Od.XX.231*, ela é sempre referida como “fogo-lar” (ἱστίνη)¹⁴ e está sempre acompanhada nas expressões por Zeus e Odisseu. Além disso, nos *h.Hom.5.21-30*, *h.Hom.24* e *h.Hom.29*, Zeus está sempre presente nas afirmações sobre Héstia.

Tentar demonstrar esta concepção não significa querer negar o valor cosmológico de Filolau como pretendeu Kingsley (1995), que interpretou toda a astronomia filolaica reduzindo-a a um modelo puramente mitológico, afirmando que o modelo cosmogônico do pitagórico era integralmente derivado das obras de Homero e de Hesíodo, assumindo, também, uma

¹¹ Zhmud (1989) realizou, em seu artigo, uma análise mais ampla do relato aristotélico acerca do número, abrangendo outros autores pitagóricos além de Filolau. Contudo, ressalta-se que, muito provavelmente, de acordo com Cornelli (2011), a obra de Filolau foi a única obra pitagórica a estar em circulação no séc. V aEC. Desse modo, é plausível que tanto Platão quanto Aristóteles acessaram-na.

¹² De acordo com Zhmud (1989), Huffman (1993) e Cornelli (2011), há, na *Metafísica*, ao menos três compreensões acerca do número pitagórico: a ontológica, a imanente e a mimética.

¹³ Aristóteles, em *Metaph. I.5. 987a29*, constata a influência do pitagorismo nos escritos platônicos.

¹⁴ Escrita jônica, de acordo com Sarian (1999).



concepção fundada em analogias pouco sustentáveis de que o fogo central teria sido colocado no sistema de Filolau como uma límpida referência ao Tártaro¹⁵.

Assume-se, contudo, uma dificuldade com a interpretação proposta neste artigo, provocada pela ausência de referências explícitas no grego da relação entre Héstitia e Filolau. Assim, o único relato que parece conceder essa chave interpretativa está na obra *Eclogae*¹⁶, do doxógrafo Estobeu.

Aristóteles não cita o fogo central como ἐστία, mas como πῦρ em *Cael.*293a17. Não há, dentro do material conferido, motivos que poderiam explicar as razões que o levaram a escrever o fogo de Filolau desse modo. Cogita-se que, talvez, por uma redução do significado mitológico e elevação do modelo filolaico pelos fenômenos, mas não nos cabe discorrer, neste artigo, sobre isso. Tomaremos, então, os relatos de Estobeu como a fonte doxográfica mais fidedigna aos escritos atualmente perdidos de Filolau.

A proposta é, dessa maneira, prover uma leitura que possibilite identificar uma influência mitológica e, portanto, cosmogônica, mas, ao mesmo tempo, cosmológica, não renunciando às especulações propriamente metafísicas que o sistema propõe. Afinal, quando se trata de filosofia, seja antiga ou contemporânea, é sempre necessário ter em mente que o filósofo é um ser humano inserido em um determinado período histórico e, por consequente, em uma determinada cultura.

Tendo em vista que Filolau escreveu em um período no qual a prática dos ritos baseada nos mitos era comum e, além disso, que o filósofo pertenceu ao movimento pitagórico, conhecido por ser um fortemente vinculado às práticas religiosas, como sugerido por Zeller e Mondolfo (1938), não seria absurdo cogitar que Filolau fizesse ritos a alguma divindade e que esta fosse Héstitia, ou que frequentasse os *mégarons*, ou que ao menos tivesse conhecimento destes, pois, como afirmou Vernant, “Dois termos designam o centro no pensamento religioso dos gregos. Um é *Omphálos* que significa o umbigo, o outro é Héstitia, a lareira” (VERNANT, 1990, p. 257).

Entretanto, os fragmentos 7 e 17 não evidenciam do que efetivamente eles tratam. A conclusão de que se trata do fogo central se dá por verificação dos textos aristotélicos que, ao serem analisados sob a luz dos fragmentos filolaicos, elucidam, quase sem adendos, a

¹⁵ Para um maior aprofundamento da discussão envolvendo a obra de Kingsley. Cf. Huffman (2008).

¹⁶ Diversos fragmentos interpretados como autênticos derivam dessa obra, por exemplo, os fragmentos 2, 6, 7 e 17. Para esta discussão acerca da genuinidade dos fragmentos de Filolau. Cf. Huffman (1993, pp. 17-35) e Huffman (2016, pp. 3-5).



astronomia do pitagórico. Tentar-se-á, pois, fazer uma exegese de tais fragmentos, tecendo relações, quando possível, com a deusa Héstia.

3.1 “O um no centro”

O fr.7 diz que “A primeira coisa juntada, o um no centro da esfera é chamado lareira (ἑστία)” (44 DK B7)¹⁷. O termo “τὸ ἐν”, o “um” (aplicado à filosofia pitagórica), causou interpretações equivocadas já em Aristóteles, e, nesta oportunidade, apresentamos dois problemas envolvendo as compreensões aristotélicas a esse respeito.

O primeiro deles encontra-se em *Metaph.*XIV.4. 1091a13, no qual Aristóteles, fazendo mais uma comparação acerca do Um, afirma que “[...] claramente dizem [os pitagóricos], uma vez constituído o Uno, seja a partir de planos, da superfície, do sêmen, dos elementos que não se pode especificar, imediatamente o mais próximo do ilimitado começa a ser arrastado e limitado pelo limite [...]”.

O segundo problema, por sua vez, é que o filósofo tentava, de acordo com Huffman (1993), tecer uma comparação entre o Um platônico e o um pitagórico. Algumas tentativas podem ser visualizadas em *Metaph.*I.6. 987b22, onde é dito “Que o Um é essência e que se denomina ‘Um’ sem ser outra coisa, dizia [Platão] de modo similar aos Pitagóricos [...]” e, também, em *Metaph.*III.1. 996a4, onde Aristóteles afirma que “Além disso, eis o que é o mais difícil e envolve o maior impasse: O Um e o Ente, como os Pitagóricos e Platão propunham [...]”¹⁸. A problemática é evidenciada quando comparamos a compreensão que o Estagirita tenta atribuir ao “um” pitagórico enquanto “Um”, *i.e.*, enquanto algo ontológico.

Se compararmos os dois problemas apresentados, nenhum deles encontra, nos fragmentos que nos chegaram atribuídos a Filolau, sustentação. Isso porque, no fr.7, é mencionado que, na verdade, Filolau não quis dizer que o “Um” foi constituído, gerado. Não se trata, portanto, da constituição de um número ontológico, mas, antes, de uma argumentação epocal para referir-se à primeira coisa juntada a partir da tríplice *archaí*, conclusão com a qual Cornelli (2011) concorda.

Entretanto, alguns pesquisadores ainda tendem a pensar a gênese do cosmos como também sendo a gênese dos números. Nesse diapasão, o “um”, que é o fogo central, como

¹⁷ Em grego: Τὸ πρᾶτον ἀρμοσθέν, τὸ ἐν ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας, ἑστία καλεῖται.

¹⁸ Além dessas, é possível ver outra interpretação do “Um” enquanto algo ontológico em *Metaph.*III.4. 1001a5-13.



veremos a seguir, seria o primeiro elemento em uma sequência numérica na qual o Sol seria o número 7, de acordo com Kahn (2001).

Aristóteles apresenta, assim, uma potente chave de leitura a respeito do fr.7, uma vez que é o seu relato que nos permite entender do que efetivamente trata esse fragmento. Adverte-se, novamente, que não se ignora que tomá-lo como recurso para a análise de Filolau é, embora necessário, simultaneamente problemático (como vimos na seção 3).

Em *Cael.*293a17, Aristóteles elucida o que poderia ser esse “um” apresentado no fr.7, que foi escolhido para estar no centro do universo: “Diziam eles [os pitagóricos] que, ao centro, havia fogo (πῦρ) [...]”. Adiante, acrescenta, em *Cael.*293a27, que “A visão deles é que ao local mais precioso convém a coisa mais preciosa, o fogo, eles diziam, é mais precioso que a terra [...]”.

Os relatos de Aristóteles confirmam a existência de um fogo central no sistema filolaico, porém, o Estagirita estabelece uma questão de nobreza a esse fogo concernente tanto ao espaço cêntrico quanto à escolha do que se estabeleceria nesse centro. Huffman (1993) afirma que o fr.7 corresponderia às exigências do fr.1. O fogo, na época de Filolau, era compreendido como o elemento ilimitado, enquanto a noção de um centro corresponderia aos limitantes. O fr.17 “Enfatiza a noção de um centro e a simetria da esfera ao redor desse centro, de modo que o cosmos será gerado simetricamente ao seu redor” (HUFFMAN 1993, p. 211)¹⁹.

Fr.17 ou 44 DK B17: O cosmos é um. Começou a ser no centro e do centro veio a ser, em cima do mesmo que embaixo e as coisas acima do centro são simétricas com as abaixo. Por isto, nas regiões inferiores, a parte mais baixa é como a mais alta e semelhante ao resto. Ambas (a mais alta e a mais baixa) possuem a mesma relação com o centro, exceto que suas posições estão invertidas.²⁰

Essa afirmação da nobreza do fogo parece ser constada em 44 A27 DK (seção 4.1.1), onde é expressa uma analogia entre a gênese cósmica e o nascimento de um ser humano no sistema de Filolau. Lloyd (1966) confirma essa analogia acrescentando que, naquela época, era bastante comum a relação de micro e macrocosmo, representado o ser humano e o cosmos, respectivamente.

¹⁹ Orig.: “It emphasizes the notion of a center and the symmetry of the sphere around that center such that the cosmos will be generated symmetrically around the center.”

²⁰ De acordo com Huffman (1993), em uma ordem provável do que teria sido escrito na obra de Filolau, o fr.17 seria anterior ao fr.7, pois um complementa o outro para explicar a gênese da primeira unidade harmoniosa no cosmos.



3.1.1 O microcosmo

Filolau, assim como diversos filósofos da sua época, relacionou a gênese cósmica à gênese humana. É evidente uma correspondência do fr.201 com o 44 A27 DK, pois enquanto o Aristóteles discorre, em seu tratado, sobre o universo, o A27 trata da gênese do ser humano.

Fr.201: No primeiro livro “*Sobre a Filosofia de Pitágoras*”, ele [Aristóteles] escreveu: “o mundo é um e do ilimitado foram trazidos o tempo e a respiração, bem como o vazio que distingue o local de cada coisa em cada caso”.

Test.A27 ou 44 A27 DK: Filolau de Crotona disse que nossos corpos são constituídos a partir do calor [ilimitado], pois diz que eles não têm compartilhamento com o frio baseado em algo como a afirmação que se prossegue: Sêmen é quente e é isso que constitui o animal, mas, também, o local onde é semeado, o próprio útero, é ainda mais quente e semelhante à semente, mas isso é como se algo tivesse o mesmo poder que aquilo ao qual é semelhante. Dado que o que constrói não tem compartilhamento do frio. É evidente que o animal que é construído acaba por possuir o mesmo caráter. Ele [Filolau] também menciona o seguinte tipo de afirmação em relação à construção do animal: Imediatamente após o nascimento, o animal inala o ar externo que é frio, então expele-o de volta como uma dívida [...].

39

“Então o cosmos começa [a existir] apenas a partir do quente, o fogo central, que, então, inspira o ar. Claramente isto introduz, também, o elemento básico: ar. E, provavelmente, a julgar pela analogia com a criança, o elemento: frio” (HUFFMAN, 1993, p. 213)²¹. Uma das dificuldades de pensar o microcosmo de Filolau em relação ao macrocosmo parte da questão de qual influenciou, primordialmente, o desenvolvimento do outro. Há de se pensar que Filolau baseou o macrocosmo no micro, afinal é possível que ele tenha observado que para o nascimento do ser humano era necessário o quente e, partindo disso, tenha aplicado essa noção ao seu sistema astronômico. No entanto, tal inferência forneceria o porquê Filolau considerava o fogo um elemento mais nobre que os demais, mas não explicaria a razão da centralidade do quente.

Conquanto seja possível pensar no útero como um centro, Filolau, em seus fragmentos, não parece denotar uma função tão importante ao órgão. De acordo com Huffman (1993), o filósofo de Crotona parece considerar o útero somente como o local em que a semente é semeada, considerando-o ainda mais quente que o próprio esperma (Test. A27). Percebe-se,

²¹ Orig.: “Just so the cosmos begins just from the hot, the central fire, which then draws in breath. This of course also introduces the basic element, air, and probably, judging by the analogy with the child, the element, cold.”



assim, a relevância extrema que Filolau atribui ao quente em seu sistema, apesar de a centralidade do fogo no macrocosmo não encontrar uma correspondência direta no microcosmo.

Há semelhanças inegáveis entre a cosmogênese e a antropogênese no sistema de Filolau, mas essas não devem ser tomadas como absolutas de modo a afirmar que tudo que é macro provém do micro ou vice-versa, pois o filósofo pitagórico parece ter trabalhado em duas coisas distintas, embora convergentes.

3.1.2 Héstia é o um?

Com as informações acima, é possível pensar uma alusão à deusa Héstia, que, na *Th.*454, é retratada como a primeira criança gerada a partir do titã Cronos e da titânide Reia. Porém, quando se analisa o texto grego, percebe-se que não há quaisquer palavras que explicitem, de fato, que Héstia teria sido a primeira deusa gerada. O único modo pelo qual se pode presumir isso é considerando a sequência de geração apresentada por Hesíodo, na qual Héstia é a primeira a ser citada, antecedendo Deméter e Hera. Além dessa sequência, há, no *h.Hom.*5.22., a explicitação de que a deusa é a primeira filha de Cronos. Graves (1960) também aponta Héstia como a irmã mais velha de Zeus, logo, a primeira a ser gerada. Entretanto, há de se lembrar que o fogo central é considerado como a primeira harmonização da díade dissemelhante, de modo que, se considerarmos que a deusa Héstia seria o próprio fogo central e que Filolau teria radicalmente derivado sua filosofia dos mitos, seria necessário, então, existir algo que correspondesse em termos mitológicos à tríplice.

Para tentar suprir essa falta de correspondência, a díade teria que ser, necessariamente, Reia e Cronos, pois eles geraram Héstia, tal qual os limitantes e ilimitados, junto com a harmonia, geraram o fogo central. De modo a obedecer a obrigatoriedade da dissemelhança presente no fr.1, poderíamos supor Reia e Cronos como geração e corrupção, respectivamente, uma vez que Reia é conhecida por ser a deusa da fertilidade, do nascimento, da gênese, e Cronos é o tempo que tudo consome. Assim sendo, satisfaríamos a questão da dissemelhança. No entanto, não há como estabelecer relação para corresponder aos termos de limitantes e ilimitados. Talvez o máximo que se pode cogitar é Cronos enquanto tempo ilimitado, mas não haveria algo que satisfizesse a correspondência de Reia enquanto limitante. Ademais, o princípio da harmonia não seria satisfeito, pois não há nada que indique, no mito de nascimento de Héstia, algo coincidente com a harmonia. Desse modo, seria absurdo



afirmar que Héstia, enquanto divindade mitológica, seria o “um”. Além do mais, é improvável que Filolau tenha derivado de modo absoluto seu sistema filosófico dos mitos porque, como exposto anteriormente, é mais plausível que o filósofo tenha sido *influenciado* pelos ritos às divindades.

3.1.3 A guarnição de Zeus

Aristóteles, em *Cael.*293b3, diz que os “assim chamados pitagóricos” expuseram que o centro deveria ser o lugar mais bem protegido e que o nome do fogo que ocupa o centro era chamado de “A guarnição de Zeus (Διὸς φυλακή)”²². É evidente que Aristóteles está comentando sobre o mesmo fogo do fr.7. Huffman (2008), a partir da leitura do *Protágoras*, verifica que o sentido da expressão Διὸς φυλακή, em Aristóteles, significa algo como uma Guarnição de Zeus, um lugar feito para proteger aquilo que é sagrado. O autor explica que, considerando o fogo central desse modo, fica evidente que o resto do cosmos de Filolau seria interpretado como o palácio de Zeus e que, em seu centro, estaria o fogo sagrado de Héstia.

41

A constatação de Huffman não é exagerada, pois, como vimos na seção 3, em todos os relatos literários, a deusa aparece próxima de Zeus, sendo possível notar que o deus dos deuses tem uma certa estima por ela. Nesse relato, é provável que o Estagirita já insinue a correspondência dos ritos gregos com o cosmos de Filolau. Huffman (2008) também pensa a “Guarnição de Zeus” como vinculada ao fogo que Prometeu concedeu à humanidade (*Prt.*79d2). Entretanto, não se pode constatar, a partir do material verificado, que o fogo roubado de Prometeu seria uma alusão a Héstia, razão pela qual considera-se, neste artigo, a “Guarnição de Zeus” como uma derivação dos ritos gregos arcaicos envolvendo a figura da deusa Héstia e a simbologia da lareira.

3.2 A centralidade de Héstia

As raízes desta discussão se encontram, em uma fase embrionária, no artigo *Philolaus and The Central Fire*, que expõe que “A centralidade do fogo foi também sugerida por analogia à vida social, na qual a lareira era considerada como o centro do lar e da cidade-estado, dado que o fr.7 mostra que Filolau explicitamente chama o fogo central de lareira [Héstia]”

²² Para um debate sobre a definição como Torre de Zeus. Cf. Huffman (2008, pp. 81-83)



(HUFFMAN, 2008, p. 90)²³. De acordo com Sarian (1999), Héstia não teve uma potente expressividade plástica entre os gregos, sendo difícil discernir sua presença em diversas obras de arte, pois, geralmente, sua figura não possui traços tão expressivos para verificar se a obra trata ou não da deusa.

De modo geral, a confirmação de que se trata de tal divindade é por meio da inscrição de seu nome na obra. No contexto de obras de artes olímpicas, Héstia é quase sempre representada sentada (símbolo de sua imobilidade, em oposição a Hermes)²⁴ em um altar normalmente circular. No *h.Hom.5.30.*, é falado que ela se fixa no centro da casa (μέσῳ οἴκῳ), entretanto “[...] Héstia não constitui apenas o centro do espaço doméstico. Fixada no solo, a lareira é como que o umbigo que enraíza a casa na terra. Ela é símbolo e garantia de fixidez, de imutabilidade, de permanência” (VERNANT, 1990, p. 191).

Nessa citação, temos três afirmações extremamente importantes. A primeira comenta que Héstia não constitui somente o centro do espaço doméstico, a qual verificaremos avaliando o espaço público do *mégaron*. A segunda relaciona a lareira com o umbigo. No Pritaneu de Delos, foram registradas duas estátuas relacionadas à deusa: Héstia aparece sentada sobre o *omphálos*. No entanto, segundo Sarian (1999), a datação das estátuas é identificada por volta de 166 a 69 aEC, de modo que é improvável, devido à incompatibilidade histórica, que o filósofo de Crotona tivesse utilizado dessas estátuas para expressar o que o fr.13 diz. “Filolau disse em seu *Sobre a Natureza* que há quatro princípios (*archai*) do animal racional: cérebro, coração, umbigo e genitálias [...]. O umbigo (ὀμφαλος – *omphálos*) [é o local] de enraizamento e do primeiro crescimento [...]” (44 B13 DK).

Contudo, Huffman (1993) diz que ao voltar o olhar à biologia de Filolau, vemos, tal como no fr.7 e no fr.17, um crescimento a partir do centro e, ainda, complementa que o filósofo associa o calor com o primeiro crescimento dos seres humanos e que estes são constituídos a partir do quente. “Há também evidências de que os gregos, de fato, associavam a lareira sagrada com o *omphálos*, particularmente na medida em que a lareira pode ser vista como enraizada na terra, do mesmo modo que o cordão umbilical (outro significado de *omphálos*) enraíza o embrião no útero” (HUFFMAN, 1993, p. 197)²⁵.

²³ Orig.: “The centrality of fire was suggested by the analogy of human social life, in which the hearth was regarded as the center of the household and of the city-state, since fr.7 shows that Philolaus explicitly calls the central fire the hearth”

²⁴ Para esta recorrente questão nas artes plásticas. Cf. Vernant (1990).

²⁵ Orig.: “There is also evidence that the Greeks in fact associated the sacred hearth with the navel (ὀμφαλος), particularly in that the hearth can be seen as rooted in the earth, just as the umbilical cord (another meaning of ὀμφαλος) roots the embryo in the womb”.



A terceira afirmação se dá pela imutabilidade e permanência da deusa Héstitia. Pode-se pensar aqui que Filolau, ciente dessas características, utilizou-a para ser o centro do seu sistema astronômico para tentar corresponder às exigências de Parmênides em 28 DK B8, em que se diz que o ente deveria ser ingênito, incorruptível, inquebrantável e ilimitado, afinal, a deusa parece ter sido interpretada com esse caráter imutável, além de ser guardiã do fogo doméstico, que é elemento do ilimitado (ver seção 3.1). A lareira no centro, sendo a primeira harmonização da díade dissemelhante e tendo gerado todo o resto a partir de si, pode ser uma correspondência a esse *omphálos*.

3.2.1 Mégaron

“Que Héstitia reside na casa, é evidente: no meio do *mégaron* quadrangular, a lareira micênica, de forma arredondada, marca o centro do habitat humano” (VERNANT, 1990, p. 191). O *mégaron* é um salão retangular identificado como pertencente ao período micênico (1600 aEC), que geralmente contém quatro colunas formando um quadrado ao redor de uma lareira circular. No teto há a presença de uma saída para que a fumaça da lareira não permaneça no ambiente²⁶. O *mégaron* é citado na *Odisseia*²⁷. Apesar de os *mégarons* terem seu reconhecimento quase sempre como um palácio, Biers (1996) sugere que eles podem corresponder também às casas privadas do período neolítico (5.000 – 4.000 aEC). Vernant (1990) concede uma leitura excepcional sobre o ritual envolvendo a lareira, dizendo que, ao se acender o fogo dela, estabelecia-se um contato entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses.

Percebe-se, então, que a lareira teve uma alteração gradativa no que tange ao seu espaço fixo, saindo do espaço privado das casas e indo para os espaços públicos dos palácios. Esse movimento se acentua ainda mais com a criação dos pritaneus e da ágora, pois “Quando se institui a ágora, este espaço que não é mais doméstico, que forma ao contrário um espaço comum a todos, um espaço público e não privado, é esse espaço que se torna, aos olhos do grupo, o verdadeiro centro. Para marcar seu valor de centro, estabelece-se aí uma lareira que não pertence mais a uma família particular” (VERNANT, 1990, p. 257). Cross (2020) também confirma essa passagem da lareira como símbolo do lar para um símbolo político nos *mégarons*,

²⁶ Um modelo 3D correspondente ao que seria um *mégaron* micênico pode ser encontrado em: [Mégaron](#)

²⁷ Se constata nas notas de tradução da *Odisseia* por Christian Werner. Cf. Werner (2018)



dizendo que o fogo, estava intimamente ligado à *pólis*, especialmente em suas práticas sociais e religiosas.

4 CONCLUSÃO

Filolau foi, sem dúvidas, um grande filósofo da tradição pré-socrática, não porventura sua influência perpassa os textos platônicos e alguns textos aristotélicos. Seu valor metafísico e epistemológico é inegável. No entanto, pretender investigar dentro do seu sistema somente aquilo que possui um maior rigor “científico” é optar por abdicar de toda uma vastidão cultural que a Grécia arcaica possuía. Não é absurdo pensar que o filósofo de Crotona frequentava espaços públicos como o *mégaron*, pritaneus, a ágora, ou que até em seu âmbito familiar fizesse ritos à deusa Héstia ou tivesse o hábito da comunhão em torno da lareira, seja privada, seja pública.

44

Contentar-se em pensar que a utilização da palavra lareira (ἑστία), que a doxografia preservou em nome de Filolau, seria insignificante é como aniquilar hábitos, e costumes de toda a vivência cultural na qual o filósofo esteve inserido no período histórico em que viveu. As ocorrências que relacionam a lareira à deusa Héstia e, por consequente, à cultura grega arcaica são extensas dentro da literatura, principalmente no âmbito arqueológico.

Entretanto, reconhece-se dificuldades nesta proposta, a exemplo da ausência de relato na doxografia de que Filolau teria efetivamente frequentado esses locais públicos, além de não existir outro fragmento que elucide ou confirme o que o pitagórico chamava de e interpretava como lareira. Uma das constatações utilizadas para dar sustentação ao argumento da influência ritualística-mitológica veio de Aristóteles (seção 4.1.3) e foi realçado, desde o início do trabalho, que há uma enorme dificuldade em usar os textos aristotélicos como sustentáculos para verificação de filósofos pré-socráticos, pois muitas vezes o Estagirita parece distorcer as obras destes para tentar atingir diretamente Platão.

O que se fez neste artigo foi partir de uma hipótese antropológica: a de que Filolau frequentava os locais mencionados e que, envolto na simbologia e na prática de ritos envolvendo a lareira, pensou seu sistema filosófico sob influência desse contexto. Tal análise foi realizada sem reduzir o sistema filolaico a uma “mitologia científica” e, também, não se ignorou aspectos do seu lado rigorosamente “científico” e filosófico. A tese de que Filolau pode ter sido influenciado pela cultura da *pólis* grega junto com as teses do



seu rigor filosófico não são contrárias e excludentes, mas complementares e associativas, o que pode ser explorado com maior profundidade por meio de trabalho transdisciplinar expressivo de diversas áreas dos estudos clássicos.



REFERÊNCIAS

- ANGIONI, Lucas. Aristóteles. *Metafísica: Livros I, II e III*. (Trad) Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 15. Campinas: UNICAMP, 2008.
- BARNES, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London., 1982.
- BIERS, Willian R. *The Archaeology of Greece: An Introduction*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Trad: E. Mina. Cambridge, 1972.
- CORNELLI, Gabriele. *As origens pitagóricas do método filosófico: o uso das archai como princípios metodológicos em Filolau*. Hypnos, v. 11, p. 71-83, 2003.
- CORNELLI, Gabriele. *O Pitagorismo Como Categoria Historiográfica*. São Paulo: Annablume., 2011.
- CROSS, Nicholas D. *The Hearth as a Place of Refuge in Ancient Greece*. Pallas, v.112, p. 107-123, 2020.
- DALIMIER, Catherine; PELLEGRIN, Pierre. Aristóteles. *Traité du Ciel* (trad) in *Œuvres Complètes*. Direction de Pierre Pellegrin. Éditions Flammarion, Paris, 2014.
- DUMONT, Jean-Paul. *Elements de l'histoire de la philosophie antique*. Paris: Nathan Université., 1993.
- FRANK, Erich. *Plato und die Sogenannten Pythagoreer: ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*. Halle (Saale): Max Niemeyer, 1923.
- GRAVES, Robert. *Greek Gods and Heroes*. New York: Doubleday & Company, Inc, 1960.
- HUFFMAN, Carl. *Philolaus of Croton*. Cambridge University Press, 1993.
- HUFFMAN, Carl. *Philolaus And the Central Fire in Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato*. p.58-94. Leiden, The Netherlands: Brill, 2008.
- HUFFMAN, Carl. "Philolaus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/philolaus/>>.
- KAHN, Charles H. *Pythagorean Philosophy Before Plato in The Pre Socratics: A Collection of Critical Essays* edited by Alexander P.D Mourelatos. p.161-185. Princeton University Press, 1994.
- KAHN, Charles H. *Anaximander and The Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.
- KAHN, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis: Hackett, 2001.
- KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic Empedocles and Pythagorean Tradition*. New York: Oxford University Press, 1995.
- KIRK, Geoffrey; RAVEN, John E.; SCHOFIELD, Malcom. *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts (2nd ed.)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KURY, Mário G. Diógenes Laércio. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. (Trad) 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2014.
- LAKS, André. *Introdução à "Filosofia Pré-Socrática"*. Trad: Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.
- MCKIRAHAN, Richard D. *A Filosofia Antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Trad: Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013a.
- MCKIRAHAN, Richard D. *Philolaus on Number in On Pythagoreanism*, edited by Gabriele Cornelli, Richard McKirahan and Constantinos Macris, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 179-202, 2013b.



- ROSA, Edvanda B. *et al.* *Hinos Homéricos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- SARIAN, Haiganuch. *Arqueologia da Imagem: Aspectos Teóricos e Metodológicos na Iconografia de Héstia*. Rev. Do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, Suplemento 3: p.69-84, 1999.
- STOCKS, John L. Aristóteles. *On The Heavens* (trad) in *The Complete Works of Aristotle I* by Jonathan Barnes. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1991.
- TORRANO, Jaa. Hesíodo. *Teogonia* (trad). São Paulo: Iluminuras, 1991.
- VERNANT, Jean-Pierre. (1990) *Mito e Pensamento Entre os Gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- WERNER, Christian. (2018). Homero. *Odisseia* (trad). São Paulo: Ubu Editora.
- YEBRA, Valentin G. (1998). Aristóteles. *Metafísica* (trad). Madrid: Editorial Gredos.
- ZELLER, Eduard; MONDOLFO, Rodolfo. (1938). *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo storico. I Presocratici. Ionici e Pitagorici*. Trad: R. Mondolfo. La Nuova Italia, Firenze.
- ZHMUD, Leonid. (1989) All is Number? *Phronesis*, v. XXXIV13, p. 270–292.



AGRADECIMENTOS

Este artigo é resultado de um projeto de Iniciação Científica financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), o qual foi agraciado com Menção Honrosa pelo Programa de Iniciação Científica da Universidade de Brasília. Agradeço ao apoio constante do meu orientador, Dr. Gabriele Cornelli, que esteve comigo durante todo o percurso, e à minha companheira, Gabriela Thuany, que tem participação essencial em meus projetos.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41815>

Artigo recebido em: 02/02/2022

Artigo aprovado em: 19/06/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS DOS MODOS DE SUSPENSÃO EM HEIDEGGER E HUSSERL

APPROACHES AND DISTANCES OF THE MODES OF SUSPENSION IN HEIDEGGER AND HUSSERL

Mariana Alvares¹

(marianamaarcelino@usp.br)

49

Resumo: A tarefa husserliana de renovação da filosofia, com a edificação da fenomenologia, encontra em seu discípulo Heidegger uma importante mudança de direção. No entanto, parece manifesto que o projeto husserliano de constituição de uma ciência fenomenológica contribuiu para a construção do pensamento existencial de Heidegger. No presente artigo, investigaremos se há uma possibilidade de convergência entre os dois projetos fenomenológicos a partir da análise de dois conceitos fundamentais para ambos os pensadores. Apresentaremos, sem a pretensão de esgotar os conceitos, de um lado, a fenomenologia husserliana e o momento da redução fenomenológica. De outro lado, a ontologia fundamental heideggeriana e o momento da suspensão do mundo na angústia. Por fim, buscaremos as aproximações e distanciamentos entre os conceitos, concentrando-nos na tese de que a redução em ambos os autores visa à significatividade, pensada, porém, de modos diferentes.

Palavras-chave: Suspensão. Redução fenomenológica. Angústia.

Abstract: The Husserlian task of renewing philosophy, with the construction of phenomenology, finds in his disciple Heidegger an important change of direction. However, it seems clear that the Husserlian project of constituting a phenomenological science contributed to the construction of Heidegger's existential thought. In this article, we will investigate whether there is a possibility of convergence between the two phenomenological projects based on the analysis of two fundamental concepts for both thinkers. We will present, without pretending to exhaust the concepts, on the one hand, the Husserlian phenomenology and the moment of phenomenological reduction. On the other hand, the Heideggerian fundamental ontology and the moment of suspension of the world in anguish. Finally, we will look for similarities and differences between both concepts, focusing on the thesis that the reduction in both authors aims at significance, thought, however, in different ways.

Key-words: Suspension. Phenomenological reduction. Anxiety.

¹ Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo. Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8257922893350760>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1053-4300>.



INTRODUÇÃO

A fenomenologia de Husserl, ciência filosófica que tem como projeto a edificação de uma estrutura fenomenológica que fundasse as bases para todo conhecimento objetivo válido, possui na redução a chave de acesso ao campo da subjetividade transcendental. Esse conceito é caro ao projeto fenomenológico, pois abre caminho para a ciência da subjetividade pura, na medida em que tematiza apenas os vividos e os modos de consciência daquilo que é visado enquanto visado (MOURA, 1989, p. 25). Pode-se dizer que a redução possibilita a investigação das estruturas da consciência pura, as quais constituem a base de qualquer conhecimento rigoroso e objetivamente válido, e isso na medida em que suspende a atitude natural da consciência. A atitude natural é descrita por Husserl como o modo com que lidamos de maneira imediata com o mundo. A atitude natural, entretanto, não diz respeito apenas ao modo de ser das coisas simplesmente dadas – com as quais Heidegger se ocupa em *Ser e Tempo*, ao diferir os objetos intramundanos, aqueles com os quais nos ocupamos, daqueles simplesmente dados fora de uma significância mundana. A atitude natural, mais do que isso, abrangeria também o mundo da vida, da cultura, dos valores. Sobre isso, diz Husserl:

50

Este mundo, além disso, não está para mim aí como um mero *mundo de coisas*, mas, em igual imediatez, como *mundo de valores*, como *mundo de bens*, como *mundo prático*. Descubro, sem maiores dificuldades, que as coisas a minha frente estão dotadas tanto de propriedades materiais como caracteres de valor, eu as acho belas ou feias, prazerosas ou desprazíveis, agradáveis ou desagradáveis, etc. Há coisas que estão imediatamente aí como objetos de uso, a ‘mesa’ com seus ‘livros’, o ‘copo’, o ‘vaso’, o ‘piano’, etc. Também esses caracteres de valor e caracteres práticos fazem parte *constitutiva dos objetos ‘disponíveis’ como tais*, quer eu me volte, quer não, para eles e para os objetos em geral (HUSSERL, 2006, p. 75).

Por sua vez, na analítica existencial de Heidegger, em sua investigação sobre o ente para o qual está em jogo seu próprio ser, o conceito de angústia ocupa um papel fundamental. Esse conceito opera, em *Ser e Tempo*, a suspensão da significatividade do mundo das ocupações e do ser-com os outros entes. Essa suspensão permitiria ao ser-aí se colocar em suas possibilidades mais próprias de ser. O encontrar-se da angústia, desse modo, se refere a um momento de suspensão da significatividade do mundo, no qual se descobre para o ser-aí o ser-no-mundo como abertura de sentido.

Esses dois conceitos parecem, de início, incompatíveis, e a possibilidade de uma aproximação entre eles apenas se realizaria no apontamento de suas diferenças.



É evidente que há uma grande distância entre o conceito de redução, em Husserl, e de angústia, em Heidegger. Esses conceitos não apenas constituem caminhos de pensamento divergentes, como operam em modos diferentes. Enquanto a redução de Husserl é uma escolha voluntária do filósofo para alcançar a subjetividade transcendental e, com isso, o fundamento radical de todas as funções do conhecimento (MOURA, 1989, p. 37), a angústia heideggeriana não surge por escolha do ser-aí, mas este seria tomado pelo encontrar-se da angústia de modo indecído e involuntário.

Apesar das diferenças se destacarem inicialmente na leitura desses dois conceitos, realçaremos no presente texto os pontos de semelhança que os dois modos de suspensão possuem. Não pretendemos, porém, esgotar nesta exposição a redução e seu papel no projeto husserliano de uma ciência fenomenológica, e a angústia em sua função na analítica existencial de Heidegger. O objetivo do presente texto é, desse modo, apresentar uma breve leitura na qual seja possível não apenas pensar as diferenças entre esses dois conceitos, mas também suas semelhanças.

O problema assim esboçado coloca em questão o método fenomenológico ou mesmo o que se deve entender por fenomenologia. Qual seria, em outras palavras, o objeto da fenomenologia? Inicialmente, as posições de Husserl e Heidegger parecem antagônicas, na medida em que o primeiro privilegia a consciência e seus correlatos e o segundo a existência em seu ser-no-mundo. Os argumentos que exporemos a seguir, entretanto, enfatizam a proximidade das posições elencadas. Se Husserl parece aderir a um subjetivismo centrado no privilégio da consciência, Heidegger igualmente parece advogar alguma espécie de subjetivismo, na medida em que a suspensão da angústia singulariza a existência, rompendo, ainda que momentaneamente, a ditadura do impessoal. O Heidegger de *Ser e Tempo*, portanto, ainda não se desligou radicalmente de toda forma de subjetivismo, o que a comparação dos modos de suspensão de seu projeto e aquele de Husserl irá mostrar. Essa comparação fará ver, enfim, que a redução em ambos os autores visa à questão da significatividade, fundada ou na subjetividade transcendental ou nos caracteres ontológico-existenciais do ser-no-mundo.

1 A REDUÇÃO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

A fenomenologia husserliana se define como uma ciência das origens do conhecimento do ser (MOURA, 1989, p. 36). Aqui, “origens do conhecimento”



desempenha um papel importante para a elucidação do que seria a fenomenologia para Husserl, pois, segundo Moura (1989, pp. 36-37), o propósito do fenomenólogo não seria o de se voltar para o fundamento do mundo e revelar os elementos fundamentais que o constituem. Ao invés disso, a fenomenologia husserliana e a passagem para a subjetividade transcendental nos conduziriam ao fundamento de toda racionalidade, o qual não estaria no mundo, mas na própria subjetividade transcendental. A relação entre a subjetividade transcendental e o mundo não seria, para a fenomenologia husserliana, do tipo daquela entre sujeito e objeto. Isso porque a leitura do mundo, no sentido do pensamento husserliano, entende-o como correlato da consciência e não como uma coisa com estatuto ontológico próprio. Nesse sentido, o mundo é objeto da investigação da fenomenologia de Husserl, mas apenas como correlato da subjetividade transcendental.

Essa primeira caracterização do programa de investigação de Husserl, que o associa ao projeto moderno de uma filosofia transcendental e para quem cabe à filosofia a tarefa de explicar teoricamente os mecanismos do conhecimento científico, não é certamente a única possível. Se trazemos aqui o modo como Moura interpreta o projeto husserliano, fazemo-lo não com a pretensão de ser esta a única perspectiva possível de leitura da fenomenologia de Husserl, mas porque consideramos que a caracterização de Moura já nos é suficiente para o que nos interessa aqui: problematizar a diferença entre a fenomenologia husserliana e a ontologia de Heidegger no que diz respeito à redução. Enquanto a ontologia fundamental heideggeriana pretende, a partir do método fenomenológico, alcançar o ser das coisas mesmas, a fenomenologia de Husserl se interessa pela investigação sobre como as coisas são para a consciência. Ainda que se encontre em Husserl alguma consideração acerca dos caracteres ontológicos, “é enquanto ‘trabalho preparatório’ à fenomenologia, que as considerará apenas como ‘fios condutores’ para a elucidação propriamente transcendental” (MOURA, 1989, p. 24).

Contudo, ao nos voltarmos para a fenomenologia husserliana nos deparamos com o problema da possibilidade do conhecimento do objeto, o qual, segundo Moura (1989, p. 66), Husserl já antecipa nas *Investigações Lógicas* como a dificuldade de se conhecer o objeto transcendente. Faremos um recorte desse problema central para o pensamento husserliano, o qual nos levará até a redução, conceito que nos interessa no presente texto. Segundo Moura (1989, pp. 162-163), a questão sobre a possibilidade do conhecimento transcendente não pode ser colocada enquanto o ego for pensado como alma, ou seja, enquanto o ego pertencer ao mundo. Pois se assim fosse um mundo já estaria pressuposto e, com isso, também uma rede de significações, as quais se referem a um conhecimento transcendente



pressuposto. Esse conhecimento pressuposto seria dado como conhecimento transcendente, o que desencadearia um círculo vicioso. De acordo com isso, diz Husserl: “colocar a natureza fora de circuito foi para nós o meio metódico de possibilitar que o olhar se voltasse para a consciência transcendental pura” (HUSSERL, 2006, p. 131). Faz-se preciso, então, fundar o *eu* fora das fronteiras de uma consciência compreendida como alma. É preciso encontrar um ego não mundano que seja a fonte de possibilidade do conhecimento transcendente.

Isso nos conduz à ideia de redução em Husserl. Com efeito, segundo Moura (1989, p. 163), a redução, se efetuada conscientemente, desvela a subjetividade transcendental. Esta seria, para o filósofo, a unidade da qual surge o mundo, e as partes consciência e objeto. Nesse novo sistema, não mais o mundo serve de pressuposto para o conhecimento transcendente do objeto, mas a subjetividade transcendental. Segundo Moura (1989, p. 167), a descoberta, proporcionada pela redução, dessa subjetividade enquanto região originária revela a consciência como independente do mundo. A redução, desse modo, mostrará que a coisa não é algo além de sua manifestação e que a consciência não é parte de um todo mais amplo, mas que é ela mesma a unidade e o todo absoluto (MOURA, 1998, p. 170). Aqui, Husserl rompe, segundo Moura (1989, p. 182), com a divisão, que marcadamente é a tônica da teoria cartesiana do conhecimento, de algo exterior ao interior da consciência. Com efeito, não há – ou, se há, não seria tão relevante ao trabalho fenomenológico –, algo de exterior à subjetividade transcendental, e nem esta é entendida como algo de interior, pois o que se dá o faz enquanto vivido transcendental.

Mas como seria executada a redução? Ora, Husserl nos dá alguns indícios em *Ideias I* de como e por que a redução deveria ser operada pelo fenomenólogo para alcançar um terreno sólido para a fundação de uma ciência fenomenológica. O propósito do filósofo “é precisamente a descoberta de um novo domínio científico, e de tal que deve ser alcançado justamente *pelo método de parentetização*, submetido, contudo, a uma determinada restrição” (HUSSERL, 2006, p. 81). A restrição referida por Husserl é a de suspender a tese geral inerente à essência da atitude natural. O trabalho do fenomenólogo na redução é, desse modo, o de colocar entre parênteses esse mundo que se nos apresenta de modo imediato na cotidianidade, “e que continuará sempre aí como ‘efetividade’ para a consciência, mesmo quando nos aprover colocá-la entre parênteses” (HUSSERL, 2006, p. 81). Na colocação entre parênteses do mundo e das coisas, resta, segundo Husserl (2006, p. 133), o eu puro como algo necessário e idêntico. A subjetividade transcendental, desse modo, decorre do processo de parentização promovido pela redução.



A mudança de essência que decorre da redução transforma o mundo, antes independente da consciência para a atitude natural, em parte dependente dela. E a consciência, antes entendida como parte do mundo, passa a ser concebida como totalidade (MOURA, 1989, p. 196). Mas essa mudança também modifica a compreensão do objeto. Após a redução e com o alcance da subjetividade transcendental, a noção de um objeto puro e simples não teria mais espaço na fenomenologia husserliana, pois o objeto é tomado apenas como correlato de ato, a exemplo do perceber, ou seja, no modo em que ele é visado no perceber. Sobre isso, completa Moura:

Apenas a consciência natural, as ciências e as ontologias, dirigem-se às coisas, quer dizer, aos objetos ‘puros e simples’ (IdIII, 88). O mundo só penetra no discurso fenomenológico enquanto ‘mundo’ entre aspas, apenas enquanto correlato. É essa consideração do objeto apenas enquanto correlato que Husserl chamará também de consideração da objetividade do ponto de vista *transcendental*: nela o objeto é visto apenas como ‘objeto de um conhecimento possível, como objeto de uma consciência possível em geral’ (EPI, 60). O objeto passa a ser visto em sua relação à subjetividade e é considerado puramente segundo essa relação: agora ele é apenas o ‘percebido enquanto tal’ (MOURA, 1989, p. 204).

54

A diferença de compreensão do mundo e do objeto, por sua vez, modificam também a noção de “realidade” com a qual Husserl lida em seu pensamento. Importa-nos destacar que, segundo Moura (1989, p. 207), a realidade da qual a consciência se torna independente na redução é tão somente aquela constituída pelos objetos puros e simples, tal como dados na atitude natural.

2 A ANGÚSTIA NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER

O projeto fenomenológico husserliano acima brevemente exposto é centrado, como dito esquematicamente, na tentativa de estabelecer um terreno seguro para a solidificação das verdades das ciências. Além disso, tal como foi apresentado por nós, é um projeto centrado na razão e com conotações eminentemente epistemológicas. De sua parte, Heidegger não pretende, à altura de *Ser e Tempo*, minar completamente o projeto fenomenológico. Jean Greisch inclusive denomina o período compreendido entre 1919 e 1928 como a “década fenomenológica” (GREISCH, 1994, p. 13) do pensamento de Heidegger. Entretanto, Heidegger destrona o ego e descentraliza a subjetividade ao centrar-se na correlação entre existência e mundo. Talvez se possa dizer que Heidegger realiza uma virada



ontológica na fenomenologia de Husserl, fugindo do domínio da consciência pura em direção ao mundo das coisas. Entretanto, não é aqui nosso propósito um exame mais extenso das comparações possíveis entre os dois projetos de fenomenologia, e sim apontar as distâncias e proximidades dos modos de suspensão pressupostos por esses projetos. Tendo exposto brevemente a perspectiva husserliana, faremos o mesmo agora com o ponto de vista de Heidegger.

Heidegger descreve, em *Ser e Tempo*, o mundo e o modo no qual nós já sempre estamos lançados. Mas o objetivo do filósofo nesta obra era outro, a saber, o de preparar um terreno apropriado para a colocação da questão sobre o ser, embora, de todo modo, a exposição do conceito de angústia represente aí o momento da suspensão do *Dasein*. É, com efeito, o momento de descrição do encontrar-se da angústia que nos interessa no presente texto. Não pretendemos aqui esgotar tal conceito, o que também não seria possível, mas apenas mostrar brevemente como o conceito se desenrola no tratado maior. Com isso, enfim, pretendemos destacar não somente as diferenças, mas também as semelhanças entre os conceitos de angústia e redução.

55

O conceito de angústia tem lugar em *Ser e Tempo* no §40, no último capítulo da primeira parte da obra, no momento em que Heidegger trata do cuidado como o ser do ser-aí. A descrição do encontrar-se da angústia é feita após uma longa explicitação do modo de ser decaído do ser-aí. Nessa exposição, Heidegger nos atenta para o fato de que, na maior parte das vezes, o ser-aí está entregue aos ditames do impessoal. Nesse modo de ser o ser-aí é no modo como todos são.

A exposição do impessoal, porém, é realizada já no quarto capítulo da obra, em que Heidegger lembra que os “outros”, embora já subentendidos na exposição da mundanidade, da manualidade ou das coisas simplesmente dadas, não tinham recebido, porém, um exame ontológico mais detido. Isso por que o modo de ser dos outros não se reduz nem à manualidade nem ao ser das coisas simplesmente aí. É no §26 que Heidegger fará isso, inicialmente afirmando que os outros não são todos além de mim, mas “aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está” (HEIDEGGER, 2015, p. 174). A existência é “com” outras existências, embora o “com” não se reduz ao mero estar junto dentro de um mundo. Ao contrário, o “com” é uma determinação existencial, de onde se segue que “o ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é *copresença*” (HEIDEGGER, 2015, p. 175).

O ser-aí se entende na maior parte das vezes a partir de seu mundo e a co-existência se explicita a partir do que está à mão dentro mundo. O outro vem ao



encontro no seu trabalho, isto é, em seu ser-no-mundo, trabalhando, estudando, jogando, sendo como existência. E a existência é com outras existências. Esse ser-com, porém, não se refere ao fato de que, além de mim, outros também estão aí. Se assim fosse, o ser-aí seria ser-com apenas se outros estivessem aí, ao passo que, sozinho ou no meio de uma multidão, o ser-aí é ser-com enquanto constituição ontológica. Lidar com os outros é constitutivo de seu ser. Na medida, contudo, em que o outro não é uma coisa nem um instrumento, a existência nunca se ocupa com o outro, mas se preocupa com ele. O ser-aí se preocupa com o outro segundo diversos modos, destacando-se nisso que o ser-aí é “em virtude dos outros” (HEIDEGGER, 2015, p. 180). Diz Heidegger:

Nas ocupações do que se faz com, contra ou a favor dos outros, sempre se cuida de uma diferença com os outros, seja apenas para nivelar as diferenças, seja para a presença, estando aquém dos outros, esforçar-se por chegar até eles, seja ainda para a presença, na precedência sobre os outros, querer subjulgá-los. Embora sem o perceber, a convivência é inquietada pelo cuidado em estabelecer este intervalo” (HEIDEGGER, 2015, p. 183).

56

Em tudo isso, o ser-aí encontra-se tutelado pelos outros, isto é, os outros lhe tomam o ser. São os outros que decidem as possibilidades cotidianas de ser do ser-aí. Os outros, porém, não são todos além de mim, pois eu mesmo faço parte desses outros. Daí que os outros são um ninguém, ao menos um ninguém determinado. O ser-aí cotidiano, enfim, é um “quem” que “não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal*” (HEIDEGGER, 2015, p. 183). É este quem impessoal (das Man) que responde pelo ser-aí cotidiano. É ele quem determina o que é revoltante, divertido, engraçado, aceitável ou reprovável. Segue-se daí que o ser-aí cotidiano é impessoalmente si-mesmo, e não si-mesmo enquanto próprio. A existência encontra-se dispersa no impessoal, carecendo de um encontro consigo mesma. Não sou “eu” na maior parte das vezes, mas “os outros nos moldes do impessoal” (HEIDEGGER, 2015, p. 187).

A retirada do impessoal se faz como uma eliminação das obstruções, encobrimentos e obscurecimentos com os quais o ser-aí se fecha para si mesmo. É esse o papel desempenhado pelo encontrar-se da angústia, que abre o ser-aí para a sua possibilidade mais própria. Por isso o encontrar-se da angústia seria fundamental, na medida em que liberaria as possibilidades mais próprias de ser do ser-aí. Dito de outro modo, a angústia não se restringe a uma afecção que abre o mundo com esta ou aquela tonalidade afetiva. Mais do que isso, segundo Heidegger, a angústia seria um encontrar-se fundamental, pois abre de maneira privilegiada o ser do ser-aí. Nesse sentido, se para alcançar a propriedade do ser-aí



seria preciso partir de sua abertura constitutiva, o caminho traçado por Heidegger passa pela abertura privilegiada da angústia, que Heidegger examina no §40.

Pois bem, no encontrar-se da angústia o ser-aí percebe o mundo circundante enquanto desprovido de relevância. A ameaça da angústia, por não surgir de algum entre determinado, não possui lugar de onde seria disparada. Diz Heidegger: “que o ameaçador não se encontre em *lugar nenhum*, isso é o que caracteriza o referente da angústia” (HEIDEGGER, 2015, p. 253). Em lugar algum situa-se a abertura de mundo. Com efeito, segundo Heidegger, a angústia abre o mundo como mundo. Na angústia os entes intramundanos que se encontram à mão no mundo circundante se perdem. Diz Heidegger: “na angústia perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral” (HEIDEGGER, 2015, p. 254). Todos os entes se nivelam e o que se abre enquanto tal, na angústia, é o mundo ele mesmo. Tendo em vista que no encontrar-se da angústia os entes intramundanos são insignificantes, o mundo como tal se abre para o ser-aí enquanto *possibilidade* de tudo que está à mão, ou seja, do mundo. Desse modo, o “com que” da angústia, segundo Heidegger, é o mundo como tal, isto é: “*a angústia se angustia com o mundo como tal*” (HEIDEGGER, 2002, p. 253). Nesse sentido, a angústia abre o mundo como mundo. Isso significa, enfim, que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo como tal.

De acordo com isso, a ideia de que a angústia manifesta o mundo enquanto tal traz consigo, segundo nota Haar, uma reafirmação do ser-no-mundo. Com efeito, se, quando tomado pelo encontrar-se da angústia, o ser-aí apreende o mundo enquanto despojado de significações e apartado da totalidade conjuntural, como poderia o ser-aí se encontrar face ao mundo enquanto tal? O ser-aí tomado pela angústia, nos diz Haar, se abre para o mundo enquanto tal na pura possibilidade de ser-no-mundo. Essa constituição do ser-aí, qual seja, a de que ele é ser-no-mundo, é, no encontrar-se da angústia, realçada. De acordo com isso, diz Haar: “é preciso que a pura possibilidade de ser-no-mundo, fora de todo o conteúdo, não seja tocada, mas *reforçada* pela angústia” (HAAR, 1990, p. 82).

Pois bem, o ser-aí, quando tomado pelo encontrar-se da angústia, assim como em todo encontrar-se, se revela a si mesmo como é e está. Com efeito, segundo Heidegger, as disposições revelam como o ser-aí está. E já que o encontrar-se revela como se está, o ser-aí, quando tomado pelo encontrar-se da angústia, se sente estranho. A estranheza se funda no fato de o encontrar-se abrir o mundo enquanto tal. Nessa condição, o ser-aí perde a familiaridade que caracteriza o domínio do impessoal. Ao sentir-se estranho diante do mundo como tal, o ser-aí, no encontrar-se da angústia, não se sente em casa. Diz Heidegger:



“estranheza significa, porém, igualmente ‘não se sentir em casa’” (HEIDEGGER, 2015, p. 255).

Esse sentir-se estranho é a condição para a sua singularização própria. Diz Heidegger:

Pertence, na verdade, à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser (HEIDEGGER, 2002, p. 255).

Na angústia, desse modo, os entes com os quais o ser-aí lida no modo do impessoal perdem a relevância – caem na insignificância, e com isso o mundo se abre enquanto mundo e o ser-aí enquanto ser-no-mundo. Segundo Haar (1990, p. 83), a angústia seria a passagem da falsa familiaridade em que o ser-aí se encontra cotidianamente no impessoal para a verdadeira estranheza face a si mesmo. O encontrar-se da angústia revela, portanto, a falta de fundamento do ser-aí enquanto ser-no-mundo. E, diante disso, a postura do ser-aí seria a de ativamente fugir para o meio dos instrumentos e para a voz pública do impessoal. Segundo Dreyfus² (1991, p. 182), o ser-aí tenta tão ativamente se envolver no que *faz* a ponto de não conseguir perguntar o porquê faz. Essa fuga do ser-aí para o mundo sugere, segundo Dreyfus (1991, p. 182), que a cotidianidade do mundo é organizada precisamente para fornecer ao ser-aí modos de ocultar a sua constituição de inquietação.

A estranheza face a si mesmo, mencionada por Haar, apta a romper o que Dreyfus chama de modos cotidianos de ocultação da inquietação de si mesmo, é suscitada especialmente pelo encontro do ser-aí com sua própria morte, o que igualmente remete a existência a sua mais radical singularidade. Com efeito, com a morte se desfazem todas as remissões para outra existência. Em sua interpretação do fenômeno, Heidegger afirma que o ser-aí sempre existe lançado para a possibilidade de seu próprio fim, mas não possui nenhum saber explícito ou teórico de que se acha entregue a sua morte. É precisamente no encontrar-se da angústia que o estar-lançado na morte se desvela do modo mais penetrante. Diz Heidegger:

A angústia com a morte é angústia ‘com’ o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. O porquê dessa angústia é o puro e simples poder-ser da presença.

² É preciso registrar que os autores citados, Haar e Dreyfus, pertencem a tradições de recepção do pensamento de Heidegger diferentes. Haar possui uma interpretação toda própria da filosofia de Heidegger, inserida no contexto da recepção francesa da obra do filósofo, ao passo que Dreyfus se insere no contexto intelectual norte-americano e dedica-se sobretudo a primeira fase do pensamento heideggeriano.



Não se deve confundir a angústia com a morte e o medo de deixar de viver. Enquanto disposição fundamental da presença, a angústia não é um humor ‘fraco’, arbitrário e casual de um indivíduo singular e sim a abertura de que, como ser-lançado, a presença existe *para* seu fim. (HEIDEGGER, 2015, p. 327).

Embora pertença ontologicamente ao ser-aí o morrer enquanto possibilidade existencial, na maior parte das vezes ele existe fugindo da morte própria. A morte atinge o impessoal: morre-se, diz-se todos os dias, mas não eu mesmo agora. Quem morre todos os dias é ninguém. A morte cotidiana nunca é a “minha morte”. O impessoal, portanto, encobre o ser-para-a-morte próprio, tranquilizando o ser-aí quanto a sua morte. Diz Heidegger: “*O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte*” (HEIDEGGER, 2015, p. 330). Este escapar cotidiano da morte é um ser-para-a-morte impróprio. A impropriedade³ é um desvio em relação à propriedade, mas um desvio já sempre realizado, embora o desviar não seja, entende Heidegger, um comportamento necessário do ser-aí.

Se o desvio não é necessário, é possível um confronto próprio com a morte. Este confronto não consiste em colocar-se ou se situar na proximidade do deixar de viver, visto que a morte é uma possibilidade. Falecer retira do ser-aí a possibilidade de morrer e não é, portanto, o caminho para um confronto próprio de seu fim enquanto possibilidade existencial. A morte deve se abrir como possibilidade e ser suportada como possibilidade. Heidegger concebe esse confrontar-se com a morte enquanto possibilidade como um “antecipar da possibilidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 339). Essa antecipação não consiste em tornar real o possível, em uma tendência de realização da possibilidade, mas antes libera a morte para a sua possibilidade enquanto possibilidade. A antecipação abre o ser-aí para sua possibilidade mais extrema e mais própria, visto ser a morte algo eminentemente singular. Diz Heidegger: “A morte é a possibilidade *mais própria* da presença. O ser para essa possibilidade abre à presença o seu poder-ser *mais próprio*, em que sempre está em jogo o próprio ser da presença” (HEIDEGGER, 2015, p. 340).

Essa possibilidade é irremissível. Faz o ser-aí compreender que seu poder-ser só pode

³ O debate em torno da dualidade entre propriedade e impropriedade é importante, embora não caiba nos limites deste trabalho. De certo, Heidegger afirma que não se trata de uma distinção moral entre modos melhores ou piores de vida, embora há quem interprete essa dualidade a partir, por exemplo, da teologia cristã (MACDOWELL, J. A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Editora Herder, 1970). Agradecemos o avaliador deste artigo pela referência ao texto de Haar intitulado *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, no qual o comentador francês interpreta essa dualidade enquanto restos de uma metafísica ainda não desconstruída. Deixamos, contudo, para um trabalho posterior um exame mais detalhado deste problema.



ser assumido por ele mesmo. Nas palavras de Heidegger, a morte “reivindica a presença enquanto *singular*” (HEIDEGGER, 2015, p. 340). Com a morte o ser-aí é singularizado radicalmente, obstruindo da compreensão de si a influência de qualquer outra existência. E o que permite a abertura genuína dessa ameaça que constantemente espreita o ser-aí é a angústia. Diz Heidegger:

A angústia, porém, é a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular da presença. Na angústia, a presença dispõe-se frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser daquele ente assim determinado, abrindo-lhe a possibilidade mais extrema. Porque o antecipar simplesmente singulariza a presença e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence ao compreender de si mesma, própria da presença. O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia (HEIDEGGER, 2015, p. 343).

A angústia, portanto, suspende a mundanidade do mundo, no que se inclui a manualidade dos instrumentos e a co-existência com os outros. Suspende não diz o mesmo, porém, que anular. O mundo e os outros estão aí, mas como que deixados de lado momentaneamente. Na angústia, a existência se compreende como uma radical singularidade, está entregue a uma solidão absoluta, como a solidão de Ivan Illith, personagem do conto de Tolstoi mencionado por Heidegger. Os outros estão aí, mas ele se sente incontornavelmente só, pois a morte é intransferível e remete cada um ao abismo de si mesmo. Essa solidão existencial suscitada pela suspensão da angústia, segundo nos parece, aproxima os modos de suspensão de Husserl e Heidegger. Em Husserl, entretanto, é a consciência quem, através da redução, se torna independente da realidade (aquela constituída pelos objetos tal como apreendidos pela atitude natural). De um lado, uma solidão, por assim dizer, existencial, e, de outro, uma solidão epistemológica. Em ambos os casos, porém, a suspensão (na redução e na angústia) remetem, ou a consciência ou a existência, à solidão de si mesma, contribuindo ambas para a perpetuação de alguma forma de subjetivismo.

3 APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE A REDUÇÃO E A ANGÚSTIA



Após isso, elencaremos, enfim, algumas possíveis aproximações e distanciamentos entre o conceito heideggeriano de angústia e a redução fenomenológica de Husserl. O ponto de partida de nossa leitura é a constatação de que, embora sejam conceitos referidos a programas filosóficos distintos, tanto a angústia heideggeriana quanto a redução husserliana consistem em modos de suspensão da rede de significações imediatas. Essa questão também chamou a atenção de McGuirk, que discorreu sobre a redução no pensamento de Heidegger e Husserl em *Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life*. Nesse artigo, McGuirk toma a angústia como um modo de redução com vistas a interpretar a fundação da vida racional no pensamento de Heidegger e Husserl.

Pois bem, a angústia, como nos mostra McGuirk (2010, p. 34), pode ser aproximada da redução husserliana, mesmo que ressalvadas as diferenças entre ambos os conceitos. Para o pesquisador americano, o encontrar-se da angústia retira do mundo das ocupações qualquer significância, e descobre o ser-aí como ser-no-mundo enquanto tal. Em outras palavras, a angústia descobre o ser-aí como o ponto de orientação de toda significatividade. Algo semelhante ocorre com a redução husserliana, como veremos mais à frente. Com efeito, o ser-aí é o ente para quem está em questão seu próprio ser. E seria no momento de suspensão na angústia que surge a possibilidade de significação de si e da vida cotidiana. Conforme diz McGuirk (2010, p. 33), a redução da angústia desvela a condição fundante de significatividade de toda experiência, a qual está radicada na existência fática do ser-aí.

Embora percebamos uma semelhança entre os conceitos, já que tanto a redução de Husserl quanto a angústia são modos de suspensão, de início também destacamos uma diferença, destacada pela análise feita por McGuirk da motivação da redução husserliana. Segundo o autor (2010, p. 33), Husserl fala em redução em *Ideias I* como um ato da vontade que decide a passagem do mundo como existindo para o mundo como constituído. Essa decisão da vontade de exercer a redução, na fenomenologia de Husserl, não encontra paralelo no pensamento heideggeriano. De certo, é preciso ponderar que a comparação citada só é possível dentro de certos limites. De fato, a suspensão da angústia não é fruto de uma decisão, como o é a redução, que em Husserl é resultado de uma mudança de atitude do fenomenólogo. Não se segue daí, entretanto, que não há em *Ser e Tempo* papel algum para a decisão. Ao contrário, Heidegger afirma que cabe ao ser-aí “decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que a presença *possibilita* para si mesma o seu poder-ser próprio” (HEIDEGGER, 2015, p. 346). Talvez se possa dizer que não cabe ao ser-aí decidir angustiar-se ou não, mas, uma vez assediado pela angústia, cabe a ele



decidir fugir da estranheza de si em direção ao impessoal ou assumir-se enquanto um próprio. Feita essa ponderação, pode-se dizer que o momento de suspensão e, com isso, de redução da angústia não é fruto de uma decisão do ser-aí. Este ente não escolhe se angustiar como o sujeito de Husserl escolhe executar a redução para alcançar a subjetividade transcendental fundadora da significatividade do mundo.

No entanto, assim como ocorre no momento da angústia, no qual o modo de ser do impessoal se revela ao ser-aí como encobridor do ser desse ente, algo parecido se dá na redução husserliana. Segundo McGuirk (2010, p. 34), assim como Husserl pretendia excluir, com a redução, os dogmas e preconceitos estabelecidos na atitude natural, para Heidegger a angústia seria uma possibilidade de quebra da compreensão do ser-aí segundo os aspectos da cotidianidade. Para ambos os filósofos, o modo em que nos encontramos na cotidianidade nos impede de alcançar um acesso àquilo que há de fundamental em nosso ser. O impessoal, em Heidegger, e a atitude natural, em Husserl – seja na revelação da propriedade pela angústia, seja na revelação da subjetividade transcendental através da redução – precisam ser colocados em suspensão.

62

Entretanto, enquanto para Dreyfus (1991, p. 177) a similaridade possível entre ambos os conceitos se restringe à necessidade de suspensão do mundo com que estamos familiarizados, McGuirk enxerga algo de mais próximo entre os conceitos. Embora sejam dois conceitos marcados pela suspensão, para Dreyfus (1991, p. 177), o que cada um revela é oposto ao outro. Enquanto a angústia revela o ser-aí enquanto dependente de um sistema público de significância que ele mesmo não produz, a redução revela o ego transcendental como fonte absoluta de toda significatividade.

McGuirk, por sua vez, desenvolve sua proposta de aproximar esses conceitos não apenas pelo marcador da suspensão, mas pelo próprio objetivo do uso desses dois conceitos em ambos os filósofos. De saída, parece claro que, embora se trate de dois modos de suspensão, os objetivos a serem alcançados com cada um desses conceitos são distintos. Mais do que isso, as motivações parecem também ser distintas, pois segundo McGuirk (2010, p. 34), apesar de ser problemática a motivação da redução em Husserl, para Heidegger a angústia é um encontrar-se fundamental do ser-aí: ela é intrínseca ao ente para quem está em jogo seu próprio ser. O ser-aí é, acima de tudo, um ente angustiado. Está ontologicamente dado ao ser-aí se questionar sobre seu ser. Enquanto, para Husserl, a necessidade da redução se justificaria na condição de ser livre e da vontade do sujeito.



Apesar de, em aparência, se tratar de conceitos com motivações e intenções distintas, McGuirk nos fornece uma possibilidade de pensá-los a partir de um mesmo horizonte: a fundação da racionalidade. Para o pesquisador, tanto a angústia quanto a redução pressupõem a fundação da racionalidade a partir da condição humana de origem da significatividade. Essa condição é anterior à própria racionalidade e, por isso, é condição transcendental de toda significação. Quanto a isso, segundo o autor, tanto Heidegger quanto Husserl entram em consenso. Embora, dirá McGuirk (2010, p. 36), Heidegger foi mais feliz em descrever fenomenologicamente a fundação da racionalidade nas estruturas fundamentais da existência do ser-aí. Isso porque, para Heidegger, a nossa racionalidade seria uma derivação da necessidade, ontologicamente anterior, de justificação do sentido de nossa existência.

A justificativa da redução no pensamento de Husserl, por sua vez, não se encontra de maneira explícita. Segundo McGuirk (2010, p. 37), o ensaio para uma justificação da redução deveria partir da análise dos escritos do filósofo sobre ética. Na análise de algumas obras⁴ nas quais Husserl se mostra existencialmente preocupado McGuirk encontra o que ele chama de redução ética no pensamento husserliano. Essa redução, segundo o pesquisador (2010, p. 41), diz respeito ao desvelamento das motivações fundamentais que estruturam a vida humana. Os afazeres, as nossas vocações, o nosso propósito existencial se fundariam para Husserl, segundo McGuirk, na nossa necessidade de compreender nossa existência em um contexto de afazeres. Essa redução ética, porém, se difere da transcendental, e sobre ela não nos aprofundaremos no presente trabalho. Interessa-nos apenas destacar que, segundo o autor, Husserl tratou sim de refletir sobre a existência, mas suas reflexões não ultrapassaram o campo ôntico. Ao que parece, o filósofo teria se ocupado de questões sobre o sentido da existência, mas tais reflexões, que culminariam, mais tarde, na necessidade de renovação da cultura da civilização europeia de sua época, não possuiriam um fundamento ontológico tal como em Heidegger.

No entanto, o que nos parece relevante nesta análise de McGuirk é a importância dada pelo autor a uma justificação existencial da redução husserliana. Porém, caso seja possível pensá-la, o autor igualmente nos mostra que ela seria inconciliável com as pretensões da redução transcendental. Ao que parece, uma tentativa de conciliar a redução transcendental com a redução ética não seria possível, uma vez que questões sobre constituição e consciência do tempo não abarcam a tarefa de uma reflexão sobre a existência. De fato, a primeira exclui, como mostramos na primeira parte de nosso trabalho, toda pré-compreensão do sujeito, e isso inclui

⁴ McGuirk faz uso de algumas obras de Husserl buscando nelas alguma preocupação existencial no filósofo. Uma das obras usadas pelo pesquisador é *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia* (1936), além da análise de alguns ensaios publicados entre 1922 e 1924 na revista japonesa *Kaizo*.



a compreensão do sujeito como ético. Ao mesmo tempo, segundo McGuirk, nós só podemos justificar a necessidade de uma redução apelando ao sentido ético. Desse modo, para McGuirk (2010, p. 47), haveria uma interdependência entre as reduções transcendental e ética, no sentido de que esta última explica – em termos da vontade de verdade, da liberdade do homem e da necessidade de tomar para si a responsabilidade da existência – o sentido último da redução em direção às estruturas constituintes do mundo da consciência. Essa justificação, porém, não se realiza efetivamente, no pensamento de Husserl, ao passo que Heidegger funda a redução da angústia na condição existencial do ser-aí (MCGUIRK, 2010, p. 46).

Parece-nos possível afirmar, porém, que o horizonte de pensamento no qual se situam os dois conceitos são aproximáveis. Segundo McGuirk (2010, p. 44), tanto Heidegger quanto Husserl pretendem fundar e explicar a racionalidade no contexto da situação do homem. Isso significa que a nossa capacidade de enxergar as coisas enquanto coisas que tenham significado e importância para nós se funda na nossa prerrogativa de colocar em questão a pergunta fundamental sobre o sentido de nossa existência. No entanto, para Husserl, essa condição não seria ontológico-constitutiva do sujeito, mas provocada voluntariamente pelo próprio sujeito transcendental.

64

Ao contrário, para Heidegger, o momento da angústia desvela ao ser-aí a possibilidade de significação e de fundação do sentido do mundo. Mas isso que é desvelado não o seria como fruto de deliberação e escolha do ser-aí. Segundo McGuirk (2010, p. 45), a angústia, enquanto um modo de redução, descobre o modo de ser do ser-aí como ser-em. O estar já sempre jogado em uma familiaridade com o mundo nos aparece como a base para todo encontro significativo e para uma existência racional.

Tendo em vista isso, a redução operada pela angústia, diferente da husserliana, seria primordialmente mundana. Com efeito, o ser-no-mundo é o ser-aí. O mundo transcendente, nesse sentido, não seria algo à parte ou um contingente como parece ser à redução fenomenológica de Husserl. Em Heidegger, a angústia revela o ser-no-mundo do ser-aí enquanto a constituição ontológico-constitutiva do ser desse ente. Seeburger (1975, p. 212), em um artigo sobre a fenomenologia em Husserl e Heidegger, discute precisamente o lugar de Heidegger dentro da fenomenologia, restituindo uma crítica feita por Heidegger à redução fenomenológica de Husserl, presente em uma das cartas enviadas pelo primeiro ao segundo. A carta é resultado de um encontro entre Heidegger e Husserl ocorrido em 10 de outubro de 1927, encontro no qual Heidegger contribuiu com Husserl na edição de um rascunho do artigo *Fenomenologia*, que o último escrevia para a Enciclopédia Britânica. Segundo



Seeburger, para quem essa carta explicita a cofundação da fenomenologia por Husserl e Heidegger, o segundo é crítico do modo como Husserl desenvolve sua redução, pois ela não poderia ser interpretada como uma técnica filosófica apta a tornar possível a revelação de uma consciência transcendental pura. A carta mencionada foi traduzida para o português e publicada no volume 8 da revista *Lampejo*. Francisco da Silva, que traduz a carta, afirma na apresentação do texto que a ideia da psicologia pura é um tópico decisivo no distanciamento dos dois filósofos no que diz respeito à concepção de fenomenologia. Heidegger afirma então (2019, p. 299) que seu objetivo era sublinhar as tendências fundamentais de *Ser e Tempo* no interior da problemática transcendental. Mas observa desde logo o problema relacionado ao modo de ser no qual o mundo é constituído. Este seria, nas palavras de Heidegger, “o problema central de *Ser e Tempo*”, obra na qual se mostra que “o modo de ser do Dasein humano é completamente diferente daquele de todos os outros entes, e que tal modo de ser, sendo o que é, traz consigo a possibilidade da constituição transcendental” (HEIDEGGER, 2019, p. 301). Seu entendimento é de que as considerações da psicologia pura são apenas possíveis a partir da totalidade concreta do humano, de modo que o modo de ser do constituinte não pode, em sua concepção, ser evitada. Questiona o filósofo: “qual é o modo de ser desse Ego absoluto – em que sentido ele coincide com o Eu desde já fáctico? Em que sentido difere?” (HEIDEGGER, 2019, p. 302). Esta questão é decisiva para o filósofo, que busca respondê-la com o desenvolvimento da ontologia fundamental.

Para Heidegger, portanto, o ser-no-mundo e o ser-em são modos de ser do ente para quem seu ser já foi sempre lançado em um mundo de sentido. Parece ser a isso que ele se refere no §40 de *Ser e Tempo* quando nos assinala o que a angústia revela ao ser-aí: o ser-no-mundo enquanto tal. Diferente, enfim, da redução husserliana que opera a suspensão do mundo e, após isso, revela o mundo enquanto parte contingente de um todo produzido pela subjetividade transcendental, a angústia revela o ser-no-mundo como a estrutura fundamental de ser desse ente. Ao invés da subjetividade transcendental aparecer como algo independente do mundo e, este, como parte dependente de uma totalidade significativa e categorial anterior, em Heidegger, o mundo se revela, na redução da angústia, como a constituição fundamental do ser do ser-aí.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS



De acordo com o que foi exposto acima, nos parece possível afirmar que, embora tanto a redução husserliana quanto a angústia heideggeriana se encontrem alinhadas no que diz respeito à fundação da racionalidade, a angústia em Heidegger oferece uma motivação para o conceito, que a redução de Husserl não o faz. Mais do que isso, a nossa análise permite mostrar que o desfecho visado em ambos os conceitos também não seriam os mesmos. Se, de um lado, temos na redução o sujeito transcendental como produtor de significação, na angústia desvela-se o ser-no-mundo e, com isso, o mundo enquanto tal, como condição de possibilidade para a significatividade. Com efeito, ambas as reduções têm, enquanto horizonte visado, a questão da fundação da racionalidade no homem. No entanto, segundo McGuirk (2010, p. 49), Husserl não consegue fornecer uma justificação suficiente da motivação da redução, pois é periférico para ele o interesse em oferecer uma explicação fenomenológica da estrutura existencial da subjetividade. Conforme diz o pesquisador americano, Husserl não funda existencialmente uma fenomenologia da redução, assim como faz Heidegger na análise do encontrar-se da angústia na analítica existencial. Para o pesquisador americano, Heidegger, com o encontrar-se da angústia, suspende o domínio da voz do impessoal e desvela o terreno transcendental da experiência significativa. Enquanto em Husserl tal só pode ser alcançado após a redução transcendental ter sido operada.

Parece-nos, por fim, que o exame das aproximações e distanciamentos entre esses dois conceitos nos trouxe os seguintes resultados: 1) há um objetivo ou resultado próximo em ambos os conceitos, qual seja, a fundação da racionalidade – ou simplesmente: da origem da significação, que em Heidegger não se limite à racionalidade –, seja no sujeito transcendental husserliano, seja no desvelamento da estrutura do ser-no-mundo no ser-aí. No entanto, parecem-nos distintos, ao mesmo tempo, as pretensões e o alcance da redução husserliana e da angústia heideggeriana. E, neste ponto, encontramos um distanciamento importante entre os dois conceitos, pois 2) enquanto a angústia heideggeriana compreende a constituição do ser-no-mundo como o momento originário de significatividade e desvela, ao ser-aí, a possibilidade de tomar para si a responsabilidade de sua existência, o que a redução husserliana revela, após sua execução, é a subjetividade transcendental pura enquanto produtora de toda significatividade.

De fato, as reduções em ambos os filósofos visam à significatividade, entendida como a maneira como damos sentido ao mundo. Tanto em Husserl quanto em Heidegger a suspensão das redes naturais e anônimas pode tornar acessível a origem da significação. Pondere-se que em Heidegger a significação não tem, contudo, um caráter exclusivamente racional. As estruturas existenciais do ser-aí não pretendem apenas justificar a racionalidade,



mas compreender a possibilidade da edificação das redes de significado que constituem o mundo, seja o mundo cotidiano da ocupação e sua circunvisão seja a pretensão teórico-científica de conhecer as coisas simplesmente dadas.



REFERÊNCIAS

- CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Trad.: Caesar Souza. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's Being and Time*, Divison I. Cambridge/Massachusetts; London/England: The MIT Press, 1991.
- GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. Coleção Pensamento e Filosofia.
- HEIDEGGER, Martin. "Carta de Heidegger a Husserl". Trad. Francisco Amsterdan Duarte da Silva. *Revista Lampejo*, Fortaleza, v. 8, n. 2, 2019, p. 289-306.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- MCGUIRK, James N. Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life. *In: International Journal of Philosophical Studies*, 2010, p. 31-56.
- SEEBURGER, Francis F. Philosophy and Phenomenological Research. *In: International Phenomenological Society*, vol. 36, no. 2 (Dec., 1975), pp. 212-221.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41872>

Artigo recebido em: 06/02/2022

Artigo aprovado em: 28/06/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

O DIÁLOGO COMO UMA FORÇA TRANSFORMADORA NO JOGO DA LINGUAGEM

DIALOGUE AS A TRANSFORMING FORCE IN THE LANGUAGE GAME

Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos¹

(renataadrianuneb11@gmail.com)

Resumo: Buscamos discutir o potencial do diálogo, como uma força transformadora, para dinamização das relações intersubjetivas, de acordo com a filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Neste sentido, relacionamos essa prática comunicativa ao modelo estruturante do jogo, conforme a abordagem gadameriana. Ancoramos as análises, principalmente, nos seguintes escritos desse filósofo: Verdade e Método I (2015); Verdade e Método II (2011); Hermenêutica em Retrospectiva (2007); Elogio da Teoria (2001). Problematicamos a efetividade da força do diálogo, frente à incapacidade de desenvolvimento dessa prática comunicacional, em nossos dias. Argumentamos que, o diálogo segue o curso do jogo da linguagem e, neste sentido, os sujeitos, partícipes desse movimento, devem intencionar alcançar o entendimento mútuo. Com base nas análises, a força que subjaz o diálogo pode possibilitar redimensionamentos na relação eu-tu-mundo, perspectiva contributiva para reflexão de caminhos viáveis para a superação de conflitos, assim como estreitamento de vínculos sociais.

Palavras-chave: Gadamer. Hermenêutica. Diálogo. Força Transformadora. Jogo da Linguagem.

Abstract: We seek to discuss the potential of dialogue, as a transforming force, to dynamize intersubjective relationships, according to the hermeneutic philosophy of Hans-Georg Gadamer. In this sense, we relate this communicative practice to the structuring model of the game, according to the Gadamerian approach. We anchor the analysis, mainly, in the following writings of this philosopher: Truth and Method I (2015); Truth and Method II (2011); Hermeneutics in Retrospect (2007); Praise of Theory (2001). We question the effectiveness of the force of dialogue, in the face of the inability to develop this communicational practice, in our days. We argue that the dialogue follows the course of the language game and, in this sense, the subjects, participants of this movement, must intend to reach mutual understanding. Based on the analyses, the strength that underlies the dialogue can make it possible to resize the I-you-world relationship, a contributory perspective for reflecting on viable ways to overcome conflicts, as well as strengthening social bonds.

Keywords: Gadamer. hermeneutics. Dialogue. Transformative Force. Language game.

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Mestra em Educação pelo de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana. Licenciada em Pedagogia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5894227827439752>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5596-6414>.



1 O DIÁLOGO COMO FIO CONDUTOR DA DISCUSSÃO

Buscamos discutir o potencial do diálogo para a dinamização das relações intersubjetivas, de acordo com a filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. Para este importante hermeneuta: “O diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós em que nos transformou” (GADAMER, 2011, p. 247).

Partimos da premissa que, embora o diálogo apresente um potencial para a dinamização das relações humanas, a incapacidade para a abertura dessa prática comunicacional vem se apresentando como um fenômeno crescente em nossa sociedade, de modo a impactar diretamente nas relações humanas, em diferentes espaços da convivência social.

Logo, importa refletir sobre algumas questões centrais: O que é essa força transformadora que qualifica o diálogo e como pode ser entendida a partir do modelo do jogo, na perspectiva de Gadamer? Qual é o potencial dessa força para o redimensionamento da relação eu-tu-mundo, se os resultados do diálogo “ninguém pode saber de antemão”? (GADAMER, 2015, p. 487).

70

Nesta intenção, relacionamos o diálogo e a sua efetividade ao modelo estruturante do jogo, “como realização do movimento como tal” (GADAMER, 2015, p. 156, 157), por se aplicar à análise da linguagem humana. Ancoramos as reflexões na hermenêutica filosófica gadameriana pelos seguintes motivos: pressupõe a discussão de um assunto sobre “Um *médium* da linguagem” (GADAMER, 2015, p.499); possibilita a existência de uma unidade entre ser humano e mundo; considera que o diálogo é a base do entendimento hermenêutico, por meio do qual podemos “[...] pensar o comum, isto é, conceitos comuns [...] pelos quais se torna possível a convivência humana” (2011, p. 174); admite que “a linguagem se forma em cada diálogo de maneira nova” (GADAMER, 2007, p. 80).

Para o desenvolvimento das análises, utilizamos, principalmente, os escritos de Gadamer: *Verdade e Método I* (2015); *Verdade e Método II* (2011); *Hermenêutica em Retrospectiva* (2007); *Elogio da Teoria* (2001). A organização das argumentações está disposta da seguinte maneira: *A incapacidade para o diálogo, uma força contrária*, seção na qual abordamos possíveis causas e implicações desse problema comunicacional para a vida em sociedade. Em sequência, analisamos: *O diálogo como uma força transformadora*, ponto central das reflexões no qual exploramos o potencial do diálogo e sua efetividade no jogo da linguagem. Em vias finais, apresentamos *Novas perspectivas, o mesmo fio condutor e considerações conclusivas*, ponto em que refletimos a respeito de alguns possíveis impactos do diálogo na relação eu-tu-mundo.



Sendo o problema da compreensão humana discutido na filosofia hermenêutica gadameriana, em “conexão com a situação política e social do mundo e do agravamento das tensões que perpassam à atualidade” (2011, p. 216), remetemos os leitores as próximas linhas de discussão, como propostas neste texto.

2 A INCAPACIDADE PARA O DIÁLOGO, UMA FORÇA CONTRÁRIA

A incapacidade para o diálogo diz respeito ao fechamento da “possibilidade de alguém abrir-se para o outro e encontrar nesse outro uma abertura para que o fio da conversa possa fluir livremente” (GADAMER, 2011, p. 244). Sendo assim, se constitui em uma força contrária à fluidez das relações humanas, cuja prevalência produz ou fomenta distanciamentos entre indivíduos, reverberando, por vezes, em conflitos; se fortalece nas e pelas condutas sociais que evidenciam o utilitarismo nas relações humanas, quando o outro é considerado como um objeto. As causas e os impactos dessa incapacidade são problematizados por Gadamer:

71

Na vida social de nossa época não estamos atingindo uma monologização crescente do comportamento humano? Será um fenômeno típico de nossa civilização que acompanha o modo de pensar técnico científico? Ou será que experiências específicas de auto-alienação e de isolamento presentes no mundo moderno é que fazem os mais jovens se calar? Ou será ainda que o que se tem chamado de incapacidade para o diálogo não é propriamente a decisão de recusar a vontade de entendimento e uma mordaz rebelião contra o pseudo-entendimento dominante na vida pública? (GADAMER, 2011, pp.207-208)

Ao discutir o problema da comunicação humana, Gadamer (2011, p. 216) expõe: “Nos últimos anos, o problema da compreensão foi adquirindo cada vez mais atualidade [...]”, de forma abrangente vem afetando na vida social, tanto que: “por toda a parte constata-se que as tentativas de entendimento entre as áreas, as nações, os blocos, as gerações fracassam porque parece faltar uma linguagem comum [...]” (GADAMER, 2011, p. 216).

Como tendência, a incapacidade desfavorece o processo de escuta e tessitura das argumentações, de modo a alargar a distância social, causando estranhamentos e diversos problemas da mesma natureza. Por isso, não pode ser considerada como um fenômeno aleatório, sem causas e consequências que o fundamentem, desde quando existem processos que contribuem para que essa força contrária se finque como um comportamento típico de muitos indivíduos, neste tempo.



Reflitamos a respeito de alguns desses fundamentos: A sociedade vem sendo impactada por mudanças técnicas e científicas, as quais trouxeram novos meios de difusão e aquisição de informações, processo que favoreceu a otimização concernente ao uso do tempo e consequente aumento de produtividade, sobretudo no contexto do mundo do trabalho (GADAMER, 2011, p. 245), de maneira que: por um lado, há diversificação dos meios comunicacionais e ampliação das possibilidades de estreitamento de vínculos e acesso à informação etc.; por outro, a capacidade para estabelecer uma relação comunicacional fluida, entre as pessoas, apresenta sinalizações de desgastes na sociedade, questão relacionada a forma de uso, ressaltamos.

Ante a sua prevalência, a incapacidade para dialogar tem se constituído em uma tendência social, pois, a capacidade para dialogar está desaparecendo em nosso tempo, entretanto não se trata do “único fenômeno comunicativo em desaparecimento de que temos conhecimento” (GADAMER, 2011, p. 245). Analisando essa questão, o filósofo apresenta o exemplo da carta como meio de comunicação obsoleto: “Os grandes escritores epistolares do século XVII e XVIII são coisa do passado” (GADAMER, 2011, p. 245). Então, há processos históricos que vem provocando transformações, que envolvem a linguagem humana e incidem nas relações sociais.

72

Ainda, em reflexão quanto aos impactos das mudanças sobre a vida humana, para Gadamer (1983, p. 19, 20): “Cada vez são mais numerosos os âmbitos de nossa vida que se submetem às formas coatoras de processos automáticos e cada vez menos, o próprio homem e seu espírito se reconhecem nestas objetivações do espírito”. Logo, não se trata apenas de considerarmos como os meios de comunicação e informação vêm possibilitando aproximação entre pessoas, aquisição de informação etc., mas, principalmente, diz respeito a forma de uso, que aponta para impactos que podem ser sentidos em nosso modo de vida. Dentro desse debate, sobressaem problemas relacionais, que afetam diretamente o tecido social, como podemos perceber nas expressões típicas de desvalorização da cultura do outro, inclusive nos ambientes virtuais.

Em qualquer que seja o ambiente, na tessitura das relações humanas pode se apresentar obstrução dos canais comunicacionais, assim como progressivo posicionamento vertical e autoritário no desempenho dos papéis nas práticas comunicacionais. Ressaltamos que, a incapacidade contribui para a formação ou ampliação de muros ideológicos, os quais indicam modos de opressão social.

Considerando o âmbito subjetivo, a incapacidade para ouvir o outro constitui-se como um entrave específico para o desenvolvimento do diálogo, pois escutar com a devida cerimônia exige atribuir ao momento dessa prática a necessária atenção,



respeito e sensibilidade. No âmbito objetivo, não conseguimos atingir uma linguagem comum, por isso nos acostumamos ao monólogo, que caracteriza nossa civilização atual, pois por mais que existam diversos códigos linguísticos e meios de comunicação, tem ocorrido um progressivo esvaziamento do sentido dirigido à busca pelo entendimento mútuo (GADAMER, 2011, pp. 250- 251).

Diante disso, a incapacidade é um campo propício à manifestação da intolerância étnica, linguística, religiosa etc., que se caracteriza pela negação do direito do outro, de sua existência identitária; portanto, envolve a compreensão do outro como sujeito passivo. Essa percepção equivocada dirigida ao outro reproduz e desencadeia posturas antidialógicas, discussão que podemos encontrar nas teses de Paulo Freire, nos escritos *Pedagogia do Oprimido* (1974) e *Pedagogia da Pergunta* (1985). Tais teses encontram sentido de convergência na abordagem gadameriana, pois demonstram que a opressão está na base das relações socioeconômicas e comunicacionais, em situações de domínio ideológico, nas quais há inibição do outro, negação de sua identidade e exclusão das falas.

Como aborda Gadamer, essa incapacidade tem atingindo os espaços mais particulares em que se dão os relacionamentos, como “à mesa”, no familiar (GADAMER, 2011, p. 251). Também a manifestação desse problema comunicacional é notória nos ambientes pedagógicos, quando as práticas educativas se mostram fundadas na reprodução do conhecimento e consequente centralidade no ensino, em detrimento aos processos de aprendizagem movidos pelas interações entre os sujeitos envolvidos nos contextos de aprendizagem.

No que diz respeito a essa realidade o filósofo expõe: “A incapacidade para o diálogo dá-se principalmente por parte do professor, e sendo o professor o autêntico transmissor da ciência, essa incapacidade radica-se na estrutura de monólogo da ciência moderna e da formação teórica” (GADAMER, 2011, p. 248). Tal leitura sobre as práticas dos professores é salutar, pois se aplica para a compreensão dos impactos de atitudes verticalizadas nas relações humanas, quando o outro é considerado como um objeto, entendido como um receptáculo do conhecimento.

Amplamente a incapacidade, em voga nesse debate, se apresenta em distintos espaços sociais, sem isonomias. Assim, em decorrência da ausência da comunicação fluida pode se dar uma ruptura entre as ligas sensoriais que promovem a aproximação com o outro, condição que vem precipitando dissensões entre indivíduos e grupos sociais, o que evidencia implicações nas relações interpessoais. Para além disso, a ausência da participação do outro, no caminho do entendimento mútuo, em qualquer que seja o espaço de convívio social, é sintoma da nossa hostilidade aplicada à opinião do outro.



Não é sem razão que são comuns posturas acríticas nas justificativas para o fechamento para o diálogo. É usual serem apresentadas argumentações que deslocam o insucesso da abertura para o outro. A razão disso é entendida como resultado da negação da implicação do sujeito como agente do processo, uma vez que “a incapacidade do outro é sempre também a própria incapacidade” (GADAMER, 2011, p. 259). Perante esse argumento, o não reconhecimento de si é o ponto crucial para que se dê a incapacidade para o diálogo; é a força motriz, o fundamento principal que alicerça o entrave.

De fato, ouvir e falar, na cadência necessária de tempo para ser compreendido, assim como mover-se para compreender o outro, não têm sido práticas recorrentes nos relacionamentos comunicacionais. “A incapacidade para ouvir é um fenômeno tão conhecido que não é preciso imaginar outros indivíduos que possuíssem essa incapacidade em grau especial” (GADAMER, 2011, p. 251).

Junto a incapacidade para o diálogo, é crescente a manifestação do isolamento social. Por detrás deste segundo fenômeno, está a autoalienação, expressão que designa uma doença da sociedade; deve ser entendido como “uma experiência de perda”, “é algo que sofre” (GADAMER, 2001, p. 100), que afeta a vida em âmagos pessoais, subjetivos, reverberando no entendimento da importância e efetivação de relacionamentos, questão que envolve os âmbitos cognitivo e afetivo.

O enfrentamento das forças contrárias à efetividade do diálogo exige que se façam esforços para o fortalecimento dos vínculos sociais, processo que deve ser iniciado pela percepção de si mesmo e, progressivamente, na cadência do encontro, demandam que se façam presentes a valorização da identidade e a cultura do outro, assim como compromisso com as etapas que se apresentam no processo, em contextos situacionais.

Não obstante, “toda a interrupção desse diálogo guarda, por sua vez, uma referência interna à retomada do diálogo” (GADAMER, 2011, p. 181). Então, é possível reconduzir as práticas comunicacionais obstruídas pela incapacidade de dialogar, no jogo da linguagem?

3 O DIÁLOGO COMO UMA FORÇA TRANSFORMADORA

A força transformadora que qualifica o diálogo tem seus lastros de sustentação na filosofia dos antigos gregos. A hermenêutica gadameriana buscou recuperar os sentidos da sabedoria humana aportando-se, principalmente, nos discursos de Sócrates expostos por Platão, pois: “dentre todos os filósofos e obras que



contribuíram para a elaboração da filosofia de Gadamer, foi Platão, sem dúvida, de quem ele mais aprendeu, aprendeu e desenvolveu a arte de filosofar, denominando-se de platônico” (RODHEN, 2009, p. 62). Esse comentador também expõe a influência de Aristóteles a respeito da filosofia de Gadamer, no sentido da recepção de “uma visão fundamental acerca do que significa, em geral, o pensar e o conhecer para o homem na vida prática, embora trabalhando com métodos científicos; similar à ciência prática nos moldes da ética e da política de Aristóteles” (RODHEN, 2009, p. 63).

Para Gadamer: “O diálogo platônico e a conversação do Sócrates constituem um modelo inamissível dessa arte de romper conceitos que se tornaram rígidos” (GADAMER, 2011, p. 111), exemplificado pelo paradigma tradicional da ciência, em detrimento da valorização da experiência. Ainda, para este hermeneuta: “Platão foi o primeiro a perceber o conceito de força, estrutura reflexiva da *dynamis*, tornando possível a sua transposição à essência da alma. Segundo sua essência ontológica, a força é ‘interioridade’” (GADAMER, 2015, p. 280). Também, a abordagem hermenêutica gadameriana se utiliza das seguintes categorias aristotélicas: *dynamis* e de *energeia* (RODHEN, 2009, p. 61), as quais são fundantes para a compreensão do conceito “força transformadora”.

75

A *dynamis* refere-se a força do fazer, resistir, sofrer e saber, de acordo com a leitura de Heidegger sobre Aristóteles (SANTOS, 2018, p. 43) e admitida na hermenêutica gadameriana, como “potência da alma” (GADAMER, 2015, p. 280). *Energeia* significa ato, realidade; expressa força, algo que atua, que transforma, que movimenta; tem sentido de plena potência, pois Aristóteles considera o ser da perspectiva de sua realização plena” (VALLE, 2013, p. 265).

Acrescentamos, esta perspectiva teórica admite a reabilitação da *phronêsis* aristotélica, isto é, da virtude da prudência em relação ao mundo e com as pessoas, desenvolvida mediante o diálogo. A *phronêsis* é uma *práxis*, em Gadamer, e pode ser compreendida como uma força produtora de um saber do campo da ética, que orienta o sujeito no desenvolvimento de virtudes e desempenho de condutas, principiadas pelo saber prático. Para Testa (2021, p. 154): “O saber ético da *phronêsis* oferece uma orientação ao agente moral em sua ação (*práxis*), isto é, em sua reação diante das mais diversas situações de atuação”.

Este importante hermeneuta trata da abertura para o diálogo, com base na retomada do conceito do *Dasein* de Heidegger, que diz respeito à projeção do ente humano como ser-aí no mundo, que se faz partícipe da história (HEIDEGGER, 2009, p. 48). Nesse movimento: “O sentido do mundo é a abertura onde o ente mundano se encontra disposto à projeção. O sentido vem ao encontro possibilitando-lhe encontrar-se” (ALMEIDA, 2000, p. 244).



Com originalidade, a hermenêutica gadameriana considera o diálogo na relação intrínseca com a linguagem, uma vez que: “A linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão” (GADAMER, 2015, p. 497). Diante dessa perspectiva, dialogar exige escuta, valorização da voz do outro, compreensão mútua no campo da negociação, condições basilares para que se efetivem transformações intersubjetivas, sem desprestigiar a autenticidade e a autonomia do pensamento do outro, para que firmem o acordo.

A abordagem de Gadamer revela abrangência e profundidade do significado do diálogo, relacionando-o ao desenvolvimento da capacidade de raciocinar, falar e ouvir. O raciocínio está ligado a reflexão e construção de saberes. A fala é uma capacidade, uma condição para a existência do diálogo, junto a necessidade de desenvolvimento da escuta sensível, mediante o uso da racionalidade, pois “o homem pode comunicar tudo o que pensa” (GADAMER, 2011, p. 173).

A aproximação e o desenvolvimento da comunicação humana se fazem de forma dinâmica, similarmente ao jogo, este que é um modelo estruturante da hermenêutica gadameriana, pois apresenta o “modo de ser do jogo como tal” (GADAMER, 2015, p. 155), perspectiva que recepciona a ideia de jogo de Huizinga que “procurou descobrir o jogo em toda a cultura, elaborando sobretudo a correlação dos jogos infantil e animal com os jogos ‘sagrados’ do culto” (GADAMER, 2015, p. 157). Neste sentido, a compreensão do jogo não corresponde à competitividade; diz respeito ação lúdica que se dá dentro da atividade no sentido medial; é entendida como “dança” (GADAMER, 2015, p. 109) e, sendo assim: “sempre está implícito o vaivém de um movimento que não se fixa em nenhum alvo, onde determine [...] O jogo é a realização do movimento como tal” (GADAMER, 2015, pp. 109-110). A vitalidade dessa atividade lúdica “renova-se em constante repetição” (2015, p. 155).

Como vemos, o filósofo ressalta a dinâmica dessa atividade em si e, com base nessa centralidade, os jogadores precisam desenvolver as evoluções que lhes são cabíveis, no aberto, de modo a engajar-se na produção de sentidos para ação. Deste modo, o sujeito do jogo não é o jogador, mas o próprio jogo. O jogador deve desenvolver a experiência dentro das regras que lhe são propostas.

Diante do transcurso, com o desenvolvimento das tarefas do jogo, os partícipes perfazem uma autorrepresentação do próprio jogo, que também possibilita a autorrepresentação de cada sujeito. Então, é o “jogo que atrai o jogador para a sua esfera, preenchendo-o com o seu espírito. O jogador experimenta o jogo como uma realidade que o sobrepuja” (GADAMER, 2015, pp. 114-115).



Em revelação de plenitude, o jogo humano pode transformar-se em arte, quando atinge sua verdadeira consumação, processo que Gadamer denomina de “transformação em configuração”. Nessa nova forma de se representar o jogo desvela o próprio caráter da obra, do *ergon* e não somente da *energeia*. Assim sendo, “o jogo (espetáculo) possui uma autonomia absoluta, e é justamente o que deve assinalar o conceito de transformação” (GADAMER, 2015, p. 116), de modo a ressaltar “a experiência da arte e o modo do ser da experiência da arte” (GADAMER, 2015, p. 155). Seria essa configuração do jogo em arte, própria da relação de pertencimento e aderência da arte na vida, com valoração do processo de criação.

A transformação difere de modificação, pois “aquilo que se modifica permanece e continua sendo o mesmo” (GADAMER, 2015, p. 166). “A transformação é na verdade a transformação no verdadeiro” (GADAMER, 2015, p. 167), como uma potência do campo da linguagem, capaz de produzir uma espécie de metamorfose nas relações entre eu-tu-mundo, que se dão em função do sentido e valor do jogo, por isso: “Para a linguagem, é óbvio que o verdadeiro sujeito do jogo não é a subjetividade daquele que entre outras atividades também joga, mas o próprio jogo” (GADAMER, 2015, p. 157).

77

Ante a possibilidade de transformação, os sujeitos envolvidos no jogo do diálogo buscam a construção de sentidos comuns, sendo lançados às negociações, reconhecendo as possibilidades e riscos inerentes a cada jogada. De certo, o jogo do diálogo fará sentido para os participantes até quando houver teor lúdico, que se mostra pelo desejo das partes em continuar o processo em direção à idealidade: a fusão de horizontes (GADAMER, 2015, p. 116). Quando desaparece o desejo, se desfaz o sentido de implicação ao jogo, precipitando a desconfiguração de todo o processo, embora seja passível a existência de marcas nos sujeitos, que evidenciam a tentativa de desenvolvimento da conversação franca.

De modo afirmativo, na medida em que há envolvimento afetivo e cognitivo entre os parceiros, na dinâmica do jogo, pode se dar o alcance do entendimento. Manter o jogo se constitui em um desafio possível de ser enfrentado, inclusive a própria dinâmica do jogo contribui para que os jogadores permaneçam interessados em fazer parte dele.

Para a obtenção do êxito do diálogo, devem ser admitidas as preconcepções, as quais servem como guias para a compreensão. Todavia, precisam passar pelo filtro da “consciência formada hermeneuticamente, que terá de incluir a consciência histórica” (GADAMER, 2015, p. 395). Pela valorização e crivo empregados no trato desse conteúdo, se torna viável a aproximação entre culturas e perspectivas diferentes, com efeito favorável na sequência da pauta em questão.



No decurso, as perguntas devem ser apresentadas pelos sujeitos envolvidos, considerando a dinamicidade própria da linguagem, dentro do movimento dialético. Pois bem, perguntar quer dizer colocar o diálogo no aberto, sem que haja a presunção de se obter uma resposta fixa, de maneira a desenvolver falas e absorver respostas que muitas vezes não são previsíveis. Contudo, os partícipes do jogo do diálogo precisam equilibrar suas perspectivas e movimentar-se para continuar desenvolvendo as rodadas, conforme a trilha do jogo, sem receios daquilo que coloca adiante como um desafio a ser enfrentado. O desempenho dos integrantes na atividade comunicacional se dá mediante a apresentação da abertura durante a evolução do encontro, pois para Gadamer:

[...] Abertura daquilo sobre o que se pergunta consiste no fato de não possuir uma resposta fixa. Aquilo que se interroga deve permanecer em suspenso na espera da sentença que fixa e decide. O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto aquilo sobre o que se pergunta, em sua questionabilidade. Ele tem de ser colocado em suspenso de maneira que se equilibrem o pró e o contra. O sentido de qualquer pergunta só se realiza na passagem por essa suspensão, onde se converte em uma pergunta aberta [...]. (GADAMER, 2015, p. 369)

78

Inclusive, “o modo de ser do jogo não permite que quem jogue se comporte em relação ao jogo como se fosse um objeto” (GADAMER, 2015, p. 155). É dentro do movimento do jogo da linguagem, com base em perguntas condutoras da conversa, que se revela o potencial da força que efetiva transformações intersubjetivas. Essa leitura sobre a eficiência do jogo se justifica pela natureza e vigor que lhe são inerentes e a ação humana desempenha a força colaborativa para ativação do potencial que já é peculiar a essa atividade.

No jogo da linguagem, os jogadores-intérpretes se dispõem a realizar jogadas com as palavras, admitindo os riscos próprios de cada lance comunicacional, assim como as possibilidades. Nesta busca, cada pessoa pode se dirigir ao outro, apresentando suas argumentações, interpretando as argumentações apresentadas, se lançando rumo ao horizonte.

As transformações apontam para a valorização das identidades e crescimento dos sujeitos nas relações interpessoais. No decurso do jogo, a busca da autocompreensão deve ser um ponto de partida, condição para o estabelecimento da compreensão mútua, em função da firmação de acordos e mediados pela linguagem e no diálogo. Por isso, o diálogo consigo mesmo é um prelúdio daquilo que se pode fazer com o outro e serve como um alicerce para construção de relações fluidas, que se firmem pelas vigas da valorização de cada identidade e saberes, conteúdos que devem ser expressos nas práticas



comunicacionais, isto porque “cada um de nós tem sua própria linguagem” (GADAMER, 2011, p. 56).

As tensões podem fazer parte do caminho de entendimento, são próprias do movimento do jogo, todavia é preciso superá-las, mesmo diante do risco de bloqueio que as vias comunicacionais possam vir a sofrer. Os acordos são construções originadas das tentativas de entendimento, que não subtraem as tensões, todavia não prescindem da necessidade de consenso. Embora, haja a possibilidade de confrontos tensionais, o que está em jogo são as tentativas de acordo entre as partes interessadas. Neste sentido, a abertura e o processo de compreensão são formativos e podem resultar em novas posturas em direção à comunicação fluída.

Uma vez abertos os canais comunicacionais, há uma trilha a ser seguida, no campo do impensável. O êxito desse processo gera transformações intersubjetiva, tanto que deixa marcas nos sujeitos, os quais embora tenham a identidade preservada já não são mais os mesmos, porque se permitiram crescer com o outro, no sentido da humanização. Assim, esse resultado promove e é favorecido pelas atitudes apresentadas no jogo, as quais precisam estar fundadas em valores éticos. Apenas desse modo há condições de garantias de um equilíbrio no desempenho dos papéis. Com isso, a credibilidade dada ao outro revela princípios da própria credibilidade daquele que se permite caminhar em parceria, em rota de desenvolvimento, sem que haja pressões e sim compreensão dos ritos exigidos pelo jogo.

A perspectiva de Habermas é contributiva para a compreensão do fortalecimento das relações intersubjetivas, por meio do diálogo. Um dos pontos dessa abordagem que destacamos, diz respeito ao entendimento mútuo enquanto mecanismo de coordenações de ações (HABERMAS, 1989, p. 165): “[...] Os atos do entendimento mútuo, que vinculam os planos de ação de diferentes participantes e reúnem as ações dirigidas para objetivos numa conexão interativa, não precisam de sua parte ser reduzidos ao agir teleológico”.

Assim, o acordo não pode ser uma imposição sobre o outro, antes deve ser guiado pela busca de uma conexão intersubjetiva, que pode ser alcançada mediante consideração das perspectivas dos participantes, os quais seguem em parceria para o desenvolvimento do agir comunicativo, compreendido por este filósofo como:

Processo circular, no qual o autor é as duas coisas ao mesmo tempo: ele é o iniciador que domina as situações por meio de ações imputáveis; ao mesmo tempo ele também é produto das tradições, nas quais se encontra, dos grupos solidários aos



quais pertence e aos processos de socialização nos quais se cria.
(HABERMAS, 1989, p. 166)

São conhecidas as críticas de Habermas a respeito da abordagem gadameriana, quanto à preponderante valorização da tradição e experiência, conteúdos destinados ao êxito das relações comunicacionais, no diálogo. Além disso, a coerção seria um dos pontos não tensionados por Gadamer, na discussão dos elementos que podem compor o caminho da compreensão mútua. Para Anjos (2008, p. 286): “Habermas assevera que na perspectiva de uma hermenêutica profunda o consenso alcançado por meios aparentemente ‘racionais’ pode muito bem ser o resultado de uma pseudocomunicação”. Corroborando com essa discussão, Ribeiro afirma:

Para Habermas, a ênfase hermenêutica na historicidade da experiência, isto é, na dependência a contextos de toda compreensão, impede: a) identificar os casos onde são as próprias categorias herdadas historicamente pela tradição que são produtoras de distorções da comunicação; b) reconstruir critérios normativos para o estabelecimento de possíveis consensos futuros livres de coerção, sem imediatamente reconduzir tais critérios a um contexto da tradição. (RIBEIRO, 2022, p. 411)

80

Ponderamos que, a perspectiva gadameriana não subtrai o conflito, antes o apresenta como algo relacionado às tentativas de entendimento, como ensaios dirigidos à compreensão do outro, pertencentes ao rito da comunicação. As argumentações e contra-argumentações são relevantes e cabíveis no campo da negociação, sinalizando que os parceiros estão expondo seus saberes sobre determinada pauta em discussão. Segundo este filósofo:

[...] Justamente o fortalecimento do outro contra mim mesmo descortina para mim pela primeira vez a possibilidade propriamente dita da compreensão. Deixar o outro viger contra si mesmo – e foi a partir daí que surgiram todos os meus trabalhos hermenêuticos – não significa apenas reconhecer em princípio o caráter limitado do próprio projeto, mas exigir precisamente que alcancemos um âmbito para além das próprias possibilidades no interior do processo dialógico, comunicativo, hermenêutico. (GADAMER, 2007, pp. 23-24)

Essa postura de busca pelo consenso exigirá dos partícipes do jogo, em alguma medida, abrir mão de preferências e interesses. Pois: “nós queremos encontrar em um acordo com o outro, encontrar concordância nele ou menos uma inserção no que foi dito, mesmo que se tente nos contradizer ou de apresentar uma resistência” (GADAMER, 2012, pp. 78-79).



Todavia, nesse processo, não deve haver espaço para a nulidade da identidade, saberes e perspectivas.

Decerto, as concordâncias advêm de pontos passíveis de serem negociados, o que não exclui a presença de divergências e mesmo de resistências, as quais, por sua vez, devem ser provisórias, temporalizadas pelo rubor das negociações. Nesse caminho, se extrai sentidos e interpretações das palavras ditas, mas também um universo de outras significações que expõem crenças, culturas, histórias.

Chegamos, desse modo, a vislumbrar os resultados do encontro, em função da fusão de horizontes, entendida como “genuíno desempenho e produção da linguagem” (GADAMER, 2015, p. 383). O resultado do acordo, como entendimento comum, “não é um mero confronto e imposição do ponto de vista pessoal, mas uma transformação que converte naquilo que é comum, na qual já não é mais o que se era” (GADAMER, 2015, p. 493).

É condição imprescindível para a efetivação do êxito desse encontro, que haja esforços em direção à escuta atenciosa, a qual se constitui como um fio condutor específico que conduz ao lugar e para os sentidos da fala. Como uma força específica, intrínseca ao diálogo, a escuta envolve entrega mútua dos participantes, pois: “A pertença mútua significa sempre e ao mesmo tempo poder ouvir uns aos outros” (GADAMER, 2015, p. 472). Segundo Rodhen (2021, p. 260): “[...] A relação entre os pressupostos é de fusão de horizontes, de parceria, de respeito, de solidariedade em face do jogo dialógico”. No caminho podem ser desenvolvidas relações vinculares, consoante o interesse e envolvimento dos parceiros dessa prática comunicacional.

Com base no exposto, o diálogo se constitui como fio condutor de entrelaçamento de interesses, perspectiva importante para firmação de elos sociais fortes e duradouros entre os sujeitos. Age na produção de transformações intersubjetivas, sem desprestigiar as identidades e saberes. Mas, como entender a efetividade dessa força para redimensionar a relação eu-tu-mundo?

4 NOVAS PERSPECTIVAS, O MESMO FIO CONDUTOR E CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Novas perspectivas podem ser delineadas, no sentido do redimensionamento das relações eu-tu-mundo, com base na efetividade da força que qualifica o diálogo, fio condutor que deve estabelecer o entendimento mútuo, reiteramos. Neste sentido, destacamos os impactos da efetividade do diálogo nas relações humanas e no cuidado



com a vida planetária, uma vez que: “no outro e no diverso pode-se realizar uma espécie de encontro consigo mesmo” (GADAMER, 2007, p. 25).

No campo das relações humanas, a partir do alcance da efetividade do diálogo, pode se dar o estreitamento e a reconstrução de vínculos comunicacionais, imprescindíveis para firmação dos laços afetivos de amizade e solidariedade, como uma consequência da aproximação entre os parceiros. Então, na tessitura das relações humanas, sempre que o verdadeiro diálogo prevalecer, teremos redes comunicacionais mais firmes e duradouras, resultantes da própria autonomia do jogo, atividade lúdica que requer implicação dos sujeitos com vistas à culminância, em uma rota de comunhão entre as partes interessadas, retirando dessa trilha o sentido da competitividade e admitindo elos solidários.

Na produção da compreensão, o acordo é entendido como “uma transformação rumo ao comum, de onde já não se continua sendo o que se era” (GADAMER, 2011, p. 458). No campo de negociação, a efetividade do diálogo “transforma a ambos. O êxito de um diálogo dá-se quando já não se pode recair no dissenso que lhe deu origem” (GADAMER, 2011, p. 221).

O diálogo se constitui, então, como um mecanismo estratégico que dá vitalidade à busca de rotas alternativas para enfrentamento de problemas e fortalecimento de vínculos na relação eu-tu. Assim, pode ser entendido como uma forma de remanescência ontológica, um encontro com as nossas raízes vocacionais de amizade e solidariedade, que pode revelar a exuberância da ética, da vida, na pulsão das relações entre as pessoas de maneira fluída e mobilizadora do aprender a viver no *oikoumene*, uma expressão grega que significa mundo habitado, casa, o lugar onde se habita (GADAMER, 2001, p. 1; 97).

Sobre os impactos na relação eu-tu-mundo, mais especificamente refletindo sobre a questão dos cuidados que podem ser empreendidos para a vida planetária, o diálogo autêntico pode produzir caminhos alternativos frente aos problemas que se evidenciam no nosso cotidiano, como o relativo à preservação do meio ambiente.

Aderentes à ideia de que o diálogo é vital à construção de acordos, podemos conjecturar saídas para a crise ambiental, planetária, que signifiquem respeitabilidade, valorização à vida de todos os seres. Sobre essa questão o filósofo assevera: os homens precisam “aprender a conviver mutuamente e, assim, talvez adiar a auto-aniquilação ou mesmo evitá-la por meio de uma constituição mundial capaz de ser controlada” (GADAMER, 2001, p. 72). Para Rodhen (2021, p. 271): “esse modelo de jogo contribui para a construção de um mundo habitável, solidário, em que nos sentimos em casa, em que não reina a violência nem a destruição da natureza”.



Conforme as argumentações expostas, o êxito do diálogo contribui para o redimensionamento da relação eu-tu-mundo. Portanto, dialogar, em Gadamer, se confirma como uma força transformadora original e autêntica, uma potência do campo da linguagem, capaz de mobilizar parceiros, rumo ao entendimento mútuo.



REFERÊNCIAS

- ANJOS, Pedro Germano. A filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e as escolhas orçamentárias de políticas públicas. *Prismas: Dir., Pol. Publ. e Mundial.*, Brasília, v. 6, n. 2, p. 265-303, jul./dez. 2009. DOI: <https://doi.org/10.5102/prismas.v6i2.846>.
- ALMEIDA, Custódio Luiz S. *Hermenêutica e Dialética: Dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Coleção filosofia 135. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2000.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1974.
- FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. *Por uma pedagogia da pergunta*. 8. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- GADAMER, Hans-Georg. *Elogio da Teoria*. Traduzido por João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva: Hermenêutica e Filosofia Prática*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 15. ed. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. 6. ed. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Maria Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes. 4ª ed, 2009.
- RIBEIRO, Felipe. Hermenêutica, Crítica Da Ideologia e Reconstrução: Sobre as Críticas de Habermas a Gadamer. *Kínesis*, Vol. XII, nº 31, julho 2020, p. 409-443. DOI: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2020.v12n31.p409-443c>.
- RODHEN, Luiz. Pressuposto ético da alteridade na hermenêutica filosófica à luz do sofista de Platão. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 257-276, Jul./Set., 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.21.p257>.
- RODHEN, Luiz. Gadamer. ROSSANO, P. *Os Filósofos Clássicos da História: De Ortega y Gasset a Vattimo*. Volume 3; 2ª edição; editora Vozes, 2009.
- RODHEN, Luiz. O Outro Também Pode Ter Razão – Para Além de Ele Ter Apenas seus Direitos Reconhecidos. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 148, abr./2021, p. 259-276. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/34508/27296>. Acesso em: 20 de junho de 2022.
- SANTOS, Manuela. Aristóteles e a questão da dynamis - desde a ótica de Martin Heidegger. *PERIAGOGE - UCB -V. 1, N. 1, 2018, p. 40-60*. Disponível em: <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/periagoge/article/view/8918>. Acesso em: 20 de junho de 2022.
- TESTA, Edimarcio. A Phronesis como forma de hermenêutica. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.21 n.2, p.148-160, junho, 2021. DOI: <https://doi.org/10.31977/grifi.v21i2.2289>.
- VALLE, LÍlian de Aragão B. do. Aristóteles e a práxis: uma filosofia do movimento. *Educação* (Porto Alegre, impresso), v. 37, n. 2, p. 263-277, maio-ago. 2014. DOI: <https://doi.org/10.15448/1981-2582.2014.2.15563>.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.42047>

Artigo recebido em: 21/02/2022

Artigo aprovado em: 25/08/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

TEORIA CRÍTICA, *INDÚSTRIA CULTURAL 2.0* E O PRECONCEITO NA INTERNET

CRITICAL THEORY, CULTURAL INDUSTRY 2.0 AND THE PREJUDICE ON THE INTERNET

THÉORIE CRITIQUE, *INDUSTRIE CULTURELLE 2.0* ET PRÉJUGÉS SUR INTERNET

Felipe Sampaio de Freitas¹

(felipe.freitas@ifch.ufpa.br)

Carlos Henrique Hildebrando dos Santos²

(carloshenriquehildeb@gmail.com)

85

Resumo: A proposta central deste artigo é a de refletir a questão do preconceito contemporâneo e sua reprodução na internet, seguindo os espólios teóricos de dois grandes expoentes da primeira geração da teoria crítica, a saber, Adorno e Horkheimer. Entendendo que a análise de ambos os autores, em torno do preconceito, ocorre no contexto do antissemitismo nacional-socialista e do surgimento de outras ideologias totalitárias, nossa metodologia se insere em uma articulação teórica entre textos dos autores, os quais refletem esse tema e sua possível disseminação através da estereotipia de comportamentos reproduzidos pelos operadores da Indústria Cultural. O resultado dessa investigação nos ajuda não apenas a pensar como discursos de ódio vinculados a diferentes mídias, sobretudo a internet, produzem e reproduzem comportamentos preconceituosos nocivos socialmente, como também podemos remanejar certas metodologias analíticas para frear o fenômeno social em questão, apostando na emancipação dos sujeitos.

Palavras-chave: Preconceito. Teoria crítica. *Internet*. Racismo. Antissemitismo.

Abstract: The main purpose of this article is to reflect on the issue of contemporary prejudice and its reproduction on the internet, following the theoretical spoils of two great exponents of the first generation of Critical Theory: Adorno and Horkheimer. Understanding that the analysis of both authors,

¹ Doutorando em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará. Mestre e Licenciado em Filosofia pela mesma instituição. Professor de Filosofia.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5536983747166169>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9071-0652>.

² Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará. Licenciado pela mesma instituição. Professor de Filosofia.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9356427464425269>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9548-4284>.



in relation to prejudice, occurs in the context of National Socialist anti-Semitism and the emergence of other totalitarian ideologies, our methodology is inserted in a theoretical articulation between the authors' texts, which reflect this theme, and its possible dissemination through the stereotyping of behaviors reproduced by operators of the Cultural Industry. The result of this investigation helps us not only to think how hate speeches, linked to different media, especially the Internet, produce and reproduce socially harmful prejudiced behavior, but we can also reassign certain analytical methodologies to curb the social phenomenon in question, betting on the emancipation of the subjects.

Keywords: Prejudice. Critical Theory. Internet. Racism. Anti-Semitism.

Résumé : Le sujet centrale de cet article c'est la réflexion à la question des préjugés contemporains et de leur reproduction sur l'Internet, en suivant les traces théoriques de deux grands représentants de la première génération de la théorie critique, en savoir, Adorno et Horkheimer. Comprenant que l'analyse des deux auteurs, à respect du préjugé, il émerge dans le contexte de l'antisémitisme national-socialiste et de l'émergence d'autres idéologies totalitaires, notre méthodologie s'insère dans une articulation théorique entre les textes des philosophes qui reflètent ce thème et sa possible dissémination à travers du stéréotype des comportements reproduits par les opérateurs de l'Industrie Culturelle. Le résultat de cette recherche nous aide non seulement à penser comment le discours de haine lié à différents médias, en particulier l'internet, produit et reproduit des comportements préjudiciables pour la société, mais aussi à réorienter certaines méthodologies analytiques avec l'intention d'enrayer le phénomène social en question, en misant sur l'émancipation des sujets.

Mots-clés : Préconception. Théorie critique. L'Internet. Racisme. Antisémitisme.

INTRODUÇÃO: À GUIA DE UMA APRESENTAÇÃO DAS BASES TEÓRICAS

O passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo as suas causas. (ADORNO, 1995, p. 49)

Sem dúvidas, quando nos propomos a discutir uma problemática tão atual e necessária, como a da relação entre dois fenômenos sociais, quais sejam, a popularização da internet e, ao lado disso, o preconceito, somos apresentados a uma variedade de possibilidades reflexivas. Tal debate nos proporciona não apenas identificar o atual *estado da arte* a respeito do assunto, como também nos direciona para uma possível “práxis transformadora” da realidade. Como afirmava Karl Marx, desde meados do século XIX, durante muito tempo, os filósofos apenas interpretaram a realidade, mas agora seria o momento de transformá-la. (MARX, 1999, p. 8)

A citação a Marx não é por acaso, já que buscamos analisar a atualidade do preconceito, a partir de algumas das reflexões realizadas por dois pensadores da primeira geração do *Instituto para Pesquisa Social*, a saber, Adorno e Horkheimer.³ Quando se fala na “primeira geração da

³ Coadunamos com o roteiro programático de Amaro Fleck (2017), quando menciona que, metodologicamente, as gerações posteriores à primeira, de algum modo, destoam conceitualmente em função de seus próprios projetos e veredas filosóficas (em especial, aquelas encabeçadas por J.



teoria crítica” (Horkheimer; Pollock; Marcuse; Neumann; Löwenthal; Fromm; Adorno etc.), há uma série de características as quais figuram como “fio-condutor” e que a alocam em algo que chamaremos de “lugar-comum”: por exemplo, a heterodoxa interpretação de textos famosos de Marx – dentre eles, o de maior destaque, *O Capital* (1867) –, no que tange a assuntos referentes aos conceitos de “fetichismo da mercadoria” e de “reificação”.⁴

Segundo Fleck (2017, p. 171), podemos entender a teoria crítica a partir da “contraposição” ao que seria a teoria tradicional, muito embora, os próprios filósofos da chamada “primeira geração” não terem, a rigor, demarcado esses limites conceituais, bem como, suas distinções. Exceto por Max Horkheimer, que afirma de maneira mais definida o sentido de teoria tradicional, como podemos ver: “No sentido usual da pesquisa, teoria equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais” (HORKHEIMER, 1980, p. 117). O pensador alemão complementa: “Teoria é o saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível” (HORKHEIMER, 1980, p. 117). Temos, assim, alguns dos pontos que dão luz à concepção de teoria, por parte de Horkheimer. Basicamente, eles vão ao encontro do que muitos intelectuais contemporâneos pensam, a respeito dos modos de se fazer ciência hoje: nos referimos à famosa e problemática discussão a respeito da fratria operada entre “ciência moderna” e “ciência pós-moderna”; a primeira, em simples palavras, de núcleo “duro”; e a segunda de núcleo “difuso”. (SANTOS, 1988)

Nesta toada, alçara-se um novo voo *prático-metodológico* nos debates. Novos questionamentos iriam ser inseridos às análises, que não somente os clássicos: aqueles que diziam respeito ao “conteúdo espiritual” da ciência, da arte ou da religião. Agora, também seriam investigadas questões do campo do direito, da moda, dos costumes, da opinião pública, do esporte e do lazer, entre tantos outros temas do cotidiano das sociedades do novo século, os

Habermas seriam as mais evidentes). A grande questão não seria necessariamente a mudança do escopo teórico ou da prerrogativa filosófica por detrás das particularidades do pensamento de cada autor. No caso de Habermas quando propôs suas discussões acerca da *ação comunicativa*, teoricamente, não teria estado distante da primeira geração, já que a mudança conceitual-teórica é vista com bons olhos quando se fala em teoria crítica. Contudo, seriam as exigências por um purismo do próprio autor que teria desviado a teoria crítica de seu objetivo inicial. (FLECK, 2017, p. 105)

⁴ Os teóricos críticos, oriundos de diversas áreas do conhecimento (das ciências humanas, de maneira geral), questionavam-se a respeito dos espólios deixados pelo marxismo ortodoxo, após, principalmente, a publicação de *O Capital*. Segundo os pensadores, a tradição marxista (em grande medida, de Lukács e Korsch) e a leitura vigente dos textos de Marx – em consequência, sua aplicabilidade prática –, não dariam conta, sozinhos, de livrar a classe trabalhadora da alienação, promovendo sua emancipação. Destarte, após praticamente seis décadas da publicação da *magnum opus* de Marx, o que os teóricos críticos promoveriam seria a “reatualização”, ou, diríamos com nossas palavras, a *ressignificação* do “diagnóstico” do marxismo na sociedade. (FLECK, 2017, p. 101)



quais não estariam pressupostos somente através da égide da economia (HORKHEIMER, 1999, p. 130 apud FLECK, 2017, p. 102). Isso também se configurou como uma crítica à própria classe trabalhadora, na medida em que ela teria perdido seu potencial “caráter opositor” em relação ao capitalismo (FLECK, 2017, p. 102). A ressignificação operada por estes autores tange muitos outros caracteres desta e de outras tomadas teóricas, de saberes diversos, que entregam o caráter único da teoria crítica: o de ser pensada enquanto filosofia social.

Podemos citar: a inclusão de novos métodos de análise, principalmente ao redor da psicanálise freudiana (uma novidade na época);⁵ a proposta da interdisciplinaridade, pois, enquanto a teoria tradicional estava circunscrita numa analítica de mundo fechada nela mesma, centrada na área específica de análise do pesquisador (psicologia; economia, sociologia etc.), transitando somente por entre seus próprios artifícios teórico-metodológicos; a teoria crítica, por sua vez, buscava o amálgama conceitual em diversas áreas; além disso, se propôs também a reformulação do que seria a própria filosofia do século XX.

Não mais uma filosofia *cerrada* nela mesma, no sentido da proposição de debates teóricos fechados em si, com conteúdo por vezes abstrato e metafísico, mas uma filosofia que transitaria entre o teórico e o prático, isto é, uma filosofia que utilizasse dados para materializar suas análises, principalmente se pensada for a tarefa do *Instituto*. Daí a filosofia proposta pelo Instituto ser chamada também de filosofia social, por tratar diretamente de temas comuns às outras áreas, como a sociologia e a psicanálise, sem, no entanto, *diluir-se por demais* em outras faculdades e saberes das ciências humanas, preservando seu *status* de filosofia.

Com efeito, desenvolveremos nossa problemática, tendo em vista que a teoria crítica tem como método principal a análise de questões sociais *analítico-materiais*, como as do discurso totalitário; do antissemitismo; do preconceito e da massificação dos meios de comunicação. O tempo em que vivemos, qual seja, o da imersão – diríamos descontrolada – dos sujeitos contemporâneos no uso da internet; e da constituição/formação de subjetividades, que (quase sempre) têm como intermédio o uso, exposição e consumo contínuos das chamadas redes sociais (*social networks*); isto é, neste tempo em que a internet faz, cada vez mais, parte de nossas vidas, chegando a nos fazer dependentes (seja de maneira emocional ou utilitária) dela; é de igual maneira aceito (como que em um consenso geral) também que tais problemas

⁵ A título de exemplo, lembremos do operador conceitual da “identificação com o agressor” (*identifizierung mit dem Angreifer*), principalmente quando pensada for a disposição da classe trabalhadora em deixar-se domesticar e disciplinar pela burguesia. (FLECK, 2017, p. 102)



sociais tenham se revestido de toda a virtualidade possível no mundo contemporâneo: reatualizaram-se; remoldaram-se; reconfiguraram-se; *algoritmizaram-se*.⁶

Assim, lancemos as seguintes questões: o preconceito, enquanto problema social contemporâneo, se apresenta na internet sob quais facetas? É possível identificar a disseminação do preconceito ou os truques de propagandas fascistas através dos operadores da indústria cultural? Como a herança intelectual da primeira geração da teoria crítica, mais precisamente de Adorno e Horkheimer, poderia auxiliar na analítica destas questões? Desde já, é válido ressaltar que não nos debruçaremos de maneira aprofundada sobre as dimensões psicológicas da assimilação de ideologias preconceituosas. O que propomos aqui é levar uma discussão sobre os aspectos objetivos que condicionam a disseminação de discursos de ódio, ou seja, quais seriam as técnicas empregadas: desde estratégias retóricas até sua assimilação e reprodução através de canais de comunicação de massa, um fenômeno social muito refletido principalmente por Adorno.

Nossa hipótese ou caminho adotado para responder a estas questões, partem do pressuposto de que as intenções mais originais da teoria crítica visavam fazer dela uma prática transformadora da realidade (*práxis*). Para tanto, seria necessário identificar as causas sociais e históricas que proporcionaram o surgimento do preconceito, sobretudo, aquele preconceito de raça circunscrito no contexto do totalitarismo do partido nacional-socialista liderado por Hitler e a persistência de sua ideologia, enquanto discurso de ódio, mesmo após a sua derrocada

⁶ Algumas produções recentes aludem claramente a este fenômeno, qual seja, a da manifestação de problemas sociais, como o preconceito, o racismo e a exclusão, em ambientes virtuais alocados, em grande parte, sob a sombra da *internet 2.0* e das redes sociais. Tão logo, podemos citar, dentre os mais recentes trabalhos e obras produzidas em solo brasileiro, a organização de Tarcízio Silva, qual seja, *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiaspóricos* (2020); de recente circulação, que contém textos muito instigantes como os de Trindade (2020), Birhane (2020) e o de Silva (2020); a parceria realizada entre o Instituto Brasileiro de Pesquisa e Análises de Dados (IBPAD) com o Grupo de Pesquisa Comunicação e Cultura Digital/INTERCOM, que originou a organização de Beatriz Polivanov et. al., qual seja, *Fluxos em redes sociotécnicas: das micronarrativas ao big data* (2019), da qual destacamos o trabalho de Tarcízio Silva (2019). Na perspectiva estrangeira, sem dúvidas, podemos citar o famoso livro de Achille Mbembe, *Crítica da razão negra* (2018), que não é necessariamente sobre a questão do racismo na internet, mas que a aborda de maneira tangencial e, ao nosso ver, prepara esta discussão que é exposta em *Brutalisme* (2020), seu mais recente livro. A introdução da obra de Mbembe já deixa claro o ritmo de sua argumentação: “L’on a beau faire comme si l’accélération technologique et la passage à une civilisation computationnelle constituaient la nouvelle voie vers le salut, tout se passe comme si, en vérité, la courte histoire de l’humanité sur Terre était d’ores et déjà consommée.”; “Por mais que ajamos como se aceleração tecnológica e a passagem à civilização computacional constituíssem o novo caminho para a salvação, tudo se passa como se, na verdade, a pequena história da humanidade sobre a Terra, desde já, tivesse sido consumada”. (MBEMBE, 2020, p. 21, tradução nossa, *Kindle Edition*)



política, em 1945, através da ascensão de partidos neonazistas como a NPD⁷, na Alemanha, e seus novos adeptos.

Dentro desse escopo teórico, não de haver muitos textos, pesquisas e discussões, de Adorno e Horkheimer, sobre o preconceito ocasionado pelo antissemitismo nazifascista. Para delimitarmos nossa discussão e não nos perdermos em um emaranhado bibliográfico, destacamos, como *pedra-de-toque*, os seguintes textos: o escrito intitulado *Preconceito*, publicado nos anos 1950, que é resultado de uma pesquisa inteiramente empírica em parceria com o *Instituto de Pesquisas Sociais* (E.U.A) e o *Grupo de Estudo de Opinião Pública* (Universidade de Berkeley); o texto *Aspectos do novo radicalismo de direita*, fruto de uma palestra de Adorno para a União dos Estudantes Socialistas da Áustria, em 1967; e, por fim, o capítulo *Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*, presente na clássica obra *Dialética do esclarecimento*, também escrito por Adorno e Horkheimer e publicado na década 1940.

Nos dois primeiros textos, os quais tratam do preconceito e dos discursos de ódio antissemita, será possível observar que, principalmente em Adorno, persiste uma análise das técnicas de propaganda da ideologia totalitária, por intermédio dos agitadores fascistas, cada um em seu tempo distinto. Técnicas essas que Adorno se refere como truques retóricos que permitem a disseminação de discursos preconceituosos por intermédio da reprodução de pensamentos estereotipados.

Por sua vez, a articulação dessa problemática com a Indústria Cultural ocorrerá dentro daquilo que Rodrigo Duarte (2014) chama de Indústria Cultural 2.0, isto é, o surgimento de um novo operador industrial, não contemporâneo aos dois autores da teoria crítica aqui abordados, a saber, o fenômeno social da popularização da internet. Sendo necessário, portanto, revisitar quais seriam os operadores clássicos e em que se diferenciam em relação à internet. Por fim, articulando esses textos, espera-se que possamos lançar um olhar para o presente, uma forma “mais contemporânea” de se pensar o preconceito vinculado à internet, por meio da análise da teoria crítica, do preconceito clássico (no sentido de sua reprodução), da indústria cultural 2.0.

1 O PRECONCEITO A PARTIR DA TEORIA CRÍTICA: A PROPAGANDA E OS TRUQUES DO TOTALITARISMO

⁷ Nationaldemokratische Partei Deutschlands (Partido Nacional-Democrático da Alemanha), partido de extrema direita fundado em 1964. (ADORNO, 2020, p. 51)



Em um pequeno e célebre texto publicado, primeiramente, de modo muito resumido, no quarto volume do “*Frankfurter Hefter*”, no ano de 1952, Horkheimer e Adorno expõem os resultados de uma pesquisa social empírica realizada em parceria com *Instituto de Pesquisas Sociais* (E.U.A) e o *Grupo de Estudo de Opinião Pública* (Universidade de Berkeley). Seu objetivo principal era o de debater o problema do preconceito, ou mais precisamente, se tratava de “[...] definir, de um modo coerente e idôneo, quais são as energias humanas mobilizadas, em todos os casos de grande expansão dos movimentos totalitários e sua propaganda” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 172).

Os filósofos têm previamente a intenção de indicar ao leitor que a ideia de preconceito, a qual será debatida por eles, está inteiramente ligada ao discurso totalitário e ao antissemitismo. A razão para que o debate se desenvolva, apresenta-se sob a hipótese de que o conhecimento “sociológico-científico” pode (e diríamos até que *deve*) servir como ponto crucial para que desastres humanitários, como o da *Shoá/Holocausto*⁸, não se repitam; ou, pelo menos, para que se entendam os perigos do discurso totalitário e seu cruel significado; bem como, da pedagogia da dor que possui o *Lager* (em alemão, *campo*).

91

Na própria *Dialética do Esclarecimento* (1944) fica clara também a relação entre o fascismo e o totalitarismo, no perverso amálgama para com o racismo: “Para os fascistas, os judeus não são uma minoria, mas a antirraça, o princípio negativo enquanto tal; de sua exterminação dependeria a felicidade do mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 139); absurdo este que é aceito devido aos próprios nazifascistas terem-no tornado verdadeiro, i.e, forjado sua verdade a respeito do assunto. Neste sentido, estabelecendo o nexos do tema para com a forma de *se fazer* filosofia, a teoria crítica desenvolve suas denotações diretamente à

⁸ Na filologia do termo, tanto *Shoá*, quanto *Holocausto*, apresentam de maneira imprecisa o extermínio dos judeus, na Segunda Guerra Mundial, segundo pensadores como Giorgio Agamben (2008). De fato, para o filósofo italiano, segundo o testemunho de diversos sobreviventes, as tentativas de explicação da catástrofe falham sempre, não sendo possível exprimir, com exatidão, o extermínio e a perseguição de milhares de pessoas. Talvez, a palavra correta fosse *martírio*: no sentido daqueles primeiros cristãos que foram perseguidos e davam testemunho de sua fé. Na ânsia pela explicação do ocorrido: “O infeliz termo ‘holocausto’ (frequentemente com H maiúsculo) origina-se dessa inconsciente exigência de justificar a morte *sine causa*, de atribuir sentido ao que parece não poder ter sentido...” (AGAMBEN, 2008, p. 37). Entretanto, *holocaustum*, ou como na *Vulgata*, o *olah*, indicam “os sacrifícios dos Hebreus”, por vezes retratados como inúteis e cruentos; ou (como que por extensão aos mártires) para indicar a comparação, ou equiparação, do “suplício” ao “sacrifício”; e ainda, segundo as pesquisas do italiano, até mesmo em sentido antissemita. (AGAMBEN, 2008, p. 38, 39) E o filósofo segue mostrando que, na ato de se eufemizar o acontecido, criou-se um termo ainda pior: a *Shoá*, que significa “devastação, catástrofe”, e, na Bíblia, segue a ideia de punição. Ademais, se *Shoá* significar uma comparação ao *Holocausto*, como forma de amenizar seu sentido, “O termo não só supõe uma inaceitável equiparação entre fornos crematórios e altares, mas acolhe uma herança semântica que desde o início traz uma conotação antijudaica” (AGAMBEN, 2008, p. 40).



questão da raça e da etnia, devido a característica de seu programa indicar ser, entre tantas, a de tratar de questões “sociopsicológicas da moderna loucura totalitária e para além desta, ao preconceito étnico e nacionalista, em geral” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 173).

Doravante, é interessante entendermos o seguinte: o antissemitismo, enquanto arquétipo de modelo, no qual impera a potente (in)capacidade de reflexão, é um “[...] esquema profundamente arraigado, um ritual de civilização...” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 141); o que nos leva a constatar que seu “modelo” (ou *modus operandi*) se fincou, infelizmente, nos meandros sociais. Como Adorno e Horkheimer (1985, p. 142) elucidam, “Não existe um genuíno antissemitismo e, certamente, não há nenhum antissemita nato”; o que nos entrega a ideia de que o antissemitismo extravasa seus próprios limites semânticos, passando a se vascularizar, como modelo de racismo, exclusão e perseguição, por entre os indivíduos na sociedade. O papel da sociologia seria justamente o de averiguar tais fenômenos sociais, mas de um modo diferente ao tradicional uso de estatísticas e burocracias, consideradas “desumanas”, aos olhares dos filósofos. Ao contrário, buscara-se identificar o *locus* do indivíduo de “caráter autoritário”, por meio de análises político-ideológicas e psicológicas. (HORKHEIMER & ADORNO, 1978, p. 173)

92

No contexto da investigação empírica, a estratégia adotada estava inserida na “[...] ligação entre ideologia política e características psíquicas dos que se convertem em seus adeptos” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 173). Com efeito, esta pesquisa oferece resultados independentes de questões políticas e condições econômicas ou geográficas, pois, ainda que estas condições sejam objetivas e possam estar relacionadas, o foco dos autores estava centrado nas características psíquicas dos indivíduos que aderem à políticas totalitárias. De todo modo, acenavam para o fato de que essa adesão poderia estar vinculada tanto a motivos internos aos sujeitos, isto é, a uma dimensão das estruturas psíquicas das pessoas, como a motivos externos, ou, condições objetivas e sociais para seus acontecimentos.

Por exemplo, estruturas psíquicas cerceadas pelo discurso de ódio e de preconceito seriam o resultado de fenômenos contemporâneos advindos de modificações, da própria estrutura familiar, da desintegração da propriedade (como a média, em alguns setores) e da impossibilidade de uma economia autossuficiente (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 173).⁹

⁹ É válido chamarmos atenção para o entendimento de que tais efeitos político-econômico-sociais também se encontram na esteira dos estudos críticos a respeito do neoliberalismo, sendo temas de profícua discussão ainda hoje. Apesar do neoliberalismo ter sido aplicado enquanto programa político somente a partir dos anos oitenta, ele já era objeto de debates teóricos, desde a década de trinta, se tomarmos como base a data de execução do famoso *Colloque Walter Lippman* (França, 1938). (BROWN, 2019; DARDOT; LAVAL, 2016; DE FREITAS, 2020)



Ainda que não seja perfeitamente possível explicar psicologicamente o surgimento do totalitarismo, um estudo sobre o preconceito “tende a reconhecer a participação do momento psicológico nesse processo dinâmico em que operam a sociedade e o indivíduo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, pp. 173-174). Torna-se evidente, portanto, que para os autores há uma dificuldade na análise do indivíduo, abstraída da sociedade, bem como, o inverso, uma vez que: “As grandes leis do movimento social não regem por cima das cabeças dos indivíduos, realizando-se sempre por intermédio dos próprios indivíduos e de suas ações” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 173).

Sobre a metodologia descrita pelos autores, para a realização desta investigação empírica realizada entre os anos de 1933 e 1941, nos Estados Unidos, pode-se compreender que foram analisados tanto os posicionamentos de “pessoas comuns”, como também os comportamentos dos agitadores fascistas e suas técnicas de propagandas para seduzir aqueles primeiros. No que diz respeito ao posicionamento daquelas pessoas, foram utilizados 200 questionários distribuídos aos participantes que, por sua vez, deveriam se posicionar a respeito de três categorias distintas: “à atitude dos sujeitos sobre as minorias étnicas e religiosas; os seus pontos de vista sobre os problemas políticos e econômicos em geral eram objeto da segunda categoria; e a terceira ocupava-se de suas opiniões e comportamentos privados” (HORKHEIMER; ADORNO, 1977, p. 174).

Por sua vez, na análise dos agitadores fascistas, os pesquisadores se referem aos chamados *rabble rousers* (pequenos grupos antissemitas de agitadores americanos que simpatizavam com Hitler, principalmente no período em que ocorreu a pesquisa). Buscara-se compreender, através da coleta de material propagandístico e escuta radiofônica, como atuavam estes indivíduos, no sentido de entender-se quais eram suas técnicas de abordagem para atrair novos adeptos às suas ideias, levando em conta todas serem de cume e propensão nazistas. O resultado indicou que as técnicas utilizadas pelos *rabble rousers* tinham uma mesma emotividade expressa na própria propaganda hitleriana, apesar de os sujeitos envolvidos (nazistas e simpatizantes) diferirem (ao menos parcialmente) (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 174). Dentre essas semelhanças, os autores destacam as técnicas de propaganda, as quais são classificadas como fórmulas padronizadas de truques retóricos previamente “cozinhados”.

A todo o momento, os instrumentos de propaganda do tipo nazista são rígidos estereótipos de pensamento e repetições constantes. Com esses meios as reações vão sendo gradualmente embotadas, confere-se à trivialidade propagandística uma espécie de auto-



evidência axiomática e as resistências da consciência crítica são minadas. A isso se deve que da massa de discurso e literatura do ódio seja possível extrair e expressar em fórmulas um número limitadíssimo de truques retóricos padronizados, todos eles previamente cozinhados (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, pp. 174-175).

Os autores destacam a centralidade da forma de pensamento estereotipada na reprodução do preconceito. A principal forma de estereotipia descrita no texto está relacionada aos “clichês do próprio orador”, ou ainda do líder que se põe como um indivíduo comum e simples, mas que ao mesmo tempo é portador de uma genialidade e iluminação únicas; que se coloca no lugar de quem procura por apoio e influência e que, no entanto, se encontra quase sempre a sós, com “sua própria força”.

Ele apresenta-se como o grande homem comum idêntico a todos os outros e, além disso, um gênio – impotente, mas iluminado pelos reflexos do poder, homem comum e, ao mesmo tempo, semideus: assim Hitler se refere a si mesmo como o soldado da Grande Guerra ou o tambor do regimento (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 175).

94

Deste modo, o líder costuma fazer com que os indivíduos se sintam à vontade com sua presença, assim, internalizando seu discurso, quase sempre colocando-se como simples pessoa e proporcionando satisfazer as necessidades de calor e proximidade de seus seguidores. A técnica do líder faz com que os indivíduos possam se entender enquanto próximos – no sentido mesmo de sua suposta potência transformadora – dele, e, ao mesmo tempo, distantes; preservando seu *status* de homem comum/divino. O líder é quase sempre um solitário. Fator que também faz parte da criação do *ethos* do líder autoritário, o que atrai diversas pessoas, fazendo crerem que a propaganda é algo bom (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 175).

Uma vez estabelecida essa posição de proximidade e de distanciamento do líder nazista, ao mesmo tempo em que estabelece uma espécie de identificação e aceitação, o seu discurso estereotipado encontrava-se livre para avançar. Como os autores afirmam, no próprio *Mein Kampf*, Hitler mesmo recomendava “a subdivisão do mundo em ovelhas brancas e ovelhas negras, os bons, a cujo grupo se pertence, e os maus, ou seja, o inimigo criado expressamente para as finalidades da demagogia” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 175). Com esse discurso, implantava-se a ideia de que o mundo estaria dividido de duas formas: de um lado, aqueles que são os “mocinhos” – gerando uma identificação com seus ouvintes – e os “bandidos” – do outro lado, os quais poderiam livremente receber, da parte daqueles identificados com o discurso nazista, a carga de todo o ódio a eles destinado.



Se nos voltarmos a Freud, principalmente em relação à temática do “narcisismo das pequenas diferenças”, podemos também ter um enquadramento panorâmico a respeito do racismo e da exclusão do *outro*; exclusão que, no caso, é representada por Horkheimer e Adorno através da ideia de grupos. Em um texto de 1918, intitulado “O tabu da virgindade”, o psicanalista alemão se volta à questão dos tabus que são instituídos socialmente, os quais, segundo ele, recobrem algum tipo de medo, no caso, de indivíduos os quais ele chamou de “homens primitivos” (FREUD, [1918] 1976, p. 193). A investida teórica de Freud atenta às diferenças entre homens e mulheres: eles teriam receio de serem contagiados pela feminilidade delas. O psicanalista segue admitindo que esta não é uma marca obsoleta em nós, sendo ainda presente. Assim, é a partir das chamadas *pequenas diferenças* que os indivíduos se afastam uns dos outros, ainda que sejam muito mais iguais do que diferentes:

Crawey, [num estudo sobre o homem primitivo], assinala que cada indivíduo se separa dos demais por um “tabu de isolamento pessoal” e que justamente em suas pequenas diferenças, não obstante a semelhança quanto a todo o resto, se fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles (FREUD, [1918] 1976, p. 193).

95

Freud quer mostrar, segundo Fuks (2007, pp. 61-62), que estas “pequenas diferenças” se encontram na constituição do *eu*, do *nós* e do *outro*, e que seu “paroxismo” produz o que entendemos por racismo e segregação, além de preservar o chamado “narcisismo de unidade” entre os gêneros; ademais, as *pequenas diferenças* que afligem os indivíduos, abrem espaço para os debates sobre tolerância/intolerância, ao mesmo tempo em que levam a psicanálise às discussões políticas. Em outro plano, na modernidade, o homem acabou por não conseguir entender a emancipação da mulher, ainda no século XIX; principalmente, se for tomado como modelo o homem primitivo: dominador. Este “resto pulsional” permanece presente na cultura moderna. (FUKS, 2007, p. 62)

Uma vez contaminados por essa estereotipia de pensamento, qual seja, do “nós contra eles”, as pessoas que irão aderir ao nazismo são capturadas e perdem a capacidade crítica sobre o desfile dos truques retóricos do líder. “As massas são incentivadas a evadir-se da realidade e adestradas a conformar-se, de um modo geral, com espetáculos circenses, que rapidamente adquirirão formas muito mais emocionadas do que as de um comício de propaganda” (HORKHEIMER; ADORNO, 1978, p. 176). Estes aspectos das técnicas dos agitadores de propagandas nazifascista, vinculados à reprodução do preconceito por intermédio de estereótipos de pensamento, parece representar um ponto decisivo nas reflexões dos



autores da primeira geração da teoria crítica até aqui citados. Em especial, Adorno, o qual retornará a essa discussão em um outro contexto, que apresentará também tais semelhanças objetivas.

Anos depois, em 1967, quando Adorno ministra a palestra intitulada “*Aspectos do novo radicalismo de direita*”, dada à União dos Estudantes Socialistas da Áustria, ele tinha como alvo o fato de que o NPD (Partido Neonazista), fundado em 1964, ganhava gradativamente mais expressividade no campo da extrema direita. Como afirma Adorno (2020, p. 45), “os pressupostos dos movimentos fascistas, apesar de seu colapso, ainda perduram socialmente, mesmo se não perduram de forma imediatamente política”. Essa permanência, ou renovação de movimentos fascistas, é descrita pelo filósofo alemão como o alcance dos truques de propagandas neonazistas, muito semelhante ao que analisava junto a Horkheimer, no contexto da pesquisa empírica. Segundo Adorno (2020), apesar do baixíssimo nível intelectual empregado dentre esses movimentos de grupos totalitários inspirados no III Reich, ainda há certo grau de racionalização operado, por isso, não devendo ser subestimados.

Creio que seria uma falta total de senso político se acreditássemos, por causa disso, que eles são malsucedidos. O que é característico desses movimentos é muito mais uma extraordinária perfeição dos meios, a saber, uma perfeição em primeiro lugar dos meios propagandísticos no sentido mais amplo, combinado com uma cegueira, com uma abstrusidade dos fins que aí são perseguidos (ADORNO, 2020, p. 54).

Ao mesmo tempo, é possível perceber a crítica à razão instrumental – algo muito comum entre os filósofos da primeira geração, presente na *Dialética do esclarecimento* –, qual seja, a tese de que essa razão, que prioriza o aperfeiçoamento dos meios, em detrimento dos fins, está contida na marcha triunfal do esclarecimento dominador. Como afirma Adorno (2020, p. 54), “corresponde de certo modo à tendência geral civilizatória que resulta em uma tal perfeição dos meios, enquanto, na verdade, a finalidade geral da sociedade é ignorada”. Com efeito, os meios propagandísticos, bem-sucedidos, empregados pelos movimentos totalitários, representam o aperfeiçoamento dos meios racionais, cujos fins são irracionais. A estratégia continua sendo, portanto, o aperfeiçoamento das técnicas de propaganda, classificadas em truques retóricos dos agitadores fascistas-neonazistas.

Assim como outrora com os nazistas, a propaganda é realmente a substância mesma coisa. Se os meios são substituídos pelos fins em uma medida crescente, então pode-se quase dizer que, nesses movimentos de direita radical, [...] a propaganda constitui, por sua



vez, a substância da política. E não é nenhum acaso que os assim chamados líderes [*Führer*] do nacional-socialismo alemão, Hitler e Goebbels, eram justamente, em primeiro lugar, propagandistas; e a produtividade e a fantasia deles entrou na propaganda. (ADORNO, 2020, p. 55)

De modo semelhante ao texto sobre o preconceito, Adorno (2020) também identifica no movimento radical de direita alemão, a técnica de propaganda enquanto truque retórico, ao mesmo tempo em que enumera uma série de alvos, os quais eram identificados como os inimigos desse movimento: podemos destacar o medo do Comunismo e do Intelectual de esquerda.¹⁰ Dos truques de propaganda enquanto meio de reafirmar o antissemitismo, podemos citar dois que possuem semelhança.

O primeiro é o “método salame”, uma expressão alemã que designa um mecanismo de cortar por pedaços um todo maior e mais complexo, reduzindo-o paulatinamente, até a sua completa inexistência. Este truque era utilizado para gerar desconfiança sobre os números de judeus assassinados pelos nazistas, até causar-se a completa desconfiança do fato ocorrido. “E então se diz: ‘Sim, não foram seis milhões, mas somente cinco e meio’, e uma vez lá, então começa-se a suspeitar se eles de fato foram assassinados, e por fim apresentam como se na verdade tivesse sido o contrário” (ADORNO, 2020, p. 70).

Outro truque apontado, seria o da usurpação da verdade pela inverdade, o qual se refere à tática de se retirar a observação verdadeira de um contexto maior, deixando-a isolada do resto, como se fosse independente. Trata-se, neste caso, de tomar o verdadeiro a serviço de uma ideologia não verdadeira. Como afirma Adorno (2020, p. 65), “por exemplo quando dizem: ‘Antes de ele ter feito aquela guerra idiota, com Hitler estava bastante bom para a gente’, sem que se veja que toda essa conjuntura entre 1933 e 1939 só foi possível por meio da frenética economia de guerra, da preparação para a guerra”. A semelhança entre os dois truques é a de que se objetivava implantar a falsa consciência do passado, por meio da manipulação de dados e, em consequência, da realidade.

De qualquer forma, o que permanece presente nos dois momentos distintos, nos quais o antissemitismo é analisado, são os truques retóricos que estão a serviço da difusão de pensamentos estereotipados para manipular e transformar as pessoas em massas receptíveis às ideologias preconceituosas. “A propaganda é, portanto, sobretudo uma técnica de psicologia de massas. Subjacente a isso está o modelo da personalidade fixada na autoridade, hoje tal como na época de Hitler ou nos movimentos da *lunatic fringe*, nos Estados Unidos, ou onde for” (ADORNO, 2020, p. 67).

¹⁰ Cf. Adorno (2020, pp. 60-61).



2 INDÚSTRIA CULTURAL: UMA ESTRATÉGIA PARA PENSAR O PRECONCEITO

Precisamos agora analisar de que maneira os operadores da indústria cultural poderiam estar a serviço da reprodução em massa dos estereótipos preconceituosos antissemitas. Antes de tudo, é necessário lembrar que Adorno e Horkheimer não experimentaram o fenômeno da globalização e da digitalização, isto é, da popularização do acesso à internet. Quando eles realizaram a crítica da indústria cultural, na década de 1940, seus olhos estavam voltados para os meios *analógicos* de comunicação em massa, por exemplo: a televisão, o rádio, revistas e até mesmo o cinema. Por meio desses veículos de comunicação, os autores buscavam denunciar um engenhoso sistema, tanto de manipulação, quanto de produção de pensamentos e comportamentos padronizados.

98

Pois a cultura contemporânea oferece a tudo um ar de semelhança. O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto. Até mesmo as manifestações estéticas políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo de aço. Os decorativos prédios administrativos e os centros de exposição industriais mal se distinguem nos países autoritários e nos demais países. Os edifícios monumentais e luminosos que se elevam por toda parte são os sinais exteriores do engenhoso planejamento das corporações internacionais, para o qual já se precipitava a livre-iniciativa dos empresários, cujos monumentos são os sombrios prédios residenciais e comerciais de nossas desoladoras cidades. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 99)

Com este diagnóstico panorâmico de seu tempo, os autores introduzem a denúncia de que os mais diversos setores produtivos humanos se encontram sob os efeitos de um inescapável ritmo de industrialização, cujo sintoma é sua padronização e, seu fim, o de atender aos interesses do capital. Sob o monopólio da indústria, tudo o que é fabricado não passa de um negócio, sendo incumbido aos meios de comunicação a função de grandes legitimadores desse sistema.

Nesse sentido, o cinema e o rádio, que não precisam mais se apresentar como arte, atuam como os meios centrais, ou ainda, como a ideologia de reprodução de seus conteúdos. “Eles se definem a si mesmos como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 100). A dúvida desaparece devido a um esquema muito bem planejado de manipulação dos interesses do público-alvo desse



sistema, a saber, o engodo de que esses produtos teriam sua origem nas próprias necessidades de seus consumidores.

Para Adorno e Horkheimer (1985), o que é mascarado com essa ideologia é o fato de que por trás desse esquema estão contidos os interesses de uma classe economicamente mais poderosa, ou seja, daqueles que detém o poder sobre todo o maquinário técnico, o qual padroniza modos de pensar e agir dentro da sociedade. “A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 100). Os autores denunciam, deste modo, os traços tecnocráticos da indústria cultural, onde a própria questão da técnica é observada sob a perspectiva da dominação e da padronização.

Para todos os efeitos, a técnica, pelo menos no sentido discutido em torno da indústria cultural, promove o avanço e aperfeiçoamento dos diversos meios por onde a relação de dominação é estabelecida; ela faz com que os autores não apresentem nenhum tipo de otimismo social diante de seus avanços. “Por enquanto, a técnica da indústria cultural levou apenas à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 100).

99

Por indústria cultural se entende, então, um grande e complexo sistema que visa à manutenção de desigualdades sociais, não perceptíveis ao público consumidor, já que sua real intenção é velada pela falsa consciência de progresso, vendida pelos seus operadores técnicos. A crítica da indústria cultural se trata, portanto, de uma crítica da dominação social, não por intermédio de uma repressão violenta (física), ou mesmo laboral (do trabalho nas fábricas industriais), mas sim por intermédio de diversos setores culturais. É a partir deste contexto que Rodrigo Duarte (2014) denomina como os “operadores clássicos da indústria cultural” os meios ou as formas por onde esse engenhoso sistema é realizado, dividindo-os em cinco grandes operadores decisivos: a manipulação retroativa; a usurpação do esquematismo; a domesticação do estilo; a despotencialização do trágico e o fetichismo da mercadoria cultural.

Destaquemos os dois primeiros, por se referirem diretamente à nossa presente discussão. Segundo Duarte (2014), a manipulação retroativa diz respeito ao modo ele-próprio de formulação da ideia de que a indústria cultural fornece à massa apenas aquilo que esta necessita, a saber, o entretenimento. Por conseguinte, essa demanda, que já existiria antes mesmo do advento da indústria, passa a ser monopolizada pelas inovações técnicas e tecnológicas do século XX, por exemplo, o cinema e o rádio. Deste modo, a indústria retira de si a culpa pelo seu conteúdo de baixa qualidade. “Uma vez que essas agências não são entidades filantrópicas ou educacionais, representando pura e simplesmente



interesses privados no lucro, não se poderia reprová-las por oferecerem produtos inacreditavelmente ruins” (DUARTE, 2014, p. 100).

Com essa desculpa, os operadores da indústria cultural preparam um engenhoso plano de manipulação para se certificarem que seus conteúdos serão consumidos na mesma proporção que são produzidos. Por isso, é necessário se manter cada vez mais próximo das massas para compreender seus anseios.

Exatamente na ideia da "manipulação retroativa" encerra-se o segredo de a indústria cultural, simultaneamente, atender à demanda das massas por entretenimento e impor determinados padrões, tanto de consumo como de comportamento moral e político. Sobre esse ajuste da oferta à demanda, Lary May relata que Samuel Goldwin, fundador da Metro-Goldwin-Mayer, tinha o costume de se colocar, durante uma projeção comercial de filmes, de costas para a tela e de frente para a plateia, com o propósito de perceber o mais precisamente possível as reações do público a cada cena e, com isso, acumular conhecimentos sobre o gosto popular que poderiam ser úteis nas produções posteriores. (DUARTE, 2014, pp. 314-315)

100

Por sua vez, “a usurpação do esquematismo” complementa esse secreto plano de manipulação orquestrado pela indústria em favor do capital privado. Esse segundo operador trata da própria usurpação do esquematismo kantiano: “Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 103). Com isso, conforme explica Duarte (2014), se para Kant, nos juízos do entendimento, responsáveis pela produção de conceitos, participam elementos que são internos ao sujeito, isto é, as chamadas categorias *a priori* do conhecimento, na indústria cultural, por sua vez, essas categorias foram todas usurpadas, pois enquanto uma caricatura do esquematismo kantiano, esse novo esquema pré-fabricado “deve gerar uma previsibilidade quase absoluta na recepção dos seus produtos, a qual é o correlato subjetivo de sua padronização, que, por sua vez, é oriunda do supramencionado mecanismo de manipulação retroativa” (DUARTE, 2014, p. 317).

Deste modo, o consumidor cultural não precisa mais pensar, pois a própria indústria já faz isso por ele com suas fórmulas padronizadas. É assim que os filmes sonoros, “proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, pp. 104-105), ao mesmo tempo em que modelam moralmente os espectadores através do “espírito esportivo” e de perseverança do protagonista do filme, apresentados por intermédio da fórmula pronta do “*getting into trouble and out again*” (meter-se em apuros e depois safar-se).



A seguir, no rádio, liquida-se qualquer possibilidade de desafio ao ouvinte, não só pelo fato de que na rádio oficial “todo traço de espontaneidade no público é dirigido e absorvido, numa seleção profissional, por caçadores de talentos, competições diante do microfone e toda espécie de programas patrocinados” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, pp. 100-101), mas também porque “ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 103). Por fim, a televisão completaria essa engenhosa manipulação retroativa somada a usurpação do esquematismo.

A televisão visa uma síntese do rádio e do cinema, que é retardada enquanto os interessados não se põem de acordo, mas cujas possibilidades ilimitadas prometem aumentar o empobrecimento dos materiais estéticos a tal ponto que a identidade mal disfarçada dos produtos da indústria cultural pode vir a triunfar abertamente já amanhã – numa realização escarninha do sonho wagneriano da obra de arte total. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 102)

101

Com a televisão, a indústria cultural leva a cabo o seu próprio modo de totalização da vida, onde os indivíduos são adestrados, impedidos de classificar, refletir ou até mesmo imaginar, pois a própria indústria já antecipou tudo isso com suas produções, de forma estereotipada. Portanto, todos aqueles a quem esse poderoso sistema alcança se convertem em meras massas de receptores passivos de todo o seu conteúdo reproduzido pelos seus operadores técnicos, seja como ouvintes, espectadores ou mesmo telespectadores. É assim que a indústria cultural padroniza opiniões e posicionamentos políticos: através de clichês e estereótipos disfarçados em propagandas comerciais.

O que é salutar é o que se repete, como os processos cíclicos da natureza e da indústria. Eternamente sorriem os mesmos bebês nas revistas, eternamente ecoa o estrondo da máquina de jazz. Apesar de todo o progresso da técnica de representação, das regras e das especialidades, apesar de toda a atividade trepidante, o pão com que a indústria cultural alimenta os homens continua a ser a pedra da estereotipia. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 123)

Nesse sentido, os autores denunciam que nos moldes da indústria cultural não há espaço para a formação de indivíduos autênticos, pois as “particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 129). Enquanto consumidores passivos das técnicas de controle da indústria cultural, as massas se tornam o alvo fácil do discurso do líder totalitário, reforçando, assim, as implicações políticas indelévels da crítica da



indústria cultural. Trazemos à tona, então, um trecho importante da obra escrita a quatro mãos, o qual nos indica o caminho das pedras para identificarmos a reprodução do preconceito no totalitarismo alemão *via* indústria cultural. A função de Hitler, enquanto líder e porta-voz da ideologia antissemita, era reproduzida massivamente através de um *médium* importante da indústria cultural.

O rádio torna-se a voz universal do Führer; nos alto falantes de rua, sua voz se transforma no uivo das sirenes anunciando o pânico, das quais, aliás, a propaganda moderna é difícil de distinguir. Os próprios nacional-socialistas sabiam que o rádio dera forma à sua causa, do mesmo modo que a imprensa fizera para a Reforma. O carisma metafísico do Führer, inventado pela sociologia da religião, acabou por se revelar como a simples onipresença de seus discursos radiofônicos, que são uma paródia demoníaca da onipresença do espírito divino (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 132)

Os autores denunciam a conivência entre o grande elixir da indústria cultural, isto é, a publicidade mercadológica e a propaganda do discurso antissemita. “Um belo dia, a propaganda de marcas específicas, isto é, o decreto da produção escondido na aparência da possibilidade de escolha, pode acabar se transformando no comando aberto do Führer” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 132). Ou seja, os autores não escondem a desconfiança sobre a relação entre os fins econômicos capitalistas da indústria cultural e os discursos antissemitas, acenando para a possibilidade de as mercadorias culturais serem vendidas ao mesmo tempo em que a ideologia fascista é reproduzida e aceita sem nenhuma resistência. “O Führer ordena de maneira mais moderna e sem maior cerimônia tanto o holocausto quanto a compra de bugigangas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 132).

Por fim, os autores demonstram a duplicidade que o próprio termo publicidade possui. De um lado, se refere ao fato de que tudo é um produto a ser comercializado. Logo, “tudo aquilo que não traga seu sinete é economicamente suspeito” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 134). Por outro lado, a publicidade é encarada também como a própria estratégia de políticas totalitárias, onde “Goebbels identificou-a premonitariamente, *l’art pour l’art*, publicidade de si mesma, pura representação do poder social” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 135).

Tudo isso corrobora com o que Adorno afirmava em sua palestra de 1967, qual seja que apesar da ausência de qualquer teoria, o movimento fascista avança tendo em vista a sua extraordinária capacidade de aperfeiçoar-se. Dentro do conceito de propaganda no sentido mais amplo, na qual o filósofo irá falar para os estudantes na Áustria, pode-se pensar como momento constituinte dessa propaganda os instrumentos de mídia social no seu sentido clássico, como forma de ampliar o alcance e maximizar os discursos de ódio e de preconceito.



3 O PRECONCEITO COMO DOMINAÇÃO SOCIAL NA ERA DA INTERNET 2.0

Antes de tudo, faz-se necessário atentarmos à seguinte questão: o preconceito, na internet, é debatido fortemente sob outras gamas teóricas, nos exigindo o esforço interpretativo do mesmo em relação à teoria crítica, fator este que não quererá dizer, da nossa parte, a sobreposição de uma discussão sob a outra; tampouco, a total adequação entre as temáticas. Entendemos que filósofos como Adorno e Horkheimer falam para seu tempo. A grande questão é, sobretudo, entendermos o que há de dialético no pensamento dos autores. Ou seja, encontrarmos aquilo que nos permita a apropriação de seus discursos, utilizando-os como vetoriais teóricos à formulação de análises críticas de nosso tempo. É importante frisar também que algumas discussões em teoria crítica já são muito famosas e adequadas ao tema da internet, como aquelas que giram ao redor do contexto da estética.

103

Com o conceito de *indústria cultural 2.0*, Duarte (2014) verifica algumas transformações no esquema de manipulação retroativa clássica, sobretudo, no que diz respeito a condição dos consumidores. As mídias analógicas, como a televisão e o rádio, determinavam a posição dos consumidores como meros recebedores passivos das mensagens e dos conteúdos padronizados, impedindo, por vezes, uma resposta imediata do público. A relação, portanto, era unidirecional, já que quem detinha a posse dos meios materiais determinava qual conteúdo seria reproduzido. Como afirmam Adorno e Horkheimer (1985, p. 100), ao comparar o rádio com o telefone, mencionam: “Liberal, o telefone permitia que os participantes ainda desempenhassem o papel do sujeito. Democrático, o rádio transforma-os a todos igualmente em ouvintes, para entregá-los autoritariamente aos programas, iguais uns aos outros, das diferentes estações”. Até esse momento, o público só era admitido enquanto receptor de conteúdos, não como emissor, uma das características mais evidentes da crítica da indústria cultural, em seu modelo clássico.

Na chamada indústria cultural hodierna, seu principal meio de reprodução tornou-se a internet, a qual permite a chamada interatividade, “estruturado de modo a permitir respostas imediatas e descomplicadas, por parte do receptor da mensagem, que, a todo momento, tem a condição de se tornar ele próprio emissor de conteúdos” (DUARTE, 2014, p. 332). A popularização do uso de novas mídias sociais, evidentemente não contemporâneas aos filósofos frankfurtianos, tais como *Facebook*; *Live Messenger*; *Skype*; *Instagram*; *Twitter* etc., nos dá a possibilidade de resistência aos operadores da indústria cultural. Entretanto,



Duarte (2014) chama atenção para o fato de que não apenas as mídias se aperfeiçoaram, como os próprios operadores também passaram por essa transformação.

Segundo Duarte (2014), apesar de reconhecer o papel democratizante das redes sociais em certos acontecimentos do mundo contemporâneo, os próprios meios de coerção dos operadores da indústria cultural se aperfeiçoaram. Entre tais meios, o da manipulação retroativa. Para explicar isso, o autor recorre a uma reflexão realizada por Chrispeth TÜRCKE que denominou esse aperfeiçoamento como “coerção à emissão”, isto é, onde se tem acesso a essas mídias, “a pessoa é coagida a emitir dados permanentemente, sob pena de cair até mesmo num estado depressivo” (DUARTE, 2014, p. 334). Destarte, para não correr esse risco, na era da indústria cultural 2.0, deve-se emitir a todo momento um conteúdo pelas redes sociais na internet, seja por qual conta ou motivo for.

Em relação a indústria cultural clássica, as massas não emitem conteúdos, pois não detém a posse dos aparatos técnicos de transmissão, ficando a cargo dos poderosos executivos determinarem o que deve ser transmitido, inclusive os conteúdos de baixíssima qualidade estética ou política. No âmbito da indústria cultural 2.0, apesar de ser mais comum o acesso as mídias de emissão de conteúdos, sobretudo digitais, a coerção à emissão obriga as massas ao ato de emitirem ou mesmo reproduzirem conteúdos de qualquer natureza. Inclusive, em analogia, na mesma qualidade ou até pior que na indústria cultural clássica. Nesse sentido, o que interessa é emitir, dizer ou expor alguma coisa, para não se tornar alguém que permanece anônimo, “na presença de um *horror vacui*: a agitação da angústia de se poder cair no abismo do não-percebido” (TÜRCKE, 2004, p. 64).

São famosos os textos de Duarte (2011) Buril e Campello (2017), a respeito do tema. Eles seguem o ritmo da atualização dos fenômenos estéticos de controle de massa, que antes eram viabilizados por outras engenhocas/inovações tecnológicas da época dos autores alemães (como o rádio, o cinema e a nascente indústria de sonoplastia). No entanto, hoje, encontram-se, segundo Duarte (2011, p. 91, tradução nossa) sob “a versão dos *softwares* de nossos computadores”.

Seguem as palavras de Duarte:

No que se refere à matriz tecnológica da indústria cultural global, é evidente que ela é marcada pelo surgimento e pela evolução no campo do registro, geração e transmissão de sons e imagens por meio digital, visto que este sistema é muito mais flexível, permitindo a compressão de informações tratadas como dados computacionais e economizando tanta capacidade de transmissão, que sons e imagens de alta qualidade podem ser transmitidos até por meio de



cabos telefônicos. Além disso, por meio de satélites com transmissão digital, centenas de canais de televisão podem ser oferecidos em todo o mundo. (DUARTE, 2011, p. 107, tradução nossa)

Sobretudo, se levarmos em conta que a *internet 2.0* só esteve presente nas casas da maioria da população mundial a partir do final da década de noventa, devemos redobrar nosso cuidado analítico, bem como, a acuidade teórica do uso das estratégias metodológicas sobre o tema. À guisa dos fenômenos estéticos, levantamos a hipótese de que o preconceito está manifesto pelos meandros do virtual, enquanto fenômeno digital, em seus diversos *bits*, *pixels*, e sua inimaginável velocidade, *viral*, de expansão pela rede. Como já visto, o preconceito, para teóricos como Adorno e Horkheimer, não é algo inato aos seres humanos, mas um elemento sociocultural. Segundo Crochík (1996, p. 47) “[...] ele se instala no desenvolvimento individual como um produto das relações entre os conflitos psíquicos e a estereotipia do pensamento...”, o que nos permite assimilar que o preconceito parte daquilo que nos objetiva externamente (formação da cultura e sociedade) e vai à nossa constituição enquanto sujeitos (pensamentos, ações e deliberações cotidianas).

105

Quando fora concebida e, sobretudo, experienciada, em seus primeiros momentos, a internet fora pensada com vistas ao futuro, enquanto promessa global de integração da sociedade. O sonho que se tinha a respeito da invenção era o de que se reduziriam barreiras que antes eram comuns entre os indivíduos: a distância física seria substituída pelo virtual; a iminente “aldeia global” seria o futuro da civilização; falou-se até em uma plena *tecnodemocracia* (MOROZOV, 2011; LÉVY, 1999). Hoje, muitos autores não tardam em dizer o contrário: as promessas a respeito da invenção sofreram modificações.

Conglomerados e empresas riquíssimas colecionam dados a nível global para entender o melhor funcionamento do mercado e seu “comportamento”, visando o lucro (MOROZOV, 2018). No âmbito subjetivo, a internet apresenta-se como ambiente de *hiperpositividade* – principalmente se olharmos para as chamadas *social networks* (redes sociais) – ao mesmo tempo em que chegam a estourar os índices e estatísticas de depressão, TDAH’s, *burnouts*, *boderlines* etc., assim, escancarando as diversas sublevações escamoteadas em meio ao espetacular sonho que se teve um dia a seu respeito (HAN, 2017, 2018). Há quem levante dados sobre a realidade do antes e depois da continua exposição dos sujeitos à internet, mostrando seus efeitos a nível de dependência corporal/somática (TRIMMEL, 2017).

Na política, o jogo também se modificou: da feita em que a internet figura como ferramenta direta no enviesamento da escolha de candidatos, os chamados *big-data* e seus agentes seriam responsáveis pela morte da política (MOROZOV, 2018).



Mas, é claro, deve-se assumir que hoje somos mais informados que antes, e que temos maior facilidade e agilidade para resolvermos certos problemas, pessoais ou de trabalho. Contudo, seria ingênuo acreditar que questões de ordem social, como as do racismo e do preconceito, não teriam sua manifestação meio a este cenário.

Tarcízio Silva (2020) é direto quanto a este ponto: a internet e as diversas possibilidades de sermos o que quisermos – o que ele chama de “*self* cambiante” – num simples ato de trocar de janela, nas inúmeras possibilidades do ambiente *www*, emergiu e ganhou força em um momento o qual:

a) os ambientes digitais eram ainda informacionalmente escassos, com poucas modalidades de comunicação, focando sobretudo em textualidade; b) não havia massa crítica de pesquisadores advindos de populações racializadas nos países de diáspora africana; c) a pretensão de neutralidade das plataformas e mídias, advindas de um tecnoliberalismo em consolidação, já se fazia vigente (SILVA, 2020, p. 122).

106

Ou seja, isto quer dizer a ausência de uma população negra que estimulasse, desde a concepção inicial dos ambientes virtuais, os debates sobre representatividade, os quais, como sabemos, são manifestações atualíssimas no ambiente virtual, pelo menos no Brasil do século XXI. Ele aponta inclusive que a lógica do *Vale do Silício* e de seus conglomerados é racializada, “[...] a partir de uma lógica da supremacia branca” (SILVA, 2020, p. 122). O que subentende o contexto geral no qual a internet 2.0 fora cunhada e estabelecida.

As marcas do racismo se estendem desde as relações de gênero, onde, segundo Trindade (2020), as mulheres de classe média são as que mais sofrem, contabilizando 81% dos casos; até temas relacionados ao emudecimento de importantes debates a respeito, por exemplo, do Dia da Consciência Negra e a descontextualização das camadas históricas do próprio racismo, no tocante às temáticas da apropriação cultural, o chamado *blackfishing*. (SILVA, 2020, p. 122)

Na era do *big-data*, isto é, dos algoritmos com a capacidade inteligente de refinamento de busca e tomada artificial de decisões (que antes eram tomadas por seres humanos), o estigma segue o mesmo: os diversos filtros presentes nos ambientes virtuais, segundo Silva (2020, p. 123, 124), que intitula o assunto de “racismo algorítmico”, acompanham a lógica perversa da exclusão, por meio de “dispositivos midiáticos como análise de recomendação de conteúdo, anúncios, reconhecimento facial e visão computacional, buscadores e outros”. Luís V. P. Trindade (2020, p. 26) comenta que com o crescimento das redes sociais e aplicativos de mensagens instantâneas (como *WhatsApp*, *Youtube*, *Twitter*,



Facebook, Instagram etc.) ocorrera também o aumento dos chamados “discursos de ódio”.

O pesquisador sinaliza a ocorrência de pelo menos 632 aparecimentos do assunto “discursos de ódio” em reportagens de jornais diversos, trazendo à tona a interessante “coincidência” de que o assunto vigorou e viralizou a fíno justamente quando o Facebook, famosa rede social, alcançou, em 2012, a marca de um bilhão de usuários (TRINDADE, 2020, p. 27). Apesar da temática – “discurso de ódio” – ser espraída por diversos âmbitos e categorias sociais pelo mundo, bem como, outros tipos das chamadas “minorias sociais”, no Brasil, predominam questões de ordem racial contra pessoas negras. A pauta do *colour-blind*, isto é, a ideia de que as diferenças raciais na internet seriam irrelevantes, segue, na verdade, muito mais como algo perverso e infundado do que algo realizável, assim, invertendo as ordens de aparição: nos ambientes públicos reais, relatos de discursos de ódio de cunho racista diminuíram, enquanto nos ambientes virtuais têm aumentado.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

E o que isso tudo teria *a ver* com a teoria crítica? Não seriam abruptas as eventuais aproximações temáticas? Nossa resposta, célere, é que não. Entretanto, hão de haver diferenças nos modos e períodos os quais os debates aqui expostos acontecem, no tocante à temática do preconceito. Em primeiro lugar, na teoria crítica, o ritmo central do debate operado pelos teóricos segue a alcunha do discurso ideológico, de cume fascista; palavra que, inclusive, sofreu um alargamento teórico-conceitual, diante de seus volumosos usos recentes, principalmente, com as tomadas políticas do liberalismo conservador e do chamado *endireitamento* do mundo.

Em segundo lugar, historicamente, era inimaginável conceber a instantaneidade de informações em larga escala, do mundo contemporâneo em que vivemos; muito em razão de a partir do início da chamada *revolução informática* ou *digital* (que se inicia nos anos cinquenta e irá ter como ponto alto os anos setenta) ter modificado rápida e circunstancialmente todo globo, como se o efeito daquilo que os geógrafos humanos atribuem sob o título de “globalização”, realmente tivesse se cristalizado e efetuado com otimização. No entanto, para além destas pequenas diferenças, temos, de outro lado, uma série de inúmeros ganhos teóricos. Ganhos estes que nos servem de instrumentais e chaves de análise.

Já fora mencionado: o preconceito, para os teóricos críticos, ou para as demais levas do pensamento ocidental, seja da filosofia, sociologia ou de outras áreas das ciências humanas (e aqui gostaríamos de lembrar de Michel Foucault), não é algo inato aos sujeitos. Pelo contrário, na raiz histórica do ocidente, se pensarmos apenas nas discussões acerca da *tolerância*, que se manifestaram a partir das constantes tensões



entre católicos e protestantes, por volta de meados do século XV, o preconceito e a intolerância em relação à religião do outro, por exemplo, já se predispõem em viés cultural.

Seria ingênuo e errôneo achar que a internet se sobressairia em relação a tal questão, eliminando-se e abstendo-se, por ser um ambiente “democraticamente perfeito”, como outrora fora pensado; assim como seria igualmente errado achar que a teoria crítica, ou quaisquer outros filósofos e pensadores, dariam ou dão conta de lançar por terra, totalmente, o preconceito e outros estigmas sociais, com alguma teoria ou pensamento. Devemos ter em mente que a internet fora pensada e criada por pessoas. Contudo, justamente, só e somente pela exposição dos discursos perversos à sociedade e à cultura – os discursos que escondem perigos –, que poderemos ter um ponto de partida educacional e emancipador dos sujeitos. E é neste sentido que a teoria crítica ainda é atual, pois, por meio da exposição de certos discursos foi que se escancararam as técnicas dos agitadores fascistas; e é só por meio da denúncia teórico-argumentativa que teremos condições de reduzir e resistir a frequência de tais fenômenos. Não podemos esquecer que a internet 2.0 é um ambiente de veras novo e que, ao passo desta juventude, ainda engatinhamos para entendê-la e manuseá-la da maneira correta; ainda carecemos em muitos aspectos de leis que promovam arestas que nos assegurem de pessoas mal-intencionadas no ambiente *online*. Neste sentido é que os filósofos do Instituto nos entregam um arquétipo não finalizado, todavia, *maleável* ao nosso tempo.



REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar. 1985.
- ADORNO, Theodor W. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. Traduzido por Felipe Catalani. São Paulo: Unesp, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. SP: Boitempo. 2008.
- BIRHANE, Abeba. Colonização Algorítmica da África. In: SILVA, Tarcízio. (Org.) *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais*: Olhares afrodiaspóricos. Consultoria Editorial: LiteraRUA – São Paulo, 2020.
- BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo*. Tradução: Mario A. Marino & Eduardo A. C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia. 2019.
- BURIL, Bárbara & CAMPELLO, Fillipe. “Indústria Cultural 2.0 & Net Art”. In. Revista Arte ConTexto, ISSN 2318-5538, v.4, nº11, nov., 2016. Disponível em: <http://artcontexto.com.br/artigo-edicao11_barbara-filipe.html>. Acessado em: 01 fev. 2021.
- CROCHIK, José Leon. Preconceito, indivíduo e sociedade. *Temas psicol.* [online], v. 4, n. 3, p. 47-70, dez.1996. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1996000300004&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 01 de fev. 2021.
- DE FREITAS, Felipe S. (Neo)Liberalismo e homo oeconomicus como perspectivas biopolíticas. *Occursus – Revista de Filosofia*. v. 5, n. 1, p. 270-290, 2020. Disponível em: <<http://www.seer.uece.br/?journal=Occursus&page=article&op=view&path%5B%5D=3963>>. Acessado em: 01 fev. 2020.
- DUARTE, Rodrigo. Indústria Cultural 2.0. *Constelaciones: Revista De Teoría Crítica*, [S.I.], v. 3, n. 3, p. 90-117, 2016. Disponível em: <<http://constelaciones-rtc.net/article/view/750>>. Acesso em: 01 fev. 2021.
- DUARTE, Rodrigo. Indústria cultural 2.0. In: DUARTE, Rodrigo. *Varia aesthetica*: ensaios sobre arte e sociedade. Belo Horizonte: Relicário, 2014.
- FLECK, Amaro. Afinal de contas, o que é teoria crítica?. *Princípios*: Revista de Filosofia (UFRN), v. 24, n. 44, p. 97-127, 21 ago. 2017. DOI: <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID12083>.
- FREUD, Sigmund. (1918). Tabú de la virginidad. In: *Obras completas*, v. XI. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 1976.
- FUKS, Betty Bernardo. O pensamento freudiano sobre a intolerância. *Psicol. clin.* [online], vol. 19, n. 1, p. 59-73. 2007. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652007000100005>
- HAN, Byung-chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução: Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyné. 2018.
- HAN, Byung-chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª. ed. Petrópolis/RJ: Vozes. 2017.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. Preconceito. In: HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. *Temas básicos de sociologia*. São Paulo: Cultrix. 1978.
- HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, Walter. et al. (Textos Escolhidos). *Os Pensadores*. Traduções de José L. Grunnewald et al. São Paulo: Abril Cultural. 1980.
- HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. *Praga: estudos marxistas*. n. 7, 1999, p. 121-132.
- LAVAL. Christian, & DARDOT, Pierre. *A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad.: Mariana Echalar. SP: Boitempo. 2016. (Kindle Edition).



- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1ª. ed. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. S/L: Ridendo Castigat Mores, 1999. (Versão para ebook) Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/feuerbach.html>>. Acesso: 01 fev. 2021.
- MBEMBE, Achille. *Brutalisme*. Paris: Editions La Découverte. 2020. (Kindle Edition)
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições.
- MOROZOV, Evgeny. *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. Tradução: Claudio Marcondes. SP: Ubu Editora. 2018.
- MOROZOV, Evgeny. *The net delusion: the dark side of the internet*. New York: Public Affairs, 2011. [Kindle Edition].
- POLIVANOV, Beaatriz. et al. (Orgs.) *Fluxos em redes sociotécnicas: das micronarrativas ao big data*. São Paulo: INTERCOM, 2019.
- SANTOS, Boaventura de S. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados*, vol. 2, n. 2, p. 46-71. 1988. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8489>>. Acessado em: 01 fev. 2021.
- SILVA, Tarcízio. (Org.) *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos*. Consultoria Editorial: LiteraRUA – São Paulo, 2020.
- SILVA, Tarcízio. Racismo Algorítmico em Plataformas Digitais: microagressões e discriminação em código. In: SILVA, Tarcízio. (Org.) *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos*. Consultoria Editorial: LiteraRUA – São Paulo, 2020.
- SILVA, Tarcízio. Teoria racial crítica e comunicação digital: conexões contra a dupla opacidade. In: POLIVANOV, Beaatriz. et al. (Orgs.) *Fluxos em redes sociotécnicas: das micronarrativas ao big data*. São Paulo: INTERCOM, 2019, pp. 127-156.
- TRIMMEL, M. Homo informaticus: Thinking and moral values of humans are shaped by human-computer-interaction. *Res Rev Insights*, vol. 1, n. 1, p.1-4, 2007. DOI: <https://doi.org/10.15761/RRI.1000106>.
- TRINDADE, Valério P. Mídias sociais e a naturalização de discursos racistas no Brasil. In: SILVA, Tarcízio. (Org.) *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos*. Consultoria Editorial: LiteraRUA – São Paulo, 2020: p. 25-41.
- TÜRCKE, Christoph. Sociedade da sensação: a estetização da luta pela existência. In: ZUIN, Antônio; PUCCI, Bruno; RAMOS-OLIVEIRA, Newton. (Org.). *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.42274>

Artigo recebido em: 10/03/2022

Artigo aprovado em: 27/06/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

A APREENSÃO ESTÉTICA E O SENTIDO DE BELEZA ARTÍSTICA EM SARTRE¹

THE AESTHETIC APPREHENSION AND THE SENSE OF ARTISTIC BEAUTY IN SARTRE

Ágatha Cavallari²

(agatha.cavallari@usp.br)

Resumo: Este artigo pretende analisar como a apreensão estética e a beleza artística são concebidas pelo filósofo Jean-Paul Sartre. Ao final de “O imaginário”, Sartre trata diretamente do problema referente à obra de arte. Com base nas conclusões sobre a consciência imaginante, o autor afirma a irrealidade da obra de arte e distingue o objeto estético do suporte material que permite a sua manifestação. Embora o real e o irreal coexistam na constituição da obra de arte, o conteúdo próprio das nossas apreensões estéticas só pode ser revelado à consciência capaz de colocar o irreal. Nesse sentido, o autor destaca que o “belo” é inacessível à percepção, mas seu sentido só ganhará esclarecimento com a compreensão de que a beleza artística é uma totalidade irreal.

Palavras-chave: Consciência imaginante. Irreal. Obra de arte. belo.

Abstract: This article aims to analyze how aesthetic apprehension and artistic beauty are understood by philosopher Jean-Paul Sartre. At the end of "The Imaginary", Sartre treats directly the problem concerning the work of art. Based on his conclusions about the imaginative consciousness, the author affirms the unreality of the work of art and distinguishes the aesthetic object from the material support that allows its manifestation. Although the real and the unreal coexist in the constitution of the work of art, the content proper to our aesthetic apprehensions can only be revealed to the consciousness capable of putting the unreal. In this sense, the author highlights that the “beautiful” is inaccessible to perception, but its meaning will only gain clarification with the understanding that artistic beauty is an unreal totality.

Keywords: Imaginative consciousness. Unreal. Work of art. Beautiful.

INTRODUÇÃO

¹ Processo nº 2021/10914-6, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

² Graduanda em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora em nível de Iniciação Científica. Bolsista FAPESP.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8350114006484233>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4743-8440>.



Não é inusitado afirmar que Jean-Paul Sartre foi um autor de grande ânimo, uma vez que, ao longo de sua vida, escreveu obras vastas cuja abrangência de temas é notável. Contudo, salta aos olhos o fato de o filósofo francês não ter se debruçado sobre o âmbito estético, de modo a trabalhar teoricamente o assunto, em um sistema filosófico (SOUZA, 2010, p. 84).

Por outro lado, não decorre de tal advertência que falar sobre a arte, no interior do pensamento sartriano seja absurdo; pelo contrário. Como menciona Hoste (2017, p. 10), em entrevista a Michel Sicard, o próprio Sartre admitiu que teve o intuito de escrever uma obra inteiramente dedicada às suas concepções tocantes à arte. Mas, apesar dessa formulação estética nunca ter vindo à luz, não devemos desconsiderar que a preocupação do filósofo francês para com as questões artísticas faz-se recorrente ao longo de sua produção intelectual³, ainda que de forma dispersa e estratificada. Uma evidência clara a esse respeito se mostra desde *O Imaginário*, livro de 1940, no qual, a obra de arte, tratada em seu interior, nos fornece “o melhor exemplo da irreabilidade constitutiva da natureza do objeto imaginário” (COELHO, 1978, p. 400).

112

Lembremos que na obra supracitada, Sartre parte da admissão de que a consciência não é um receptáculo inerte de representações, povoado por pequenos simulacros (SARTRE, 1996, p. 17), mas sim um puro ato que não comporta opacidade. Desse modo, ao se debruçar sobre a problemática relativa à redefinição do conceito de imagem, o autor traça as características da consciência imaginante, contrapondo-a, principalmente, à consciência perceptiva. No entanto, é tão somente no capítulo conclusivo do livro em questão, que Sartre se propõe a tratar do problema referente à arte.

Com base nos estudos empreendidos sobre a consciência imaginante, o autor afirma a irreabilidade da obra de arte (SARTRE, 1996, p. 245), o que desemboca na distinção fundamental entre o objeto propriamente estético e o suporte material que permite o seu aparecimento. Além disso, a discussão sartriana em torno do objeto artístico não exclui ponderações acerca do “belo”, esse que jamais poderia dar-se à percepção (SARTRE, 1996, p. 346), uma vez que a beleza é um tipo de valor específico do imaginário. Mas, ainda que breves, as considerações sartrianas não estão isentas de dificuldades. Ora, estabelecida a dinâmica entre real e irreal na constituição da obra de arte, como é possível compreender a apreensão estética em seu interior,

³ Ilustrada pelo trabalho do filósofo em campos que abrangem desde a literatura até o teatro e o cinema, entre outros.



isto é, a que ela se dirige? Por outro lado, se ao estarmos diante de uma obra de arte, somos incapazes de perceber a beleza artística, afinal, o que ela significa para Sartre?

O autor exemplifica suas concepções sobre a constituição do objeto artístico valendo-se sobretudo do caso da pintura, da arte dramática e da música, a fim de nos mostrar como o conteúdo próprio à criação artística só pode ser apreendido pela consciência que supõe a nadificação do mundo e que irrealiza seu objeto. Da mesma forma, a fruição estética está intimamente ligada ao irreal e exige que possamos apreender o belo enquanto uma totalidade desvelada pelo imaginário. Em nossa exposição, buscaremos lançar luz ao modo pelo qual Sartre compreende a apreensão estética da obra de arte e o conceito de “belo”, segundo os aspectos particulares da consciência imaginante e sua relação com o real. Para tanto, seguiremos os seguintes passos: 1) apontaremos as principais características da percepção e da imagem; 2) explicaremos o que Sartre compreende por obra de arte, com vistas a expor o estatuto da apreensão estética; e 3) analisaremos o sentido de “belo” para o filósofo francês.

1 DA DISTINÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA PERCEPTIVA E CONSCIÊNCIA IMAGINANTE

Em um primeiro momento, antes de adentrarmos nas especificidades da consciência imaginante e seu desembocar na apreensão estética do objeto artístico, cabe pontuar o que Sartre compreende por “consciência”. Para tanto, é pertinente mencionarmos que, em *A transcendência do ego*, livro de 1936, Sartre já havia se desvincilhado das diretrizes da tradição filosófica, as quais tratavam a consciência como uma espécie de receptáculo de representações. Na esteira do pensamento de Husserl, o ensaio sartriano apresenta a consciência como um puro ato que não comporta conteúdos: “Ela [a consciência] é completa leveza, completa translucidez” (SARTRE, 2015, p. 24).

Mas, podemos dizer que é posteriormente, no ensaio *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A intencionalidade*, de 1939⁴, que Sartre nos explica detidamente como a espontaneidade da consciência, em seu ato de voltar-se para os objetos do mundo, contrapõe-se à “filosofia digestiva” (SARTRE, 2005, p. 105) feita até então. Essa última que se exprime na célebre metáfora do “Espírito-aranha”, o qual atrai os conteúdos da consciência para

⁴ Cabe ressaltar que esse texto foi, provavelmente, escrito em 1934; o que o aproxima, em termos temporais, ao ensaio sobre *A transcendência do Ego*, escrito no mesmo ano (COOREBYTER, 2003, pp. 7-9).



sua teia e os reduz à própria substância da consciência, tornando-a opaca. Por sua vez, entendida como intencional, a consciência se mostra como abertura às coisas; ou, se quisermos, como direção *para* os objetos transcendentais.

Portanto, com base na noção de intencionalidade, isto é, que “toda consciência é sempre consciência *de* alguma coisa” (SARTRE, 2005, p. 106, grifo nosso), a proposta de *O imaginário* se finca no exame da imaginação, segundo o intento de traçar seus aspectos distintivos em relação às outras maneiras de visar o objeto (SOUZA, 2015, p. 131). No movimento inicial do livro, intitulado “O certo”, Sartre reformula o conceito de imagem ao afirmar que essa, além de não ser um simulacro que habita a consciência (SARTRE, 1996, p. 16), também não deve ser compreendida como uma cópia imperfeita de algo externo⁵. No ponto de vista sartriano, a própria imagem é uma consciência, ou seja, “um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência, ou, se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar um objeto” (SARTRE, 1996, p. 19).

Em vista disso, o autor busca compreender o modo particular pelo qual a consciência imaginante intenciona seu objeto em contraste com a consciência perceptiva, uma vez que imagem e percepção “representam as duas grandes atitudes irreduzíveis da consciência” (SARTRE, 1996, p. 160). Todavia, se tanto na percepção quanto na imaginação o objeto está *fora* da consciência, como é possível garantir que haja uma distinção efetiva entre eles? É nesse sentido que Sartre precisa assegurar que tal diferença seja dada pela própria tese da consciência, o que envolverá a afirmação ou a negação da presença ou existência do objeto (SOUZA, 2015, p. 113). Vejamos como isso ocorre.

Em se tratando da consciência perceptiva, o objeto real intencionado é posto como existente e presente, isto é, visamos algo que realmente existe e está diante de nós. Ademais, Sartre acentua que a percepção se particulariza pelo processo lento de aprendizagem sobre o objeto observado; processo esse que é inesgotável, dada a infinidade de faces com as quais um mesmo objeto pode nos aparecer. Não à toa, o autor afirma que “há algo de excessivo no mundo das ‘coisas’: a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver e, para esgotar a riqueza da minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito” (SARTRE, 1996, p. 22). Em outras palavras, diante da percepção do objeto real, constatamos uma gama de detalhes

⁵ Como comenta Souza (2018, p. 314): “Na medida em que a imagem é colocada como cópia imperfeita, menor, errada, do objeto real, torna-se impossível, segundo Sartre, distinguir uma da outra, e quando isso ocorre, o papel e importância de cada um ficam incompreendidos”.



e de aspectos inexauríveis, os quais sempre extrapolam nossa capacidade de aprendê-los simultaneamente e em um único momento.

Por outro lado, se na percepção tem-se a afirmação da presença e da existência do objeto, o mesmo não ocorre com a imagem. Na imaginação, o objeto irreal é colocado como ausente ou inexistente, abarcando o nada em todas as suas formas⁶. Nesse sentido, se o objeto real permite a formação lenta e gradual de um saber, a imaginação se particulariza pelo o que sartre chama de “fenômeno de quase-observação”. Isso significa que há “um saber imediato” (SARTRE, 1996, p. 21) sobre o objeto, na medida que ele é inteiramente constituído por nós e, portanto, há nele apenas o que nós mesmos colocamos: “Numa palavra, o objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; [...] não se pode aprender nada de uma imagem que não se saiba antes”⁷ (SARTRE, 1996, p. 23). Não há uma riqueza de minúcias a serem observadas que nos façam obter um conhecimento novo, o objeto irreal jamais nos surpreende, não oferece nenhum risco ou espera, ele é certo (SARTRE, 1996, p. 24). Logo, é tal como “uma observação que nada aprende” (OLIVEIRA, 2019, p. 12).

115

Mas isso não é tudo. Sartre destaca que a percepção engloba um aspecto passivo, pois não se pode dizer que ela cria o objeto real (SOUZA, 2018, p. 322). Em contrapartida, na imagem, há um caráter propriamente ativo: “Uma consciência perceptiva aparece como passividade. Ao contrário, uma consciência imaginante é uma espontaneidade que produz e conserva o objeto como imagem” (SARTRE, 1996, p. 28).

Além disso, é preciso frisar que esse aspecto criador da consciência imaginante se relaciona com o nada envolvido em toda a imagem. Ora, mesmo se quiséssemos, não adiantaria tomar o objeto irreal como se ele fosse realmente existente e como se estivesse diante de nós, tal como na percepção. O objeto da imagem, na medida em que comporta a ausência ou a inexistência, é um nada de ser. A esse respeito, o exemplo da ausência de Pierre é bastante ilustrativo: desejo ver Pierre, mas ele está ausente. Ao pensar no que ele pode estar a fazer neste momento, instalado em Berlim, eu acabo por apreender “um objeto que não me foi dado de modo algum ou que me é dado justamente como fora de alcance” (SARTRE, 1996, p. 237), isto é, eu coloco o nada. Nesse sentido, a imagem de Pierre está bem próxima da imagem do

⁶ De acordo com Souza (2018, p. 324), podemos também dizer “não-presente ou não-existente – o que expressa melhor a ênfase sartriana na colocação da imagem como um nada”.

⁷ Donde decorre sua “pobreza essencial” (SARTRE, 1996, p. 31).



centauro - a qual afirmamos sem dificuldade sua inteira inexistência - pois, em ambos os casos, temos a irreabilidade posta.

Na primeira parte da conclusão do livro de 1940, Sartre postula que o estabelecimento da tese de irreabilidade é a condição essencial para que a consciência possa formar imagens (SARTRE, 1996, p. 238). Em outras palavras, é necessário que a consciência tenha a possibilidade de colocar um objeto que está à parte do espaço e do tempo, ou seja, ela deve poder negar o espaço e o tempo onde o objeto irreal não é encontrado (COELHO, 1978, p. 222). Assim, a consciência imaginante apresenta-se como um ato negativo que constitui irreabilidades (SARTRE, 1996, p. 232), na medida em que nadifica o mundo, colocando seu objeto à margem do real. Com isso, introduz-se o nada não apenas no objeto, mas também na própria realidade (COELHO, 1978, p. 222).

Uma vez que a negação do real é tida como indispensável para o estabelecimento do irreal, Sartre nos explica que a condição para que a consciência possa imaginar envolve um duplo procedimento: “É preciso ao mesmo tempo que possa colocar o mundo em sua totalidade sintética e que possa colocar o objeto imaginado como fora do alcance em relação a esse conjunto sintético [...]” (SARTRE, 1996, p. 239). Mas cabe perguntarmos, como poderia, então, uma consciência imaginar se estivesse tão somente “atolada no mundo”, “submersa no real” (SARTRE, 1996, p. 39)? Em decorrência disso, o filósofo afirma que a capacidade imaginária da consciência implica a ultrapassagem do real, isto é, que em sua própria natureza ela possa escapar do mundo, recuar-se dele: “Numa palavra: ela precisa ser livre” (SARTRE, 1996, p. 240).

Até este momento, ainda que de maneira bastante resumida, buscamos apontar os aspectos centrais da consciência imaginante em contraposição à consciência perceptiva. Acreditamos que esse panorama nos fornece recursos para entendermos de forma mais clara como a questão estética se insere no interior de *O imaginário*; questão essa que nos ocuparemos a partir de agora.

2 A APREENSÃO ESTÉTICA ESTÁ VINCULADA À CONSCIÊNCIA QUE IMAGINA

Podemos dizer que a análise sartriana sobre a redefinição do conceito de imagem e sobre a consciência imaginante culmina na problemática concernente à obra de arte, pois “todo ato



da imaginação está lidando com a irrealidade. Isso é o mesmo que acontece na criação artística” (OLIVEIRA, 2019, p. 15). Desse modo, na segunda parte da conclusão do livro, Sartre ressalta que, mesmo sem ter pretensões de trabalhar o problema da arte como um todo - tendo admitido que seria necessário a elaboração de um livro exclusivo para tanto -, afirma que a obra de arte está intimamente ligada ao problema do imaginário e conclui que a mesma é um irreal (SARTRE, 1996, p. 245), isto é, apresenta-se como negação do real, posto que possui um tempo e um espaço próprios.

Ainda que a questão sobre o objeto artístico esteja inserida no interior de um contexto muito mais abrangente, não se exclui, com isso, sua fundamental importância para bem se compreender a atuação da consciência imaginante. A fim de ilustrar como o tema da apreensão estética é posto, escolhemos utilizar os exemplos trabalhados por Sartre relativos ao caso da pintura, da arte dramática e da música, pois acreditamos que tais artes nos ajudam a delinear o caminho expositivo sobre o problema proposto.

117

É preciso salientar que a teoria da imagem sartriana possui uma especificidade bem marcada em relação às demais: para o autor francês, a imagem é toda forma de visar um objeto ausente por meio de um *analogon* (OLIVEIRA, 2019, p. 14). No pensamento sartriano, entende-se por *analogon* “um representante daquilo que não está aqui ou que não existe” (SOUZA, 2016, p. 274). Portanto, em se tratando do caso da obra de arte, devemos compreender que o representante real da imagem, criado pelo artista, não é idêntico ao objeto estético propriamente dito.

Ao tomarmos o caso da pintura, segundo o exemplo do quadro de Carlos VIII, a tela, objeto real, é apenas o *analogon* material que permite a aparição do objeto estético, ou seja, Carlos VIII. Além disso, na medida em que a imagem do monarca é o elemento irreal em jogo, se supomos que o quadro em questão foi deteriorado em um incêndio, não será a imagem de Carlos VIII que terá queimado. O fogo seria capaz de atingir apenas o suporte material da imagem, dado que a irrealidade não está submetida de modo algum às condições do mundo que nos circunda. Mas isso não é tudo. Sartre enfatiza que considerar tanto a tela por si mesma quanto o quadro - as camadas reais das tintas utilizadas pelo pintor, por exemplo - jamais fará com que o objeto estético apareça. E não se trata de pensar que ele “esteja escondido pelo quadro, mas porque não pode dar-se a uma consciência realizante” (SARTRE, 1996, p. 245), de modo que:

Esse Carlos VIII figurado é forçosamente correlativo do ato intencional de uma consciência imaginante. E, como esse Carlos VIII, que é



um *irreal* enquanto apreendido *na* tela, é precisamente o objeto de nossas apreciações estéticas (é dele que diremos que é ‘emocionante’, ‘pintado com inteligência’, ‘com poder’, ‘com graça’, etc). Somos forçados a reconhecer que, num quadro, o objeto estético é um *irreal* (SARTRE, 1996, p. 246, grifo do autor).

Ora, ainda que a explicação sartriana advirta sobre o modo pelo qual o objeto artístico nos é dado, é preciso examinar a afirmação do autor mais de perto. Nos termos postos, não seria pertinente indagar como Sartre admite que o objeto estético não se faça presente no instante simultâneo que olhamos o quadro, enquanto *analogon* da imagem de Carlos VIII? Se nossa consciência comporta tanto a apreensão do objeto real quanto do objeto irreal, por que há necessidade de o filósofo francês estabelecer a operação de tal disparidade? Isso se justifica na medida em que o “ato intencional da consciência que apreende a irrealidade do objeto estético exclui a consciência que apreenderia esse objeto enquanto uma obra material” (HOSTE, 2017, p. 14). É nesse sentido, portanto, que a imagem figurada na tela “é forçosamente correlativa do ato intencional de uma consciência imaginante”, ou seja, o aparecimento do objeto que apreendemos esteticamente exige a conversão da captura da realidade pela nadificação do mundo para manifestar-se enquanto tal.

118

Todavia, não devemos inferir que Sartre está simplesmente delineando a oposição entre a realidade e o imaginário. Antes, trata-se de constatar como as duas dimensões operam em conjunto na obra de arte, pois a composição dos elementos reais não encobre o objeto artístico, mas sim o revela: “O real está aí, é preciso reafirmá-lo, no resultado das pinceladas, na aplicação das tintas na tela, em sua granulação, no verniz passado nas cores” (SARTRE, 1996, p. 246). Como pondera Souza (2018), se em um primeiro momento, Sartre faz a distinção estática entre percepção e imaginação, real e irreal, isso não significa que a relação dinâmica entre as partes contrastantes seja descartada. No pensamento sartriano, e com mais evidência no caso da obra de arte, percepção e imaginação se mostram intimamente ligadas, embora suas particularidades não se excluam ou formem um amálgama. A questão que se coloca concerne ao fato de que o desvelamento do objeto de nossas apreciações estéticas não se dá à consciência que percebe a realidade, mas unicamente àquela que tem a possibilidade de criar a irrealidade a partir do pano de fundo estabelecido no real (HOSTE, 2017, 15), isto é, à consciência imaginante.

Se o desvelamento do objeto artístico ocorre apenas no imaginário, não se segue, com isso, que a constituição material da obra de arte não influencie diretamente o nosso modo de apreendê-lo. É verdade que o irreal confere sentido à matéria que o exprime, mas a confecção real também atua sobre o modo como a consciência imaginante apreende a criação do artista;



fato que faz da obra de arte uma troca mútua e genuína entre o real e o irreal. Esse movimento pode se tornar límpido se nos atentamos para o exemplo de Matisse utilizado por Sartre, no qual a especificidade do aspecto lanoso presente na figuração do tapete vermelho, demonstra como os elementos materiais, dos quais o artista se vale, impactam significativamente a forma como nós apreendemos o objeto estético.

O artista, mesmo quando se preocupava unicamente com as relações sensíveis entre as formas e as cores, escolheu precisamente um tapete para reforçar o valor sensual desse vermelho: os elementos táteis, por exemplo, devem encontrar sua intencionalidade através desse vermelho, é um vermelho lanoso, porque o tapete é de uma matéria com lanosidade. Sem essa característica “lanosa” da cor, alguma coisa teria sido perdida [...] Mas, se Matisse escolheu precisamente um tapete em vez de uma folha de papel seca e polida, foi por causa do amálgama voluptuoso que constituiria a cor, a densidade e as qualidades táteis da lã (SARTRE, 1996, p. 247).

119

O exemplo supracitado evidencia como, ainda no nível da realidade percebida, a escolha do artista pela especificidade dos elementos que constituem o representante material da obra de arte, incide sobre a nossa apreensão estética,⁸ de modo que “o objeto irreal não se aproveita da tela somente para revelar-se, mas aproveita-se também das características reais daquilo que é figurado na tela” (HOSTE, 2017, p. 49). Para sair do terreno pictórico, podemos clarear o que se diz ao considerarmos, por exemplo, *L’homme qui marche*, de Giacometti. Na medida em que é um irreal, o sentido propriamente estético da escultura está para além dos limites da matéria que a exprime, qual seja, o bronze manipulado pelo artista, as dimensões da obra, a forma de sua extensão no espaço, etc. No entanto, são as características específicas que Giacometti conferiu à matéria que permitem o aparecimento do *L’homme qui marche*. Não é custoso afirmar que, se ao invés do bronze, o artista tivesse escolhido o mármore ou a madeira, nossa apreensão da obra se modificaria como um todo, visto que as características do bronze são de certa forma aproveitadas pelo irreal. Portanto, de acordo com esta dinâmica, se, por um lado, o

⁸ É interessante ressaltar que Sartre destaca o cubismo como um caso que parece fornecer um contra-exemplo à teoria da irrealidade do objeto artístico. Ora, ainda que tal vertente proclame a não imitação ou representação do real, isso não significa que o objeto figurado no quadro remete a si mesmo e, com isso, seja considerado como um objeto integrante da realidade devido à falta de significação característica. Embora haja a distorção das figuras pintadas, de modo que elas deixam de se assimilar com as coisas percebidas no real, o *analogon* não tem seu estatuto rebaixado, isto é, ele ainda funciona como o suporte que manifesta a irrealidade da obra de arte. Porém, neste caso, através dele é representado “um conjunto irreal de coisas novas, de objetos que nunca vi nem virei jamais, mas que não deixam de ser irreais, objetos que não existem *no quadro*, nem em parte alguma do mundo [...]” (SARTRE, 1996, p. 248, grifo do autor).



real solicita o aparecimento da consciência imaginante, por outro lado, nossa apreensão da irrealidade é influenciada pela matéria perceptível.

Nesse sentido, é forçoso admitir que o primeiro contato do sujeito com a obra de arte se dá pela percepção, uma vez que os elementos que aparecem à consciência perceptiva são os primeiros a nos afetar, quais sejam, a vivacidade das cores dispostas sobre a tela de um quadro, o tamanho imponente de uma escultura renascentista, a abertura de vozes em um arranjo musical etc. Contudo, a parte material da obra de arte deverá ser ultrapassada pelo imaginário, pois ele “representa a cada instante o sentido implícito do real” (SARTRE, 1996, p. 244). Em consequência, apenas a consciência imaginante é capaz de apreender o sentido da obra enquanto objeto estético, o que é terminantemente invisível à percepção.

2.1 O belo é uma totalidade irreal

Bem entendido, gostaríamos de ressaltar a ponderação que Sartre faz a respeito da noção de “belo”, na medida em que esse tipo de valor engloba a particularidade da consciência que cria o irreal e possui uma ligação íntima com o problema em torno da apreensão estética. Ainda na conclusão do texto de 1940, Sartre afirma que “o que é belo, ao contrário, é um ser que não poderia dar-se à percepção, e que em sua própria natureza, está isolado do universo” (SARTRE, 1996, p. 246). Isso significa que o objeto artístico, sendo uma irrealidade, não está submetido às regras do real, as quais envolvem a objetividade de um tempo e de um espaço. Esse objeto também não mantém vínculos com outros objetos, ele está isolado de todas as circunstâncias do mundo à nossa volta⁹. O quadro de Carlos VIII ilustra bem este movimento: ele foi iluminado por uma luz irreal, por mais que eu tente iluminar a bochecha do monarca projetando uma luz real sobre seu rosto, apenas conseguirei alterar a iluminação da parte do quadro na qual localiza-se a bochecha de Carlos VIII (SARTRE, 1996, p. 239). Portanto, a beleza artística não pode dar-se à percepção, uma vez que supõe a atitude imaginante.

Contudo, talvez ainda haja algo obscuro no sentido sartriano da apreensão da obra de arte que pode nos conduzir ao engano. É em virtude de desfazer possíveis embaraços que, em primeiro lugar, Sartre chama a atenção para a “hipótese da passagem do imaginário ao real” (SARTRE, 1996, p. 246), a fim de desmanchá-la. Segundo essa suposição, assume-se que o

⁹ Nesse sentido, “além de não obedecer aos princípios de individuação e identidade, o objeto em imagem, não possuindo um tempo e um espaço objetivos, não mantém vínculos com nenhum outro objeto, não existe equilíbrio com o meio, mas apresenta-se completamente isolado, independente, sem meio [...]” (COELHO, 1978, p. 406).



artista *realiza* na matéria a ideia que primeiramente teve enquanto imagem. Em outros termos, poderíamos pensar que o pintor realizou sua imagem mental na tela do quadro. Com isso, seria possível admitir que houve a transição do imaginário ao real, de acordo com essa suposta “realização” da imagem. Mas, além de uma mera hipótese, esse raciocínio é enganoso no que concerne à perspectiva sartriana sobre a apreensão do objeto artístico. Por sua própria natureza, a imagem está à parte do real, isolada e incomunicável.

Assim, o pintor não partiu do imaginário e posteriormente entregou a imagem na realidade. Antes, ele construiu um *analogon* material que possibilita não a realização do imaginário, mas sim sua objetivação (SARTRE, 1996, p. 246). A imagem, embora provida do *analogon*, permanece inacessível ao olhar imerso no real. É nesse sentido que Sartre pode afirmar que as pinceladas singulares expressas na tela não foram dadas para serem encerradas nelas mesmas, da mesma forma que também não poderiam ter sido feitas para a construção de um “conjunto real coerente no sentido em que se pode dizer que determinada alavanca numa máquina foi concebida para o conjunto e não para si própria” (SARTRE, 1996, p. 246). As pinceladas apenas fazem sentido se forem apreendidas enquanto ligadas a um certo conjunto sintético dado na irrealidade.

Em segundo lugar, Sartre estabelece a importante distinção entre o prazer sensual, isto é, aquele transmitido pelos sentidos, e o prazer propriamente estético. O exemplo utilizado pelo autor retoma os vermelhos que Matisse se vale ao pintar:

O que engana aqui é o prazer real e sensual transmitido por certas cores reais na tela. Certos vermelhos de Matisse, por exemplo, provocam uma satisfação sensual em quem os vê. Mas é preciso deixar bem claro: essa satisfação sensual, se a consideramos isoladamente - por exemplo, se é provocada por um vermelho dado na natureza -, não tem nada de estético. É pura e simplesmente um prazer dos sentidos. Quando apreendemos, pelo contrário, o vermelho do quadro, essa apreensão, apesar de tudo, faz parte do conjunto irreal, e é nesse *conjunto* que ele é belo (SARTRE, 1996, p. 247, grifo nosso).

Sartre admite que é possível apreender o vermelho de um modo não estético. Se o apreendemos de forma isolada ou como um objeto percebido no mundo, tal como um vermelho dado na natureza, não estaremos desfrutando esteticamente da cor, haverá apenas a satisfação sensual. Segue-se, com isso, que a genuína apreensão estética do vermelho implica que ele seja visado como um irreal: “Portanto, é no irreal que as relações de cores e formas adquirem seu verdadeiro sentido” (SARTRE, 1996, p. 247).

Além disso, não podemos deixar de notar que a citação sartriana supracitada traz consigo um elemento relevante, porém sutil, sobre a noção de “belo”. Esse elemento diz



respeito à ideia de “conjunto”, a qual não é desenvolvida em *O imaginário*, mas que aparece com mais detalhe em um momento específico da atuação intelectual do filósofo. No início deste texto, mencionamos que Sartre não pode ser considerado um teórico da arte, dado que o autor não escreveu um sistema que tivesse concatenado suas reflexões estéticas. No entanto, durante o período que esteve no Brasil, Sartre realizou uma conferência na Universidade Mackenzie (São Paulo), no ano de 1960. Nessa ocasião, a ideia de beleza fora trabalhada com exclusividade, ainda que de modo breve. Assim, é necessário que façamos algumas menções à fala sartriana, uma vez que ela nos fornece alguns subsídios para melhor compreendermos o que é esboçado no texto de 1940.

Na conferência em questão, Sartre parte do princípio de que quando estamos diante de uma obra de arte, sabemos o que faz com que ela seja bela (SARTRE, 1987, p. 8). Isso ocorre devido à associação feita pelo autor entre a ideia de “totalidade” e a beleza envolvida na criação artística: “Creio que Valéry foi quem melhor expressou isso quando disse que, numa obra literária bela, as frases não remetiam apenas à frase seguinte, as ideias, os objetos evocados ou os personagens não remetiam apenas a uma, duas ou três determinações do conjunto, mas a todas” (SARTRE, 1987, p. 8). Assim, o autor estipula a estreita ligação entre a ideia de conjunto e o sentido das partes isoladas em relação ao todo. Mas, poderíamos perguntar, o que Sartre quer dizer com a ideia de “todo”? Ou melhor, qual é o significado atribuído pelo autor à noção de totalidade?

De início, é preciso esclarecer que a totalidade não é o mesmo que produzir uma soma. Ao somarmos, as unidades não se modificam, mesmo sendo acrescentadas umas às outras, de modo que o número só pode ser constituído pelo conjunto (SARTRE, 1987, p. 8). Por outro lado, a totalidade permite que cada parte integrante esteja em ligação com o todo, sem que isso impeça sua consideração como elemento particular. Nesse sentido, podemos dizer que, no objeto de nossas apreciações estéticas, a totalidade é constituída de modo que cada parte em sua singularidade é importante, mas mantêm-se concomitantemente ligada a todas as outras, em uma relação de “dupla implicação” (LOPES, 2019, p. 78).

Sartre insiste no exemplo do quadro e nos mostra que, ao apreciá-lo, a cor azul pintada na tela pode chamar nossa atenção em particular, mesmo se ela estiver contraposta ou em equilíbrio com outra cor determinada. Mas, se considerarmos o azul sozinho, não teremos condições de considerar como bonita cor alguma que compõe a pintura (SARTRE, 1987, p. 8). Portanto, a obra de arte necessita que a vejamos como um todo, ponderando seus elementos em conjunto (LOPES, 2019, p. 78). Afinal, assim como fora anunciado em *O imaginário*, na



apreciação de obras impressionistas, “o pintor [...] extrairá o conjunto ‘floresta’ ou ‘ninfas’ da multidão de pequenas pinceladas que ele deu em sua tela” (SARTRE, 1996, p. 240).¹⁰

Após ter analisado o caso da pintura, em *O imaginário*, Sartre afirma que sua concepção sobre a irreabilidade da obra de arte e a manifestação da mesma por meio de um *analogon*, se estende de igual maneira às demais artes (SARTRE, 1996, p. 248). Ao mencionar o caso teatral, o autor nos mostra como em uma interpretação de Hamlet, o *analogon* em questão é próprio o corpo do intérprete, o qual serve como suporte material do personagem imaginário (SARTRE, 1996, p. 248), isto é, o personagem ausente ou fictício. Assim, o ator irá irrealizar Hamlet, colocando todo seu empenho para fazer de suas próprias emoções e gestos, os *analogos* do comportamento e dos sentimentos do herói (SARTRE, 1996, p. 249).

Mas, apesar de Sartre ter afirmado a irreabilidade de todo objeto artístico, quando direcionamos nosso olhar para a arte musical, logo de início, constata-se a dificuldade em reconhecer como opera a distinção entre o representante material e a própria música como o irreal a ser considerado na apreensão estética. O filósofo francês enquadra o problema de modo a reconhecer que, a princípio, a música não parece remeter a nada além de si mesma (SARTRE, 1996, p. 249). Em outros termos, talvez, possamos admitir que a matéria e a referência dessa arte se confundam (SILVA, 2004, p. 101), o que a tornaria uma exceção entre as outras manifestações artísticas.

No entanto, analisemos de forma mais detida a seguinte situação da qual Sartre se vale para solucionar o problema posto: se desejo ouvir a execução da Sétima Sinfonia de Beethoven, naturalmente, me dirijo a uma sala de concerto. Não é difícil entrever que uma requisição básica a ser cumprida envolve a preferência pela apresentação de uma orquestra que esteja capacitada para efetuar uma boa interpretação da obra; tendo em vista a experiência dos músicos e a fidelidade da regência do maestro a Beethoven, por exemplo. De todo modo, tais critérios são motivados pelo desejo de ouvir a obra com perfeição, “como estando *diante* da Sétima Sinfonia, *ela mesma, em pessoa*” (SARTRE, 1996, p. 250, grifo do autor). Tais expressões referem-se ao fato de que a composição de Beethoven é indiscutivelmente uma coisa. Mas não é uma coisa qualquer: ao ouvi-la, não podemos dizer que ela se dá como um objeto datado, que possui uma existência concreta no tempo (SARTRE, 1996, p. 250). Se eu estiver em uma sala de concerto em São Paulo ou em Paris, ouvirei a mesma Sinfonia, ainda que interpretada de formas distintas.

¹⁰ Embora o exemplo nos pareça bastante pertinente, salientamos que a afirmação sartriana está inserida no contexto da liberdade requerida à consciência imaginante e sua consequente necessidade de colocar o mundo como totalidade sintética e negá-lo. Contudo, enxergamos a possibilidade de estender a ideia expressa sobre conjunto e suas partes propriamente à noção de beleza e de totalidade, envolvidas no caso do objeto artístico.



De fato, a sala, o maestro, a orquestra desapareceram. Estou diante da Sétima Sinfonia, mas sob a condição expressa de não ouvi-la em *parte alguma*, de cessar de pensar que o acontecimento é atual e datado [...] Na medida que eu a apreendo, a sinfonia não *está aqui*, entre estas paredes, sob estes arcos. Ela também não é do “passado” como se eu pensasse: essa é a obra criada em tal data pelo espírito de Beethoven. Está inteiramente fora do real. Tem seu próprio tempo, ou seja, possui um tempo interno que transcorre da primeira nota do *allegro* até a última nota do final. A Sétima Sinfonia não está de modo algum *no tempo*. Escapa inteiramente do real. Dá-se *em pessoa*, mas como ausente, como estando fora de alcance (SARTRE, 1996, p. 250).

No excerto destacado, Sartre não deixa dúvidas sobre a ausência característica do objeto irreal, constatada na apreensão da obra beethoveniana. E, na medida em que a irrealidade da composição musical é atestada, faz-se necessário um suporte material que permita o seu aparecimento. Ora, é razoável supor que se ocorrer um acidente repentino e a sala de concerto incendiar-se, a orquestra cessará de tocar; o mesmo acontecerá se for preciso que o maestro interrompa a regência devido a um mal-estar, por exemplo (SARTRE, 1996, p. 250). Logo, é forçoso admitir que a execução da sinfonia é seu próprio *analogon*, na medida em que a execução funciona como o representante material que permite à música exprimir-se no espaço e no tempo da realidade da sala de concerto. Contudo, não devemos nos enganar: para apreendê-la esteticamente, é necessário que efetuemos a “redução imaginante”, isto é, que os sons reais sejam apreendidos como *analogia* (SARTRE, 1996, p. 251).

Se, por um lado, o caso musical parece não evidenciar tão facilmente a dinâmica entre real e irreal intrincada à obra de arte, por outro lado, a noção do belo relacionada à ideia de totalidade se apresenta de forma bastante clara. Já em *O imaginário*, Sartre afirma que “naturalmente, não precisamos provar que essa coisa [a sinfonia] é um todo sintético, que não existe por suas notas, mas por grandes conjuntos temáticos” (SARTRE, 1996, p. 250). Reaparece, aqui, a ideia de uma certa “apreensão pelo conjunto”, que já fora apresentada no exemplo da pintura. Mas, na música, é patente como uma nota considerada de forma isolada não permite sequer que a localizemos no interior da série sonora que compõe a melodia. É preciso que, em sua apreensão, estejamos ao mesmo tempo “adiante” e “atrás” da nota tocada. O raciocínio é o seguinte: “Não se pode conceber ouvir uma melodia nota após nota. Isso não significa nada, assim como não se lê uma frase palavra por palavra: a frase é lida conjuntamente, voltando-se às vezes a alguma palavra para uma orientação” (SARTRE, 1987, p. 19).

Assim, tanto na música quanto nas demais artes, há uma decifração a ser feita que envolve a captura sintética do objeto artístico pela consciência imaginante. Decifração essa que,



inclusive, viabiliza a concepção de Sartre sobre o belo ser compreendido, tal como o homem, com base no futuro (SARTRE, 1987, pp. 18-19). Isso significa, em primeiro lugar, que a nossa percepção do homem é distinta do modo como vemos as coisas inanimadas. Se considerarmos o exemplo de uma bola que está rolando sobre a mesa, retomaremos os movimentos sucessivos até o impulso inicial que desencadeou seu lançamento, ou seja, a enxergamos com base no passado. Neste caso, não podemos sequer falar de um futuro, mas sim de destino, pois, ao vermos a bola rolar, adicionada à percepção do limite da mesa, sabemos que ela há de cair (SARTRE, 1987, p. 18). O mesmo não acontece com o homem. Se ao acompanhar os gestos de alguém, observo um cigarro ser tirado do bolso, logo saberei o sentido de tal ação. Compreendo, assim, o ato de modo inverso em relação às coisas, isto é, “não como uma espécie de objeto inerte que esfrega a caixa e que cai, mas como um desejo de fumar que vem acender um fósforo a partir da chama, um fósforo que acende este cigarro” (SARTRE, 1987, p. 18). É esta questão com o futuro que está em jogo na beleza do objeto artístico. O exemplo musical permite ainda ilustrar como só podemos apreender o sentido da movimentação harmônica de um tema jazz considerando a sequência dos acordes, isto é, se a compreendermos como uma totalidade.

125

2.2 Fruição estética desinteressada em termos sartrianos

Feito este percurso, talvez tenhamos mais elementos para melhor entendermos a afirmação sartriana, feita em sua “psicologia fenomenológica da imaginação”, sobre a impossibilidade de caracterizar o real na chave do belo, uma vez que “a beleza é um valor que só poderia ser aplicado ao imaginário e que comporta a nadificação do mundo em sua estrutura essencial” (SARTRE, 1996, p. 251). Ora, não seria absurdo dizer que a perspectiva sartriana sobre a obra de arte se vale da noção kantiana do desinteresse presente no modo como fruimos esteticamente, uma vez que a fruição do objeto artístico não se dirige à materialidade da obra, a qual faz parte do mundo real que nos circunda, mas sim ao objeto irreal, que pertence a um outro tempo e a um outro espaço. De fato, o autor faz tal anúncio: “Eis aí por que Kant pôde dizer que era indiferente que o objeto belo, apreendido na medida em que é belo, fosse dotado ou não de existência; eis por que Schopenhauer pôde falar de uma espécie de suspensão da Vontade de Potência” (SARTRE, 1996, p. 248).

Cabe destacar que, na *Analítica do Belo*, Kant afirma que o juízo de gosto é um juízo estético, e, portanto, não concerne ao entendimento (KU, AA 05, 203). Distinto do interesse pelo objeto relacionada à satisfação que acompanha o bom e o agradável, o juízo de gosto, na



medida em que é tão somente contemplativo, particulariza-se por ser indiferente à existência do objeto. Com isso, este tipo de juízo se isenta de contribuir para o conhecimento e não está fundado em conceitos, e nem mesmo a eles se direciona (KU, AA 05, 209). Tal juízo permite apenas que, na contemplação estética, o sujeito considere o sentimento de prazer ou desprazer.

Denomina-se interesse a satisfação que ligamos à representação da existência de um objeto. Logo, tal satisfação também tem sempre relação com a faculdade de desejar, seja como fundamento de determinação desta, seja ao menos como necessariamente concatenada com tal fundamento. Agora, quando se quer saber se algo é belo, não se quer saber se nós ou quem quer que seja temos ou poderíamos ter um interesse na existência do objeto, mas sim como o julgamos na mera contemplação [...] (KU, AA 05, 204).

Além disso, o filósofo alemão ressalta como a pureza do juízo de gosto requer a exclusão de qualquer interesse para considerar-se a beleza, pois a aptidão para bem ajuizar sobre as questões relacionadas ao gosto implica a completa indiferença acerca da existência da coisa (KU, AA 05, 205). É neste sentido que podemos compreender a mobilização schopenhaueriana feita por Sartre, uma vez que, “partindo da definição kantiana do belo como o que apraz de maneira desinteressada, Schopenhauer pensa a contemplação estética como completamente desinteressada, objetiva no sentido de não submetida ao querer, à vontade” (MACHADO, 2006, p. 208).

Nos termos da estética contemplativa de Schopenhauer, no acesso à Ideia, isto é, à objetivação primeira da Vontade, por meio da representação estética, o sujeito é destituído do estatuto de indivíduo enquanto composto de conhecimento e de corpo, tornando-se o sujeito puro e desinteressado do conhecimento (CACCIOLA, 2014, p. 93). A esse respeito, destaca-se a isenção da dimensão corpórea na experiência da contemplação artística. Questão essa que Sartre, certo modo, parece corroborar, uma vez que retoma a noção sobre o objeto artístico exigir de quem o vê a suspensão de dores e preocupações cotidianas, que envolvem desde sofrimentos estomacais até inquietações advindas de maus negócios, ou mesmo de conflitos interpessoais. A fruição da beleza estética, assim, solicita que o sujeito “se arranque à ordem do mundo, por liberdade, para se pôr diante desta ordem que lhe é apresentada” (SARTRE, 1987, p. 15).

Dessa forma, podemos dizer que a questão aqui inserida concerne à constatação de que, em ambos os autores, temos o olhar que não está voltado para existência da coisa, mas unicamente para os seus modos de manifestação (LOPES, 2019, p. 79). Ademais, de acordo com Sartre, a recuperação kantiana serve para mostrar que se há um desinteresse



pela existência do objeto de nossas apreciações estéticas, isso ocorre não porque pretende-se falar de um mistério sobre a apreensão da realidade, mas unicamente porque o objeto estético, sendo uma irrealidade, só pode ser constituído e apreendido por uma consciência que o coloca como tal (SARTRE, 1996, p. 248). Logo, a apreensão estética jamais poderia dar-se a uma consciência submersa no real, que somente intenciona o fastio da realidade bruta. A experiência estética está intimamente ligada à consciência que imagina.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

127

Centramos nosso percurso em torno de duas questões que consideramos cruciais para se compreender as concepções sartrianas no âmbito estético. Assim, a partir da intencionalidade da consciência, vimos que, enquanto a percepção coloca seu objeto como existente e presente, o objeto da imagem é ausente ou inexistente. Contudo, se real e irreal são contrapontos fundamentais da teoria sartriana sobre o imaginário, a obra de arte demonstra como sua constituição depende da dinâmica entre ambos. Por outro lado, uma vez que a obra de arte é uma irrealidade, o exame feito nos mostrou que a apreensão estética só pode ser operada pela consciência que nadifica o mundo, dado que apenas pode ser direcionada ao irreal.

Nesse sentido, se o primeiro contato que temos com a arte dá-se pela percepção, posto que o *analogon* é o representante material que permite a manifestação do objeto artístico, seja ele um quadro, um corpo ou até mesmo a execução de uma orquestra, a apreensão estética só ocorrerá no momento que a consciência imaginante ultrapassar a estrutura real, pois é livre para tanto.

Além disso, com base nas observações estéticas expressas na Conferência à Universidade Mackenzie, acreditamos que Sartre nutre certos elementos de sua compreensão sobre o objeto artístico, apenas esboçados na obra de 1940. O enfoque dado na fala em questão sobre o exemplo pictórico e sobre a arte musical suplementam o capítulo conclusivo de *O imaginário* ao desenvolver que, se o objeto de nossas apreensões estéticas é desvelado pelo imaginário, sua beleza também o é. Mas é de fundamental importância ter em vista que, para conceber o belo em uma manifestação artística, é requerido que consideremos a obra de arte em seu conjunto, como um todo irreal que jamais poderia ser visível à percepção. A beleza só adquire seu sentido à margem do real, com o olhar indiferente à existência do objeto. No entanto, esse mesmo objeto constituído como uma irrealidade, nos impele a decifrá-lo.



Por fim, se Sartre não nos deixou um caminho estético acabado, isso não significa que seja impossível percorrer as considerações do autor sobre o tema e extrair delas considerações abrangentes sobre a arte e a beleza estética.



REFERÊNCIAS

- CACCIOLA, Maria Lúcia. *A contemplação estética: Schopenhauer e Mondrian. Dois pontos*: Curitiba, São Carlos, vol. 11, n. 1, p. 91-103, abr. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v11i1.34592>.
- COELHO, Ildeu. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, USP, 1978.
- COOREBYTER, Vincent de. Prefácio. In: SARTRE, Jean Paul. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- HOSTE, Vinicius Xavier. *A estética do irreal: Considerações sobre a obra de arte em Jean-Paul Sartre*. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFES, 2017.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- LOPES, Lucas Rodrigues da Fonseca. *O conceito de analogon em Sartre*. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UEM, 2019.
- MACHADO, Roberto. *O nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- OLIVEIRA, Rúbia Lúcia. A relação entre arte e imaginário segundo Jean-Paul Sartre. *Perspectivas* – Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT, vol. 4, n. 1, 2019. Disponível em: <<https://betas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/5262>>. Acesso em: 03 nov. 2021.
- SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego*: Esboço de uma descrição fenomenológica. São Paulo: Vozes, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. Conferência de Jean-Paul Sartre – Universidade Mackenzie (1960). (tradução Maria Porto). *Discurso*, [S. l.], n. 16, p. 7-32, 1987. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1987.37918>.
- SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Ática, 1996.
- SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A intencionalidade. (tradução Ricardo Leon Lopes). *VEREDAS FAVIP*, Caruaru, vol. 2, n. 01, pp. 102-107, jan/jun. 2005. Disponível em: <<https://gmeaps.files.wordpress.com/2012/05/uma-ideia-fundamental-da-fenomenologia-sartre.pdf>>. Acesso em: 04 out 2021.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: Ensaio introdutório*. São Paulo: Unesp, 2004.
- SOUZA, Thana Mara de. Arte na filosofia de Sartre: tensão entre imaginação e engajamento. *Kínesis*, vol. 8, n. 18, p. 272-296, dez. 2016. DOI: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2016.v8.n18.20.p272>.
- SOUZA, Thana Mara de. Da irreducibilidade e inseparabilidade entre imaginação e percepção em Sartre. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 32, n. 64, p. 311-338, jan./abr. 2018. DOI: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v32n64a2018-15>.
- SOUZA, Thana Mara de. Ética e estética no pensamento de Sartre. *Revista Estudos Filosóficos UFSJ*, n. 4, Estudos Filosóficos nº 4, 2010. Disponível em: <<http://seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2353>>. Acesso em: 04 out 2021.
- SOUZA, Thana Mara de. O estatuto do sonho em O imaginário de Sartre. *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 42, p. 129-154, 2015. Disponível em:



<<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8470>>. Acesso em: 03 nov. 2021.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.42242>

Artigo recebido em: 06/02/2022

Artigo aprovado em: 28/06/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

POLÍTICAS DO ESQUECIMENTO NA ARTE CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA

OBLIVION POLICIES IN CONTEMPORARY BRAZILIAN ART

Rafaela Alves Fernandes¹

(rafa_a_fernandes@usp.br)

131

Resumo: Enquanto as práticas memoriais e os estudos da memória são acusados por seus excessos em determinados contextos nacionais, é preciso encontrar outros modelos teóricos para compreender a posição que o Brasil ocupa no âmbito das políticas da memória na contemporaneidade. A este respeito, partiremos de duas premissas básicas: se existem excessos e abusos no panorama brasileiro, estes dificilmente recaem sobre a memória, mas antes sobre o esquecimento; e, ao invés de uma política da memória, talvez o mais apropriado seja falar em termos de “políticas do esquecimento” para a análise dos silêncios socialmente fundados ou institucionalizados, assim como do abandono e encobrimento de certas narrativas. A hipótese é de que os “abusos do esquecimento” são tematizados nesse cenário hoje, principalmente, por artistas que buscam seguir os rastros do que foi apagado da história oficial, desarquivando memórias impedidas e esquecimentos convenientes ao estabelecimento de falsos consensos que não significam paz social e muito menos justiça.

Palavras-chave: Políticas do esquecimento. Abusos do esquecimento. Arquivo. Memórias desarquivadas. Arte contemporânea brasileira.

Abstract: While memorial practices and memory studies are accused for their excesses in certain national contexts, it is necessary to find other theoretical models to understand the position that Brazil occupies in the context of memory policies in contemporary times. In this regard, we will start from two basic premises: if there are excesses and abuses in the Brazilian panorama, these hardly fall on memory, but rather on forgetfulness; and, instead of memory policies, perhaps it is more appropriate to speak in terms of "oblivion policies" for the analysis of socially founded or institutionalized silences, as well as of the abandonment and concealment of certain narratives. The hypothesis is that the "abuses of forgetfulness" are thematized in this scenario today, mainly by artists who seek to follow the traces of what has been erased from official history, unearthing hidden memories and things that were conveniently forgotten for the establishment of false consensuses that do not mean either social peace nor justice.

Keywords: Oblivion policies. Abuses of forgetfulness. Files. Anarchived memories. Brazilian contemporary art.

¹ Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Filosofia da Universidade de São Paulo. Bacharela em História da Arte pela Universidade Federal de São Paulo. Licenciada em Artes Cênicas pela Faculdade Paulista de Artes.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2384427784852084>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6619-3667>.



INTRODUÇÃO

Muito se escreveu sobre certa saturação da memória, a respeito dos usos e abusos da cultura memorial envolvendo, sobretudo, a história da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto.² Tais críticas, em parte, decorrem dos discursos de memória que emergiram, especialmente na Europa e nos Estados Unidos, a partir da década de 1960 a fim de elaborar os traumas históricos e encontrar outras formas de narratividade que incorporassem a voz dos sobreviventes e das testemunhas dessas catástrofes, numa notável guinada subjetiva.³ Mas antes, essa visada crítica incide sobre a constituição dessas memórias, cercadas de repetições compulsivas de imagens do passado, seletividades, apropriações e até mesmo certa “musealização” de lugares de memória, processos que convertem o passado num campo acirrado de disputas políticas e culturais em que o ato de lembrar nem sempre representa consciência histórica.

Contudo, se as práticas memoriais e os estudos da memória são acusados por seus excessos em determinados contextos nacionais, como se o *fin de siècle* fosse acometido por um mal análogo àquele que Nietzsche criticou um século antes,⁴ é preciso encontrar outros modelos teóricos para compreender a posição que o Brasil ocupa no âmbito das políticas da memória na contemporaneidade. A este respeito, partiremos de duas premissas básicas: se existem excessos e abusos no panorama brasileiro, estes dificilmente recaem sobre a memória, mas antes sobre o esquecimento; e portanto, ao invés de uma política da memória, talvez o mais apropriado seja falar em termos de “políticas do esquecimento” para a análise dos silêncios socialmente fundados ou institucionalizados, assim como do abandono e do encobrimento de certas narrativas. A expressão “abusos do esquecimento” é uma paráfrase do provocativo título do livro de Tzvetan Todorov, *Os abusos da memória*,⁵ em que o autor expõe as consequências do culto à memória no mundo moderno, entretanto, no contexto

² Cf. HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000; NORA, P. “Entre memória e história – a problemática dos lugares”. In: *Proj. História*, São Paulo (10), dez. 1993, pp. 7-28; ROBIN, R. *A memória saturada*. Trad. Cristiane Dias e Greciely Costa. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

³ A expressão “guinada subjetiva” é tomada emprestada de Beatriz Sarlo que a empregou para designar “a revalorização da primeira pessoa como ponto de vista, a reivindicação de uma dimensão subjetiva, que hoje se expande sobre os estudos do passado e os estudos culturais do presente”. SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 18.

⁴ Nietzsche teceu severas críticas a uma dada concepção monumental da história, ou seja, ao historicismo em voga no final do século XIX, segundo ele, responsável pela petrificação da vida. A filosofia da história de Nietzsche é indissociável de sua concepção de ressentimento e à crítica que faz das religiões, que culmina num diagnóstico de completa decadência da sociedade europeia do período.

⁵ Cf. TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000.



brasileiro esses abusos oscilam entre o “deixar esquecer” e o “fazer morrer”, já que existe uma estreita relação entre as histórias “esquecidas” e os sujeitos desaparecidos ou invisibilizados.

Paul Ricœur diferenciou as modalidades de esquecimento nas esferas pública e privada a partir de uma tipologia dos maus usos da memória, quais sejam: *mémoire empêchée* [memória impedida], correspondente ao recalque que a psicanálise freudiana intenta superar por meio do trabalho de memória, indissociável do trabalho de luto; *mémoire manipulée* [memória manipulada], que evidencia a dimensão discursiva da memória e, portanto, passível dos encobrimentos e das manipulações que a narratividade pressupõe; e, por último, *oubli commandé* [esquecimento obrigatório], referente ao esquecimento institucional, cuja maior expressão é a anistia que consiste em afirmar o passado como “não ocorrido” e forçar uma reconciliação emergencial entre cidadãos inimigos na esfera política.⁶ Essas três formas de esquecimento serão cruciais para a hipótese que desenvolveremos mais adiante sobre o esquecimento como uma força ativa no processo de escrita e legibilidade da história, particularmente, no contexto brasileiro.

133

Ricœur faz ainda outra distinção que consideramos relevante. Numa abordagem cognitiva e pragmática da memória, ele convida o leitor a discriminar o *esquecimento por apagamento dos rastros*, que inclui os rastros escritos, psíquicos e cerebrais, existentes numa dialética entre presença, ausência e distância da re-presentação do passado; e o *esquecimento de reserva*, semelhante à virtualidade das imagens-lembranças em Bergson, que compreende lembranças armazenadas, aparentemente perdidas e que, no entanto, à luz da consciência podem ser reencontradas e reconhecidas. Nesse último modo é patente o caráter involuntário do esquecimento no domínio interior, pois, se por um lado a vontade atua em favor da rememoração, por outro, o mesmo não pode ser dito sobre o esquecimento, visto que quanto mais se deseja esquecer algo, mais esta lembrança retorna e repercute no presente.⁷

A noção de esquecimento por apagamento de rastros será bastante útil a seguir na compreensão das políticas de esquecimento que explicitaremos no contexto brasileiro. Esses “abusos do esquecimento” são contestados hoje, sobretudo, no trabalho de artistas que se debruçam sobre arquivos com vistas a resgatar memórias impedidas e esquecimentos que ao contrário de contribuírem com a justiça social, levam a repetições vertiginosas dos traumas

⁶ Cf. RICŒUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

⁷ Esta ideia é tomada emprestada de Umberto Eco, para quem a afasia e o esquecimento voluntário são por assim dizer impossíveis. Eco argumenta que a admissão de uma arte do esquecimento implicaria em um processo semiótico, “e é próprio de uma semiótica fazer presente algo ausente”. Cf.: ECO, Umberto. *An Ars Oblivionalis? Forget It!* In: *Modern Language Association*, Vol. 103, n. 3 (1988), pp. 254-261.



históricos passados. Cabe mais um esclarecimento, o interesse pelas obras aqui analisadas reside na intenção que expressam e no conteúdo que comunicam, cada artista em sua linguagem, mas também nos procedimentos empregados que, inclusive, chamam atenção por configurarem um misto de atitude historiográfica, impulso arquivístico e gesto arqueológico. Fazemos referência a artistas como: Bianca Turner, Clara Ianni, Jaime Lauriano, Leila Danziger, Mabe Bethônico, Rafael Pagatini, Rosana Paulino e Rosângela Rennó.

No entanto, antes de partirmos para a análise dos trabalhos, faremos uma breve exposição do que entendemos por “abusos do esquecimento” assim como de sua antítese, ou seja, a dimensão criativa e necessária do olvido para a própria manutenção da memória e do pensamento. Começamos, então, por algumas lembranças de elogio ao esquecimento.

1 ESQUECIMENTO: USOS E ABUSOS

Um dos mais interessantes estudos sobre o esquecimento, escrito por Harald Weinrich, atribui à arte de esquecer uma importância equivalente a da mnemotécnica antiga. Enquanto a arte da memória permitia ao orador armazenar um grande arsenal de informações e ordená-las de acordo com lugares (*loci*) e imagens (*images*) para, posteriormente, transmiti-las facilmente, a arte do esquecimento, de acordo com Weinrich, consiste em saber o que se pode esquecer sem prejuízos (WEINRICH, 2001, pp. 281-296). Numa sociedade em que adquirir e estocar informações já não representa um desafio, mas deveras um problema, a seleção e a cassação de arquivos tornam-se uma prática cada vez mais comum e aceitável. No entanto, junto a tal constatação alguns problemas se impõem. Afinal, quem decide o que deve ser descartado? Em que momento? Segundo quais critérios esta rejeição ocorre? Decerto, o século XX acumulou arquivos como nenhum outro período da história, mas todo esse volume de documentos é de fato relevante? Ou ainda, armazenar representa uma garantia de não esquecimento?

Cada sociedade cria mecanismos particulares para determinar o que merece ser lembrado e o que deve ser esquecido, seja por limites de espaço ou por que convém deixar viverem algumas imagens e outras não. Tais mecanismos de esquecimento consistem tanto na forma de apagamento de rastros como também em algo próximo à noção de esquecimento de reserva, descrita por Ricœur, segundo a qual, devido à impossibilidade de tudo lembrar, determinados fatos permanecem em estado de virtualidade, ainda assim



existentes, residuais. No plano da memória individual ocorre de maneira semelhante, uma vez que guardamos apenas aquilo que julgamos significativo, embora Freud e Bergson defendessem a tese do inesquecível, ou seja, de que nada se perde completamente. Na acepção freudiana, vale lembrar, o esquecimento é “presença tão somente ausente de si mesma, superfície obscurecida abrigando aquilo que estaria apenas reprimido” (LORAUX, 2017, p. 29).

Talvez, pela implícita homogeneidade e por certo viés totalizante, a noção de esquecimento coletivo pareça tão problemática como aquela de memória coletiva que Maurice Halbwachs desenvolveu na esfera dos estudos sociais.⁸ Embora a política de apagamento dos rastros históricos, e até mesmo de apagamento do próprio apagamento, tenha sido uma prática recorrente em regimes totalitários, dificilmente um acontecimento ocorre sem deixar qualquer vestígio, como atesta a profusão de testemunhos dos sobreviventes da Shoah. Yosef H. Yerushalmi dizia que “um povo ‘esquece’ quando a geração detentora do passado não o transmite à seguinte, ou quando esta última rejeita o que recebeu ou deixa de transmiti-lo por sua vez, o que dá no mesmo” (YERUSHALMI, 2017, pp. 15-16). No entanto, hoje temos outros problemas que se sobrepõem a estes, pois, quando os acontecimentos são transmitidos de forma vertiginosa ao passo que são recebidos por sentidos distraídos, o desafio não é tanto transmitir o passado, mas fazê-lo durar.

Nessa direção, pode-se dizer que socialmente lembramos e esquecemos em profundidades e ritmos distintos, com intermitências e variações de ênfase. Do ponto de vista do historiador da cultura, é muito mais fácil escrever a partir de memórias do que escrever uma história do esquecimento ou do que foi esquecido, a não ser que o esquecimento seja o próprio acontecimento sobre o qual se escreve. De modo geral, o esquecimento goza de pouco prestígio nos vários âmbitos da vida social, da academia ao senso comum, pois é visto como dano, displicência ou fraqueza contra a qual se deve lutar. Além, claro, de ser identificado com a morte, com a velhice e com certa dimensão involuntária do ser, noções pouco positivas

⁸ Segundo Halbwachs, a memória individual e a coletiva se interpenetram frequentemente, de modo que, quando necessitamos confirmar lembranças pessoais ou cobrir lacunas deixadas pelo tempo, são em nossos grupos sociais onde encontramos o devido apoio. Por outro lado, a memória coletiva é composta de múltiplas memórias individuais que mesmo divergindo em alguns aspectos, concordam no fundamental. A memória é para Halbwachs um contínuo processo de montagem e reconstrução que difere da história por não poder ser fixada objetivamente, a memória tem existência delimitada no espaço e no tempo, ou seja, ela dura enquanto o grupo social a vivencia e a compartilha segundo categorias e esquemas de percepção próprios. Associada à argumentação em torno das diferenças entre história e memória, encontramos na teoria da memória de Halbwachs, desenvolvida posteriormente por Pierre Nora, uma caracterização da memória como fenômeno espontâneo e essencialmente oral responsável por assegurar noções identitárias tidas como essenciais para a coesão e estabilidade social. Cf. HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.



no interior da sociedade dos bancos de dados e do mito da eterna novidade programável (HUYSEN, 2014, p. 155).

Nietzsche foi um dos poucos a exaltar os atributos do esquecimento em sua crítica à história monumental no final do século XIX. Na *II Consideração Intempestiva* ele não nega a dimensão histórica da existência humana e a sua importância na condução de ações, mas dirige sua crítica ao afastamento da história em relação à vida. Em outras palavras, o que Nietzsche condena é o excesso de história que além de não servir à vida, diz ele, a faz sucumbir. É interessante observar que em seus escritos a história figura como análoga à memória e ao passado, ao passo que o esquecimento se aproxima da vida feliz, leve e criativa. Numa passagem seminal desse mesmo texto, Nietzsche descreve a felicidade experimentada pelo animal que não conhece nem passado nem futuro, nem ressentimento nem esperança, mas tão somente o impulso do presente. Segundo o filósofo, o animal não sabe que o tempo existe e se viesse a percebê-lo logo o esqueceria. Nietzsche recusou a concepção da história como monumento, cuja contemplação do passado leva o sujeito à reificação da história e, conseqüentemente, à petrificação da própria vida.⁹ Em outros escritos,¹⁰ a crítica nietzschiana sobre tal concepção da história recai sobre a cultura, a moral, a tradição e sua gana de autoconservação, tudo aquilo que impede o vivente de dar vazão a sua força e potência.

Seguindo os rastros do pensamento nietzschiano, é inescapável a alusão ao personagem de Jorge Luis Borges, Funés, o memorioso, para quem esquecer é impossível. Para Paul Ricœur, uma memória assim é monstruosa e insuportável, ela imobiliza e impede até mesmo o exercício do pensamento, pois, como sublinha Borges: “Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair”. O conto de Borges traduz a defesa que Nietzsche fez do esquecimento, posto que, segundo ele, se é possível viver “quase sem qualquer lembrança, [...] é absolutamente impossível viver sem esquecimento” (NIETZSCHE, 2005, p. 73). A crítica intempestiva de Nietzsche toca no cerne das questões contemporâneas sobre as políticas da memória e do esquecimento, pois qualifica o excesso como nocivo e responsável por arrasar tanto a consciência histórica de uma época como o instante singular que nada requer além de si mesmo.

No entanto, distanciando-nos um pouco de Nietzsche, arriscamos dizer que se o excesso de memória imobiliza o ser e inviabiliza a vida, não é diferente com o esquecimento. Um sujeito que não se lembra de nada, nem do seu nome nem do endereço de sua casa, vive

⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” [1874] In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014, pp. 74-88.

¹⁰ Cf. Idem. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2005.



cada instante como numa eterna repetição do que já buscou fazer ou aprender, pois todo e qualquer processo de aprendizagem é também de *anamnese*. Alguém assim não conseguiria se comunicar por meio da linguagem, não reconheceria cores, sabores, sentimentos, o outro, a si mesmo e se tornaria incapaz das atividades mais banais e corriqueiras, como vemos em casos de doenças neurodegenerativas. Analogamente, na esfera pública, se a produção e a reprodução em série de passados neutralizam a memória e furtam dela seu potencial criativo e crítico, pode-se aferir que o esquecimento estrutural promove danos equivalentes, senão maiores.

Em outro contexto histórico e teórico, Andreas Huyssen explora as complexidades e os efeitos do esquecimento público e chega a defendê-lo em duas situações históricas específicas nas quais, segundo ele, o esquecimento “revelou-se constitutivo de um discurso politicamente desejável da memória” (HUYSEN, 2014, p. 160). São elas: as mortes causadas pela guerrilha armada no início da década de 1970 na Argentina, que precisaram ser encobertas no período pós-ditadura a favor de “um consenso nacional da memória em torno da figura vitimada dos desaparecidos” (HUYSEN, 2014, p. 160) e da lembrança do terrorismo de Estado empreendido; e a experiência traumática dos vários bombardeios nas principais cidades alemãs pelos Aliados durante a Segunda Guerra Mundial, que precisou também ser esquecida para que o Holocausto fosse reconhecido como o mal radical sobre o qual o pós-guerra devia repudiar. Enfim, ao contrário de Ricœur, Huyssen considera o *oubli manipulé* aceitável ao sustentar a tese de que a seletividade da narrativa pode também beneficiar o processo de transição para regimes democráticos.

Não nos deteremos em examinar os pontos bastante convincentes do argumento de Huyssen, mas é evidente que esse esquecimento público é simplesmente inadmissível. Concordar com a utilidade do esquecimento de um fato durante dado período e para um determinado fim, implica, conseqüentemente, reconhecer que a utilidade e a verdade nem sempre caminham juntas. E se, em curto prazo, contribuem para o estabelecimento de consensos sociais desejáveis, podem em longo prazo ser igualmente úteis no embasamento de narrativas ardilosas e enviesadas que descontextualizam fatos e reconfiguram memórias, suprimindo de vez os conflitos em jogo, por exemplo. É preciso considerar, também, que a busca pelo passado por meio da rememoração é sempre um processo de representação e, portanto, possui certa dimensão estética e ética da qual não se pode escapar.

Desse modo, tanto o esquecimento estrutural a partir do qual uma determinada sociedade se organiza e se reproduz, como o esquecimento seletivo e



aparentemente justificável representam exemplos de mau uso do esquecimento. As políticas da memória e do esquecimento são, sobretudo, políticas do dissenso e do conflito, sendo que qualquer tentativa de apaziguamento no sentido de negar, silenciar ou apagar o passado contradiz a própria natureza da memória pública. Resta ainda recordar que o esquecimento não é meramente uma página em branco, uma não memória, mas um elemento ativo que é exercido, o que significa dizer que não apenas é manipulável, como dizia Ricœur, mas também que opera como agente de manipulação que conduz as subjetividades na direção da repetição compulsiva do passado, sem que sequer a repetição seja percebida como tal.

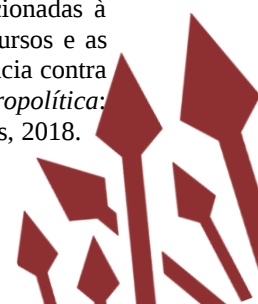
Na sociedade brasileira, os abusos do esquecimento favorecem historicamente os donos do poder. Qualquer tentativa de rememoração de violações passadas recebe a pecha de ressentimento e revanchismo gratuitos, não permitindo, assim, que os traumas sejam devidamente elaborados e o presente revisto. A este respeito, a psicanalista Maria Rita Kehl faz um exame preciso:

O expediente corriqueiro – por má-fé ou mal-entendido? – de chamar de “ressentidos” aqueles que não desistiram de lutar por seus direitos e pela reparação das injustiças sofridas não passa de uma forma de desqualificar a luta política em nome de uma paz social imposta de cima para baixo. Nossa tradicional cordialidade, no sentido que Sérgio Buarque de Hollanda tomou emprestado de Ribeiro Couto, obscurece a luta de classes e desvirtua a gravidade dos conflitos desde o período colonial (KEHL, 2010, p. 121).

138

Ao discutir os abusos do esquecimento na sociedade brasileira a partir de obras de artistas contemporâneos busca-se, antes de tudo, compreender que nem todas as memórias são extraviadas, mas especificamente aquelas associadas à violência do passado colonial e escravagista, ao genocídio dos povos indígenas, ao racismo estrutural e à necropolítica instaurada pelo Estado,¹¹ em suma, a um passado que parece não ter antecedentes e visa o futuro a cada instante. Esse esquecimento é produzido, tal qual a invisibilidade de determinados grupos, sobretudo, através do apagamento de suas memórias e da denegação ou desautorização de suas narrativas.

¹¹ O conceito de necropolítica, introduzido pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, abrange uma leitura crítica de noções herdadas do discurso filosófico da modernidade - como política, soberania e sujeito -, e apresenta os limites das noções de biopoder e de biopolítica, de Foucault, associadas a dois outros conceitos: o estado de exceção e o estado de sítio. Articulando noções caras ao pensamento ocidental com questões relacionadas à escravidão, ao processo de descolonização e à negritude, Mbembe nos ajuda a compreender os discursos e as relações de inimizade instauradas pelo Estado e suas estruturas de poder que legitimam o uso da violência contra grupos considerados “matáveis”, em prol da segurança da maioria. Cf. MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.



Por outro lado, não faltam memoriais e monumentos erigidos em homenagem a figuras representativas da empresa colonial, escravista e da última ditadura civil-militar (1964-1985), constructos de mitos nacionais, imagens encobridoras da história que insistem em se fazer presentes, povoando as cidades e colonizando imaginários políticos. Os algozes precisam ser nomeados, as cartografias do poder expostas, os negacionismos condenados e os mitos demolidos. Com tais tarefas no horizonte, os artistas sobre os quais trataremos a seguir não cultuam a memória na forma de imagens substitutivas àquelas, antes concordam com Benjamin quando diz que “o caráter destrutivo não idealiza imagens. Tem pouca necessidade delas, e esta seria a mais insignificante: saber o que vai substituir a coisa destruída. Para começar, no mínimo por um instante: o espaço vazio [...]. Com certeza haverá alguém que precise dele sem ocupá-lo” (BENJAMIN, 1995, p. 236).

2 ENTRE-ARQUIVOS

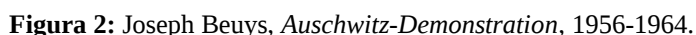
139

É possível enquadrar tal produção artística na esteira de Marcel Duchamp em *La Boîte-en-valise* (1936-41), uma caixa dobrável e portátil contendo fotografias, documentos e fac-símiles; de Joseph Beuys com sua escultura conceitual *Auschwitz-Demonstration* (1956-64), uma coleção de objetos e materiais de toda sorte reunidos numa vitrine que leva o espectador a uma experiência hermenêutica indecifrável; e, de modo mais geral, dos conceitualismos que emergiram no panorama artístico a partir dos anos 1970, inclusive no Brasil. Seguramente, há uma relação de continuidade entre estas experiências artísticas com arquivos e aquelas dos anos 1990 para cá. Entretanto, a linha que as conecta representa também um limiar, não um limite, mas um “registro de movimento, registro de ultrapassagem, de ‘passagens’, justamente, de transições” (BENJAMIN, 1995, p. 236).



Figura 1: Marcel Duchamp, *La Boîte-en-valise*, 1936-41.





140

(BENJAMIN, 1995, p. 239). Achille Mbembe também descreve as dificuldades implicadas na tarefa de instaurar um arquivo no tocante à história vivida pelos negros, visto sua estrutura ser necessariamente fragmentária e lacunar:

Um arquivo é, sabemo-lo, indispensável para restituir os Negros à sua história, mas é uma tarefa especialmente complicada. Na realidade, tudo que os Negros viveram como história não tem forçosamente de ter deixado vestígios; e, nos lugares onde foram produzidos, esses vestígios não foram preservados. Assim, impõe-se saber: na ausência de vestígios e de fontes com fatos historiográficos, como se escreve a história? Rapidamente começou a criar-se a ideia de que a escrita da história dos Negros só pode ser feita com base em fragmentos, convocados para relatar uma experiência em si mesma fragmentada, a de um povo pontilhado, lutando para se definir não como um compósito absurdo, mas como uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis em toda a modernidade (MBEMBE, 2014, pp. 59-60).



Figura 3: Jaime Lauriano, *São Paulo imperial: escravidão, cativos, monumentos e apagamentos históricos*, 2017.

Derrida chega a tecer considerações em torno das semelhanças e diferenças entre o arquivo e a arqueologia: “Eles serão sempre próximos um do outro, semelhantes, mal discerníveis em sua co-implicação e, contudo, radicalmente incompatíveis, *heterogêneos*, isto é, *diferentes quanto à origem, divorciados quanto ao arkhé*” (DERRIDA, 2001, p. 120). Nesse ponto, Derrida afasta-se do discurso freudiano, que está vinculado à busca das origens e de uma irrefutável verdade material para as marcas e os traços psíquicos. E sustenta: “a estrutura do arquivo é *espectral*. Ela o é *a priori*: nem presente nem ausente ‘em carne e osso’, nem visível nem invisível, traço remetendo sempre a um outro cujo olhar não saberia ser cruzado, não menos que [...] o fantasma do pai de Hamlet”



(DERRIDA, 2001, p. 110). Georges Didi-Huberman apresenta outra visão sobre a arqueologia, muito mais próxima do que Derrida entende por arquivo:

[...] Isso significa pelo menos duas coisas. Primeiro, que a arte da memória não se reduz ao inventário dos objetos trazidos à luz, objetos claramente visíveis. Depois, que a arqueologia não é apenas uma técnica para explorar o passado, mas também, e principalmente, uma anamnese para compreender o presente. Eis por que a arte da memória, diz Benjamin, é uma arte “épica e rapsódica” (DIDI-HUBERMAN, 2017b, p. 67).

À maneira de Didi-Huberman, quando Jaime Lauriano traz à luz uma cartografia do mal, sua pretensão não é “fazer emergir tudo” que foi apagado do nosso passado colonial e escravista, isso porque as “verdadeiras lembranças devem proceder informativamente muito menos do que indicar o lugar exato onde o investigador se apoderou delas”, diz Benjamin (BENJAMIN, 1995, p. 239). Ainda segundo Walter Benjamin não se trata de ir à busca das origens, mas “de fornecer uma imagem daquele que se lembra, assim como um bom relatório arqueológico deve não apenas indicar as camadas das quais se originam seus achados, mas também, antes de tudo, aquelas outras que foram atravessadas anteriormente” (BENJAMIN, 1995, p. 240). O artista guarda o saber de que os arquivos que revolve e o solo que escava falam da nossa violência fundacional a partir do que não mostram, pois o apagamento é o próprio vestígio invisível e espectral dessa memória impedida, para utilizar o termo de Ricœur.

É a memória de um percurso que o artista faz emergir, percurso este que o remete a outras tantas trajetórias e destinos. O que vemos nas cartografias de Lauriano são camadas de violência e de exploração que, embora nem sempre tenham deixado marcas no espaço urbano, não cessam de se fazerem visíveis na sociabilidade brasileira. Afinal, seria um engano pensar que a preocupação da empresa colonial se restringe ao domínio territorial, quando o mais importante é fazê-la durar nas subjetividades e nos corpos colonizados. A lógica colonial encontra vias de sobrevivência na subsunção de epistemologias e modos de vida ao cânone hegemônico que organizam a partilha do sensível e do inteligível. Não é por acaso que as estratégias para a manutenção das relações de colonialidade passam pela construção da diferença e da racialização, além da difusão de estereótipos associados a uma dada “origem” e “identidade”, enquanto o centro global se autodescreve como neutro e flexível, ou, em outras



palavras, internacional, como uma roupa que cabe em todos os corpos. Segundo o próprio artista,¹² suas obras são como uma regurgitação do passado colonial e ditatorial que sobrevive no presente, atualizado na forma de linchamentos públicos e de “brinquedos que furam moletoms”.¹³ Outra questão relevante que o trabalho de Lauriano coloca é em que medida a escrita da história e, igualmente, da história da arte no Brasil pode ser entendida como parte dessa sucessão de violências, visto que o esquecimento via apagamento da memória configuraria violência equivalente ao ato de fazer calar através de instrumentos de tortura ou de censura.

Outra artista que inscreve no território do visível as cicatrizes que o passado deixou abertas é Rosana Paulino. Seus arquivos são diversos: álbuns pessoais de família, fotografias tiradas para fins pretensamente científicos no século XIX, imagens extraídas de livros de viajantes e de exploradores, mechas de cabelos femininos, e, obviamente, suas próprias memórias afetivas. As obras de Paulino restituem o legado fundamental dos povos africanos na dita cultura brasileira, que tem como genealogia a exploração e a escravização, mas como marca, a luta e a resistência dos afrodescendentes até os nossos dias. Paulino, frequentemente, se apropria de iconografias que serviam para justificar cientificamente a existência da escravidão e que por sua vez reafirmavam a política de anonimato e de invisibilidade de mulheres e homens escravizados, para então expor a violação sobre estes corpos e o processo pelo qual o mito da democracia racial foi instaurado no Brasil sob o signo da exclusão, da desigualdade, da discriminação e do racismo estrutural.

Em *Parede da memória* (1994-2005), a artista paulista recupera fotografias de seus antepassados e as imprime em patuás (amuletos associados ao candomblé e à cultura africana), cuidadosamente costurados em linhas amarelas ou azuis, que são postos simetricamente lado a lado sobre a parede. Os retratos desbotados, sem nome ou qualquer referência de quem são ou foram aquelas pessoas, sugerem o apagamento de histórias de vidas singulares enclausuradas ao âmbito doméstico, além do mais, a repetição de alguns rostos compõe uma espécie de jogo da memória que nos convida a fixar cada olhar demoradamente. Os patuás são bolsas almofadadas cuja tradição é guardar algo que deve ser protegido. Com efeito, não se engana o espectador que os perscruta com esta ideia, pois eles exigem lembrarmos-nos do nosso próprio esquecimento. Esquecimento que é da ordem da vergonha, de uma culpa irredimível, ou seja, do recalque do sangue que tingiu o oceano atlântico de

¹² Entrevista concedida pelo artista para o 20º Festival de Arte Contemporânea Sesc Videobrasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VSrrdXqTOIU>. Acesso em: 23/09/2020.

¹³ Fazemos referência à obra de Jaime Lauriano, *Brinquedo de furar moletom*, 2018.



vermelho e que não cessa de cobrir os asfaltos das cidades brasileiras. Esquecimento convertido em naturalização e tolerância diante das violências que vitimam as populações negras, de modo que a aparente leveza dos patuás de Paulino contrasta com o peso de silêncios socialmente compartilhados.



Figura 4: Rosana Paulino, *Parede da memória*, 1994-2005.

Vimos até aqui de que maneira a figura do artista arquivista se confunde com a do arqueólogo e do historiador. Gostaríamos de destacar ainda outra figuração do artista que coleta, coleciona, armazena e se apropria de arquivos. Refirimo-nos ao artista trapeiro, numa alusão imediata à metáfora baudelairiana que remete ao poeta e foi reaproveitada por Walter Benjamin décadas depois. “Eis um homem cuja função é recolher o lixo de mais um dia na vida da capital. Tudo o que a grande cidade rejeitou, perdeu, partiu, é catalogado e colecionado por ele. Vai compulsando os anais da devassidão, o *cafarnaum* da escória” (BAUDELAIRE *apud* BENJAMIN, 2006, p. 81). Esse gosto pelo insignificante, pelo baixo, por tudo aquilo que foi rejeitado, mas que teima em sobreviver, manifesta-se no trabalho de artistas que passam “dos grandes acontecimentos e personagens à vida dos anônimos”, pois sabem que somente através dos “detalhes ínfimos da vida ordinária” é possível “identificar sintomas de uma época”, isto é, “explicar a superfície pelas camadas subterrâneas e reconstituir mundos a partir de vestígios” (RANCIÈRE, 2009, p. 49).



Enquanto uma das dimensões do trabalho de Rosana Paulino é reconfigurar o campo do visível e, por extensão, do invisível, Rosângela Rennó se interessa por reunir signos dispersos, que perderam a capacidade de indiciar algo, conjurando o passado residual em cada imagem e documento. Num país em que o controle sobre os arquivos se realiza na forma do abandono e do ostracismo de depósitos fechados, cabe questionar a viabilidade de interpretá-los através das categorias de esquecimento de que nos fala Paul Ricœur, quais sejam, a *mémoire empêchée* [memória impedida], a *mémoire manipulée* [memória manipulada] e o *oubli commandé* [esquecimento obrigatório]. Embora se possa admitir que os conceitos desenvolvidos por Ricœur possuam certas limitações enquanto instrumentos de análise satisfatórios para explicar os fenômenos do esquecimento público, é preciso considerar que o discurso do desprezo e da incúria é demasiadamente conveniente para justificar as políticas de esquecimento que operam no interior das políticas públicas de preservação e se prolongam no descaso socialmente partilhado em relação ao passado no Brasil. Talvez fosse o caso de pensar em termos de memórias impedidas porque manipuladas através de esquecimentos deliberados (e institucionais) que visam anular o passado e nos lançar a um eterno presente, sem passado nem futuro.

145

Rosângela Rennó entendeu desde cedo que seu processo criativo não consistia necessariamente na produção de novas imagens. Afinal, para que produzir mais arquivos quando não se olhou suficientemente para os que foram armazenados ou abandonados, isto é, destinados ao esquecimento? Nesse sentido, sua investigação aproxima-se, em certa medida, da noção de pós-produção elaborada por Nicolas Bourriaud, segundo a qual o artista reprograma as obras e os documentos do passado e reconhece “não partir novamente do zero nem se sentir sobrecarregado pelo acúmulo da História, mas inventariar e selecionar, utilizar e recarregar” (BOURRIAUD, 2009, p. 10), apresentando-nos contraimagens, e a arte, por sua vez, representando uma espécie de contrapoder. No caso de Rennó, as apropriações têm fontes diversas: álbuns de família, fotografias, vídeos e outros documentos adquiridos em mercados de pulgas, feiras de artigos de segunda mão, arquivos privados e públicos ou até mesmo imagens e fragmentos de histórias extraídas de jornais, como em *Arquivo Universal*, um arquivo criado a partir de 1992 por ela e em permanente construção. De acordo com Rosângela Rennó, “o artista contemporâneo está habilitado e autorizado a discutir, manifestar-se sobre, abrir caminhos em, e circular por territórios não necessariamente artísticos, e isso engloba também o institucional” (RENNÓ, 1998, p. 18).



146 Nas séries intituladas *Vulgo* (1998) e *Cicatriz* (1996), a artista se apropriou de um conjunto de negativos em vidro do vasto arquivo do Museu Penitenciário Paulista que se encontrava em precário estado de conservação e sequer dispunha de um sistema de arquivamento das imagens que permitissem a consulta. A primeira série consiste em registros de cabeças masculinas, cujo número de identificação sobre a testa de cada um deles, assim como a padronização no enquadramento fotográfico e na postura submissa dos corpos indicam tratar-se de internos do sistema prisional. Com exceção de quatro que foram enquadrados frontalmente, todos os outros aparecem de costas. O foco do olhar do fotógrafo foram os redemoinhos nas cabeças dos prisioneiros, realçados pela artista através de uma pigmentação em tons rosados e avermelhados – como que para conferir carnalidade às figuras –, que contrasta, por sua vez, com o preto e branco dos originais. Estas imagens foram ampliadas para uma escala bastante superior à dimensão humana, de modo a solicitar do espectador um olhar acurado aos pontos e linhas dos redemoinhos que conservam algo de inapreensível, como o *punctum* barthesiano cuja definição, aliás, é bastante apropriada para descrever a experiência do observador que mira tais imagens, “pois o *punctum* é também picada, pequeno buraco, pequena mancha, pequeno corte – e também lance de dados. O *punctum* de uma foto é esse acaso que, nela, me *punge* (mas também me mortifica, me fere)”.¹⁴

Nada se sabe sobre os homens fotografados, o fotógrafo, os objetivos precisos dos registros ou a data em que eles foram feitos. Tudo parece reservado ao esquecimento. Afora o sujeito indiferente que leva uma vida dita normal, sem direito à fama ou à piedade, não há indivíduo mais anônimo na sociedade que aquele em situação de cárcere. É como se existisse no interior do anonimato uma escala com diferentes graus de apagamento social. Quanto mais anônimo, mais invisibilizado e, portanto, esquecível. Como que para transgredir esta equação ou para simplesmente inscrever na própria pele as marcas que a trajetória individual de cada um produziu, na série *Cicatriz* veem-se detalhes de corpos tatuados, emblemas que traduzem afetos, memórias, identidades. A artista frequentemente expõe estas imagens junto com fragmentos de histórias retiradas de seu *Arquivo Universal*, não exatamente relacionadas ao sistema prisional, mas que nos convocam a imaginar possíveis histórias de vidas outras através do cruzamento entre texto e imagem. Como diria Jacques Derrida,¹⁵ Rennó efetua um

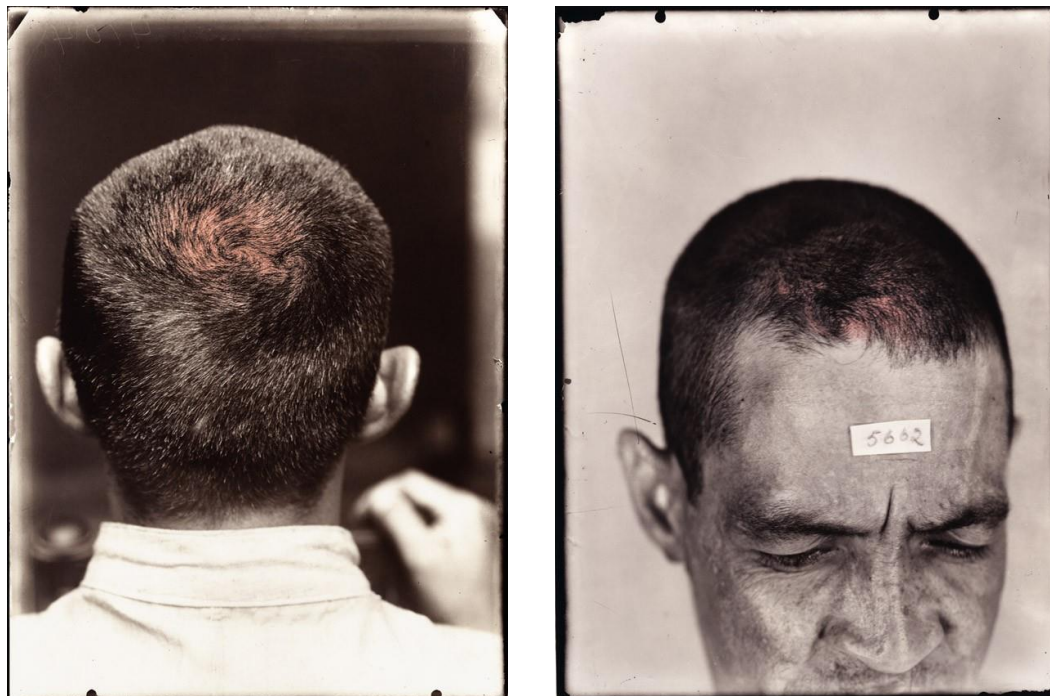
¹⁴ BARTHES, Roland. *A câmara clara – Nota sobre a fotografia*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 46.

¹⁵ “É preciso que o poder arcôntico, que concentra também as funções de unificação, identificação, classificação caminhe junto com o que chamaremos o poder de consignação. Por consignação não entendemos



trabalho de consignação, isto é, de reunião de signos, que tem início na coleta e na seleção dos arquivos remanescentes, continua através das intervenções nas imagens e textos – ora para obliterar a visibilidade/legibilidade, ora para acrescentar outras camadas de conotação –, e que se abre indefinidamente a outras consignações por parte do espectador.

147

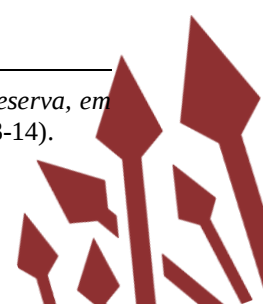


Figuras 5 e 6: Rosângela Rennó, fotografias da série *Vulgo*, 1998.



Figuras 7 e 8: Rosângela Rennó, fotografias da série *Cicatriz*, 1996.

apenas, no sentido corrente desta palavra, o fato de designar uma residência ou confiar, pondo em reserva, em um lugar e sobre um suporte, mas o ato de consignar reunindo os signos”. (DERRIDA, J. 2001, pp. 13-14).



O esquecimento depositado sobre os arquivos que Rennó manipula é da ordem de um apagamento que não se pode considerar imponderável ou natural, como o esquecimento de reserva descrito por Ricœur. O mesmo pode ser dito sobre os arquivos que a artista vasculha e até mesmo suas próprias intenções, ambos não são neutros. É importante ressaltar que o esquecimento por apagamento de rastros, no caso de rastros documentais, nem sempre se realiza na forma de destruição material, mas também do simples desprezo, de um querer-esquecer não empenhado suficientemente ao ponto de se tornar uma memória impedida. Entretanto, as obras que examinaremos brevemente a seguir problematizam contundentemente os exemplos de mau uso da memória, segundo Paul Ricœur. Refiro-me a obras de Leila Danziger, Rafael Pagatini, Clara Ianni, Mabe Bethônico e Bianca Turner.

As memórias em torno da última ditadura militar no Brasil (1964-1985) foram socialmente sepultadas durante o processo de redemocratização e jazem assim para muitos até hoje, exceto para as vítimas e seus familiares, que empreenderam longas jornadas de busca pela verdade e pela justiça, e também para os insones negacionistas que se esforçam no sentido de manipular a dimensão narrativa da história, que, por sua vez, não se confunde com a sua dimensão factual. Em 1979, com a concessão da anistia ampla, geral e irrestrita, os agentes da ditadura que perpetraram graves violações aos direitos humanos, como tortura, prisão ilegal, homicídios e desaparecimentos forçados, acabaram sendo também beneficiados. Contrariamente ao que se supõe, esta medida intolerável não decorre de uma interpretação equivocada da lei, mas antes do pacto conciliatório que fundou a nossa experiência democrática atual, o que inclui a impunidade dos torturadores e um regime de continuidades sustentado pela amnésia histórica, mesmo num Estado dito de direitos. Não à toa, a palavra anistia (do grego *amnēstía*) preserva certa familiaridade com a noção de *anamnesis* (reminiscência), e incontestavelmente com a de amnésia.

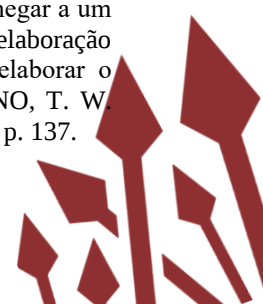
Diferentemente do ocorrido em outros países sul-americanos que também vivenciaram ditaduras sangrentas no mesmo período, como a Argentina, o Chile, o Uruguai e o Peru, onde as leis de anistia foram invalidadas e os crimes cometidos pelo Estado investigados, processados e punidos. No Brasil, experimentamos um caso exemplar de esquecimento obrigatório, para tomar emprestada a noção de Ricœur, em que além da interdição à elaboração do luto através do estabelecimento de um espaço propício à escuta de testemunhos com efeitos jurídicos, exigiu-se a interdição da recordação alegando-se que o passado importunaria a jovem e frágil democracia instaurada. Embora a defesa do cidadão constitua um dos princípios fundamentais do Estado democrático e de direito,

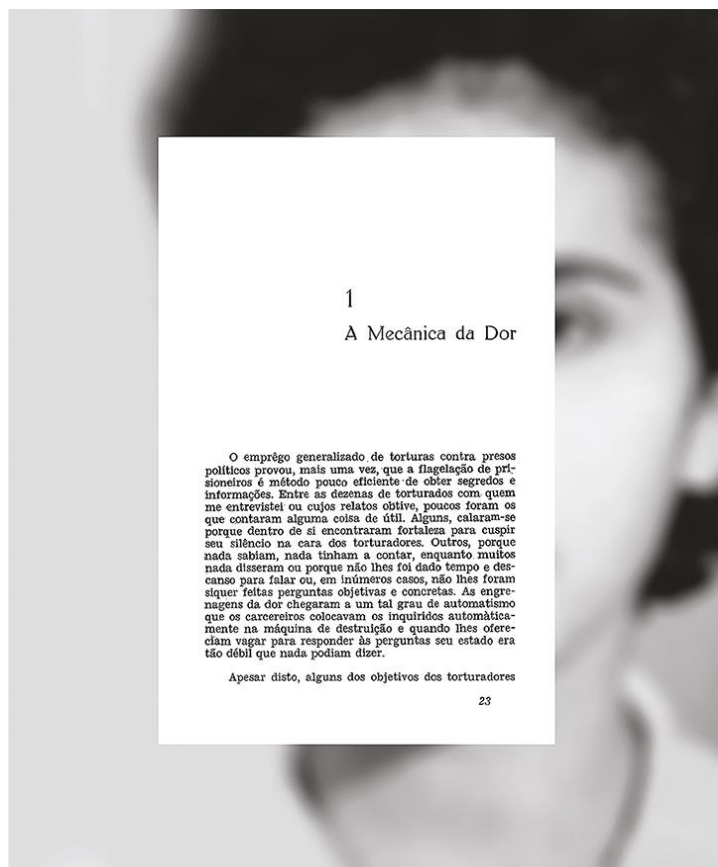


parece ter havido uma inversão ao se priorizar a defesa do Estado em detrimento dos cidadãos. Além de tudo, o acesso aos arquivos do período permanece restrito sob a justificativa de defesa da soberania nacional, sendo que a Comissão Nacional da Verdade, concluída em 2014 com ínfimo engajamento da sociedade no debate, pouco conseguiu avançar no sentido de enfrentar tais ambiguidades e construir uma relação franca com o passado. Desse modo, as memórias da ditadura militar no Brasil transformaram-se em memórias impedidas que em nada contribuem à tarefa de elaboração e esclarecimento, nos termos adornianos,¹⁶ contra o ressentimento e a repetição compulsiva do passado.

A tarefa de elaboração do passado é levada a cabo por artistas que entrecruzam rastros de vítimas da ditadura com outras contemporâneas a nós, sugerindo que a história talvez seja constituída mais por continuidades do que por rupturas. Para Leila Danziger, “Aproximá-los das vítimas da ditadura é uma tentativa de materializar nosso tempo emperrado, que permite a sobrevivência de instituições e métodos de controle que atuaram no período ditatorial e que continuam modelando o Brasil contemporâneo” (DANZIGER, 2018, p. 239). Em *Perigosos, subversivos, sediciosos [Cadernos do povo brasileiro]*, ela associa páginas de livros censurados durante o regime ditatorial a fotografias de vítimas da violência de Estado de ontem e hoje sem que os rostos sejam revelados. Para a artista, não interessa “dar continuidade à reprodução traumática dos rostos” (DANZIGER, 2018, p. 239), uma vez que tal gesto significaria a repetição e a representação justamente daquilo que se busca reelaborar. Na mesma série, ela reúne os livros censurados que adquirira em sebos e os dispõe na parede dependurados por um prego, num flagrante ato de violência contra eles, entretanto, não maior que aquele de outrora que consistiu no impedimento da livre circulação do conhecimento e das ideias, ou seja, no silêncio forçado.

¹⁶ O célebre texto de Adorno *O que significa elaborar o passado* faz alusão a um problema que o autor já havia identificado num aforismo de *Minima Moralia*, onde se lê: “A desgraça não sobrevém como extinção radical do passado, mas quando o historicamente condenado é arrastado como morto, neutralizado, impotente e denegrido de modo indigno”. Segundo ele, no momento da reconstrução da Alemanha e da instauração de um modelo capitalista aparentemente promissor na República Federal (RFA), convinha dar por encerrado o passado e lançar as lembranças do horror nazista no rio do esquecimento, junto às cinzas dos corpos dizimados. Desse modo, os vestígios da solução final cumpriram o destino desejado por seus próprios algozes, isto é, o apagamento do apagamento. A expressão *Aufarbeitung*, utilizada por Adorno, pode significar “processar”, “lidar”, “chegar a um acordo com o passado” ou “retomar o passado”, em poucas palavras, o termo refere-se à necessária elaboração histórica do passado reprimido no plano social. Cf. ADORNO, Theodor. W. “O que significa elaborar o passado”. In: ADORNO, T. W. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995; ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Trad. Artur Morão. Coleção Arte e Comunicação, vol. 77. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 137.





150

Figura 9: Leila Danziger, Da série *Perigosos, subversivos, sediciosos* [Cadernos do povo brasileiro], 2017.

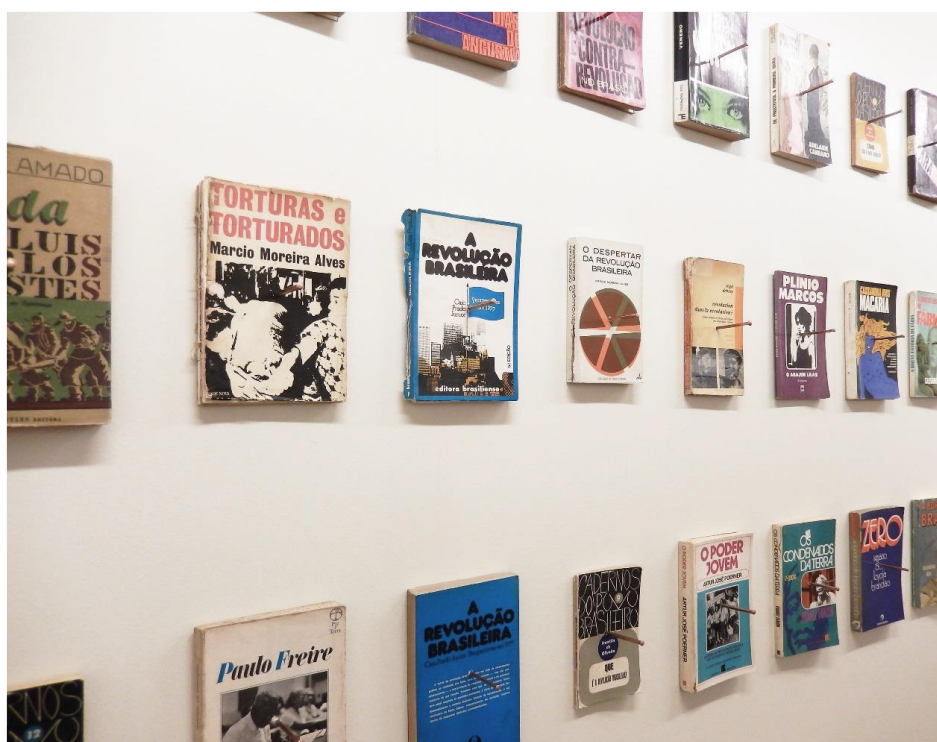


Figura 10: Leila Danziger, Da série *Perigosos, subversivos, sediciosos* [Cadernos do povo brasileiro], 2017.



Se para Leila Danzinger, justificadamente, não convém expor os rostos das vítimas, para Rafael Pagatini importa desarmar a ditadura militar brasileira e, literalmente, imprimir nos arquivos mortos da história as faces daqueles que a perpetraram. É justamente o que ele faz na obra *Bandeirantes* (2018) quando imprime em caixas de arquivo de papelão figuras do cenário político e empresarial da ditadura, como o presidente da época, Ernesto Geisel, e seu sucessor, João Figueiredo, instantâneos tirados durante o evento de inauguração da Rodovia dos Bandeirantes em 1978. A obra associa a experiência autoritária recente no país com o imaginário colonizador dos Bandeirantes – sertanistas responsáveis pela escravização e extermínio de milhares de indígenas e quilombos durante o período colonial –, cuja imagem foi reconstruída no final do século XIX sob o signo do desbravamento e da coragem. Aliás, valores bastante exaltados também pelos militares que assaltaram o poder instaurando um Estado ilegal através de manobras espúrias de aparente legalidade (SAFATLE, 2010, pp. 237-252). Na obra *Retrato Oficial* (2017), Pagatini descortina a falsa legitimidade do regime por meio do enfoque nas bocas e nas golas dos trajes dos militares em seus retratos oficiais. Entretanto, nenhum dos presidentes veste uniforme militar, provavelmente porque a farda reforçaria a percepção do regime como um período de exceção em que o autoritarismo silencia vozes e matava opositores. Para ressaltar esse aspecto, o artista imprimiu as imagens em pregos de aço fincados na parede do espaço expositivo.

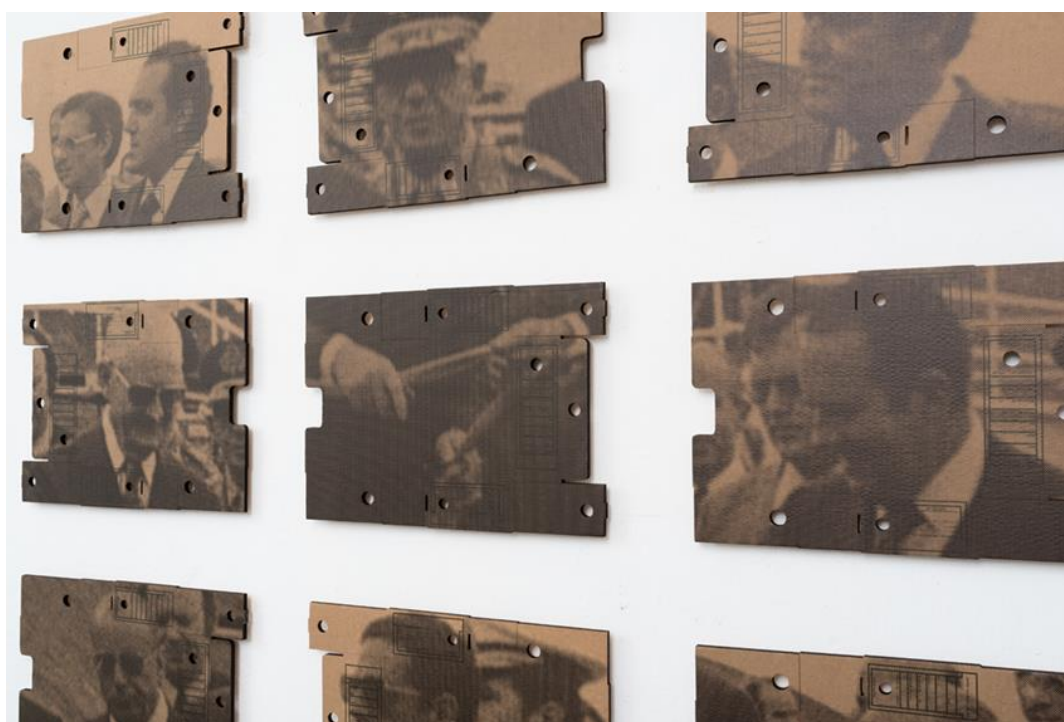


Figura 11: Rafael Pagatini, *Bandeirantes*, 2018.



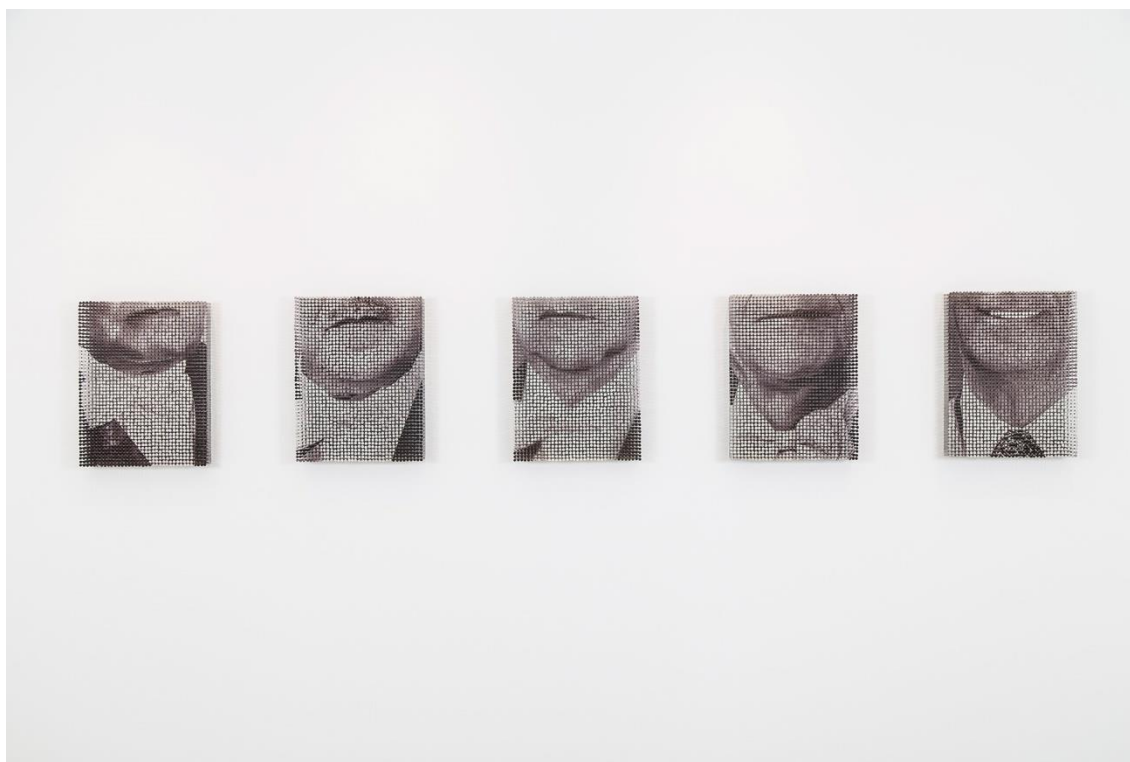


Figura 12: Rafael Pagatini, *Retrato Oficial*, 2017.

152

Outro aspecto importante sobre o período que é comumente ignorado concerne ao regime de recíproca cumplicidade entre setores empresariais e o governo militar, cooperação esta que transformou o estado de exceção brasileiro em uma ditadura civil-empresarial-militar. Esta discussão aparece nas obras de Clara Ianni e Mabe Bethônico, respectivamente, *Detalhes Observados* (2017) e *Elite Mineral* (2019). Na primeira, Ianni confronta uma propaganda da Volkswagen da década de 1960 a documentos encontrados no Arquivo do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) que consistiam em relatórios detalhados contendo informações sobre os operários. Os relatórios eram redigidos por funcionários de segurança da empresa, responsáveis por espionar e reportar as informações coletadas aos agentes da ditadura. Por sua vez, na obra de Bethônico, dando continuidade a sua pesquisa sobre a história da mineração no país e os danos causados pela atividade extrativista, sempre a partir de documentos, é ressaltado o papel desempenhado pela indústria de mineração através de sua influência e de interesses políticos durante a ditadura. *Elite Mineral* é, enfim, constituída de aulas gravadas sobre o assunto, de uma instalação com documentos do período, esquemas e anotações da artista, ou seja, a obra se vale de procedimentos declaradamente didáticos para explicitar uma relação que de fato não adentra os conteúdos escolares oficiais.





Figura 13: Clara Ianni, *Detalhes Observados*, 2017.

153



Figura 14: Mabe Bethônico, *Elite Mineral*, 2019.

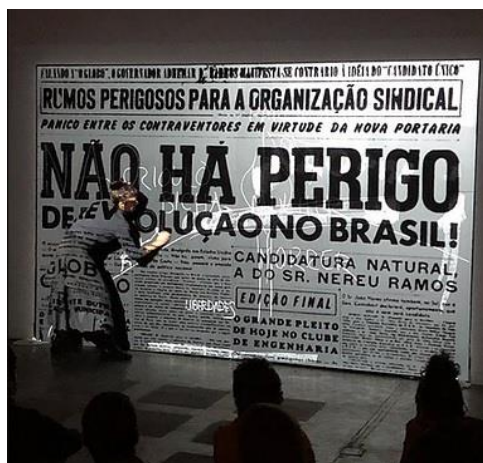
Tomando a cidade como um imenso arquivo com configurações topológicas de poder e de esquecimento próprias, Bianca Turner também faz uso de uma linguagem direta quando, por exemplo, fixa adesivos com a palavra “torturador” em placas de



ruas de São Paulo que prestam homenagem a agentes da ditadura, uma ação que lembra os escrachos realizados na Argentina e no Uruguai, em que grupos populares realizam denúncias no espaço público contra pessoas acusadas de violação aos direitos humanos. Já na performance *Rastreando* (2016), Turner recupera manchetes de jornais publicados em 1964 e os projeta num quadro negro no qual escreve com giz branco procurando registrar os traços esquecidos do passado que se atualizam no presente através de suas projeções. Entrecruzamento de tempos, de imagens e memórias. A artista segue os rastros do passado para entender o presente e o que encontra é um emaranhado de traços sobrepostos, entrelaçados e, sobretudo, encobertos que dificultam a legibilidade dos fatos a que se referem.



Figura 15: Bianca Turner, *cidade-corpo*, 2017.



Figuras 16 e 17: Bianca Turner, *rastreando*, 2016.



3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No caso dos artistas que revolvem arquivos da ditadura e criam suas obras a partir daí, é interessante observar que nem todos que citamos vivenciaram o período, ou seja, alguns nasceram após ou durante a redemocratização. No campo da literatura comparada há um termo para designar esta transmissão de memórias não vivenciadas, rastros transgeracionais de traumas, ou mais especificamente, memórias de segunda geração constituídas através de uma profunda relação afetiva com os fatos narrados, na maioria das vezes, por familiares; refiro-me à noção de “pós-memória” proposta por Marianne Hirsch.¹⁷ Beatriz Sarlo é uma das que contesta esta divisão entre a memória dos que viveram determinada experiência e aquela dos que são seus herdeiros, visto que para ela toda memória é, por assim dizer, pós-memória, passado reencontrado no presente, sempre perpassado por ele e sujeito a mediações de toda sorte. Talvez porque seja impossível lembrar o não vivido, os artistas acima referidos recorrem a arquivos, a rastros documentais, reconhecendo as múltiplas camadas de representação envolvidas em tal procedimento.

155

Outra explicação, que por sua vez não exclui a primeira, é que estes artistas não falam do passado superado, mas de um tempo que ainda não terminou e se prolonga no presente, seja porque práticas institucionais autoritárias permanecem entre nós, seja porque o esquecimento público gera um tipo de violência sem trauma que se produz e reproduz sem deixar rastros (SAFATLE, 2010, p. 240). O produto mais comum é a banalização e a naturalização das violências sofridas. Desse modo, é um equívoco pensar o esquecimento como um traço passivo da sociabilidade brasileira, quando é ele que faz prevalecer determinadas narrativas da história, assim como faz parecer que os excessos atualmente cometidos não têm relação com fatos do passado ou com atores políticos que continuam no poder. Pode-se dizer, portanto, que os abusos do esquecimento são uma contrapartida igualmente patológica aos abusos da memória, pois geram a repetição compulsiva de passados traumáticos na esfera pública sem serem inscritos na subjetividade de cada sujeito.

Esquecimentos por apagamentos de rastros, por imposições, encobrimentos, impedimentos e manipulações. São muitos os esquecimentos a serem desarquivados. Mas, como vimos, são muitos também os gestos neste sentido no atual panorama artístico brasileiro, desarquivamentos que produzem arquivos a serem, eventualmente, desarquivados no futuro, seja pela pesquisa artística ou acadêmica. Como dizia Jacques Derrida,

¹⁷ Cf. HIRSCH, Marianne. *The Generation of Postmemory*. Poetics Today, n. 29 (2008), pp. 103-128.



todo arquivo é “um penhor do futuro”, uma garantia de que algo sobreviverá mesmo quando a finitude radical se impuser, afinal, o desejo de arquivo parte desta inflexão, bem como o chamado mal de arquivo (DERRIDA, 2001, p. 32). Não é exagero conjecturar que um dos fatores cruciais por inscrever a arte no território da política nas últimas décadas seja, justamente, a tarefa obstinada de desarquivar memórias do mal. Lembrar o nosso esquecimento fundamental por meio de processos nos quais o próprio conceito de arquivo está sempre em aberto, pois, como afirma Derrida:

[...] a questão do arquivo não é, repetimos uma questão do passado. Não se trata de um conceito do qual nós disporíamos ou não disporíamos *já* sobre o tema do *passado*, um *conceito arquivável de arquivo*. Trata-se do futuro, a própria questão do futuro, a questão de uma resposta, de uma promessa e de uma responsabilidade para amanhã. O arquivo, se queremos saber o que isto teria querido dizer, nós só o saberemos num tempo por vir. Talvez. Não amanhã, mas num tempo por vir; daqui a pouco ou talvez nunca” (DERRIDA, 2001, pp. 50-51).



REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. “O que significa elaborar o passado”. In ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Trad. Artur Morão. Coleção Arte e Comunicação, vol. 77. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Trad. Julio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BEIGUELMAN, G. Impulso de história. *Revista Select*, vol. 07, n. 40, pp. 178-191, set-nov. 2018. Disponível em: <<https://www.select.art.br/edicao/select-no-40/>>. Acesso em: 23 set. 2020.
- BEIGUELMAN, G. *Memória da amnésia: políticas do esquecimento*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2019.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio P. Rouanet, 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, W. O caráter destrutivo. In: BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Trad. Rubens R. T. Filho [et al.]. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BENJAMIN, W. Escavando e recordando. In: BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. Trad. Rubens R. T. Filho [et al.]. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BENJAMIN, W. *A modernidade – obras escolhidas*. Ed. e Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.
- BENJAMIN, W. *Passagens*. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/ Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BORGES, J. L. *Funés, o memorioso*. Trad. Marco Antonio Franciotti. In: BORGES, J. L. *Ficções*. 7ª ed. São Paulo: Editora Globo, 1997, p. 109-117.
- BOURRIAUD, N. *Pós-produção: como a arte reprograma o mundo contemporâneo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Martins, 2009.
- DANZIGER, L. Perigosos, subversivos, sediciosos. *MODOS. Revista de História da Arte*. Campinas, v. 2, n.1, p.236-244, jan. 2018. DOI: <https://doi.org/10.24978/mod.v2i1.1032>.
- DERRIDA, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DIDI-HUBERMAN, G. (Org.). *Levantes*. Trad. Jorge Bastos [et al.]. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017a.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Cascas*. Trad. André Telles. São Paulo: Editora 34, 2017b.
- ECO, U. An Ars Oblivionalis? Forget It!. *Modern Language Association*, vol. 103, n. 3, pp. 254-261, 1988. DOI: <https://doi.org/10.2307/462374>
- FONTES FILHO, O. Uma imagem de denúncia, uma arte de reivindicação: Algumas interrogações em torno de Ama de Leite (2005), de Rosana Paulino. *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. 14, n. 26, pp. 343-365, 2020.
- FOSTER, H. An archival impulse. *October*, vol. 110, pp. 3-22, 2004. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3397555>>. Acesso em: 23 set. 2020.
- FREUD, S. O mecanismo psíquico do esquecimento. In: FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 249-284.



- FREUD, S. Lembranças encobridoras. In: FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 285-306.
- GAGNEBIN, J. M. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- GUASCH, A. M. Os lugares da memória: a arte de arquivar e recordar. *Revista Valise*, Porto Alegre, vol. 3, n. 5, ano 3, pp. 237-264, 2013. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/RevistaValise/article/view/41368>>. Acesso em: 23 set. 2020.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HERKENHOFF, P. Rennó ou a beleza e o dulçor. In: RENNÓ, R. *Rosângela Rennó*. Edusp: São Paulo, 1997.
- HIRSCH, M. The Generation of Postmemory. *Poetics Today*, n. 29, vol. 1, pp. 103-128, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019>.
- HUYSSSEN, A. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- HUYSSSEN, A. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: Museu de Arte do Rio, 2014.
- KEHL, M. R. Tortura e sintoma social. In: TELES, E., SAFATLE, V. (Orgs.), *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MELENDI, Maria Angélica. *Arquivos do mal – mal de arquivo*. *Revista Studium*, n. 11, 2002. DOI: <https://doi.org/10.20396/studium.v0i11.11742>.
- NIETZSCHE, F. II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre História*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2005.
- NIETZSCHE, F. Da utilidade e desvantagem da história para a vida [1874]. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014, pp. 74-88.
- NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, vol. 10, pp. 7-28, jul/dez, 1993.
- RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. 2ª ed. São Paulo: EXO experimental; Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, J. *Figuras da história*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- RENNÓ, R. Cicatriz. Fotografias de tatuagens do Museu Penitenciário Paulista e textos do Arquivo Universal. In: GOIFMAN, Kiko. *Valetes em slow motion – a morte do tempo na prisão: imagens e textos*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 1998.
- RICÉUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- ROBIN, R. *A memória saturada*. Trad. Cristiane Dias e Greciely Costa. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.
- SAFATLE, V. Do uso da violência contra o Estado ilegal. In: TELES, E., SAFATLE, V. (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010, pp. 237-252.
- SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- SELIGMANN-SILVA, M. Anistia e (in)justiça no Brasil: o dever de justiça e a impunidade. In: SANTOS, C. M.; TELES, E.; TELES, J. A. (Orgs.), *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2009, pp. 541-556.



SCHWARCZ, L.; GOMES, F. dos S. (Orgs.) *Dicionário da escravidão e liberdade* – 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

TELES, E., SAFATLE, V. (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

TODOROV, T. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000.

WEINRICH, H. *Lete: arte e crítica do esquecimento*. Tradução de Lya Luft. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

YERUSHALMI, Y. H., LORAUX, N. [et al.]. *Usos do esquecimento: conferências proferidas no colóquio de Royaumont*. Trad. Eduardo A. Rodrigues, Renata C. B de Barros. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2017.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41960>

Artigo recebido em: 11/02/2022

Artigo aprovado em: 12/06/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

A VAIDADE REFLETIDA N'O ESPELHO

filosofia, identidade e teoria das emoções em Machado de Assis

THE VANITY REFLECTED IN THE MIRROR

philosophy, identity and theory of emotions in Machado de Assis

Rafael Penido Vilela Rodrigues¹

(rafaelpenidodh@gmail.com)

161

Resumo: Através de “O espelho”, um conto de Machado de Assis publicado originalmente em 1882, este artigo explora o tema da vaidade humana como problema filosófico, sob o prisma das teorias da identidade pessoal narrativista e da antropologia das emoções. Para aprofundar nos problemas da vaidade humana refletida por meio daquilo que Machado descreve na literatura, também são abordadas as influências filosóficas de inspiração jansenista e moralista nas entrelinhas do conto. A tarefa de reflexão por meio do espelho tem aqui um significado meta-narrativo. O objetivo é tomar a literatura como uma ponte que ajude a entender a vaidade diante do teatro do mundo, onde a pessoa só se reconhece em meio às interações sociais que constituem sua identidade.

Palavras-chave: Machado de Assis. Espelho. Vaidade. Emoções. Identidade Pessoal.

Abstract: Through the short story “O espelho”, by Machado de Assis, originally published in 1882, this article explores the theme of human vanity as a philosophical problem through the prism of the theories of narrativist personal identity and the anthropology of emotions. To delve deeper into the problems of human vanity reflected through what Machado describes in literature, the philosophical influences of Jansenist and moralist inspiration between the lines of the tale are also addressed. The reflection-through-the-mirror task has a meta-narrative meaning here. The objective is to take literature as a bridge that helps to understand vanity in the face of the theater of the world, where the person only recognizes himself in the midst of the social interactions that constitute his identity.

Keywords: Machado de Assis. Mirror. Vanity. Emotions. Personal Identity.

INTRODUÇÃO

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Graduado em Filosofia pela mesma instituição. Graduado em História pelo Centro Universitário de Belo Horizonte.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4320512552693634>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4452-6365>.



“A alma do espelho – anote-a – esplêndida metáfora”

João Guimarães Rosa

161

A “alma do espelho” realmente é uma metáfora esplêndida! Se refletirmos calmamente, espelhos são objetos quase indefinidos; parecem estar perto de ultrapassar até mesmo a condição de objeto. Eles são dúbios por natureza: ao mesmo tempo são retratos fiéis e ilusão da imagem, realidade e aparência. Um espelho, de fato, nada mais é que uma superfície polida, lisa e simples, geralmente uma lâmina de vidro cromada. Mas a simplicidade material não extingue as qualidades de um artefato que parece conter um mundo em seu interior. Ora, há sempre um jogo místico de duplicação entre o reflexo e o refletido, entre a essência e a existência do ser que se vê ali. Quem se vê no espelho também é observado pela silenciosa e enigmática figura de si. Não é à toa que desde as tradições mais antigas os espelhos são objetos de fascinação: seja pelo encanto ou pelo medo que provocam. É fascinação que emerge da dialética estabelecida entre o sujeito que se vê como objeto, indefinido, as vezes estranho a si, em que contemplador e contemplado são um e outro, ao mesmo tempo. Não por acaso que desde os primeiros anos da infância ouvimos histórias nas quais os espelhos são dotados de singular importância. Quantos narcisos, bruxas malvadas, feiticeiros e magos não povoaram nosso imaginário? Quantas vezes mergulhamos em nossa intimidade em busca do “espelho, espelho meu”, perguntando-nos se existe alguém mais bonito, melhor ou mais esperto do que eu? Esse artefato ancestral, por vezes, parece ter deixado a sua cômoda condição de objeto para vir a se tornar “sujeito”, transmitindo não apenas o ingênuo reflexo dos homens e seu mundo, mas dando vida às intenções e desejos mais profundos, como quem abre uma porta secreta ou revela um segredo.

Neste artigo, contudo, não faremos uma análise *do* espelho, isto é, não se trata de uma investigação voltada para as propriedades da lâmina que reflete. A proposta aqui é refletir *por meio dos espelhos*, mirando-os como objetos de reflexão que revelam o humano no jogo de relações internas e externas; entre o falso semblante e a aparição do *self* que está para além do oferecido na lâmina. Para que fique claro, é preciso entender que esses objetos sempre estiveram ligados ao tema da imitação da vida, desde à Antiguidade, e, na tangente, relacionados à teorias do autoconhecimento e de uma investigação sobre a pessoa. Porque “espelho, antes de tudo diz respeito a olhar, ou mais ainda, de como nosso próprio olhar se cruza consigo próprio, voltando-se sobre si mesmo” (LIEBIG, 2017).

Esta tarefa de reflexão por meio do espelho, contudo, toma aqui um sentido metanarrativo. Exploraremos o conto “O espelho: esboço de uma nova teoria da alma



humana”, escrito e publicado por Machado de Assis (1839-1908) em 1882. Através do conto, abordaremos o problema filosófico da vaidade humana inserida no contexto da construção narrativa da identidade pessoal. A literatura, portanto, será uma ponte para entendermos a problemática da vaidade de uma pessoa que só se reconhece em meio às interações sociais que constituem sua identidade, conforme a sua narrativa pessoal apresenta a si mesmo. É através da narrativa do personagem principal, Jacobina, que cruzaremos essa ponte. Entretanto, as questões acerca da construção do personagem (Jacobina e outros) por seu autor (Machado de Assis) serão tratadas *en passant*, sem aprofundarmos no assunto, pois isso requerer um trabalho mais árduo, exigindo mais tempo e espaço, o que não caberia neste artigo. De qualquer modo, tomaremos sim a experiência narrada pelo personagem Jacobina como produto de um artefato literário, mas tratando-a como um entre tantos exemplos que a literatura machadiana nos oferece, dando-nos substratos para reflexões antropológicas e filosóficas voltadas para o plano das emoções encarnadas em seus personagens, e, neste conto em específico, a identidade pessoal.

162

A metodologia deste artigo encontra seu esteio nas teorias desenvolvidas sobre a identidade pessoal num sentido narrativista, englobando também as investigações no campo da antropologia das emoções. As teorias da identidade narrativa, especialmente defendidas por MacIntyre, Charles Taylor, Paul Ricoeur e Marya Schechtman, rejeitam o individualismo e insistem que os seres humanos devem ser entendidos como membros de comunidades que nos garantem nossas identidades sociais. As narrativas pessoais são parte do modo como nos entendemos e como organizamos nossas trajetórias. Essas narrativas cumprem um papel importante no sentido de como descrevemos a nós mesmo, pois é através delas que explicamos o modo como nos situamos no mundo. Narrativas pessoais dão origem a autopercepções, de modo que formamos uma visão geral sobre nossas histórias particulares de vida, sobre como nos situamos no presente a partir do passado, e que, de alguma maneira, também nos posiciona em relação ao futuro. Elas seriam o modo de acesso a nós mesmos, as nossas emoções, aos nossos sentimentos, pois não podemos significar apenas a racionalização das ações, mas a identificação de princípios ou valores norteadores, a especificação de relações entre crenças, emoções, intenções e os ambientes mundanos de interação e manifestação em que são formadas.

Como a proposta deste artigo é fazer uma análise do conto à luz dessas teorias, a intenção é seguir a sequência narrativa do conto, evitando atropelos e antecipações, tentando deixar fluir da melhor forma a narrativa enunciada pelo personagem principal. Na seção seguinte, desdobraremos os assuntos em cinco subseções, que foram divididas dentro da própria sequência discursiva do conto. Na primeira subseção,



trabalharemos a questão do uso da narrativa em primeira pessoa e as implicações disso na constituição e reconhecimento do *self* – principalmente quando o tema da vaidade está envolvido. Na segunda subseção, analisaremos como a mudança do status ideológico-social do personagem foi capaz de ressignificar a sua identidade pessoal, e, de algum modo, cegá-lo atrás do véu da vaidade. Na terceira subseção, percorreremos os elementos que o personagem oferece em sua narrativa identificando os fenômenos emocionais que dão abertura para novos modelos simbólicos na ressignificação de sua identidade. Na quarta subseção, trabalharemos a experiência da angústia e do vazio como condicionantes de um processo de autoexame, que culmina no esvaziamento de sentido do *self*. Na quinta subseção, finalmente faremos uma análise da experiência de sociabilidade do personagem através da roupagem social que se apresenta no teatro do mundo, o que acaba por constituir a sua identidade pessoal. Tudo isso nos ajudará a compreender a pessoa como um ser de linguagem que constitui a própria identidade através do discurso que faz de si

1 IDENTIDADE PESSOAL, EMOÇÕES E VAIDADE: A TEORIA DA “ALMA EXTERNA”

Machado de Assis publica o conto “O espelho: esboço de uma nova teoria da alma humana” originalmente no jornal *Gazeta de Notícias*, no Rio de Janeiro, em 8 de setembro de 1882, e republica-o no livro *Papéis avulsos* no final do mesmo ano. É um conto posterior ao clássico *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de 1881, portanto inserido na fase pessimista e cética de Machado de Assis. Nesta fase, o autor traz uma nova antropologia na composição de seus personagens, apresentando-nos como pano de fundo uma temática filosófica que está alicerçada no moralismo de inspiração jansenista² e na crítica à vida social, compreendendo o homem como ser decaído e efêmero, quando faz notar a instável e incerta condição humana.

² Como esclarecem G. Reale e D. Antiseri (1990, pp. 593-595), o jansenismo toma esse nome por causa de Cornélio Jansênio (1583-1638), bispo de Ypres e célebre autor do *Augustinus*, obra em que expõe a doutrina de S. Agostinho como a genuína doutrina da Igreja. A cruzada de Jansênio se dá contra o molinismo jesuíta – doutrina que leva o nome do jesuíta espanhol Luís de Molina (1535-1600), que defendia a combinação entre vontade e Graça, de tal modo que o livre-arbítrio humano, por si só, garantiria ou não a boa ação, sem qualquer participação divina. A luta de Jansênio foi levada para o campo da moral e da experiência religiosa pelo abade de Santi-Cyran, Jean du Verger de la Houranne (1581-1643), juntamente com as monjas cistercienses do mosteiro de Port-Royal. “Publicado em 1640, o *Augustinus* foi condenado pela Sagrada Congregação do Index e pela Inquisição em 1641 [...]” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 594).



Desde já, é importante ter em mente que apesar de Machado de Assis não ser filósofo, a sua filosofia é o ceticismo, como afirma o Prof. José Raimundo Maia Neto (2008; 2020). Assim como podemos ler nos autores céticos modernos³, a temática da vaidade é apresentada como problema central da condição humana, compondo um dos assuntos mais importantes no conjunto da obra machadiana. Dentro de um contexto mais amplo, respondendo aos adeptos do positivismo em voga no Brasil oitocentista, Machado problematiza a pretensão da verdade a partir da reflexão sobre a teia das relações sociais que encobrem a subjetividade de seus personagens. Ele mostra o problema da vaidade e os riscos daqueles que têm a pretensão de afirmar que a humanidade finalmente encontrou a verdade e com ela poderá resolver todos os problemas. Através da literatura, o Bruxo do Cosme Velho nos revela a precariedade do ser humano: um ser intimamente dependente daquilo que as relações sociais fazem dele; ser inautêntico em si mesmo. (Cf. MAIA NETO, 2008; 2020).

164 Indo direto ao conto, podemos identificar que Machado inicia o texto em terceira pessoa, quando o autor nos dá o contexto e apresenta Jacobina: um sujeito enérgico, taciturno e quase agressivo. Os fatos se passavam no período do Brasil Império, na capital imperial, onde a teia social brasileira era ditada por títulos e honrarias nobiliárquicas, convivendo com a fatídica experiência da escravidão e seus valores arraigados no seio da sociedade após três séculos de mão de obra cativa. O autor nos conta que Jacobina se encontrava com mais quatro amigos em uma casa no morro de Santa Tereza: região abastada no Rio de Janeiro da época. Os quatro amigos estavam discutindo sobre questões de *alta transcendência*, o que é descrito com a usual ironia machadiana, dizendo daquela gente de classe média alta preocupada com os aspectos ontológicos da realidade, “[...] investigadores de coisas metafísicas, resolvendo amigavelmente os mais árduos problemas do universo” (ASSIS, 2019, p. 135). Mas Jacobina, o quinto integrante, estava calado, pensando, perto de cochilar, o que leva o autor a dizer que eram *quatro ou cinco* cavalheiros no debate, por causa da quase ausência do personagem principal.

Jacobina é apresentado como um provinciano, capitalista, inteligente, casmurro, astuto e cáustico. Ele não gostava de discussões, dizendo que elas são uma herança bestial dos homens “[...] e acrescentava que os serafins e querubins não controvertiam nada, e, aliás, eram a perfeição espiritual eterna” (ASSIS, 2019, p. 135). A postura de Jacobina é a de um cético, segundo a qual discussões são vazias de sentido, pois não encontram consenso e nem dão acesso à verdade, especialmente se tratando das coisas de *alta transcendência*, como o que estava em

³ Cf. POPKIN, Richard. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.



pauta na conversa de seus companheiros. Era melhor, então, fazerem como os seres celestiais: manterem-se incontrovertidos no silêncio da eterna perfeição.

Mas, naquela noite, os quatro companheiros questionam Jacobina sobre o assunto transcendente de que tratavam e esperavam uma resposta. Em resposta, Jacobina apresenta com aparente relutância o seu *esboço de uma nova teoria da alma humana*, tal como antecipa o subtítulo. Esta nova teoria propõe a dualidade da alma, isto é, a existência de duas almas: uma interna (que olha de dentro para fora) e outra externa (que olha de fora para dentro) – já contradizendo a costumeira ideia cristã de que há apenas uma alma no ser humano. Essa dualidade reflete na condição psicológica humana e sua íntima relação com o mundo, subscrevendo que tanto somos capazes de voltarmos o olhar para nós mesmos e encontrarmos nossos *selves*, quanto somos capazes de nos reconhecer estranhos, diferentes do mundo externo, mesmo que este mundo externo tenha uma importância fundamental na constituição da pessoa. “E o que surpreende na leitura do conto é o fato de essa ‘nova teoria’ articular-se, de modo inequívoco, com conceitos psicanalíticos que Freud deu como definitivos cerca de trinta anos depois” (GOULART, 2007, p. 54).

165

Com efeito, como já mencionamos antes, a proposta filosófico-literária de Machado de Assis nesse conto gira em torno do tema da identidade pessoal. Esta abordagem temática é “uma das mais complexas da filosofia, da psicanálise, da teoria literária e da teoria das ciências sociais e, em particular, da história: o problema da identidade” (REIS, 2006, p. 10). Tratar sobre o tema da identidade, especialmente conforme as teorias narrativistas aqui elencadas, é explorar a unidade discursiva que o indivíduo constrói de si, em meio à multiplicidade de memórias e experiências conjuntas existentes. Ora, a identidade “[...] é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo ‘imaginário’ ou fantasiado sobre sua unidade” (HALL, 2005, p. 38). Não é à toa que Machado de Assis faz questão de ressaltar que a alma humana não é sempre a mesma, chamando a atenção especialmente para a alma exterior. A alma exterior seria fruto da constituição social da pessoa; seria a aposta de que o homem é um ser essencialmente social e secular, existente entre as coisas do mundo, moldado e rearticulado conforme as relações que estabelece. Machado reitera sobre a artificialidade deste processo, uma vez que a vida em sociedade é artificial e favorável a ilusões, sendo muitas vezes incorporada pelo indivíduo que “[...] passa a conviver com esse ‘espelho externo’ como se fosse a própria essência” (REIS, 2006, p. 17).

Por isso, é para a alma externa que o autor volta sua atenção. Como dito, a alma externa não é sempre a mesma, ela muda em substância e forma, pode ser um



lugar, um objeto, um evento, uma memória, a relação com outra pessoa, um *status* social etc. Alfredo Bosi (2014) também aponta para o ceticismo machadiano nesse aspecto. Identificando o problema por detrás do conto, Bosi esclarece que a multiplicidade de formas da alma externa e a sua capacidade de preencher a vida “[...] lembram as sentenças desenganadoras de alguns moralistas de tendência jansenista sobre a leviandade com que objetos aparentemente desimportantes afetam a alma e a distraem de seus males mais profundos”. E arremata: “Em Pascal, em La Rochefoucauld e em La Bruyère o *diverssement* é uma tentação a que a alma cristã ou estoica não deve ceder. Em Machado, é um dado de realidade que a ficção pode representar” (BOSI, 2014, p. 237).

1.1 A narrativa em primeira pessoa e a constituição do *self*

Quando o personagem Jacobina, finalmente, concorda em dar sua opinião sobre a conversa de *alta transcendência* dos cavalheiros, o conto encontra seu ponto de virada, passando a ser narrado em primeira pessoa. Esse é um fato que merece atenção, porque o ponto de vista discursivo passa a girar em torno das memórias de Jacobina, lembrando o que Michel de Montaigne adverte no ensaio “Da vaidade”, a saber: que a reflexão sobre a vaidade deve passar pela reflexão acerca do próprio eu, de tal modo que não dá para falar da vaidade como algo alheio a si mesmo (MONTAIGNE, 2000). Nesse sentido, mudar a narrativa para a primeira pessoa pode ser entendido como uma ferramenta discursiva que Machado de Assis utilizou para introduzir o elemento formal que viabiliza a perspectiva cética (o que também ocorre nas *Memórias póstumas de Brás Cubas* e em *Dom Casmurro*). Em outras palavras, o texto é transferido para a narrativa em primeira pessoa para acentuar a proposta reflexiva acerca do *self*, pois só em primeira pessoa se é capaz de conceber-se através de uma autocrítica profunda. Trata-se, pois, de uma auto concepção narrativa, que é resultado das suas interações cognitivas com o mundo, com o ambiente e com o lugar social no qual se encontra, através do contexto histórico, cultural e social que são descritos no espaço e no tempo. A narrativa em primeira pessoa, portanto é inserida justamente para fazer emergir o *self* de Jacobina através de sua narrativa pessoal, pelo teor explicativo e constitutivo de sua identidade e suas emoções.⁴

⁴ A narrativa é um ponto fundamental para o estudo das emoções, porque ele parte de uma noção contextualista que aborda a “[...] concepção de discurso como uma fala que mantém com a realidade uma relação não de referência, mas sim de formação” (REZENDE; COELHO, 2010, p. 66). Em outras palavras, a realidade acerca das emoções é formada a partir daquilo que se diz sobre elas. As emoções, nesse sentido, existem em contexto, manifestando-se na relação entre o indivíduo e seus interlocutores. As emoções são vistas como interação social, num sentido que abrange o corporal e o verbal.



Com efeito, Jacobina apresenta então o esboço de sua nova teoria, em resposta aos quatro cavalheiros:

A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. [...] Está claro que o ofício dessa segunda alma é transmitir a vida, como a primeira; as duas completam o homem, que é, metafisicamente falando, uma laranja. Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência; e casos há, não raros, em que a perda da alma exterior implica a da existência inteira (ASSIS, 2019, p. 136).

E completa dando o exemplo do personagem Shylock, na peça do dramaturgo inglês William Shakespeare:

A alma exterior daquele judeu eram os seus ducados; perde-los equivalia a morrer. ‘Nunca mais verei o meu ouro, diz ele a Tubal; *é um punhal que me enterras no coração*’. Vejam bem esta frase; a perda dos ducados, a alma exterior, era a morte para ele (ASSIS, 2019, p. 136).

167

Sublinhe-se que a alma exterior também tem a função de transmitir a vida, assim como a interior (*anima*, no Latim, que significa aquilo que anima). O pano de fundo, porém, é o processo de esvaziamento interno, numa reconstituição do *self*, que se aliena ao mundo, ao externo, dando lugar a outra coisa, mas uma outra coisa que também move o sujeito, isto é, suas relações sociais, as emoções, os olhares externos, as representações diante da sociedade, a teia social que lhe envolve. Nesse sentido, a precariedade humana também é sublinhada aqui sendo evidenciada no vazio de sentido, na vanidade, na capacidade de absorver qualquer fugacidade e tomá-la como o próprio “eu”.

1.2 A alteração do status ideológico-social e a ressignificação da “alma externa”

Para ilustrar sua teoria, Jacobina recorre a uma experiência ímpar em sua vida, vivenciada aos 25 anos. E aqui começa de fato a narrativa constitutiva de sua identidade pessoal. Ele narra aos quatro cavalheiros sobre suas emoções e sentimentos, as ações e transformações que experienciou. Trata-se, em suma, de uma autointerpretação reflexiva, que é um aspecto essencial da narrativa da pessoa, como afirma Charles Taylor (1989; 2005).

Jacobina conta que era pobre e vivia em uma vila quando foi nomeado alferes da Guarda Nacional: posto acanhado, entretanto inferior ao de tenente, mas superior a outros de baixa patente, o que lhe garantia prestígio no meio em que vivia. Esse acontecimento



foi marcante: era um jovem pobre que ascendia socialmente em meio à rígida estrutura social da época. Sua vida se transformara e a de seus familiares e amigos também – além de alguns despeitados e invejosos, havendo “choro e ranger de dentes, como na Escritura” (ASSIS, 2019, p. 137). A distinção que recebera foi motivo para mudar seu modo de encarar o mundo: mudam suas regras de enquadramento e de sentimento. A nomeação como alferes fez com que sua alma externa mudasse de natureza e de estado, de substância e de forma, na medida em que a sua representatividade na rede de relações sociais se transformara, deixando de ser mais um jovem pobre em uma vila, para ser agora o alferes da Guarda Nacional do Império do Brasil.

O acontecido se completa quando sua tia e madrinha, a viúva Marcolina, lhe convida para passear no “[...] sítio escuso e solitário” (ASSIS, 2019, p. 137), isto é, no interior da província, longe da artificialidade urbana da capital imperial. Mas a condição era que, se ele fosse, deveria levar a farda de alferes. E assim fez Jacobina.

O fato é que a alteração de seu *status* ideológico-social o leva a abandonar, de algum modo, as velhas regras e a assumir novas, numa forma de reagir às situações cognitiva e emocionalmente diferentes a partir de então. Os efeitos psicológicos de uma mudança social, segundo Hochschild (2013, pp. 195-198), promovem uma mudança na relação entre a regra do sentimento e o sentimento e uma falta de clareza quanto ao que a regra é de fato, em virtude de conflitos e contradições entre conjuntos distintos de regras. São justamente essas as mudanças na relação entre a regra do sentimento e o sentimento, e a falta de clareza que encontraremos na narrativa do personagem Jacobina.

Vale ressaltar ainda que a mudança do personagem Jacobina do meio urbano para o meio rural é outro aspecto importante a se destacar, pois revela a dialética no conjunto da obra de Machado de Assis. A cidade seria o lugar das aparências, das ilusões, onde os indivíduos buscam ver e ser vistos – o “país oficial”, caricato e burlesco.⁵ Já o campo, o sítio, a roça e o interior são lugares propícios para a experiência reflexiva, em que se revelam os melhores instintos, em que se encontra o “país real”. Em sua obra, há vários exemplos disso, como se o espaço geográfico se tornasse um teatro público para o desenrolar das emoções de seus personagens.

A ideia de teatro público (*theatrum mundi*) é explorada por Richard Sennet (1988, pp. 53-55), argumentando que a arte de representar no *theatrum mundi* acontece na vida cotidiana, de tal modo que o agente humano é capaz de caricaturar-se, fazer de si um personagem, inventar

⁵ “O país real, esse é bom, revela os melhores instintos; mas o país oficial, esse é caricato e burlesco” (ASSIS, Machado de. “Comentários da semana”. Publicado originalmente no ‘Diário do Rio de Janeiro’, Rio de Janeiro, 29 de dezembro de 1861).



selves até conflitantes, representar diferentes papéis conforme o gosto, a ilusão, a necessidade, as consequências e a imaginação. São máscaras necessárias que se usam em diferentes situações. Mas, nem sempre há uma total consciência do uso dessas máscaras. É a crença e a autoinserção nas convenções sociais que dá à pessoa a “autêntica” e expressiva representação no teatro do mundo. As convenções sociais são, justamente, os contornos, os traços, as maquiagens que a vida cotidiana confere ao sujeito – tal como Montaigne e outros moralistas modernos também exploram longamente em suas obras.

No caso de Jacobina, a cortina do teatro onde interpreta o papel de alferes, finalmente, se abre por completo no encontro com a tia Marcolina. Mas, vale dizer que Jacobina, enquanto narrador de si, só toma total consciência disso naquele momento presente que está narrando, no morro de Santa Tereza, diante dos quatro cavalheiros. Ele conta sobre o fato de a madrinha Marcolina, que antes o tratava por Joãozinho, como os demais conhecidos, passou então a lhe chamar, exclusivamente, por alferes: “E sempre alferes; era alferes pra cá, alferes para lá, alferes a toda a hora. Eu pedia-lhe que me chamasse Joãozinho, como dantes; e ela abanava a cabeça, bradando que não, que era o ‘senhor alferes’” (ASSIS, 2019, p. 137). A sua alma externa aos poucos vai se afeiçoando à bajulação, aos carinhos e atenções, sob uma espécie de mercadologização dos sentimentos.⁶ Aos poucos o alferes vai eliminando o homem, conforme a auto interpretação narrada pelo personagem:

Aconteceu então que a alma exterior, que era dantes o sol, o ar, o campo, os olhos das moças, mudou de natureza, e passou a ser a cortesia e os rapapés da casa, tudo o que me falava do posto, nada do que me falava do homem. A única parte do cidadão que ficou comigo foi aquela que entendia com o exercício da patente; a outra dispersou-se no ar e no passado. [...] ao tempo em que a consciência do homem se obliterava, a do alferes tornava-se viva e intensa. As dores humanas, as alegrias humanas, se eram só isso, mal obtinham de mim uma compaixão apática ou um sorriso de fervor (ASSIS, 2019, p. 138).

Para um entendimento mais profundo desta parte do conto, uma compreensão etnológica dos nomes dos personagens escolhidos por Machado de Assis pode nos ajudar a revelar a representatividade explorada nas entrelinhas, como esclarece o estudo feito por Nascimento e Leonel (2008). As autoras chamam a atenção para o fato de que, em primeiro lugar, o nome de Jacobina faz lembrar aos jacobinos, os parisienses exaltados da Revolução Francesa de 1789, e

⁶ Sobre mercadologização dos sentimentos, Cf. HOCHSCHILD, Arlie Russell. “Trabalho emocional, regras de sentimento e estrutura social” (necessário por aspas). In: COELHO, Maria Cláudia (org.). *Estudos sobre interações: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013. p. 169-209.



que no Brasil Imperial o termo era identificado com os xenófobos, em especial os lusófobos, os nacionalistas brasileiros exaltados no período que se seguiu à Independência. E, mais ainda, o substantivo próprio Jacobina pode provir do tupi *yakuabina*, que significa “terreno de cascalhos”: tal como o personagem, cáustico, austero, de pouca flexibilidade. De outro lado, o nome da madrinha, Marcolina, é o diminutivo de Marcos, derivado do etrusco *marce*, que significa “grande martelo de ferreiro” (FERREIRA, 1999; NASCENTES, 1955; GUÉRIOS, 1973 *apud* NASCIMENTO; LEONEL, 2008, pp. 288-289).

Nesses termos, entendendo esse importante aspecto da nomenclatura dada por Machado (que nunca é à toa), fica mais claro como o narrador personagem expõe os fatos: a tia, com sua insistência, martelando o título militar sobre o rígido, casmurro e cáustico Jacobina, faz com que ele se torne “*O alferes*”. Sua nova alma externa é forjada, sem dúvidas, com a ajuda da tia, passando a se encontrar envolvido pelas distinções que lhe garantiam a nova roupagem social.

1.3 O fenômeno emocional e a abertura para novos modelos simbólicos

170

Outro aspecto importante a se destacar é como os afetos descritos pelo personagem indicam uma abertura ontológica para a remodelagem de sua identidade. A vaidade da patente, guiada por uma concepção de “bem” no contexto inserido, aberta à obstinação e bajulação da tia, passa a ser o motor que move a vida de Jacobina desde então. E o personagem confessa que os sentimentos naturais da mocidade ajudaram a completar o processo. Certa imaturidade? Talvez. Mas, sobretudo a receptividade afetiva de um indivíduo com um largo horizonte de expectativas⁷ que encontra refúgio na lisonja da tia.

Atentemo-nos ao fato que as emoções, conforme argumenta Michele Rosaldo (2019), tem um papel importante na construção do *self*. Emoções não são entendidas como uma essência interna, que independe das relações sociais, mas como uma experiência que se dá num mundo de significados, imagens e laços sociais, onde todas as pessoas estão inevitavelmente envolvidas. A noção de pessoa, os processos afetivos e as formas de sociabilidade estão inevitavelmente interligadas, uma vez que emoções são entendidas como pensamentos

⁷ Reinhart Koselleck, em seu livro *Futuro passado* (2006), apresenta a categoria de horizonte de expectativas como algo da que tende ao futuro, mas ao futuro pensado do aqui e agora; é um olhar para a linha horizontal que segue à frente das ações, construindo as esperas. O horizonte de expectativas é ao mesmo tempo ligado à pessoa e ao interpessoal; é a expectativa construída no hoje, é o futuro-presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a visão racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem (KOSELLECK, 2006, pp. 309-310).



incorporados⁸ e culturalmente ordenados, pois sentidos no corpo em formas de rubores, trejeitos, expressões, pulsações, “movimentos” de nossos corações, mentes, estômagos, pele etc., sendo moldadas pelos termos culturais disponíveis no meio em que se insere, bem como moldam a compreensão dos atores reflexivos. Aquilo que dá significado às emoções compartilha de uma vida pessoal que toma forma através de termos contextuais. Isso significa também que os indivíduos estão necessariamente e continuamente envolvidos na apreensão interpretativa dos modelos simbólicos recebidos (Cf. ROSALDO, 2019, pp. 31-49).

1.4 A experiência da angústia e o esvaziamento de sentido da “alma externa”

Diante da recepção afetiva de Jacobina, a tia Marcolina ainda lhe faz um agrado, dá-lhe um objeto de suma importância na casa, uma relíquia que herdara da mãe e que a tradição contava ser adquirido de uma das fidalgas vindas em 1808 com a corte portuguesa de Dom João VI: era *o velho espelho*, banhado em ouro, já comido em parte pelo tempo, com delfins esculpidos nos cantos e madrepérolas a enfeitar e a arrematar categoricamente a graduação de Jacobina (ASSIS, 2019, p. 137).

171

Mas um fato inesperado acontece. Tia Marcolina recebeu a notícia de que uma de suas filhas, residente a cinco léguas do sítio, estava muito enferma, à beira da morte. A iniciativa da tia foi imediata: deixar o sobrinho cuidando do sítio e dos escravos, enquanto ela ia ter-se às pressas com a filha.

O narrador personagem, portanto, passa a se ver localizado num conjunto de ações em que o que se pode sentir, bem como o que se pode pensar, é um produto daqueles modos de ação socialmente organizados e fornecidos pelo contexto social, de tal modo que não se nota mais uma lacuna entre o *self* “privado” e a agente/pessoa pública (Cf. ROSALDO, 2019, p. 42).

O alferes, dando ares de prenunciar os fatos futuros, confessa aos quatro cavalheiros naquela noite em Santa Tereza:

[...] desde logo senti uma grande opressão, alguma coisa semelhante ao efeito de quatro paredes de um cárcere, subitamente levantadas em torno de mim.

⁸ Segundo Abu-Lughod e Lutz: “As emoções só podem ser estudadas como discurso incorporado depois que seu caráter social e cultural (ou seja, discursivo) foi plenamente aceito. Tomar a linguagem como mais do que um meio transparente para a comunicação de pensamentos ou experiências, e tomar os atos de fala como algo em essência atrelado a relações de poder locais (que são capazes de construir e contestar socialmente realidades, e até mesmo a própria subjetividade) não é negar a existência de ‘realidades’ extra-linguísticas. É, simplesmente, afirmar que coisas que são sociais, políticas, historicamente contingentes, emergentes ou construídas são ‘reais’ e podem ter força no mundo” (ABU-LUGHOD; LUTZ, 1990, p. 8).



Era a alma exterior que se reduzia; estava agora limitada a alguns espíritos boçais (ASSIS, 2019, p. 138).

Aquele momento lhe causara a primeira angústia. O vazio da casa, apesar da senzala ainda cheia, fazia-o sentir a experiência emocional oriunda do esvaziamento das negociações sociais cotidianas que estava a viver desde a nomeação do título de alferes. Ora, “[...] ‘vazio’ e ‘angústia’ são expressões de densa profundidade temporal, revelam tormentos fugidios, de difícil explicação para o narrador e que se estendem pela história do sujeito, muito além de um marco traumático” (BISPO, 2019, p. 122). O discurso de Jacobina apresenta-nos as emoções da angústia e do vazio materializados na despedida da tia, como se a sua alma externa estivesse sendo levada junto com aquela comitiva. Seu *self* fora assaltado pela falta do olhar alheio e das referenciações que a madrinha lhe conferira. A solidão, num sentido negativo, é “[...] por excelência um dos sentimentos mais sociáveis que existiria entre os seres humanos, considerando que ele aborda a separação, a dificuldade de compartilhamento com os outros” (BISPO, 2016, p. 255).

Sobraram apenas os escravos, que não deixaram de lhe bajular, mas a mercadologização dos sentimentos era movida por uma segunda intenção, tal como nos conta Jacobina:

Notei mesmo, naquela noite, que eles redobram de respeito, de alegria, de protestos. Nhô alferes, de minuto a minuto; nhô alferes é muito bonito; nhô alferes há de ser coronel; nhô alferes há de casar com moça bonita, filha de general; um concerto de louvores e profecias, que me deixou extático (ASSIS, 2019, pp. 138-139).

No dia seguinte, ao acordar, o vazio completa seu estágio. Os escravos fugiram todos. A senzala vazia, o terreiro deserto e a roça abandonada, o sítio estava solitário, senão da presença inquieta de Jacobina e de “[...] um par de mulas, que filosofavam a vida, sacudindo as moscas, e três bois” (ASSIS, 2019, p. 139). A solidão lhe toma por completo, expurgando quase inteiramente o alferes, dependente do compartilhamento com os outros. As conotações que a paisagem descrita remete são os indícios do estado da alma de Jacobina: desnorteado, sem a garantia da própria existência, ou melhor, da forma existencial que lhe dava a vida. Sua alma externa perde o sentido, não tinha onde se apegar. Tudo parara: a rotina do sítio, a bajulação e o tempo. Os dias, narra Jacobina, pareciam ser compridos demais, o sol abrasava a terra e “as horas batiam de século a século no velho relógio da sala, cuja pêndula *tic-tac, tic-tac*, feria-me a alma interior, como um piparote contínuo da eternidade” (ASSIS, 2019, p. 139).



Alfredo Bosi (2014, p. 239) explora essa passagem dizendo que tais descrições do autor são as figuras da morte da consciência de Jacobina. O pêndulo do relógio era-lhe um abismo a puxar para uma solidão sombria. Se a alma externa também lhe dava a vida, a vida então havia saído de cena. Mas, conforme explica Raphael Bispo (2019, p. 135), não podemos nos limitar a interpretar o fenômeno emocional da angústia e do vazio através da ideia de um indivíduo autônomo e consciente de si, conforme o ideário da cultura ocidental moderna. Os matizes emocionais de vazio e angústia, nesse sentido, são incapazes de serem captados em suas densidades subjetivas, em seus impactos na vida de quem os vivencia. Isto é o que narrava o próprio Jacobina: “Tinha uma sensação inexplicável. Era como um defunto andando, um sonâmbulo, um boneco mecânico.” (ASSIS, 2019, p. 140).

No decorrer da narrativa, Jacobina relata que à época dos fatos rememorados só encontrava algum alento enquanto dormia. A experiência onírica, de algum modo, fazia despontar os anseios que a “alma externa” não era capaz de suprir. Seus sonhos traziam-na de volta, o alferes ressurgia, envolvido pelos olhares dos outros em suas imagens mentais:

173

Acho que posso explicar assim esse fenômeno: o sono, eliminando a necessidade da alma exterior, deixava atuar a alma interior. Nos sonhos, fardava-me orgulhosamente, no meio da família e dos amigos, que me elogiavam o garbo, que me chamavam alferes; vinha um amigo de nossa casa, e prometia-me o posto de tenente, outro o de capitão ou major; e tudo isso fazia-me viver (ASSIS, 2019, p. 140).

Mas em vigília a tensão e a angústia retornavam. É que no sonho a alma interna tão-somente lhe bastava, sem necessidade da mercadologização externa dos afetos. Já no vazio da vida real, faltava-lhe a distração, o compartilhamento com os outros, o *divertissement*, que antes era a válvula de escape para não ficar sozinho com a alma interna. O tédio, proveniente da falta de distrações que preenchiam a sua alma externa, dava-lhe tempo demais para pensar na sua infeliz condição: *tic-tac, tic-tac*, ou como no poema que Jacobina rememora: “*Never, for ever! For ever, never!*” (ASSIS, 2019, p. 139).

Com efeito, o autoexame pessoal que a solidão suscita é justamente a tortura da qual se referia Blaise Pascal⁹ no séc. XVII, afirmando que “[...] toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto” (Br 139, La 136); completando mais a frente: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora” (Br 206, La 201). A tortura,

⁹ Os *Pensées* de Pascal têm uma grande importância na obra de Machado de Assis, como sustenta José Raimundo Maia Neto (2008; 2020). Pascal é referenciado direta e indiretamente em obras como *Memórias póstumas de Brás Cubas*, *Quincas Borba* e, em certa medida, *Dom Casmurro*.



portanto, não era a solidão em si, mas o fato de estar sozinho consigo mesmo, olhando para a infeliz condição humana, nu, sem o invólucro de significações ilusórias que a alma externa confortavelmente dava a Jacobina.

O que podemos notar é que a alma externa está intimamente ligada à noção de vaidade – se não é a mesma coisa. A vaidade, que deriva da palavra latina *vanitas*, expressa o sentido de vazio, vão, transitório, fugaz, efêmero etc. A vaidade não é apenas o cuidado com a aparência externa, mas um sentimento, emoção, motivação, ou melhor, uma “paixão da alma”, como afirmou o filósofo setecentista luso-brasileiro Matias Aires (2008)¹⁰. A vaidade é um vício, uma concupiscência ligada à alma, isto é, um desejo íntimo de ter o ego afagado pela lisonja, a vanglória, a bajulação, a fama e o reconhecimento, pois a vaidade é caracterizada pelo apego ao que é exterior e supérfluo, na tentativa de preencher a vacuidade da vida humana. Ela nasce do vazio e a este mesmo vazio deseja preencher, para esconder um vazio maior, o vazio da alma (interna, neste caso). “E assim é o ser humano” – como escreveu a Prof^a. Telma Birchall – “tão vazio que se preenche com qualquer coisa, por mais insignificante que seja” (BIRCHALL, 2007, p. 87).

174

Em meio à angustiante tortura interna proveniente do autoexame e do esvaziamento de sentido da “alma externa”, Jacobina passaria oito dias solitário no sítio de sua madrinha, embebido em conflitos emocionais e transfigurado pela ausência de olhares e referências externas. Contudo, ainda havia o espelho: analogia fiel do olhar alheio, pois quem se vê no espelho é também observado pela silenciosa imagem de si.

Então, após dias solitário, Jacobina finalmente se olhou no espelho. Estava apreensivo, já antecipando se achar duplicado. Assim, ele narra aos quatro amigos o que aconteceu:

Olhei e recuei. O próprio vidro parecia conjurado com o resto do universo; não me estampou a figura nítida e inteira, mas vaga, esfumada, difusa, sombra de sombra. A realidade das leis físicas não permite negar que o espelho reproduziu-me textualmente, com os mesmos contornos e feições; assim devia ter sido. Mas tal não foi a minha sensação. Então tive medo (ASSIS, 2019, p. 141).

O espelho conduziu o personagem ao inesperado. O que se figurava na lâmina não era o “homem humano”, nem mesmo a duplicação que ele esperava. Jacobina parecia ter perdido totalmente a alma externa. Seu sentido de vida não lhe era sensível, nem mesmo no espelho. O olhar silencioso da lâmina não o encontrava. O alferes parecia não estar mais ali. Era

¹⁰ Cf. AIRES, 2008, §§ 14, 22, 32, 36, 80



outro? Mas, qual outro? Ora..., não havia outro! A identidade era a mesma, apenas inexistia o olhar alheio. A ausência do significado profundo por detrás da identidade do alferes o impedia de lhe ver a si mesmo diante do espelho. Alfredo Bosi (2014), esclarece que esta analogia explorada por Machado (a ausência do olhar do outro) é o que nos impede de nos ver a nós mesmos como cremos que somos vistos, de tal modo que até o espelho parece perder a capacidade de nos reproduzir com nitidez: “o realismo da teoria das duas almas assumia um ar inicialmente petulante, mas revela-se opressor quando a experiência da solidão e o eclipse da alma exterior levaram o sujeito a um estado agônico” (BOSI, 2014, pp. 240-242). O estado de Jacobina seguiu-se justamente da negação. Angústia e agonia, num sentido pascaliano, são a disposição que retira o indivíduo da ilusão decadente e o coloca diante de si mesmo. Não é à toa que Jacobina quis ir embora do sítio, receando ficar mais tempo e enlouquecer, julgando que o fenômeno diante do espelho ocorrera por causa da excitação nervosa em que estava.

1.5 Roupagem social e identidade pessoal

175

Jacobina, porém, não cede ao estado de negação e, quando “estava a olhar para o vidro, com uma persistência de desesperado, contemplando as próprias feições derradeiras e inacabadas, uma nuvem de linhas soltas, informes [...]” (ASSIS, 2019, p. 141), realiza o que podemos chamar um “trabalho emocional”¹¹ que vem a ser decisivo: vestir a farda de alferes:

Vesti-a, aprontei-me de todo; e, como estava defronte do espelho, levantei os olhos, e... não lhes digo nada; o vidro reproduziu então a figura integral; nenhuma linha de menos, nenhum contorno diverso; era eu mesmo, o alferes, que achava, enfim, a alma exterior. Essa alma ausente com a dona do sítio, dispersa com os escravos, ei-la recolhida no espelho (ASSIS, 2019, p. 141).

Finalmente ressurgue a “alma externa”; finalmente ressurgue o alferes! A farda é o gatilho de tudo, é a memória de si, pois as roupas, como escreveu Peter Stallybrass (2016), possuem

¹¹ É Arlie Russell Hochschild quem nos apresenta conceito de “trabalho emocional”: “o trabalho emocional pode ser feito pelo self sobre o self, por alguém sobre os outros e pelos outros sobre alguém” (HOCHSCHILD, 2013, p. 187). 1) O “trabalho emocional” na categoria cognitiva é uma tentativa de mudar imagens, ideias ou pensamentos a serviço da mudança dos sentimentos que lhes estão associados, como querer ir embora do sítio por causa da situação angustiante que se encontrava e depois a decisão de vestir a farda como meio de reverter a sua situação. 2) O “trabalho emocional” na categoria corporal é uma tentativa de mudar sintomas somáticos ou físicos da emoção, como respirar mais devagar num momento de excitação nervosa, por exemplo, ou mesmo o ato próprio de se olhar no espelho com a farda. 3) O “trabalho emocional” na categoria expressiva é uma tentativa de mudar gestos expressivos como forma de mudar sentimentos internos, como tentar se equilibrar num momento de angústia, tentando mudar o sentimento.



certa “mágica” que está no fato de que elas recebem nosso cheiro, nosso suor e até mesmo nossa forma, denotando a marca humana, tendendo a estar poderosamente associadas com a memória, ou melhor, sendo mesmo um tipo específico de memória. Stallybrass ainda diz que as roupas vestem nossos próprios “eus”, dando forma a certos traços e reificando lembranças, servindo, antes de tudo, como marcas de estruturas sociais, paramentos usados no teatro do mundo. Em suas palavras: “[...] as roupas têm uma vida própria: elas são presenças materiais e, ao mesmo tempo, servem de código para outras presenças materiais e imateriais” (STALLYBRASS, 2016, p. 14). Nesses termos, a farda do alferes Jacobina servia-lhe como uma forma de memória que dava significado a ele mesmo, assumindo aquela forma para si. E sua farda veio lembrar-lhe não só os hábitos e formas materiais, mas os códigos imateriais que ela lhe remetia.

Somente a farda do “senhor Alferes” lhe deu a forma. A roupagem social impõe-se como uma espécie de demiurgo, que lhe pinta a face para mostrar-se ao mundo. Jacobina não era um indivíduo, digamos, dotado do “ego” cartesiano, identificado pelas capacidades de razão, consciência e ação, cujo centro consistia num núcleo interior. Não! Tampouco pode ser compreendido sob os termos da identidade numérica diacrônica de John Locke, pois não se trata de uma unidade psicológica isolada, mas sim envolvida num contexto social-cultural-histórico. A sua unidade de si – a unidade da pessoa (Joãozinho (t1) / Alferes (t2) / Jacobina (t3)) – aparece na narrativa que apresenta aos cavalheiros, sem se “fatiar” no tempo, pois o discurso é o fio unificador. É na sua autointerpretação narrativa que ele constitui seu *self*: uma leitura de si sobre si dentro de um espaço de pessoalidade, que é capaz de unificar aquela ação ou fato diante do espelho num contexto mais amplo da sua vida sociocultural.

Não se pode negar que Machado de Assis nos deixa aqui uma reflexão cara em seu tempo, dialogando com teorias sociológicas do século XIX, mostrando-nos que “a função social determinava o seu quadro de valores, a percepção dos outros e de si, a memória, a vontade e sobretudo a sua consciência” (BOSI, 2014, p. 241). Ele nos diz através da narrativa de seu personagem, que o conceito, o significado, a razão e o entendimento que temos de nós mesmos são, fundamentalmente, dependentes, não apenas do olhar alheio, mas sobretudo daquela roupagem social, do personagem que representamos no teatro do mundo: aquilo que dá forma a nossa substância. Portanto, a noção de pessoa aqui não é a de um ser isolado ou somente capaz de construir uma narrativa sobre si, mas sim, de uma pessoa num espaço de interação social, ou num *person-space*, para usar o termo de Marya Schechtman (2014).

Jacobina, para dizer em outros termos, estava mais adequado àquilo que Stuart Hall (2005) chama de *sujeito sociológico*: envolvido na crescente complexidade do mundo moderno e urbano, e que a consciência do seu núcleo



interior não era autônoma e autossuficiente, mas formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para a pessoa os valores, sentidos e símbolos do mundo que habitava. A identidade pessoal de Jacobina, nesse sentido, é formada na “interação” entre o eu (alma interna) e a sociedade, ou seja, “O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2005, p. 11).

O espelho aparece, portanto como aquilo que revela o conflito de Jacobina a ele mesmo, isto é, o conflito entre o indivíduo e a sociedade. Explica-se: o indivíduo certamente é parte da sociedade, tendo uma função específica dentro dela, ao mesmo tempo em que ela lhe garante um sentido mais profundo e lhe dá a sua individualidade. É através das referências sociais que o indivíduo aparece (para si e para o mundo). O reflexo no espelho é o olhar do outro, o olhar que desenha a sua forma tal qual ele mesmo a entendia naquele momento.

A imagem de Jacobina, a partir de então, volta a ser um “ente animado”, como ele descreve, relatando aos quatro cavalheiros os fatos depois de vestir a farda e se olhar no espelho (Cf. ASSIS, 2019, p. 142). Um ente animado é um ente dotado de alma, constituído pelos adjetivos e predicados (acidentes, em termos aristotélicos), pela opinião alheia, ator no teatro do mundo sob os olhos do público, onde todos são espectadores uns dos outros.

O conto termina com a saída repentina de Jacobina, deixando os quatro amigos no morro de Santa Tereza envolvidos em pensamentos, sem a possibilidade de pergunta ou de resposta. Machado de Assis parece dar um recado ao leitor com esse final. Ou melhor, parece deixar-nos com as possíveis dúvidas dos quatro amigos, colocando-nos diante do espelho, a observar a nossa própria condição existencial, questionando-nos: Quais são as suas fardas no teatro do mundo? Qual é a sua roupagem social? Em quais espelhos você se vê? Quais espelhos olham para você? Quais adjetivações e predicados dão sentido a sua vida? E mais, só pela sua alma interna, só pelo que se considera de si próprio, você é capaz de existir, ou você necessita do olhar externo? Só pela sua alma interna você é capaz de existir?

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jacobina pode ser qualquer pessoa. A experiência diante do espelho é a metáfora do conflito existente entre o indivíduo e a sociedade, quando o indivíduo anseia transcender a antítese que coloca a sociedade como “superior”, ao passo que não



consegue se livrar dela, pois é ela que lhe dá o significado e o sentido de viver. Daí surgem as indagações acerca da identidade pessoal.

A narrativa de Machado de Assis pela voz de Jacobina acrescenta o elemento fundamental de todo o texto: a possibilidade consciente de um autoexame através da enunciação discursiva. A primeira pessoa do singular é a indicação precisa da existência de um emissor que se insere no mundo como agente e se reconhece enquanto tal por meio da narrativa pessoal. A identidade aparece como um fundamento em construção, algo que não é dado e nunca estará definitivamente pronto, apesar de ser necessário para o equilíbrio emocional e social do próprio sujeito. A narrativa pessoal é o elemento através do qual o indivíduo constrói a si mesmo, identifica e ordena as suas emoções, define suas possibilidades e seus limites.

Mas as pretensões de Machado, que parecem estar sempre além das nossas expectativas, querem alertar aos leitores para o fato de que a sociabilidade é alimentada pelas aspirações da vaidade. É próprio da condição humana, a propensão aos vícios da alma, mesmo que esses apareçam galvanizados como virtudes diante dos olhares alheios. Portanto, Machado de Assis não promove só uma crítica à vida social ou às encenações públicas no *theatrum mundi*, mas, mais do que isso, ele está anunciando a precariedade da vida humana, que é passageira e por isso não faz sentido a aparência, a vanglória, a apresentação de si, o mostrar-se, pois tudo é temporário, tudo se torna pó, é ilusório e desprovido de sentido. Ou, como diz as Escrituras: *tudo correr atrás do vento!*



REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila, e Catherine LUTZ. *Emoção, Discurso e políticas da vida cotidiana*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2018 [mimeo – tradução para uso didático por Leandro de Oliveira].
- AIRES, Matias. *Reflexões sobre a Vaidade dos homens*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2005.
- ASSIS, Machado de. *O Espelho e outros contos*. Jandira-SP: Principis, 2019.
- BIRCHAL, Telma de Souza. Pascal e a condição humana. In: FIGUEIREDO, Vinicius de (org.). *Filósofos na Sala de Aula*: volume 2. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2007. Cap. 5. p. 77-109.
- BISPO, Raphael. Deus dá uma segunda chance: sofrer e refazer mundos em testemunhos religiosos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, n. 54, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000200005>.
- BISPO, Raphael. Tempos e silêncios em narrativas: etnografia da solidão e do envelhecimento nas margens do dizível. *Etnografica*, Lisboa, n. 202, p. 251-274, 1 jun. 2016. DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.4268>.
- BOSI, Alfredo. O duplo espelho em um conto de Machado de Assis. *Estudos Avançados*, [S.I.], v. 28, n. 80, p. 237-246, abr. 2014. FapUNIFESP (SciELO). DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-40142014000100020>.
- CAMPOS, Edson Nascimento. O diálogo do espelho. *O Eixo e a Roda*: Revista de Literatura Brasileira, [S.I.], v. 12, p. 301-310, jun. 2006. ISSN 2358-9787. DOI: <http://dx.doi.org/10.17851/2358-9787.12.0.301-310>.
- COELHO, Maria Cláudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*: Estudos em Antropologia Social. vol 16, n. 2, pp. 265-285, outubro de 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000200001>.
- GOULART, Audemaro Taranto. Machado e Rosa nos vêm n'ó espelho. *Asas da Palavra*, Manaus, v. 11, n. 1, p. 52-69, jan. 2007. DOI: <http://dx.doi.org/10.17648/asas.v11i1.1967>.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A; 2005.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. Trabalho emocional, regras de sentimento e estrutura social. In: COELHO, Maria Cláudia (org.). *Estudos sobre interações*: textos escolhidos. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013. pp. 169-209.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: Contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC/RIO. 2006.
- LIEBIG, Sueli Meira. Narciso acha feio o que não é espelho. *Literafro* – o portal da literatura afro-brasileira. Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-criticos/145-sueli-meira-liebig-narciso-acha-feio-o-que-nao-e-espelho>>. Acesso em: 30 jun. 2020.
- LUTZ, Christopher Stephen. *Alasdair Chalmers MacIntyre*. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/mac-over/>>. Acesso em: 18 mar. 2021.
- MAIA NETO, José Raimundo. A evolução cética da filosofia na ficção de Machado de Assis ao longo de quatro encontros na Rua do Ouvidor. *Argumentos – Revista de Filosofia*, [S.I.], n. 25, Dossiê Filosofia do Brasil, p. 102-116, dez. 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.36517/argumentos.25.5>.
- MAIA NETO, José Raimundo. O ceticismo como filosofia dos personagens de Machado. 2008. Entrevista concedida a Graziela Wolfart, para a *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, IHU on-line, Edição 262. Disponível em:



<<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1893-jose-raimundo-maia-neto>>. Acesso em: 21 ago. 2020.

MONTAIGNE, M. Da Vanidade. In: MONTAIGNE, M. *Os Ensaios*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio, do exemplar de Bordeaux, com notas de Pierre Villey. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 237-325.

NASCIMENTO, Edna Maria F. S.; LEONEL, Maria Célia. Frente a "O espelho" de Machado e de Guimarães Rosa. *Revista da Anpoll*, [S.L.], v. 2, n. 24, p. 277-292, 4 jul. 2008. DOI: <http://dx.doi.org/10.18309/anp.v2i24.44>.

PARK, Robert E. Distância Social. In: PIERSON, Donald. *Estudos de Organização Social: leituras de sociologia e antropologia social* (tomo II). São Paulo: Livraria Martins Editores S/A, 1970 [1924], p. 439-444.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Traduzido por Mário Laranjeira, da Edição de Louis Lafuma de 1963. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

POPKIN, Richard. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Do Humanismo a Kant – Volume 2*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

REIS, José Carlos. *As Identidades do Brasil 2: de Calmon a Bonfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ROSALDO, Michele Zimbalist. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. *RBSE: Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 54, pp. 31-49, dez. 2019. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RosaldoArt_RBSEv18n54dez2019.pdf>. Acesso em: 15 mar. 21.

SCHECHTMAN, Marya. The Person Life View. In: SCHECHTMAN, Marya. *Staying Alive: personal identity, practical concerns, and the unity of a life*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 110-138.

SENNET, Richard. Papéis. In: SENNET, Richard. *O declínio do homem público: tiranias da identidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 45-64.

STALLYBRASS, Peter. A vida social das coisas: roupas, memória, dor. In: STALLYBRASS, Peter. *O Casaco de Marx*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, pp. 3-18.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAYLOR, Charles. O que é a agência humana? In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (org.). *Teoria crítica no século XXI*. [S.I.]: [S.I.], pp. 9-39.

VETTORAZZO FILHO, Homero. "O espelho", no mito de Narciso, em Machado de Assis e em Guimarães Rosa. *Ide (São Paulo)*, v. 30, n. 45, p. 130-137, dez. 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062007000200017&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 01 jul. 2020.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.42000>

Artigo recebido em: 16/02/2022

Artigo aprovado em: 25/07/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

DEUS, NÃO SEM NÓS
elementos da teologia especulativa de Hans Jonas

GOD, NOT WITHOUT US
elements from Hans Jonas' speculative theology

José Carlos Moreira¹

(aspjosecarlos@hotmail.com)

182

Resumo: Como o título deixa transparecer, nossa proposta neste pequeno ensaio é discutir porque precisamos reconfigurar a ideia tradicional que temos sobre Deus. Para isso, revisitaremos alguns textos de Hans Jonas com a esperança de que eles lancem luzes para o caminho que queremos percorrer na presente reflexão. A questão sobre Deus permeia toda obra de Jonas e uma análise integral e detida sobre ela, evidentemente, não cabe neste artigo. Por isso mesmo, selecionamos os seguintes textos do filósofo para iluminar nossa abordagem, são eles: *Imortalidade e existência atual*, *O conceito de Deus após Auschwitz* e *Matéria, espírito e criação*. Em todos esses textos, Jonas se vê às voltas com a imagem de um Deus ameaçado e impotente. Neste caso, buscaremos destacar os pressupostos dessa tese de Jonas, para entender por que depois de Auschwitz, nós é que precisaremos ajudar a Deus e não o contrário. Essa condição de vulnerabilidade na qual Deus se encontra, deve-se ao espírito moderno marcado pela racionalidade instrumental e pela nossa tecnologia, cujo modo de operar, coloca em risco o mundo vivo e nisso, se inclui também o ser humano e até mesmo o destino da divindade é posto em perigo. Se, a imagem de Deus corre perigo, logo, precisamos ajudá-lo, daí o título do nosso ensaio ser: Deus, não sem nós.

Palavras-chave: Auschwitz. Deus oculto. Impotência.

Abstract: As the title implies, this short essay aims to discuss why we must reconfigure our traditional idea of God. To do so, we will revisit some of Hans Jonas' texts, hoping they shed light on our path of reflection. Although the question about God permeates the whole of Jonas' work, its full and lengthy analysis is far beyond the scope of this article. We therefore selected the philosopher's texts that can illuminate our approach: *Immortality and the modern temper*, *The concept of God after Auschwitz*, and *Matter, spirit and creation*. In them, Jonas finds himself grappling with the image of a threatened and powerless God. We will seek to highlight the assumptions underlying Jonas' thesis to understand why, after Auschwitz, we are to help God and not the other way around. The situation of vulnerability in which God finds himself is due to the modern spirit marked by instrumental rationality as well as by our technology, whose *modus operandi* puts the world at risk, including both human beings and the very

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Bacharel em Teologia pela mesma instituição. Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Membro do Grupo de Trabalho Hans Jonas da Anpof.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8411765960901580>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3231-697X>.



fate of the divine. If the image of God is in danger, we must help, hence the title for this essay: God, not without us.

Keywords: Auschwitz. Hidden God. Impotence.

INTRODUÇÃO

Deus, não sem nós. É este o título que demos ao presente ensaio. Trata-se admitidamente de uma aventura teológica especulativa sobre a questão de Deus que atravessa toda a filosofia de Hans Jonas. A questão de Deus aparece na obra do filósofo alemão desde suas primeiras publicações, como é o caso de seu pujante livro *Gnosis und spätantiker Geist* até as publicações mais tardias, como a do célebre *O princípio responsabilidade*. Não é difícil compreender por que Jonas se ocupa tanto com a questão de Deus, pois o discurso religioso, experiências e ideias humanas sobre Deus são condições de possibilidade de perguntar pelo humano, onde se encontra o próprio Deus. E assim entendemos por que a história humana se exprime em algo maior, Deus. E ele ‘pode’ abrir a possibilidade para a nossa compreensão definitiva.

182

Como a questão de Deus permeia toda obra de Jonas, evidentemente, no presente ensaio não podemos reportar em detalhes todas as ocorrências do problema de Deus na filosofia do autor. Nem é o que propomos. O que pretendemos nesta reflexão é, em termos especulativos, mostrar porque Deus precisa de nossa ajuda, como sugere o título que a ela atribuímos. Para isso, além de outras leituras de aproximação, recorreremos a apenas três textos de Jonas: *Immortality and the modern temper*² (*Imortalidade e existência atual*)³, os artigos 15 e 16 de *Matéria, espírito e criação* e a conferência, *O conceito de Deus após Auschwitz*. Do ponto de vista quantitativo, os três textos referidos não são tão extensos, porém são reconhecidamente marcados por imensa complexidade e densidade filosófica. Por isso mesmo, devo frisar, que

² Devo frisar aqui, a título de esclarecimento que o ensaio de Jonas *Immortality and the modern temper* aparece com esse título na versão em inglês de *The Phenomenon of life*. Para o presente artigo, estamos usando duas versões: a inglesa e a portuguesa. Na edição portuguesa, o título deste ensaio foi traduzido por, *Imortalidade e existência atual*, talvez não seja a tradução adequada, mas vale informar que a versão em português, *O princípio vida*, foi traduzida diretamente da versão alemã e não do original em inglês. Uma tradução próxima ao ideal, seria talvez, *Imortalidade e tempos modernos*, porém mantivemos as traduções tal como aparecem em inglês e português.

³ Este ensaio foi publicado pela primeira vez em inglês, com o título: “*Immortality and the Modern Temper* (The Ingersoll Lecture, 1961)”. *Harvard Theological Review*, 55 (1962). Em alemão em *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963. A versão definitiva foi publicada em 1966 em *The Phenomenon of life*, e deu título ao ensaio 11 desta obra. Foi publicado também na versão alemã de *The Phenomenon of life*, intitulada *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie* e na edição portuguesa, *O princípio vida* de 2004.



nossa abordagem sobre eles será bastante delimitada e seletiva. Uma abordagem mais ampla e detida capaz de abarcar todos os aspectos desses textos extrapolaria o escopo de nossa reflexão.

O que objetivamente queremos mostrar é a impossibilidade da afirmação de Deus sem a participação humana, o que justifica o título dado a este artigo e o por que faremos a delimitação seletiva que acima indicamos. Ela dará a medida da nossa abordagem, de modo que os três passos que daremos na sequência cobrirá o que para ela planejamos, além é, claro, de justificar o recorte em relação às teses de Jonas, se conecta tanto à argumentação, quando à divisão estrutural deste ensaio.

Nossa reflexão será dividida em três momentos. Primeiro, abordaremos a questão de Deus e sua correlação com a técnica e a razão moderna. A técnica moderna alimenta a “vontade de ilimitado poder” (JONAS, 2013, p. 34)⁴, com a razão não é diferente. Ambas têm em comum a vontade de domínio – o poder. Sendo assim, mostraremos as consequências que essa vontade de poder pode acarretar para a questão de Deus. Num segundo momento, olharemos de perto a noção do Deus oculto e impotente, que sobrevém a partir dos questionamentos do povo judeu ao perceberem que seu Deus ficou em silêncio e não interveio durante o extermínio dos judeus em Auschwitz. Finalmente, no terceiro momento, discutiremos porque a impotência de Deus nos impõe uma tarefa moral, pois, já que no extermínio de Auschwitz Deus permaneceu oculto e impotente, devemos agir melhor, sendo nós mesmo os responsáveis pela preservação da vida em geral e até mesmo do próprio Deus.

183

1 TÉCNICA E RAZÃO MODERNA: QUAL DEUS?

De saída, aqui é preciso colocar uma pergunta: qual é a conexão entre técnica, razão moderna e Deus? Mais recentemente, com o advento das novas biotecnologias, ao que nos parece, a fabricação de vidas torna-se uma possibilidade real. Formas de vidas estão próximas de serem criadas em laboratórios, sobretudo, com o advento da biologia sintética, cujo o mote é nada menos que a fabricação da vida. Tanto é assim, que os cientistas mais ousados e audaciosos “não hesitam em colocar o slogan “making life from scratch”, que quer dizer criar

⁴ Já de saída, informo que as obras de Hans Jonas serão citadas neste artigo, com as iniciais: TME – Técnica, medicina e ética, 2013, PR – O Princípio responsabilidade, 2006, PV – O princípio vida, 2004, MEC – Matéria, espírito e criação, 2010, e CDA – O conceito de Deus após Auschwitz, 2016, todas com a indicação das respectivas paginações.



a partir do nada, *ex nihilo*, ou, mais precisamente, a partir da matéria inerte” (NOVAES, 2017, p. 36).

Ora, já que estamos nos ocupando com uma questão especulativa, entendemos ser oportuno levantar as seguintes questões: nessas circunstâncias, que posição agora ocupa o Deus da tradição se historicamente, a ele sempre foi atribuído o papel de criador? A técnica e a razão moderna estariam agora, ocupando o lugar do Deus da tradição? Seguindo nossa linha especulativa, neste quadro específico, estamos de acordo com o que se referiu Jean Pierre Dupuy, logo no início de seu ensaio *Fabricação do homem e da natureza*, de 2007, “pela primeira vez, Deus agora tem um rival” (NOVAES, 2017, p. 35). A frase não é de Dupuy. Ela foi usada pela primeira vez pelo grupo ETC, um *lobby* ambientalista, para saudar de forma irônica, o anúncio do *J. Craig Wenter Institute*. A frase acima enuncia o estabelecimento da era das novas biotecnologias, cujo objetivo é: melhorar e corrigir falhas da natureza, incluindo a humana e, possivelmente, até criar formas de vida.

Agora, voltemos às duas questões postas acima. A primeira, que posição ocupa o Deus da tradição na era da biotécnica? Como as biotecnologias atuais se lançam com a pretensão de corrigir, melhorar e até fabricar a vida, logo elas também querem assumir para si o papel de criar, tarefa essa que a tradição judaico-cristã sempre atribuiu à Deus. Talvez, de um lado devêssemos dizer que o Deus da fé, isto é, o da tradição, permanece, onde e como sempre esteve, confessado e profetizado de acordo com as regras da fé definidas, por exemplo, pelo judaísmo e o cristianismo. Por outro lado, é preciso admitir que, com o advento da razão moderna, o desencantamento do mundo e a descoberta da subjetividade, Deus e as religiões não são mais um modo de vida tal como foi no passado. Agora, se pretende explicar tudo pela razão, acredita-se que a razão tudo pode, embora tal crença não seja razoável. Com a técnica moderna, não é diferente, ao contrário, como Jonas nos diz, a técnica moderna alimenta uma “vontade de ilimitado poder sobre o mundo das coisas” (TME, p. 34).

Segunda questão, a razão moderna estaria agora, ocupando o lugar do Deus da tradição? Em certa medida, a resposta a essa pergunta já está embutida na primeira. Ambas, tanto a técnica, quanto a razão moderna tem em comum a vontade de domínio – poder. Talvez o que distingue uma da outra é que a primeira visa o poder sobre o mundo vivo, alterando as questões últimas da vida em geral, inclusive a humana, o que abre a possibilidade até mesmo de criar e recriar a vida. Portanto, um diagnóstico mesmo abreviado da técnica e da razão moderna nos mostra que ambas têm a pretensão de ser Deus para os novos tempos.

Além de Jonas, a razão moderna ocupou a agenda de muitos outros filósofos do século XX, é o caso por exemplo do canadense Charles Taylor que, em seu livro



A *ética da Autenticidade*, aponta a razão como a responsável pelo mal-estar da própria modernidade. Por isso, foi batizada por muitos filósofos como razão instrumental, cuja gênese está intimamente associada ao advento do esclarecimento que visa, ao desencantamento do mundo por meio do saber. Tal posição é defendida por Max Weber e assumida por Taylor, Theodor Adorno, Jonas e outros. Taylor entende a razão instrumental como “o tipo de racionalidade em que nos baseamos, ao calcular a aplicação de um determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é a medida do sucesso” (TAYLOR, 2011, p. 14). Taylor entende que, o ruir das ‘grandes narrativas’ e das velhas ordens ampliaram o horizonte da razão instrumental, visto que, “a sociedade não possui mais uma estrutura sagrada, pois os arranjos sociais e os modos de ação não estão mais fundamentados na ordem das coisas ou na vontade de Deus, eles estão em certo sentido, disponíveis” (TAYLOR, 2011, p. 14). A vontade de Deus e o sagrado cederam lugar à razão calculadora. Sendo assim, tudo é transformado em meios para a razão instrumental atingir aos seus fins, que são os ‘projetos humanos realizados’. O que necessariamente acena para a felicidade do indivíduo que herda os resultados desta transição, independente de que sejam positivos ou negativos.

185

Se de um lado, essa promessa de realização se instaura como a nova ordem para os tempos moderno; por outro, o bem-estar prometido pela razão moderna pode “até ser altamente destrutiva” (TAYLOR, 2011, p. 16). E se antes a destruição era apenas possibilidade, pode se dizer que ela se materializou no massacre dos judeus em Auschwitz e em tantos outros massacres resultantes da vontade de domínio da razão moderna. Quem também segue de perto esse mesmo diagnóstico é Adorno e Horkheimer. Em *Dialética do Esclarecimento*, os autores analisam a tensão (dialética) que emerge com o advento da razão instrumental, cuja ideia nucleadora é a de submeter a natureza à forma de razão calculadora que caracteriza o Iluminismo. Daí resulta um paradoxo, porque o modo pelo qual a razão operacional interfere e domina o mundo vivo, cada vez mais mostra seu potencial de destruição. Assim, a vontade de tudo poder do “deus” da razão moderna é, numa palavra, paradoxal. Numa rápida descrição desse diagnóstico em que resultou a razão moderna, vê-se que *Dialética do Esclarecimento*,

põe em relevo uma crise da ilustração europeia, e de seus ideais de progresso e de liberdade. *Dialektik der Aufklärung* denuncia uma “ilustração totalitária”. Sob o signo de uma crise da razão moderna, identificada com o terror, a mobilização e extermínio industrial de massas humanas de milhões, a manipulação midiática da consciência e a destruição da experiência, [...] define um novo totalitarismo. [...] A ordem totalitária instala o pensamento calculador. A *Dialética do Esclarecimento* denuncia uma política como foi o caso de Auschwitz e também uma era totalitária. [...] Os autores detectam dois pontos centrais desse



totalitarismo. Um é a perda das dimensões emancipatórias da ciência moderna e sua conversão em instrumento de dominação. Seu segundo componente é a regressão social do capitalismo até as formas de poder autoritário e de pensamento arcaico. (SUBIRATS, 2005, p. 155, grifo nosso).

186

Adorno e Horkheimer sinalizam que “o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos homens dominados. Com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 40). Portanto, este estado de coisas indica que a razão instrumental não busca a emancipação humana e sim, a operacionalidade. Assim sendo, o deus da razão moderna é aquele que visa à dominação. Este foi o caso da distorção da razão que resultou na mutilação dos judeus em Auschwitz que ficou para sempre como o ‘símbolo’ mais trágico da segunda guerra mundial, onde um ditador e sua loucura procurava sistematicamente exterminar um povo inteiro. Em resumo, vê-se, pois, que o processo progressivo da razão moderna na sua forma distorcida resulta na razão técnica aplicada no massacre de Auschwitz e tantos outros extermínios de vidas humanadas e não humanas. Logo, o deus da razão moderna ao visar a dominação acaba levando à morte humana e não humana. Posto isto, se há o modelo de um deus confessado e profetizado pela razão moderna, este não emancipa o homem tal como prometia a razão, pois o que o espírito moderno evidencia é que o deus que a ele governa só pode ser o da morte ou que conduz a ela, ao se colocar como coautor da dominação, cujo resultado é justamente o contrário da autonomia e da liberdade outrora prometida. E o motivo é simples, já que o sentido do viver e mesmo o horizonte de sentido ruiu, restando apenas a barbárie pela frente.

Quanto à questão da técnica pode-se dizer que em matéria de dominação e a “vontade de ilimitado” poder, ela se confunde com a razão moderna. Essa última ocupa boa parte da agenda filosófica de Jonas. A técnica que a exemplo da razão operacional também deixou sua marca negativa em Auschwitz, no entendimento de Jonas, continua sendo uma ameaça real ao mundo vivo, razão pela qual ela se torna um problema, com o qual a ética, a filosofia e mesmo a teologia deve se ocupar. Por isso mesmo, Jonas entende que o conceito tradicional de Deus também precisa ser repensado, pois, agora, graças a nossa tecnologia que ameaça o mundo vivo, a própria “imagem de Deus corre perigo” (PV, 2004, p. 256). A técnica moderna confunde grandeza e ambivalência e com isso, sua ameaça pode alcançar dimensões ainda maiores. Nesse caso, os resultados assim como foi em Auschwitz, podem ser ainda mais nefastos e desafiadores tanto para o campo da ética, como para os âmbitos filosófico e teológico.



Em seu célebre *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, logo de saída, Jonas alerta que a “vontade de ilimitado poder” da técnica e a ameaça que ela representa, “clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar numa desgraça para eles mesmos” (PR, 2006, p. 21). Neste caso, tal como pensa Jonas, a ética é necessária porque a técnica moderna põe em risco todo o mundo vivo, e nisso também inclui a imagem do homem e a própria imagem de Deus. Pois, sobretudo, depois de Auschwitz, Deus não pode ser sem nós, ou replicando literalmente o título dado ao presente ensaio; Deus, não sem nós. Voltaremos a este ponto mais adiante. Por ora, vamos dedicar mais algumas linhas ao problema da técnica e sua possível conexão ou não com problema de Deus.

A utopia tecnológica e o temor que dela advém, potencializa-se ainda mais depois de Auschwitz, mas o temor pelo mal que já se materializou durante a segunda guerra, permanece real e em proporções ainda maiores. O extermínio dos judeus promovido pelo regime nazista, mostra que Auschwitz

187

teve um componente técnico e que justamente essa característica marca uma diversidade em relação a outros enormes assassinatos em massa. Mas que significa “essa dimensão técnica”? Pode-se responder afirmando, com Heidegger, que o extermínio é entendido simplesmente como uma das múltiplas manifestações destrutivas próprias da “idade da técnica” (STEFANI, 2002, p. 613).

Da passagem acima se pode extrair que, se considerarmos o assassinato de milhões de judeus como uma ação técnica, também é preciso considerá-lo para além de uma mera operação. E isso porque em Auschwitz, assim como em outros campos de extermínio, foram desenvolvidas várias técnicas, justamente para realizar o plano pensado pelo regime nazista. Sendo assim, é preciso ter consciência de que o assassinato de milhões de seres humanos deve ser compreendido como um problema técnico (cf. STEFANI, 2002, p. 619). Se, ao invés de nos voltarmos para diagnósticos epocais, nos voltássemos para as questões reais, isto é, as mais (efetivas), “imediatamente veríamos, servindo-nos da documentação dos próprios nazistas, como essa técnica foi desenvolvida somente através de tentativas e experiências. As câmaras de gás e os crematórios constituem apenas o resultado final” (STEFANI, 2002, p. 620).

Em Auschwitz, assim como em todos os campos de concentração nazistas eram negados às vítimas qualquer subjetividade, o que também reforça a ideia de que o extermínio dos judeus foi uma manifestação da técnica. É conhecimento público que “nos



lager⁵, “os deportados nunca podiam ser qualificados como *Mensch*, como seres humanos. Mas para além das siglas, dos números e de qualquer outra forma léxica despersonalizante adotada nos campos, o processo de objetivação das vítimas tinha início bem antes, no momento mesmo de sua determinação” (STEFANI, 2002, p. 620). Na definição nazista de judeu, o componente da autoconsciência não desempenhava nenhum papel. É este o significado do racismo nazista. As vítimas foram mortas não pelo que faziam ou por um perigo, real ou suposto, que podiam representar, mas porque eram judias (a culpa de existir) (cf. STEFANI, 2002, pp. 620-621).

Em seu ensaio *Educação após Auschwitz*, Theodor Adorno constata a existência de algo “exagerado, irracional”, no atual relacionamento do homem com a técnica. Neste relacionamento – escreve o filósofo,

os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é a extensão do braço do homem. Os meios — e a técnica é um conceito de meios dirigidos à autoconservação da espécie humana — encontram-se encobertos e desconectados da consciência das pessoas, e isso porque, os fins — de uma vida humana digna — são ocultados e subtraídos à consciência dos homens (ADORNO, 2003. pp. 132-133).

188

Como extensão do braço humano, a ciência e a técnica geram as benesses a serem buscadas pelo homem afim de preencher suas carências. Isto conecta-se é, claro, à ideia de conforto da parte do agente que a emprega, permitindo-lhe acreditar que poderá controlar e encerrar o jogo, se assim o desejar caso a “criatura” – a técnica, ameace voltar-se contra o criador. De certo modo, Auschwitz nos mostra a rebelião da técnica contra o seu próprio autor – o homem. Isto é, a utopia da técnica moderna resultou nas atrocidades que a humanidade assistiu em Auschwitz e continua a assistir, pois o perigo se mantém real e ainda mais potencializado com as novas biotecnologias, cujo objetivo agora, é não apenas o melhoramento das formas de vida em geral, mas também criá-las. Eis o espírito moderno, e nele, nas palavras de Jonas, “o próprio destino de Deus está em jogo”. (PV, 2004, p. 264). E o que o põe em jogo como já dizíamos acima são: a técnica e a razão moderna, as quais se instaura no espírito moderno como ‘deus’, cada um a seu modo, mas com aspectos convergentes. Contudo, a ideia de Deus pensada a partir do reino da técnica⁶, se torna ainda mais perigosa, porque não basta à

⁵ Lager é o termo alemão que designa os Campos de Concentração do regime nazista.

⁶ Aqui é preciso fazer uma breve ressalva, como a nossa ideia é tratar o problema de Deus nos âmbitos: da técnica, da razão moderna e da tradição de forma especulativa, eventualmente, pode parecer que o conceito de Deus que deixa transparecer cada um desses âmbitos, seja pensado de forma muito livre, fazendo crer se tratar de um mesmo problema, o que Hans Jonas não o faz e tampouco nós pretendemos fazer.



técnica a sede de domínio como é o caso da razão moderna e da vontade de ilimitado poder. De certa maneira, ela vem realizando tais objetivos, mas primordialmente, o conceito mesmo do deus da técnica é aquele cujo papel é também o de criar e recriar a vida, a prova disso é o que propõe atualmente as novas biotecnologias, qual seja: criar o homem melhor, perfeito, sem a imprevisibilidade da natureza. Ora, daí se pode entender porque segundo a observação de Jonas, o próprio destino do Deus da tradição e mesmo o da fé, está em risco. Posto isto, já que nos tempos modernos a ideia tradicional de Deus é cada vez mais declinante como apontou Jonas, logo, a possibilidade desse Deus ser afirmado só pode ser como impotente. E sendo ele impotente, então, está oculto, pois, perdeu sua soberania e não pode mais ser sem nós. Deus precisa de nós para que sua imagem seja resgatada. Esse problema nos leva ao segundo tópico deste artigo.

2 UM DEUS OCULTO

189

Como já mencionamos acima, em toda sua obra Jonas está às voltas com a questão de Deus, no entanto, para o que propomos para este artigo, recorreremos a apenas três textos do autor, indicados na introdução desta reflexão. Nesses textos Jonas deixa claramente transparecer a imagem de um Deus: oculto, em perigo, em devir, sofredor e que precisa de ajuda. Eis o motivo pelo qual em tom especulativo, demos para o nosso artigo o título: Deus, não sem nós. Tal como Jonas especula, só é possível afirmar Deus se precedida ou considerada a ajuda humana. Em outros termos, como já mencionado acima, Deus precisa de nossa ajuda. De certo modo, podemos dizer que esta seria a imagem de um Deus frágil, e de fato é verdade, porque nós mesmos o colocamos em risco e em situação de fragilidade, pois com a nossa tecnologia entendemos que tudo podemos e todo mistério pode, agora, ser desvelado e nisso se inclui também Deus.

Como a ordem sequencial dos textos selecionados não alterará o argumento desta seção, começaremos situando o leitor sobre *Materie, Geist und Shöpfung*, (*Matéria, Espírito e Criação*), a qual trata-se de uma obra pequena em extensão, isto, porém, não encobre a densidade filosófica dos artigos que a integra. O próprio Jonas esclarece no prefácio, que a motivação desse texto foi um “rascunho sobre o tema Cosmos e o Segundo axioma principal” (MEC, 2010, p. 9) a ele enviado por um amigo solicitando uma leitura atenta. O texto completo integra 18 artigos os quais resultaram de uma reflexão mais vertical e extensa de Jonas na tentativa de desatar o nó central do texto de seu amigo.



Indiquemos aqui como os temas são distribuídos ao longo dos artigos ali reunidos. Os dois primeiros se ocupam com a questão da matéria, já indicada no título e os três seguintes, a ideia de espírito. A questão sobre Deus preenche os artigos 6 ao 16, a mais extensa da obra⁷. E para a nossa reflexão, é a que nos interessa propriamente, mas dada sua extensão e complexidade será abordado de forma pontual apenas os artigos 15 e 16 como já indicado. Uma análise mais detida e ampla ficará para trabalhos futuros.

Feita essa breve contextualização da obra, agora, olharemos mais de perto o que acima indicamos, a questão de Deus. Que imagem de Deus Jonas deixa transparecer nos artigos 15 e 16? O primeiro, trata da “renúncia de poder por parte de Deus em favor da autonomia cósmica e suas possibilidades” (MEC, 2010, p. 63), o último, é baseado no testemunho de Etty Hillesum, cuja experiência no campo de concentração de *Westerbork*, o leva a constatar que devemos ajudar a Deus. Se considerarmos a sequência cronológica dos três textos de Jonas que estamos usando como referência para essa seção: *Immortality and the modern temper* 1961, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* 1984, (O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia), e *Materie, Geist und Schöpfung* 1988, se pode notar uma convergência em relação à questão sobre Deus, mas em torno ao mesmo problema outros aspectos foram matizados. É o caso por exemplo da impotência de Deus observada por Jonas em MEC.

Agora, olhemos de perto os artigos 15 e 16 de Matéria, espírito e criação, os quais selecionamos para ajudar na sustentação teórica desta reflexão. Iniciemos pelo primeiro, “A renúncia de poder por parte de Deus em favor da autonomia cósmica e suas possibilidades”. Como o próprio título já indica, para assegurar a autonomia do cosmo – mundo, o próprio Deus renuncia ao seu poder. Em outros termos, Deus se retira para que o mundo seja e se mantenha com todas as suas formas de vida, uma vez que no entendimento de Jonas a liberdade e o espírito já estão prefigurados em todas as formas de vida, das mais simples às mais complexas. E Deus as quer indistintamente, e se todas as formas de vidas prefiguram o espírito, de algum modo, nelas Deus se mantém. Portanto, “até certo ponto, podemos falar da santidade da vida, ainda que nela possam acontecer atrocidades – como também no caso do espírito” (MEC, 2010, p. 65). Isto nos encaminha para um ponto altamente problemático, a saber: o ser humano como portador do espírito e de um grau de liberdade mais elevado é aquele que possui o espírito e a liberdade reflexiva, o que naturalmente eleva sua autonomia no mundo, sendo, portanto, o

⁷ Jonas levanta duas questões nos últimos dois artigos, qual seja: se a filosofia pode ser especulativa (17) e que importância teria, a de saber se há outras formas de vida inteligente no universo (18).



responsável pela manutenção do equilíbrio vital. Eis o nó da questão, pois, como acima já mencionamos, “o poder humano põe em perigo toda morada da vida na terra” (MEC, 2010, p. 65). O espírito moderno, valoriza a matéria inerte, o que dá azo à ontologia da morte⁸, porque exclui da natureza toda finalidade e a atribui apenas ao ser humano.

Como Deus é aquele que quer a vida a qual prefigura o espírito e sendo ela objeto de nossos processos técnicos, logo se pode dizer que, nem mesmo Deus nos escapa, pois, “o destino da aventura divina foi colocado em nossas volúveis mãos, neste cantinho terreno do universo, e que a responsabilidade por ela repousa sobre nossos ombros” (MEC, 2010, p. 65). Qual seria o lugar de Deus frente a este destino incerto que nós o colocamos? Como acima indicamos, nosso objetivo nessa seção é mostrar a imagem do Deus oculto, e diante do que já demonstramos, pode-se dizer que Deus permanece presente, mas de maneira oculta, por isso mesmo, sua manifestação será percebida apenas no apelo mudo de todas as formas de vida, inclusive a humana que lutam para se manterem na existência. Isso nos leva ao artigo 16 de MEC, cujo título “Que devemos ajudar a Deus”, Jonas define a partir de seu acesso aos diários da jovem judia holandesa Etty Hillesum⁹.

191

Por que devemos ajudar a Deus? Embora não seja dele a culpa pelas atrocidades de que tomamos conhecimento em Auschwitz e em toda a segunda guerra, não é de Deus que deveria vir a ajuda. A iniciativa é humana, de onde vem o socorro. Mas sendo Deus onisciente, onipresente e onipotente, porquê ele ficou em silêncio e não interveio? Voltaremos a essa questão mais adiante. Fiquemos ainda com o testemunho de Etty Hillesum, buscando entender por que devemos ajudar a Deus. Jonas transcreve trechos dos diários da jovem judia holandesa onde ela expõe os motivos.

[...] Irei a qualquer canto dessa terra, aonde Deus me enviar, e estou disposta a testemunhar em qualquer situação e até a morte, [...] que não é de Deus a culpa por tudo ter sobrevivendo assim, mas nossa.

[...] E se Deus não mais me ajudar, então devo ajudar a Deus [...] esforçar-me-ei sempre em ajudar a Deus o quanto me for possível [...].

Eu quero ajuda-lo, Deus, a não me abandonar, embora não possa garantir mais ainda daqui para frente. Apenas uma coisa está se tornando cada vez mais clara para mim: que o Senhor não pode nos ajudar, mas nós é que devemos ajudar o

⁸ Podemos dizer que todo empreendimento filosófico de Jonas visa justamente, contrapor a essa ontologia da morte, propondo uma nova ontologia ao tentar desfazer os dualismos moderno: homem-Deus, Deus-mundo e Matéria-espírito, para inaugurar uma ontologia da vida, mas esse é tema para agendas de futuros trabalhos.

⁹ Em 1942, Etty Hillesum dispôs-se de forma voluntária a ir para o campo de concentração de Wsterbork, para ali ajudar e compartilhar o destino de seu povo; em 1943 ela foi levada para a câmara de gás em Auschwitz (MEC, 2010, p. 67).



Senhor a nos ajudar e, desta forma nos ajudamos, por fim, a nós mesmos. Eis a única coisa que importa: salvar em nós próprios algo de ti, Deus [...] Sim, meu Deus! Não há mesmo o que quer que seja que o senhor possa fazer a respeito de nossa situação [...] não peço justificação alguma de ti; será o Senhor que mais tarde nos exigirá justificações. E a cada batida de meu coração torna-se mais claro que o Senhor não pode nos ajudar, mas nós é que temos que ajudar o Senhor, e assim defender sua morada em nós até o fim¹⁰. (MEC. 2010, p. 68).

192 É assim que Jonas encerra o artigo 16 de MEC, reconhecendo a necessidade de ajudarmos a Deus, a partir do testemunho de Etty Hillesum. Embora o relato acima atribua a nós a culpa pelo que ocorreu aos judeus e, isentando Deus, precisamos perguntar: onde estava Deus em Auschwitz? Por que ficou em silêncio e não interveio diante de tamanha atrocidade? Essas questões nos colocam em frente ao texto: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* de 1984 (O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia)¹¹. Essa obra (opúsculo) resultou da conferência que Jonas proferiu em 1984, durante a entrega do prêmio *Leopold Lucas*, na Universidade de Tübingen. O objetivo da conferência de Jonas, posteriormente publicada como livro com o mesmo título, é propor uma teologia especulativa, discutindo vários aspectos da questão de Deus desde a perspectiva judaica: Deus sofredor, em devir, preocupado, ameaçado e impotente. Jonas cria um mito próprio, uma espécie de fábula teológica para a partir daí especular todos esses aspectos relacionados a Deus e como os judeus o viu em e após Auschwitz. De todos os aspectos do mito jonasiano, discutiremos apenas um, a onipotência de Deus, pois a análise detalhada de todos eles, extrapola ao escopo do presente ensaio.

O mundo todo, especialmente a Europa do pós-guerra se viu às voltas durante longo tempo com o fantasma de Auschwitz e do que lá acontecia. A morte premeditada, o genocídio planejado e praticado sistemática e cruelmente de todo um povo levantava perguntas ao pensar filosófico, à fé e à existência mesma de Deus. Muitos judeus declararam que seu Deus havia morrido em Auschwitz. Por isso mesmo, de saída precisamos levantar duas questões: Como

¹⁰ *Apud* Das denkende Herz – Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941 – 1943. Friburgo/Heidelberg: F.H. Kerle, 1986 [Reinbeck: Rowohlt Taschenbuck 5.575, p. 141-149]. Reconhecendo o valor desse relato, Jonas ressalta o fato de ter se passado “quase quarenta anos antes que essas anotações, deixadas sob cuidados particulares antes da deportação, encontrassem sua primeira publicação na Holanda”. (MEC, p. 68).

¹¹ Conferência proferida na Alemanha durante a entrega do prêmio *Leopold Lucas*, em 1984, na Universidade de Tübingen. Essa conferência foi publicada em *Reflexionen Finsterer Zeit* [Reflexões em tempos sombrios], de Fritz Stern e Hans Jonas (Tübingen: J.C.B Mohr, 1984). Ela amplia e reformula um texto anterior de mesmo título (“The Concept of God after Auschwitz”, in *Out of the whirlwind*, ed. A. H. Frieflander, New York: Union of American Hebrew Congregations, 1968, p. 465-76), que, por sua vez, é parte da minha palestra “Ingersoll”, de 1961, “Immortality and of the Modern Temper”. O uso parcial *verbatim* desses materiais já publicados foi autorizado. Nota de Hans Jonas à edição inglesa). (CDA, 2016, p. 17).



falar de Deus depois de Auschwitz onde milhares de judeus, dentre elas crianças foram aniquiladas? Que tipo de Deus poderia permitir isso? Evento como aquele, pode facilmente ser assistido e lido na literatura e no cinema, mas Auschwitz foi um acontecimento real e Deus permitiu que essa terrível atrocidade acontecesse. Portanto, Jonas entende que depois de Auschwitz é preciso formular outro conceito de Deus. Isso não significa nenhuma ruptura com o Deus da fé. Este não é negado, é posto em questão algumas concepções teológicas de Deus acima já sinalizadas, mas como antes mencionamos, para a nossa reflexão destacaremos apenas a onipotência de Deus.

Ora, em Auschwitz e mesmo depois deste acontecimento, Deus não pode mais ser *onipotente*. Jonas considera este ponto o “mais crítico de sua aventura teológica especulativa” (cf. CDA, 2016, p. 28). O argumento de Jonas se mostra favorável à ideia da *não onipotência* de Deus recorrendo a um exame lógico, ontológico e teológico do conceito de ‘poder absoluto’. Para o nosso autor, não está clara a consistência lógica desta noção, ao contrário, “a onipotência é um conceito autocontraditório, autodestrutivo; de fato, sem sentido” (CDA, 2016, p. 28). O poder necessita de uma contraparte que o limite e lhe resista. Pois, sem um objeto à frente, o poder total torna-se um conceito vazio que se autodestrói. Sem considerar o aspecto relacional, o poder se torna inoperante sem nenhum outro poder a se contrapor: “O poder deve ser dividido de modo que haja algum poder afinal” (CDA, 2016, p. 30).

A objeção jonasiana à onipotência divina vai mais além dos três atributos fundamentais da divindade: “bondade absoluta, onipotência e compreensibilidade”, Jonas opta por excluir a onipotência. Para o filósofo, qualquer vinculação entre dois deles implica necessariamente a exclusão do terceiro. De onde se segue que a bondade e a inteligibilidade, não pode ser negada, mas o mesmo não ocorre no caso da onipotência, posto que “depois de Auschwitz, podemos afirmar com mais força do que nunca que uma divindade onipotente ou teria que não ser boa ou em (seu governo do mundo, no qual podemos apenas “observá-lo”)” (CDA, 2016, p. 31). No entanto, tal como entende Jonas, se considerarmos que “Deus deve ser inteligível de alguma maneira e em certa medida (isso devemos sustentar), então sua bondade deve ser compatível com a existência do mal, e isso ocorre somente se ele não for todo-poderoso” (CDA, p. 31), o onipotente.

O desânimo do povo judeu pelo silêncio de Deus em Auschwitz, impôs a renúncia às respostas judaicas tradicionais a Jó, dentre as quais lembremos o martírio por amor a um Deus que não podemos mais considerar como senhor da História. Confiando o mundo ao ser humano, tal como Jonas descreve em *MEC, Imortalidade e existência atual*, Deus



concedeu-lhe, por sorte, também o próprio destino, e agora acompanha impotente a história humana.

Em sua conferência, *O conceito de Deus após Auschwitz* Jonas questiona a onipotência de Deus. Se desde criança nos foi ensinado que Deus é bom e onipotente, depois de Auschwitz, não podemos mais acreditar que Deus seja ambas as coisas, porque, se fosse verdadeiramente bom e onipotente, teria impedido Auschwitz. Se não fez, quer dizer que, ou ele não é bom, ou não é onipotente, por isso não pôde ou não soube impedir a tragédia. Sendo assim, podemos escolher entre acreditar em um Deus onipotente, mas que não é bom, ou em um Deus bom, mas que não é onipotente. Jonas dá preferência a um Deus bom, mas esse Deus bom, não é onipotente. Ele até pode ser e estar presente, mas uma presença cujo rosto se mostra sofredor e oculto, porque o Deus de Jonas é abscondito.

Em seu ensaio *Immortality and the modern temper* (Imortalidade e existência atual), acima referido, de saída Jonas alerta sobre “a pouca aceitação do espírito contemporâneo à ideia da imortalidade” (PV, 2004, p. 253). A que se deve a pouca inclinação do ser humano atual a aceitar o pensamento da imortalidade? Para responder a essa pergunta é preciso considerar o clima secular que estabelece morada em nosso contexto moderno, o que de certo modo, contribui para um certo esquecimento de Deus, fragilizando a sua imagem, reforçando com isso, o conceito de um Deus oculto.

O espírito moderno não vislumbra a imortalidade ou horizonte de transcendência. Ele assenta na evidência, sendo o próprio sujeito ativo que orienta a si mesmo, dependente de si e pouco receptivo ao mundo, pois, como o espírito moderno é adepto da evidência, “o aqui não pode ser trocado por um lá – esta é a atitude de espírito dos homens de hoje” (PV, 2004, p. 257). Ora, este clima de esvaziamento da imortalidade leva também ao esvaziamento da própria imagem de Deus. A história da vida em geral e da humanidade está sempre vinculado à Deus – ser divino imortal, porém capaz de sofrer.

Estaria Deus numa situação de fragilidade neste ambiente? Entendemos que sim, e é por isso que para Jonas, “o próprio destino de Deus está em jogo neste universo, a cujo processo inconsciente ele entrega sua substância e o ser humano é o guarda mais excelente deste tesouro supremo, sempre sujeito a ser traído. Em certo sentido o destino de divindade está em suas mãos” (PV, 2004, p. 264). O que faremos? Que destino daremos para a divindade? Essas duas perguntas revelam o estado da crise moderna. Insistimos indubitavelmente na imanência de maneira incondicional, somos absolutamente senhores do nosso próprio destino, embora o para onde ir não esteja claro. Que capacidade teríamos para destinar a



própria divindade o seu lugar no mundo? Talvez a solução seria permitirmos que Deus recupere o seu lugar na criação, mas resta saber se o espírito moderno daria essa abertura.

Nosso consentimento seria necessário, pois como Jonas assim salienta, “ao entrar na aventura de espaço e tempo, a divindade nada reteve de si; nenhuma parte permaneceu nela inatacada e imune para a partir do além dirigir, corrigir e em última análise garantir esta configuração indireta de seu destino na criação” (PV, 2004, p. 264). De fato, o que se vê nessa imagem de Deus é a realização de uma *kenosis*¹², um movimento de descida e esvaziamento, como já mencionamos. Embora se assemelhe, essa imagem do Deus de Jonas não deve ser confundida com o Deus cristão. Em Jonas está em questão a ideia de um Deus abscondito, oculto que renunciou a si mesmo e despojou-se de sua divindade. Ou, em outros termos, a auto entrega da divindade indica o esvaziamento em favor do mundo. Ao despojar-se de sua divindade em sua auto entrega, Deus permite o vir-a-ser do mundo. Agora, cabe a nós avaliarmos e decidirmos se “podemos alimentar a divindade ou fazê-la definhar, completar ou deformar sua imagem” (PV, 2004, p. 268), já que a imagem de Deus corre perigo. Por que devemos nos implicar com isso? Para responder a essa pergunta, emprestaremos as palavras de Jonas que diz, “em nossas mãos inseguras nós seguramos literalmente o futuro da aventura divina na terra, e não podemos desapontá-la, mesmo que quiséssemos desapontar-nos” (PV, 2004, p. 269). Assim sendo, diante de um Deus que sofre, precisamos assumir nossa tarefa, isto é, a de sermos seus auxiliares.

Para finalizar essa seção recordamos aqui o livro *A noite*, de Elie Wiesel¹³. Nele, há um trecho que podemos considerar importante para a teologia especulativa pós-Auschwitz. A passagem do referido livro descreve o enforcamento de um menino no campo de Auschwitz. “Diante daquele corpo pendente completamente exangue, surgiu entre os presentes uma pergunta: “Onde está Deus?” “E eu sentia em mim uma voz que lhe respondia: ‘Onde está? Ei-lo: está ali, pendurado àquela força’” (WIESEL, 198, pp. 66-67 *apud* STEFANI, 2002, pp. 625-226). Que correlação esse relato teria com a imagem de Deus que Jonas descreve? Respondendo objetivamente, podemos agora afirmar que na vertente religiosa-teológica da filosofia de Jonas, sobrevém a ideia de um Deus oculto, mas como o filósofo propõe uma teologia especulativa,

¹²A palavra *kenosis* vem do verbo grego *kenoo* que significa principalmente “esvaziar” ou “tornar vazio”. É uma palavra bastante conhecida e usada na teologia cristã para se referir ao esvaziamento, “descida” ou rebaixamento de Deus na figura do Cristo, despojo-se de alguns de seus atributos divinos para assumir as qualidades humanas. Embora Jonas não fale de Deus no sentido cristão, percebemos algumas semelhanças entre a ideia cristã de Deus e o Deus abscondito ao qual Jonas se refere.

¹³ Elie Wiesel foi um escritor romeno, judeu e sobrevivente dos campos de concentração nazistas durante a segunda guerra. Dedicou sua obra ao resgate da memória do Holocausto.



logo, pode-se entender que esse Deus oculto esteve presente em todos os apelos das vítimas dos horrores nazistas em Auschwitz, sejam eles mudos ou não.

Esteja Deus presente ou oculto, nossa participação, responsabilidade – nossa tarefa moral, jamais poderá se ausentar, sobretudo, quando o frágil e o perecível, isto é, a vida em geral entra em cena. Além disso, com a constatação da impotência de Deus, nosso compromisso moral se vê ainda mais ampliado, até mesmo se imaginarmos uma realidade ainda mais extrema, caso por exemplo, da inexistência de Deus, ainda assim, a moral não pode deixar de existir. Isso contraria é, claro, a sentença que Dostoiévski escreveu em *Os Irmãos Karamázov*: “tudo é permitido” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 127). Embora não precisamos complementar a máxima do notável escritor russo, é inevitável não a conectar à questão da inexistência de Deus. Essa expressão é do personagem Ivan Karamázov que imaginava que se destruirmos na humanidade a ideia de Deus, surgirá um homem-deus e este não precisaria se preocupar com qualquer obstáculo moral, porque não existiria lei. “Para um deus - *diz Ivan*, não existe lei! Onde o deus estiver, estará no lugar do deus! Onde eu estiver, aí já será o primeiro lugar... “tudo é permitido”, e basta!” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 841). Ora, se tudo é permitido, portanto, a nossa responsabilidade será mais do que nunca convidada a entrar em jogo, já que Deus como representação da ideia de ordem, do absoluto, do horizonte de sentido declinou ou está em risco, nossa ação ética precisa assumir as rédeas do mundo para cuidá-lo e a ele dar sentido. Isso nos leva ao terceiro tópico deste artigo e nele buscaremos objetivamente destacar por que a impotência de Deus impõe a nós a ampliação da nossa tarefa moral.

196

3 IMPOTÊNCIA DE DEUS E NOSSA TAREFA MORAL

É porque Deus é impotente que o mal radical foi possível, que ele sofre, que ele precisa de nós, e por isso devemos agir melhor. Apenas nós podemos mantê-lo seguro e fazê-lo crer em nós, por nós¹⁴.

O trecho acima que usamos aqui como epigrafe é parte da introdução à versão portuguesa da conferência, *O conceito de Deus depois de Auschwitz* feita por Eric Pommier. Ora, tal como observou o interprete francês, sendo Deus “impotente, que sofre, ele precisa de nós, e por isso mesmo devemos agir melhor” (CDA, 2016, p. 14). Eis a nossa tarefa moral, uma vez que Deus é impotente e seu destino está em nossas mãos, então, “apenas nós

¹⁴ POMMIER, ERIC. *A improvidência divina*. In: CDA. 2016, p. 14.



podemos mantê-lo seguro e fazê-lo crer em nós, por nós” (CDA, 2016, p. 14). A epígrafe a qual nos referimos acima é bem oportuna para essa terceira seção que podemos entendê-la como um desdobramento das duas primeiras, friso, no entanto, que ela será proporcionalmente menor em relação às outras, o que não significa ser a menos relevante. Na anterior, discutimos sobre a imagem do Deus oculto e finalizamos afirmando que o Deus oculto é também impotente. Isso nos impõe uma tarefa, porque já que Deus é oculto e impotente, ele não pode nos ajudar; nós é que devemos ajudá-lo. Como colocamos em risco o destino da divindade? O que devemos fazer para resgatar sua imagem e sua confiança em nós? Como acima indicamos, colocamos o destino de Deus em risco com a nossa tecnologia, cuja “vontade de ilimitado poder” contribuiu para o esvaziamento da imagem de Deus, tornando-o impotente. Para resgatar sua imagem e sua confiança em nós, urge a necessidade de buscar reparar as nossas falhas. E como isso seria possível? O primeiro passo é nos colocarmos ao lado para ajudar a todas as vítimas de nossa ação tecnológica, porque ao pôr em risco, desnudando e desfigurando o mundo vivo, isto é, a natureza humana e não humana, é a própria imagem de Deus que desfiguramos. Ele quer a vida e nela ele mora. Portanto, a técnica moderna nos impõe a responsabilidade como dever pela vida humana e não humana na terra, e se moralmente assumida estamos de certo modo, ajudando a Deus. Nossa ajuda a Deus deve ser assumida do ponto de vista prático, isto é, em forma de responsabilidade, cujo sentido para Jonas é ontológico e isto porque, a responsabilidade tal como pensa o filósofo, trata-se de um dever contido no ser mesmo do homem. Posto isto, ao assumir a tarefa moral de ajudar a Deus, a reflexão sobre Ele torna-se também uma reflexão sobre a metafísica de uma base objetiva.

Deus se mostrou impotente quando não interveio durante o extermínio de Auschwitz. Isso, porém, impõe uma exigência, qual seja: depois de Auschwitz, o nosso discurso sobre o Deus que ali se mostrou impotente, só será possível se falarmos de um Deus cuja presença dentro da história se dá identificando-se profunda e dolorosamente com as vítimas¹⁵. Quando a dor, “o sofrimento e a morte são os únicos horizontes possíveis, onde estará Deus? Quando os valores se invertem e só se tem diante dos olhos o anti-valor, o anti-modelo, qual é o lugar que sobra para Deus, para o Absoluto, silenciado e amordaçado pela força brutal do mal e do extermínio”¹⁶? Nesse caso, a pergunta permanece de modo insistente, onde estará Deus? Resta apenas uma possibilidade de compreendermos alguma forma de presença de Deus em tais circunstâncias, “só pode – esse Deus – estar ao lado das vítimas, identificado com elas, sofrendo

¹⁵ Cf. BINGEMER, Maria Clara. Será possível crer depois Auschwitz? *Agape PUC-RIO*. Disponível em: <<http://agape.usuarios.rdc.puc-rio.br/artigosamaivos.htm>>.

¹⁶ BINGEMER, 2005. pp. 1-2.



nelas e com elas”¹⁷. Eis o que devemos fazer para efetivamente realizar nossa tarefa moral, a de ajudar o Deus impotente. Pois, a dor das vítimas desfiguradas nos exige um agir melhor, porque se a imagem de Deus corre perigo, este “não pode ser enfrentado por nenhuma moralidade oculta da existência privada, *mas* só por um agir coletivo de ação atual” (PV, 2004, p. 269). Impotente e oculto, “Deus nada mais tem para dar. Agora é ao ser humano que compete dá-lhe” (PV, 2004, p. 268). Se assumirmos esse compromisso como nossa tarefa moral, não apenas resgataremos a imagem de Deus, mas o próprio Deus em nós, e nós em Deus.

Sendo assim, na filosofia de Jonas somos responsáveis por preservar a existência da vida na terra, protege-la dos impactos da técnica moderna visando assegurar indeterminadamente sua continuidade no futuro. Mas a nossa responsabilidade não se encerra apenas aí, porque somos responsáveis também por Deus e seu futuro e essa é nossa grande e desafiadora tarefa moral, da qual não podemos nos furtar. Mesmo porque, se permitirmos que Deus se mantenha oculto, Ele irá se sucumbir ao esquecimento, logo, nós perderemos a nossa imagem referencial, a nossa medida. Como se pode ver, aqui nos vemos frente a uma questão de dupla face já que, se de um lado, Deus está oculto, então, ele se encontra impotente e sua imagem está vulnerável, de outro lado, como podemos pensar e construir a nossa própria imagem sem a imagem de Deus? Com este questionamento, chegamos ao final desta terceira seção novamente ressaltando em que sentido o problema da impotência de Deus impõe em nós uma tarefa moral, ou dito de outro modo, o conceito do Deus impotente, precisa ser vinculado à moral, mas não a moral que se limita a determinar como deve ser o modo de vida do outro, mas aquela que nos permite nos encaminhar para um horizonte de sentido. E nisso, deve estar incluída a responsabilidade pelo resgate da imagem de Deus, a partir da qual podemos vislumbrar a possibilidade contínua de construção da nossa própria imagem.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que discutimos acima, agora, podemos fazer um breve balanço do que vimos no caminho. Como se pôde acompanhar no exposto acima, nossa proposta foi apresentar alguns elementos da teologia especulativa de Hans Jonas. Iniciamos este ensaio com uma pergunta que dá o título do primeiro tópico do nosso texto. Técnica e razão moderna: qual Deus? Por que julgamos ser necessária essa pergunta em nossos tempos? Evidentemente, sua

¹⁷BINGEMER, 2005. p. 2.



necessidade se conecta ao espírito moderno. Do lado, da técnica há o levante mirando o ilimitado poder. Tanto é assim, que em um futuro muito próximo, formas de vida poderão ser fabricadas através da biologia sintética e caso essa previsão se confirme, “pela primeira vez, Deus agora tem um rival”, como bem percebeu Jean Pierre Dupuy, em seu ensaio de 2007, acima mencionado. Do lado da razão moderna, a promessa é a libertação do ser humano por meio do saber. Esse é o projeto do Iluminismo. Entretanto, o que antes era plano de libertação converte-se em razão instrumental, cuja finalidade é o poder – dominação. Assim sendo, há uma confluência entre técnica e razão moderna, no que diz respeito à vontade de poder. Isso posto, o ‘deus’ confessado e profetizado pela técnica e razão moderna é, numa palavra, o deus do “ilimitado poder”.

A questão central que nossa reflexão buscou mostrar, foi a constatação da necessidade que agora temos de ajudar a Deus após o extermínio de Auschwitz. Isso porque, durante aquela tragédia inaudita, Deus permitiu, assistiu em silêncio e não interveio, o que naturalmente, suscitou questionamentos. Porque Deus além de permitir, ficou em silêncio e não interveio? Essa é uma pergunta central no opúsculo que resultou da conferência de Jonas sobre *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. Nele, Jonas chega à conclusão de que, após Auschwitz, não é mais possível mantermos a mesma ideia tradicional de Deus. Devemos pensar em um novo conceito de Deus, pois em Auschwitz Deus mostrou-se: sofredor, em devir, preocupado, ameaçado e impotente.

Para explicitar todos esses aspectos Jonas criou um mito próprio, uma espécie de fábula teológica a partir da qual, pôde especular todos esses traços relacionados a Deus e como os judeus o viu em Auschwitz. Dentre os aspectos do mito jonasiano, discutimos apenas um, a impotência de Deus e chegamos à conclusão que Deus se mostrou oculto e não interveio, justamente porque ele é impotente. E se Deus foi e é impotente depois de Auschwitz, não é ele que nos ajudará, mas nós é que devemos ajudá-lo. Daí concluimos que nossa responsabilidade agora é estendida para além da preservação da vida no mundo, pois somos também responsáveis por Deus. Por fim, devo dizer que nossa posição em relação ao o que acima expomos é a de que os adoradores do deus da técnica e da razão moderna, não atentaram para o fato de que esse deus conduz ao vazio, ao niilismo, pois, a técnica e a razão moderna são o próprio vazio instalado. Assim entendemos, porquê o espírito moderno, ou mesmo a ideia do deus razão e tecnológico de nossos tempos é avesso à transcendência. Há um predomínio da imanência, do agora imediato, sem perspectiva do amanhã. Portanto, considerando que no espírito moderno o conceito tradicional de Deus está à deriva como observou Jonas, logo, esse Deus só pode ser concebido como impotente e sendo ele impotente, então, está



oculto porque não pode ser sem nós. E se Ele não pode ser sem nós, não podemos hesitar em ajudá-lo. O primeiro passo é pôr em prática a nossa tarefa moral, para a partir disso, proteger a vida dos impactos da nossa própria ação técnica e resgatar também a imagem do próprio Deus.



REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. (Trad. Guido Antônio Almeida). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.
- ADORNO, T. Educação após Auschwitz. In: ADORNO, T. *Educação e Emancipação*. 3ª Ed. São Paulo: Paz e Terra. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 2003, pp. 119-138.
- BINGEMER, Maria Clara. Será possível crer depois Auschwitz? *Agape PUC-RIO*. Disponível em: <<http://agape.usuarios.rdc.puc-rio.br/artigosamaivos.htm>>.
- BONGARDT, Micael. Deus. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric. (org.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul, RS: Educus, 2019, p. 77-82.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- DUPUY, Jean Pierre. Fabricação do homem e da natureza. In: NOVAES, Adauto (Org.). *MUTAÇÕES: novas configurações do mundo*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017, pp. 35-53.
- JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa. Rio de Janeiro, Contraponto Ed. PUC Rio, 2006.
- JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (1966). Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- JONAS, Hans. *Técnica, Medicina e Ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.
- JONAS, Hans. Imortalidade e existência atual. In: JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2 ed. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 253-270.
- JONAS, Hans. *O conceito de Deus após: uma voz judia*. Trad. Lilian Simone Godoy Fonseca. São Paulo, Paulus, 2016.
- JONAS, Hans. *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*. Trad. Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis, Vozes, 2010
- RODRÍGUES, Amán Rosales. Hans Jonas, “El concepto de Dios después de Auschwitz” y su relación con la idea de un pensamiento posmetafísico. *ARETÉ Revista de Filosofía*, Vol. 15, n. 2, pp. 267-302, 2003. Disponível em: <<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/665>>. Acesso em 12 jul. 2021.
- STEFANI, Pietro. Pensar Deus depois de Auschwitz. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo, Loyola, 2002, p. 617-630
- SUBIRATS, Eduardo. Dialética do Esclarecimento: um olhar retrospectivo. *Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor Adorno*. Porto Alegre: Escritos, 2005, p. 155-165.
- TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo, Ed. Realizações, 2011.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41564>

Artigo recebido em: 14/01/2022

Artigo aprovado em: 27/06/2022

Artigo publicado em: 19/09/2022

EVIDENCIALISMO REFORMADO E O ARGUMENTO COSMOLÓGICO *KALAM*

Alvin Plantinga, William Lane Craig e a crença teísta

REFORMED EVIDENTIALISM AND THE *KALAM* COSMOLOGICAL ARGUMENT

Alvin Plantinga, William Lane Craig and the theistic belief

Arthur Henrique Soares dos Santos¹

(santosarthursoares@gmail.com)

203

Resumo: A Epistemologia Reformada desenvolvida por Alvin Plantinga busca fazer, baseada no *sensus divinitatis* de João Calvino, uma defesa de que a crença em Deus pode ser apropriadamente básica com respeito à justificação e ao aval. Assim, o filósofo da religião defende que o crente teísta não precisa de razões evidenciais para sua crença em Deus. Entretanto, a defesa de Plantinga é limitada pela ausência de razões positivas em favor da crença teísta. Dessa forma, este artigo visa relacionar a Epistemologia Reformada a uma defesa evidencialista da crença teísta. Para isso, será particularmente analisado o Argumento Cosmológico *Kalam*, defendido por William Lane Craig como uma importante parte de sua teologia natural. Pretende-se, consequentemente, demonstrar como o evidencialismo pode contribuir substancialmente à Epistemologia Reformada de Plantinga, fortalecendo a defesa da crença em Deus.

Palavras-chave: Epistemologia reformada. Plantinga. Evidencialismo. Argumento Cosmológico *Kalam*. Craig.

Abstract: The Reformed Epistemology developed by Alvin Plantinga seeks to make, based on John Calvin's *sensus divinitatis*, a defence that belief in God can be properly basic with respect to justification and to warrant. Thus, the religion philosopher defends that theistic believer does not need evidential reasons for his belief in God. However, Plantinga's epistemological defence is limited by the absence of positive reasons in favour of theistic belief. Therefore, this article aims to relate the Reformed Epistemology to an evidentialist defence of theistic belief. For this, will be particularly analysed the *Kalam* Cosmological Argument, defended by William Lane Craig as an important part of his natural theology. It is intended, consequently, to demonstrate how evidentialism can contribute substantially to Plantinga's Reformed Epistemology, strengthening the defence of belief in God.

Word-keys: Reformed Epistemology. Plantinga. Evidentialism. *Kalam* Cosmological Argument. Craig.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará. Pesquisador em nível de Iniciação Científica.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9936262383036925>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6460-9067>.



INTRODUÇÃO

Em *Crença Cristã Avalizada*, o filósofo da religião Alvin Plantinga busca responder objeções de que a crença cristã ou teísta seria injustificável racionalmente, irracional, não respeitável intelectualmente, não aceitável para a razão ou não adequada da perspectiva intelectual (PLANTINGA, 2018, pp. 18-19): é o que Plantinga chama de objeções *de jure*, diferentemente das objeções *de facto*, as quais atacam a verdade da crença cristã ou teísta. Assim, respondendo desde objeções iluministas e evidencialistas até críticas de Freud e Marx à crença religiosa, Plantinga expõe aquilo que pode ser visto como o desenvolvimento amadurecido da epistemologia reformada, a qual teve seus passos iniciais preparados em *Reason and belief in God* (PLANTINGA, 1983).

Tal vertente da epistemologia religiosa é embasada nas ideias de João Calvino acerca do *sensus divinitatis* e da fé, contemplando as proposições da crença teísta em geral e da crença especificamente cristã, respectivamente. Por motivo de delimitação temática, o presente artigo toma como foco apenas a crença teísta em geral e não as doutrinas específicas do cristianismo, tais como Trindade, Encarnação e Ressurreição de Cristo. Portanto, no que diz respeito à crença teísta, isso significa que a crença em Deus, se for verdadeira, é gerada pelo *sensus divinitatis* e passa a ser tida como *apropriadamente básica* (PLANTINGA, 2018, p. 195). Isso implica, se Plantinga estiver correto, que argumentos a favor da existência de Deus não são necessários para tornar a crença teísta racional ou algum tipo de conhecimento.

Porém, se argumentos evidenciais a favor do teísmo não são necessários para a racionalidade ou conhecimento, como podem ser vistos tais argumentos? A importância dessa pergunta pode ser vista através da afirmação de Swinburne de que, no mundo moderno, muitas pessoas precisam de evidências publicamente observáveis para aceitarem a crença em Deus (2010, p. 685). Portanto, o ponto central deste artigo é que argumentos evidenciais a favor da crença teísta podem ser usados para complementar a Epistemologia Reformada desenvolvida por Alvin Plantinga, de maneira que tais argumentos tenham a possibilidade de fazer parte da geração da crença teísta². Essa ideia central pode ser denominada *Evidencialismo Reformado*. Para exemplificar uma aplicação desta tese, será considerado especificamente o Argumento

² Como será visto posteriormente, Bruno Uchôa (2011) sugeriu uma relação entre argumentos evidenciais e a epistemologia reformada através da questão dos anuladores da crença teísta. A posição de Uchôa é aceita no presente artigo; contudo, é feita aqui a proposta de ir além da posição de Uchôa, fazendo com que argumentos evidenciais possam fazer parte da geração da crença teísta.



Cosmológico *Kalam*, defendido por William Lane Craig como sendo um bom argumento a favor da existência de Deus (CRAIG, 2012, p. 152).

Para fazer isso, primeiro será exposta a objeção evidencialista à crença teísta, tal como é feita por Anthony Flew em seu artigo *The Presumption of Atheism* (2010). Depois, serão consideradas as noções epistemológicas de Plantinga, principalmente o *sensus divinitatis* de João Calvino, defendendo que a crença em Deus pode ser apropriadamente básica. Posteriormente, será exposto o Argumento Cosmológico *Kalam*, defendendo que tal argumento, apesar de não provar a existência de Deus, demonstra que o crente teísta é racional. Por fim, será advogado também que o conhecimento deste argumento proporciona uma situação na qual, se a crença teísta for verdadeira, o *sensus divinitatis* gera a crença em Deus.

1 A OBJEÇÃO EVIDENCIALISTA À CRENÇA TEÍSTA EM ANTHONY FLEW

O propósito central do artigo *The Presumption of Atheism* de Flew é defender que o crente teísta tem o dever de dar razão suficiente para sua crença em Deus e que, não havendo tal razão, o teísmo é tido como irracional. Tal defesa começa com a afirmação de Flew de que, no caso do debate a respeito da existência ou não de Deus, o ônus da prova é do crente teísta e não do ateu:

Aqui a presunção de ateísmo, assim como a presunção de inocência debaixo do direito comum inglês, é um princípio prescrevendo quem deve arcar com o ônus da prova. Enquanto a presunção de inocência estipula que pessoas acusadas sejam presumidas como inocentes até e a menos que seus promotores tenham sido bem-sucedidos em provar sua culpa, a presunção de ateísmo estipula que depende dos crentes na existência e atividades dos deuses ou de Deus proverem boa razão para acreditar, ao invés dos descrentes proverem boas razões para não acreditar. (FLEW, 2010, p. 451, *tradução própria*).

Prover boas razões, para Flew, é algo fundamental para se adquirir o grau de conhecimento ou racionalidade em uma determinada crença (FLEW, 2010, p. 452-453). Porém, há um problema de vagueza aqui. Afinal, o filósofo fala de “boa razão”, mas não formula claramente o que seria uma “boa razão”. Parece claro, contudo, que o restante do texto iguala (ou pelo menos aproxima muito) tal ideia com ter *evidência suficiente*³. Portanto, o presente

³ Há um outro problema de vagueza ainda, que é no uso dos termos *racionalidade* e *conhecimento*, pois Flew não indica bem quais definições ele usa. Visto que tais termos podem indicar coisas diferentes, é importante notar que eles precisam ser cuidadosamente distinguidos a fim de dar



artigo irá prosseguir especificando a noção evidencial na objeção de Flew. Dessa maneira, o crente em Deus só pode ser racional se ele provê evidência suficiente a favor da crença em Deus. Por conseguinte, uma boa forma de resumir o primeiro ponto de Flew é:

(1) *O crente teísta é racional se e somente se ele provê evidência suficiente para a crença em Deus.*

Dessa forma, a questão que ocupa o restante do artigo de Flew é a pergunta acerca da possibilidade de encontrar alguma evidência suficiente para acreditar na existência de Deus. Para isso, ele aparentemente se concentra na definição clássica dada por Swinburne de Deus como sendo “Uma pessoa sem corpo [...], presente em todo lugar, o criador e sustentador do universo, que tudo pode fazer [...], conhecedor de todas as coisas, perfeitamente bom, uma fonte de obrigação moral, imutável, eterno, um ser necessário, santo, e digno de louvor” (SWINBURNE, 1977, p. 2, *tradução própria*). Passando resumidamente pela teologia natural de filósofos como Tomás de Aquino e René Descartes, que fazem uso de “evidências da razão natural” (FLEW, 2010, p. 455, *tradução própria*), Flew rejeita os argumentos evidenciais teístas (FLEW, 2010, pp. 453-455).⁴ Posteriormente, até mesmo as alegações de *revelação* e *experiência religiosa* são também rejeitadas por conta do peso evidencialista no artigo (FLEW, 2010, pp. 456-457).⁵ Por conseguinte, o resultado disso pode ser resumido no segundo ponto de Flew:

(2) *O crente teísta não provê evidência suficiente para a crença em Deus.*

A conclusão necessária de (1) e (2) é:

(3) *O crente teísta não é racional.*

Assim, segundo a objeção evidencialista ao teísmo, “Se a crença em Deus for aceita na ausência de tais evidências ou argumentos, ela será intelectualmente de terceira categoria, na melhor das hipóteses: irracional, não razoável ou contrária às nossas obrigações intelectuais” (PLANTINGA, 2018, p. 94). É claro, contudo, que o artigo de Flew não faz uma objeção à

prosseguimento ao debate. Tal distinção será feita no presente artigo através da exposição da epistemologia de Plantinga. Por enquanto, a objeção de Flew será tratada em termos de *racionalidade*.

⁴ O fato de Flew falar tão resumidamente dos argumentos da teologia natural é um ponto que vale a pena ser questionado. Pois dificilmente pode ser dito que Flew faz uma análise rigorosa dos argumentos evidenciais teístas, uma vez que ele dedica pouco espaço à exposição e crítica dos argumentos. Contudo, o presente artigo não irá se deter nesta crítica.

⁵ Também pode ser questionada a rejeição de Flew da experiência religiosa. Para uma defesa da justificação epistêmica do crente teísta a partir da experiência religiosa, cf. ALSTON (2020). Para um resumo do argumento de Alston a favor da confiabilidade epistêmica da experiência religiosa teísta, cf. SANTOS (2020).



verdade da crença teísta, mas apenas à racionalidade de tal crença. Dessa forma, mesmo que a crença teísta seja verdadeira, o crente teísta não tem alguma boa razão para sua crença e não tem racionalidade ou conhecimento (FLEW, 2010, p. 453).

Alguns filósofos teístas buscam responder a essa objeção ateuista defendendo que a premissa (2) é falsa: existe evidência suficiente para crer na existência de Deus. Esse é o caso de Swinburne, o qual faz uma teologia natural baseada em evidências públicas (SWINBURNE, 2010, p. 685). O resultado de seu trabalho é um caso cumulativo no qual as evidências apontam para a maior probabilidade da verdade do teísmo. Ele afirma, depois da exposição de seu argumento probabilístico, que “a existência, ordem e sintonia fina do mundo, a existência de seres humanos conscientes neste mundo [...]; algum indício histórico de milagres [...], tudo isso torna significativamente mais provável que não de que Deus existe” (SWINBURNE, 2015, pp. 178-179).

Independentemente se Swinburne está certo ou não, Plantinga pretende responder à objeção evidencialista contra a crença teísta através da negação da premissa (1): o crente teísta não precisa de evidências para ser racional. Por conseguinte, no próximo tópico será exposta a resposta dada pela epistemologia reformada à objeção considerada.

206

2 A EPISTEMOLOGIA REFORMADA DE PLANTINGA

A epistemologia reformada, assim chamada por conta da influência calvinista ou protestante reformada em sua formulação, se propõe a responder objeções de que a crença teísta não é adequada do ponto de vista intelectual. Para esclarecer a epistemologia religiosa desenvolvida por Plantinga, primeiro será exposta a resposta do filósofo ao evidencialismo ateuista tal como formulada nas obras *God and Other Minds* (1990) e *Crença Cristã Avalizada* (2018). Posteriormente, serão analisadas as noções fundamentais da epistemologia reformada, sendo defendida a tese de que a crença em Deus pode ser apropriadamente básica, ou seja, que tal crença não precisa ser baseada em argumentos ou inferências (PLANTINGA, 2018, p. 192).

2.1 A crítica de Plantinga ao evidencialismo ateuista

A rejeição de Plantinga à ideia de que argumentos evidenciais são necessários para a racionalidade do crente teísta aparece pela primeira vez em *God and Other Minds* (1990), publicado originalmente em 1967. Na obra, o filósofo defende que os



tradicionais argumentos a favor e contra a crença teísta igualmente falham (PLANTINGA, 1990, p. 111; p. 183). Contudo, Plantinga defende também que a posição analógica, que ele afirma ser o melhor argumento a favor da existência de outras mentes, tem um problema semelhante ao argumento teleológico a favor da existência de Deus (PLANTINGA, 1990, p. 267). Assim, a crença em Deus e a crença em outras mentes estão, de acordo com Plantinga, na mesma situação epistemológica. Portanto, ele chega à sua conclusão provisória: “se minha crença em outras mentes é racional, assim é minha crença em Deus. Mas obviamente a primeira é racional; portanto, assim é a última” (PLANTINGA, 1990, p. 271, *tradução própria*).

Fazendo uma leitura posterior de seu próprio trabalho, Plantinga afirma: “Como eu vejo agora (com a acuidade da retrospectiva), meu problema central era fazer uma resposta adequada à *objeção evidencialista contra a crença teísta*” (1990, p. xi, *tradução própria, grifos do autor*). Tal resposta é ainda mais desenvolvida pelo filósofo em seu trabalho tardio.

A objeção evidencialista contra a crença teísta, incluindo na versão feita por Flew, é baseada naquilo que é chamado de *fundacionalismo clássico*, contra o qual Plantinga faz suas críticas.⁶ Tal visão tem sido dominante na epistemologia ocidental desde o Iluminismo, abrangendo filósofos como Locke, Hume, Reid e Kant (PLANTINGA, 2018, p. 105). De acordo com a explicação de Moreland e Craig acerca do fundacionalismo em geral,

Para o fundacionalista, todas as crenças são *básicas* ou *não básicas*. As crenças básicas são, de algum modo, imediatamente justificadas. Todas as crenças não básicas são mediamente justificadas de alguma maneira pelo relacionamento mantido com as crenças básicas. (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 180).

Isso significa que crenças básicas não precisam de algum argumento ou inferência para que elas sejam racionalmente justificadas. Tais crenças são os fundamentos da estrutura noética de um determinado sujeito, sendo assim chamadas de *crenças apropriadamente básicas* (PLANTINGA, 2018, p. 106). Já no caso das crenças que não estão nas fundações da estrutura

⁶ É importante enfatizar que Plantinga rejeita o fundacionalismo *clássico*, não o fundacionalismo por completo. Tal observação se faz necessária por conta de equívocos como o de James K. A. Smith em afirmar que a epistemologia reformada, conforme a articulação de Plantinga e Nicholas Wolterstorff, constitui “um projeto epistemológico distintamente não fundacionalista” (SMITH, 2020, p. 166). Porém, como Plantinga deixa claro, apesar de suas críticas ao fundacionalismo *clássico*, ele defende um “domínio incontestado” do fundacionalismo em geral (PLANTINGA, 2018, p. 106). Portanto, Moreland e Craig estão corretos em afirmar que Plantinga é um defensor do fundacionalismo (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 179). Afinal de contas, “As teorias fundacionalistas se distinguem pela noção de que todo conhecimento se baseia em *fundamentos*” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 179, *grifo dos autores*). No caso de Plantinga, é defendido exatamente isso, mas com a particularidade de afirmar que a crença em Deus está entre os fundamentos do conhecimento, como será visto com maiores detalhes adiante.



noética, “há um caminho evidencial que termina nas fundações: ou seja, se *A* não for básica para mim, acredito em *A* com base em outra proposição *B*, em que acredito com base em outra proposição *C*, e assim por diante até chegar a uma ou mais proposições fundacionais” (PLANTINGA, 2018, p. 106). Esse domínio de explicação é comum a todos os fundacionalistas, desde os clássicos como Locke até os contemporâneos como Plantinga.

Porém, o fundacionalismo clássico tem uma particularidade que deve ser considerada por conta dos propósitos do presente artigo: “De acordo com o *fundacionalismo clássico*, somente as crenças sensoriais ou aquelas sobre a verdades da razão devem ser permitidas entre as fundações” (MORELAND; CRAIG, 2021, pp. 180-181). Claro que existem muitas variações entre os fundacionalistas clássicos acerca de quais crenças exatamente estão na base da estrutura noética. Apesar disso, uma descrição do fundacionalismo clássico (FC) em sua versão mais abrangente é dada por Plantinga:

(FC) Uma crença é aceitável para uma pessoa se (e somente se) for apropriadamente básica (ou seja, autoevidente, incorrigível ou evidente aos sentidos dessa pessoa), ou se ela tiver essa crença evidencialmente, com base nas evidências fornecidas por proposições que sejam aceitáveis e que a sustentem dedutiva, indutiva ou abdutivamente. (PLANTINGA, 2018, p. 107).

208

É importante notar que, entre as crenças apropriadamente básicas do fundacionalismo clássico, estão incluídas apenas aquelas que são autoevidentes, incorrigíveis ou evidentes aos sentidos. Isso significa que a crença em Deus não está incluída entre as crenças apropriadamente básicas do fundacionalismo clássico. Por conseguinte, tal crença só pode estar presente em uma estrutura noética se houver um caminho evidencial no qual a crença teísta seja mediada por algum tipo de argumento ou inferência que parta das crenças fundacionais. Dessa maneira, isso culmina no primeiro ponto do texto de Flew analisado: (1) *O crente teísta é racional se e somente se ele provê evidência suficiente para a crença em Deus*. Portanto, é importante, para entender a resposta de Plantinga ao ateísmo evidencialista, notar que a argumentação de Flew contra a racionalidade do teísmo depende da aceitação do fundacionalismo clássico.

Por conta disso, a crítica de Plantinga se dirigirá ao fundacionalismo clássico. Assim, uma formulação mais detalhada do que o fundacionalista clássico defende é o que pode ser chamado de *Imagem Clássica* (IC):

(IC) Uma pessoa *S* tem justificção para aceitar uma crença *p* se e somente se ou (1) *p* é apropriadamente básica para *S*, ou seja, autoevidente, incorrigível ou lockianamente evidente aos sentidos



de *S*, ou (2) *S* acredita em *p* com base evidencial em proposições que são apropriadamente básicas e que sustentam evidencialmente *p* de modo dedutivo, indutivo ou abdutivo. (PLANTINGA, 2018, p. 116).

A principal objeção feita por Plantinga a essa ideia é que ela tem problemas de autorreferência. Isso pode ser notado a partir da percepção de que a crença em (IC) não é apropriadamente básica, pois não é autoevidente (afinal é possível compreendê-la sem ver que é verdadeira), nem incorrigível (pois não é uma crença acerca de estados mentais) e nem mesmo evidente aos sentidos. Portanto, (IC) “não é apropriadamente básica à luz do fundacionalismo clássico” (PLANTINGA, 2018, p. 116). Dessa maneira, a outra possibilidade seria que a crença em (IC) seja baseada em alguma sustentação evidencial. Contudo, como nota Plantinga, “nenhum fundacionalista clássico apresentou tais argumentos ou formulou proposições apropriadamente básicas que sustentem a (IC)” (PLANTINGA, 2018, p. 117). Obviamente, é possível que tais argumentos existam; porém, a falta de apresentação deles torna as probabilidades contrárias a essa possibilidade. Assim, “é provável que quem aceita a (IC) o faça de um modo que viola a própria (IC)” (PLANTINGA, 2018, p. 117), o que demonstra um problema autorreferencial na aceitação do fundacionalismo clássico.⁷

209

Portanto, se o fundacionalismo clássico se encontra com uma crítica de incoerência autorreferencial, torna-se racional abandoná-lo. Isso implica a rejeição de (1): *O crente teísta é racional se e somente se ele provê evidência suficiente para a crença em Deus*. Como tal afirmação é embasada no fundacionalismo clássico e este se mostrou problemático, não existe motivo para aceitá-la. Porém, isso não significa ainda que o crente teísta é racional ao crer em Deus. Dessa maneira, o presente artigo deve analisar a questão da racionalidade em Plantinga a fim de investigar sua proposta com relação à crença teísta.

2.2 Racionalidade e aval em Plantinga

A *racionalidade* da qual foi falada durante todo o texto é aquela que diz respeito ao que é geralmente chamado de “racionalidade interna”, com o uso do termo “justificação” para

⁷ A outra objeção de Plantinga à (IC) é de que “a vasta maioria de nossas crenças não se conforma aparentemente à (IC): pelo menos no que concerne à justificação, isso não as torna piores” (PLANTINGA, 2018, p. 119). Tal afirmação por parte do filósofo reformado se baseia em um calvinista século XVIII: Thomas Reid. Reid, em sua controvérsia com Hume, afirma que “É evidente que o produto natural desse sistema [da filosofia moderna de Descartes a Hume] é o ceticismo com relação a todas as coisas, exceto a existência de nossas ideias” (REID, 2013, p. 214). Porém, isso não conta contra a maioria das crenças humanas, mas sim contra o fundacionalismo clássico, por não dar conta daquilo que naturalmente é presumido como justificado, como a crença de que, ao escrever um artigo de filosofia, o autor está diante de um computador.



corresponder a tal noção. Dessa forma, se um sujeito *S* está justificado em crer que *p*, ele tem racionalidade interna. Tal noção ecoa uma visão profundamente deontológica de justificação, envolvendo uma espécie de *dever* na regulação doxástica (PLANTINGA, 2018, p. 109). Isso é visto claramente no ensaio *A Ética da Crença* de W. K. Clifford, no qual o filósofo afirma que “*é sempre incorrecto, em todo o lado, para qualquer pessoa, acreditar seja no que for com base em indícios insuficientes*” (CLIFFORD, 2010, p. 79, *grifos próprios*). Como é nítido neste trecho, Clifford se compromete com o evidencialismo e já foram feitas as críticas a essa posição.⁸ Porém, deve-se notar aqui que há um componente ético que é nítido no título do ensaio bem como na afirmação de que é incorreto acreditar em algo sem indícios suficientes. Tal noção deontológica é potencializada no texto de Clifford nas suas afirmações de aquele que não cumpre o dever de justificação da crença é *culpado* (CLIFFORD, 2010, p. 79).

Assim, abandonado o pacote evidencialista do fundacionalismo clássico, ainda assim se pode falar de justificação das crenças a partir de uma perspectiva deontológica, afinal podem haver deveres intelectuais como o dever para com a verdade (PLANTINGA, 2018, p. 121). Será que a crença em Deus seria justificada nesse sentido deontológico? Suponha-se um crente teísta que tem alegadas experiências místicas do tipo descrito por William Alston na primeira parte de *Percebendo Deus* (2020). Com base nelas, tal sujeito acredita firmemente na bondade e graça divinas. Ele também conhece as objeções contra a crença teísta e após longa reflexão ainda assim a pensa como verdadeira. A leitura do *Anticristo* de Nietzsche (2016) também foi feita, mas tal sujeito percebeu que Nietzsche apenas pressupôs a falsidade da crença em Deus e se mantém em seus direitos epistêmicos ao manter sua crença em Deus (SOARES DOS SANTOS, 2021, p. 208). Diante disso, nota-se que tal crente teísta mantém suas responsabilidades intelectuais; ele pode estar errado, mas está justificado em sua crença (PLANTINGA, 2018, p. 123)⁹.

Porém, está claro que justificação interna não significa conhecimento. Para ver isso, pode-se lembrar das críticas de Gettier à definição tripartite do conhecimento como *crença verdadeira justificada* (2013). Segundo Gettier, ter uma crença verdadeira justificada não é condição suficiente para o conhecimento. Para defender isso, o filósofo traz casos que

⁸ Deve-se notar, porém, que “Essa passagem [de Clifford] não evidencia o fundacionalismo clássico (não diz em que as evidências devem consistir), mas sem dúvida Clifford era um fundacionalista clássico; pelo menos pensava que a crença em Deus exige evidências” (PLANTINGA, 2018, p. 111).

⁹ É útil também trabalhar com a noção de Alston acerca da justificação epistêmica. Para Alston, a crença em Deus está justificada no sentido de ser formada por “uma prática doxástica perceptual funcionado e socialmente estabelecida, com dados de entrada experienciais distintos, funções de dado de entrada/resultados peculiares, um esquema conceptual próprio e um sistema de anulação rico e internamente justificado” (ALSTON, 2020, p. 343). Na ausência de anuladores, portanto, a crença em Deus está justificada a partir da experiência mística exercida na comunidade cristã.



demonstram que é possível ter uma crença verdadeira p que tenha justificação, mas que seja baseada em alguma outra crença falsa q ¹⁰. Por isso, “sua crença é verdadeira apenas por acidente cognitivo ou mero acaso. Sua crença é verdadeira por sorte, mas ele não possui conhecimento” (UCHÔA, 2011, p. 133). Dessa maneira, então, é preciso reformular as condições para que se tenha conhecimento. E a resposta de Plantinga está no que ele chama de *aval*, que é aquela “propriedade – ou melhor, *quantidade* – que, sendo suficiente, é o que faz a diferença entre o conhecimento e a mera crença verdadeira” (PLANTINGA, 2018, p. 21, *grifo do autor*).

Quais são os elementos do aval, de acordo com Plantinga? Em primeiro lugar, “uma crença só tem aval se for produzida por faculdades cognitivas que estão funcionando apropriadamente” (PLANTINGA, 2018, p. 174). A necessidade de tal cláusula é exemplificada pelo caso de um bêbado: suponha-se que um sujeito, na festa de ano novo da igreja, bebeu excessivamente e acabou afirmando que seu amigo não existia. As faculdades cognitivas de tal sujeito estavam com uma disfunção proporcionada pelo excesso de álcool. Portanto, para que haja aval, é preciso que a crença seja formada por faculdades que funcionem apropriadamente, sem nenhuma disfunção. Em segundo lugar, é necessário “acrescentar que o ambiente cognitivo é apropriado para as faculdades em questão” (PLANTINGA, 2014, p. 23). Tal cláusula é necessária por existirem ambientes que não são apropriados para que as faculdades cognitivas humanas formem crenças verdadeiras, como ao estar numa piscina e ser levado à crença de que um objeto dentro dela é azul¹¹. Portanto, é necessário também um ambiente adequado para as faculdades cognitivas.

Em terceiro lugar, “temos de acrescentar que a crença em questão seja produzida por faculdades cognitivas cujo propósito seja a produção crenças verdadeiras” (PLANTINGA, 2018, p. 175). Tal condição é necessária ao se perceber que podem existir faculdades que visem dar conforto ou invés de produzir verdade. Suponha-se, por exemplo, um homem orgulhoso que é traído pela esposa e tem evidências o suficiente para crer que foi traído. Porém, por causa de seu orgulho, ele mantém a crença de que sua esposa é fiel. As faculdades de tal homem não visavam à verdade, mas apenas manter o orgulho intacto¹². Dessa forma, as faculdades

¹⁰ Não é o objetivo aqui entrar em detalhes do Problema de Gettier. Para uma elucidação acerca da questão, cf. SOARES DOS SANTOS (2021, p. 194).

¹¹ A formulação dessa condição do aval foi bastante criticada por permitir ainda alguns casos de Gettier. De fato, existem questões acerca do ambiente que devem ser especificadas. Porém, elas não afetam o argumento central do presente artigo a respeito do conhecimento de Deus, pois isto não irá depender das especificidades ambientes. Porém, para discussões a respeito da questão, cf. PLANTINGA (2018, pp. 176-181) e SOARES DOS SANTOS (2021, pp. 196-197).

¹² Isso é apenas um exemplo de como vícios como o orgulho podem afetar seriamente a formação doxástica. Tal questão pode conduzir as pesquisas a uma epistemologia das virtudes. Para mais informações, cf. ZAGZEBSKI (1996).



cognitivas precisam visar a verdade. Em quarto lugar, deve-se acrescentar que “o plano de desígnio em questão [das faculdades cognitivas] seja *bom*, que vise *com êxito* à verdade” (PLANTINGA, 2018, p. 176). A necessidade de tal cláusula é percebida porque podem haver casos nos quais, mesmo que uma faculdade cognitiva vise à verdade, ela tenha se desenvolvido mal, gerando crenças com baixa probabilidade de serem verdadeiras.

Dessa maneira, pode-se dizer que uma crença tem aval para um sujeito *S* se e somente se:

- I. A crença for produzida por faculdades cognitivas que funcionem apropriadamente;
- II. O ambiente da geração da crença é adequado ou favorável;
- III. As faculdades cognitivas têm o propósito de produzir crenças verdadeiras;
- IV. As faculdades cognitivas são bem-sucedidas em gerar crenças verdadeiras.

Para Plantinga, uma crença verdadeira avalizada pode constituir conhecimento. Porém, aqui surge a questão: se a crença em Deus for verdadeira, ela pode ser avalizada? Essa questão ocupará o próximo tópico do presente artigo.

212

2.3 Crença teísta avalizada

Para expor como a crença teísta pode ser avalizada e, portanto, constituir conhecimento, Plantinga desenvolve um modelo que ele chama de *Aquino/Calvino* ou simplesmente *A/C*. Assim, para Tomás de Aquino, existem dois tipos de conhecimento de Deus. O primeiro é exposto quando o filósofo escolástico afirma que “Conhecer a existência de Deus de modo geral e com certa confusão, é-nos naturalmente ínsito, por ser Deus a felicidade do homem: pois, este naturalmente deseja a felicidade e o que naturalmente deseja, naturalmente conhece” (*ST* I, q. 2, a. 1)¹³. Tal forma de conhecer a Deus não é baseada em argumentos ou inferências, mas simplesmente na revelação geral de Deus mediante o desejo humano, ecoando a afirmação de Agostinho: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti. Dá-me, Senhor, saber e compreender qual seja o primeiro: invocar-te ou louvar-te; conhecer-te

¹³ É válido notar que Tomás liga *desejo* e *conhecimento*. Para o santo católico, estas coisas não são opostas; pelo contrário, o desejo leva o homem ao conhecimento. Isso significa que a defesa de James K. A. Smith de que desejos moldam o conhecimento (SMITH, 2018, p. 225) não está longe da tradição tomista.



ou invocar-se” (*Confissões* I, i, 1). Tal postura de desejo natural por Deus implica em busca por conhecer, uma visão presente tanto em Agostinho quanto em Tomás de Aquino.¹⁴

O segundo modo de conhecimento de Deus em Aquino é aquele que é produzido pelos argumentos demonstrativos de causa e efeito (*ST* I, q. 2, a. 2). A partir de tal concepção, o escolástico afirma que “Por cinco vias pode-se provar a existência de Deus” (*ST* I, q. 2, a. 2), o que é preâmbulo para que Tomás apresente seus argumentos a favor da existência de Deus. Embora a parte evidencial do Doutor Angélico seja de grande importância ao se falar de argumentos teístas, o foco de Plantinga não está nesse conhecimento argumentativo de Deus, mas sim naquele que é natural e geral, não mediado por argumentos.

A partir desse tipo de conhecimento de Deus pensado por Aquino, Plantinga se volta para João Calvino, um dos nomes centrais da Reforma Protestante. Segundo o filósofo cristão contemporâneo, “é proveitoso ver a sugestão de Calvino como uma espécie de meditação acerca de um tema sugerido por Tomás, e um desenvolvimento dele” (PLANTINGA, 2018, p. 188). Acerca do conhecimento geral e natural de Deus, o reformador protestante escreve:

213

Está fora de discussão que é inerente à mente humana, certamente por instinto natural, algum sentimento da divindade [*sensus divinitatis*]. A fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância, Deus incutiu em todos uma certa compreensão de sua deidade [...]. Não obstante, nenhuma nação, afirma o gentio, é tão bárbara, nenhum povo é tão selvagem que não se convença da existência de em Deus [Cícero, *Sobre a natureza dos deuses*]. [...] Então, de tal perspectiva, desde o começo do mundo, nenhuma cidade, nenhuma casa existiria que pudesse carecer de religião. Nisso há uma tácita confissão: está inscrito no coração de todos um sentimento da divindade. (CALVINO, *Institutas* I, iii, 1).

A fala de Calvino é sem dúvida baseada no texto do apóstolo Paulo em Romanos 1, afirmando que há uma espécie de conhecimento natural de Deus.

A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e injustiça dos seres humanos que, por meio da sua injustiça, suprimem a verdade. Pois o que se pode conhecer a respeito de Deus é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos eternos de Deus, isto é, o seu eterno poder e a sua divindade, claramente se reconhecem, desde a criação do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que Deus fez. Por isso, os seres humanos são indesculpáveis. (CALVINO, Romanos 1.18-20).

¹⁴ Para uma análise filosófica do desejo e do amor em Agostinho, relacionando-o com o *Inferno* de Dante, cf. SANTOS (2021).



Desse modo, “a tese básica de Calvino é que há uma espécie de instinto, uma tendência humana natural, uma disposição, um impulso para formar crenças acerca de Deus sob várias condições e em diversas situações” (PLANTINGA, 2018, p. 188). Esse impulso sem dúvida está relacionado à noção comum nas tradições agostiniana e reformada de que o ser humano é um animal que adora (SMITH, 2018, pp. 125-126), o que implica na formação de crenças em alguma realidade última, tal como Deus. Calvino afirma também, acerca de tal conhecimento de Deus, que “qualquer um é para si um mestre dessa doutrina desde o útero” (*Institutas* I, iii, 3). Parece aqui que Calvino diz que tal conhecimento, ou pelo menos a capacidade de saber que Deus existe, é algo inato no ser humano. Dessa maneira, Plantinga afirma que há nos seres humanos “uma espécie de faculdade ou mecanismo cognitivo, a que Calvino chama *sensus divinitatis* ou sentido do divino, que em muitíssimas circunstâncias, produz em nós crenças acerca de Deus” (PLANTINGA, 2018, p. 190).¹⁵

Mas que tipo de situações poderiam gerar a crença teísta? A resposta a essa pergunta é dada pelo próprio Calvino.

214

Uma vez que o fim último da vida bem-aventurada consiste no conhecimento de Deus, para que a ninguém tenha sido obstruído o caminho da felicidade, Deus não só incutiu na mente dos homens aquilo que chamamos semente da religião, mas tornou a si de tal modo evidente no conjunto da obra do mundo e com tal clareza se mostra cotidianamente, que eles não podem abrir os olhos sem que sejam obrigados a contemplá-lo. Por certo, sua essência é incompreensível, de tal modo que sua deidade escapa a todos os sentidos humanos. Mas Ele imprimiu, em cada uma de suas obras, certas marcas de sua glória, tão claras e insígnies que está excluída qualquer desculpa de ignorância aos incultos e aos rudes. [...] para onde quer que lancemos os olhos, não há uma pequenina parte do mundo na qual não irrompam ao menos algumas centelhas de sua glória. Não podemos, contudo contemplar, de uma só vez, tão ampla e bela obra, que de forma vasta se mostra, sem que sejamos

¹⁵ Em discordância, James K. A. Smith diz: “Para Plantinga, a expressão significa conhecimento ‘básico’ de Deus, uma disposição natural ‘para a formação de crenças *teístas*, ao passo que Calvino, creio eu, afirma a existência de um instinto natural de *adoração*, de investir em coisas com transcendência” (SMITH, 2018, p. 126). Smith está correto em afirmar que o *sensus divinitatis* está ligado à adoração em Calvino. Porém, isso não significa que a interpretação de Plantinga esteja errada. Afinal de contas, a adoração e a formação de crenças acerca de Deus parecem coisas ligadas no pensamento reformado tradicional e Plantinga não ignora essa ligação, o que pode ser notado na discussão que o filósofo analítico faz acerca do desejo erótico por Deus (PLANTINGA, 2018, pp. 320-331). Além disso, a ideia de que o *sensus divinitatis* envolve formação de crenças está presente em Calvino, ao contrário do que pensam Moreland e Craig (2021, p. 160). A respeito disso, deve-se notar que o início das *Institutas* fala de *conhecimento* de Deus envolvendo uma dimensão cognitiva, embora não reduzindo tal conhecimento ao cognitivo, como quando Calvino afirma: “Entendo por conhecimento de Deus não só conceber que algo seja Deus, mas também compreender o que, no conhecimento acerca d’Ele, nos convém saber, o que é útil para sua glória e, por fim, o que é necessário” (*Institutas* I, ii, 1). Portanto, a noção que Calvino traz de *sensus divinitatis* como conhecimento de Deus, envolvendo as questões cognitivas, carrega a ideia de que existe a formação de crenças envolvida no *sensus divinitatis*, pois conhecimento inclui necessariamente crença.



completamente cobertos por um imenso fulgor. (CALVINO, *Institutas* I, v, 1).

Dessa maneira, Calvino descreve situações da vida nas quais o *sensus divinitatis* envolve o ser humano, enchendo-o de temor e adoração, mas também formando crenças teístas. Tais situações envolvem contemplar a grandiosidade da criação, sua beleza e fulgor, nos quais estão impressas as marcas da divindade. Tal tipo de situação, então, gera a crença teísta. Contemplar o céu estrelado, com uma estrela cadente, ou até mesmo observar apaixonadamente o rosto da mulher amada podem, através do *sensus divinitatis*, gerar a crença em um Criador de todas essas realidades.¹⁶ Assim, “o *sensus divinitatis* é semelhante a outras faculdades ou mecanismos de produção de crenças” (PLANTINGA, 2018, p. 191): as circunstâncias mencionadas são uma espécie de *input* enquanto as crenças acerca de Deus são um tipo de *output*.

Deve-se enfatizar, contudo, que “não se chega a esse conhecimento natural de Deus por inferência ou argumento (por exemplo, as famosas provas da teologia natural), e sim de uma maneira muito mais imediata” (PLANTINGA, 2018, p. 192). Afinal, seria um argumento muito fraco olhar para o rosto da mulher amada, ver o quanto ela é inteligente e bela, e concluir que Deus necessariamente existe. A ideia é que as circunstâncias mencionadas fazem com que percebamos Deus como sendo *x* ou *y*, o que obviamente implica perceber sua existência. Por isso, o fundacionalismo de Plantinga, diferentemente do fundacionalismo clássico, inclui a crença em Deus entre as crenças básicas, pois “O *sensus divinitatis* é uma faculdade de produção de crenças (ou poder, ou mecanismo) que, nas condições certas, produz crenças que não se baseiam em outras crenças de forma evidencial” (PLANTINGA, 2018, p. 196).

Mas seria a crença teísta apropriadamente básica com relação ao aval e, portanto, ao conhecimento? Deve-se notar que “*p* é apropriadamente básica para *S* nesse sentido se e somente se *S* aceita *p* do modo básico, e além disso *p* tem *aval* para *S* e for aceita desse modo” (PLANTINGA, 2018, p. 195). Nesse caso, a crença teísta poderia ter aval sendo aceita do modo básico? E a resposta é que, se a crença em Deus for verdadeira, ela pode ter aval:

O *sensus divinitatis* é uma faculdade de produção de crenças (ou poder, ou mecanismo) que, nas condições certas, produz crenças que não se baseiam em outras crenças de forma evidencial. Nesse modelo, as nossas faculdades cognitivas foram concebidas e criadas por Deus; o plano de desígnio,

¹⁶ Em SOARES DOS SANTOS (2021, p. 201), é afirmado que “É possível também que namorados apaixonados observando o pôr-do-sol da Estação das Docas em Belém do Pará tenham em si a geração da crença de que o belíssimo amor erótico por eles compartilhado seja um sinal ou símbolo do amor divino”, de maneira a refletir a afirmação agostiniana e romântica de que “a experiência humana do amor romântico e do desejo sexual é em si mesma um testemunho do desejo de Deus” (SMITH, 2018, p. 77).



consequentemente, é um plano no sentido literal e paradigmático. É um diagrama ou projeto de nossas maneiras de funcionar e foi desenvolvido e instituído por um agente consciente e inteligente. O propósito do *sensus divinitatis* é permitir-nos ter crenças verdadeiras sobre Deus; quando funciona apropriadamente, produz, *realmente*, na maioria das vezes, crenças verdadeiras sobre Deus. Essas crenças satisfazem consequentemente as condições do aval; se as crenças produzidas forem suficientemente fortes, constituirão conhecimento. (PLANTINGA, 2018, p. 196).

Por isso, se verdadeira, a crença teísta pode ter aval, sendo designada como apropriadamente básica, sem a necessidade de argumentos evidenciais que a apoiem. Dessa maneira, a crença em Deus pode ser tida como conhecimento, mesmo que o crente teísta não tenha argumentos para sustentá-la. Assim, o teísta pode utilizar a epistemologia reformada desenvolvida por Plantinga para responder à objeção evidencialista contra a crença teísta.

3 EVIDENCIALISMO E O ARGUMENTO COSMOLÓGICO *KALAM*

216

William Alston afirma que “A defesa de Plantinga de sua posição é cuidadosamente elaborada e é bastante pertinente. Entretanto, exceto por críticas negativas, a defesa é interna” (2020, p. 302). Isso ocorre justamente porque Plantinga parte da ideia de que, se a crença teísta for verdadeira, ela pode constituir conhecimento. Porém, Plantinga não apresenta razões positivas a favor de sua posição. Dessa maneira, “valeria a pena ter algumas razões positivas em apoio da prática que apela para pressupostos compartilhados de modo mais amplo” (ALSTON, 2020, p. 302). Semelhantemente, Richard Swinburne afirma que “no mundo moderno, muitas pessoas precisam que sua crença em Deus seja baseada em e feita provável por evidência observável pública” (2010, p. 685, *tradução própria*). Por conseguinte, como pensar a epistemologia religiosa desenvolvida por Plantinga?

Para responder isso, será defendido que uma abordagem evidencialista pode contribuir substancialmente para a epistemologia reformada de Plantinga, focando especialmente no Argumento Cosmológico *Kalam*. Duas observações, porém, precisam ser feitas. A primeira é que o termo “evidencialismo” aqui não será usado no sentido do fundacionalismo clássico de que a crença em Deus só é racional se for baseada em evidências, mas sim no sentido de que é possível fazer argumentos evidenciais a favor da crença teísta. A segunda observação é que uma tentativa anterior de relacionar argumentos evidenciais à epistemologia reformada de Plantinga foi feita pelo brasileiro Bruno Uchôa no artigo *Epistemologia reformada, anuladores e evidencialismo* (2011). Em tal trabalho é



defendido que argumentos evidenciais a favor da crença teísta ou cristã podem ser úteis para defender a crença religiosa de potenciais anuladores que diminuam ou eliminem a confiança em Deus, havendo a ênfase de que a epistemologia reformada, por conta do sistema de anulação doxástica, deve ser complementada pelo teísmo evidencialista de Richard Swinburne e William Lane Craig (UCHÔA, 2011, pp. 139-140). No presente artigo, é aceita a posição de Uchôa. Contudo, pretende-se aqui ir além de sua defesa e dar um espaço ainda maior para argumentos evidenciais dentro da epistemologia reformada, defendendo que tais argumentos podem fazer parte da geração da crença teísta, não sendo apenas formas de defender a crença de anuladores.

3.1 O Argumento Cosmológico *Kalam*

217 Nas palavras de William Lane Craig e James D. Sinclair, “O argumento cosmológico é uma família de argumentos que buscam demonstrar a existência de uma Razão Suficiente ou Primeira Causa da existência do cosmos” (2009, p. 101, *tradução própria*). Com uma longa história na filosofia, que remete à Terceira Via de Tomás de Aquino (*ST I*, q. 2, a. 3), o argumento era muito presente na filosofia acadêmica até que Kant defendesse a “impossibilidade de uma prova cosmológica a favor da existência de Deus” (*KrV*, B 631). A partir daí, considerou-se impossível realizar uma argumentação cosmológica a favor da existência de Deus. Contudo, parece exagero afirmar que Kant refutou *toda* possibilidade de um argumento cosmológico, uma vez que ele se detém apenas na versão elaborada por Leibniz (*KrV*, B 632).

Nas palavras de William Lane Craig, a versão *kalam* do argumento cosmológico surgiu das “tentativas dos pensadores cristãos de refutar a doutrina aristotélica da eternidade do universo e foi retrabalhada na Idade Média por teólogos islâmicos que formularam a partir dela um argumento da existência de Deus” (CRAIG, 2012, p. 92). Dentre tais teólogos islâmicos, encontra-se Al-Ghazali (1058-1111), o mais conhecido formulador do argumento. Assim, “O argumento cosmológico *kalam* deriva seu nome do vocábulo árabe que designa a escolástica islâmica medieval amplamente responsável pelo desenvolvimento desse argumento” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 735). Apesar de ter sido formulado por muçulmanos, o argumento serve a qualquer uma das religiões teístas, incluindo islamismo, judaísmo e cristianismo. Tal raciocínio, depois das críticas de Kant que o fizeram cair no obscurecimento, tem ganhado mais espaço no contexto acadêmico, o que é explicado ao se notar que “O interesse contemporâneo por tal argumento origina-se principalmente da



surpreendente evidência empírica da cosmologia astrofísica favorável ao princípio do tempo e do espaço” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 736).

O Argumento Cosmológico *Kalam* é muito simples em comparação com outros argumentos da filosofia da religião. Ele pode ser elencado da seguinte forma:

- (P1) Tudo o que vem a existir tem uma causa para sua existência;
- (P2) O universo veio a existir;
- (C) Logo, o universo tem uma causa para sua existência. (CRAIG, 1979, p. 63).

A primeira observação que deve ser feita é o que o argumento é logicamente válido. A segunda observação é que claramente o argumento não conclui com a afirmação de que Deus existe, mas apenas que há uma razão suficiente para a existência do universo. Porém, Craig defende que “Com base na análise conceitual da conclusão implícita do argumento cosmológico *kalam*, podemos inferir, portanto, que há um Criador pessoal do universo, que não é causado, não tem começo, é imutável, imaterial, eterno, ilimitado e inimaginavelmente poderoso” (2012, p. 150). Por motivo de limitação do presente artigo, a análise de Craig a favor desta última afirmação não será considerada. Portanto, focar-se-á apenas nas três afirmações centrais do Argumento Cosmológico *Kalam*.

218

A primeira premissa (P1) do argumento afirma que “Tudo o que vem a existir tem uma causa para sua existência”. Craig pensa que tal premissa é “intuitivamente óbvia” (CRAIG, 1979, p. 141), o que explica o pouco espaço que é dado à defesa de tal afirmação na obra *The Kalam Cosmological Argument* (1979). Suavizando sua afirmação, ele afirma posteriormente que a verdade de tal premissa “parece evidente – no mínimo, mais do que a sua negação” (CRAIG, 2012, p. 107). Assim, tal noção “está enraizada na intuição metafísica de que algo não pode existir a partir do nada” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 740).¹⁷

Apesar disso, existem filósofos que negam esta premissa. Um exemplo é o ateu Quentin Smith, o qual defende, em resposta a Craig, que “O fato é que a crença mais razoável é que nós viemos do nada, através de nada e para nada” (SMITH, 1993, p. 135, *tradução própria*). Porém, negar o princípio metafísico da primeira premissa não é algo livre de problemas. Isso pode ser percebido quando se nota que “se algumas coisas podem, de fato, vir a existir do nada sem

¹⁷ É necessário lembrar que “a palavra *nada*, apesar de ser gramaticalmente um pronome, é logicamente um simples quantificador universal negativo” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 740). Isso é importante para prevenir afirmações como as de Heidegger, quando ele afirma: “Que é o nada? Já a primeira abordagem desta questão mostra algo insólito. No nosso interrogar já supomos antecipadamente o nada como algo que ‘é’ assim e assim – como um ente” (HEIDEGGER, 1979, p. 37). Dessa forma, compreender que *nada* é apenas um quantificador universal negativo previne que se cometa o equívoco heideggeriano de dizer que ele é um ente: um quantificador não é um ente.



causa alguma, não há como explicar por que uma coisa ou outra, ou tudo, não surge do nada” (CRAIG, 2012, p. 107). Existem, é claro, outras discussões relacionada à primeira premissa do Argumento Cosmológico *Kalam*. Contudo, tendo em vista a limitação do presente artigo, afirma-se a plausibilidade racional de tal afirmação, com base na explicação dada. Dessa maneira, parece mais racional crer na verdade da primeira premissa: “Tudo o que vem a existir tem uma causa para sua existência”.¹⁸

A segunda premissa (P2) do argumento afirma que “O universo veio a existir”. Essa é a premissa mais disputada no debate. Da Antiguidade até a Modernidade, vários filósofos discordam de tal afirmação. Dessa maneira, tal proposição precisa receber mais atenção. De acordo com Craig, “Essa premissa pode ser suportada por duas linhas de raciocínio, filosófico e empírico” (1979, p. 65). Longe de esgotar a longa discussão iniciada por Craig, o presente artigo irá se deter em apenas dois argumentos que irão representar as duas linhas de raciocínio mencionadas. O primeiro argumento pode ser exposto como se segue:

- (a) *Um infinito atual não pode existir;*
- (b) *Um regresso temporal infinito de eventos é um infinito atual;*
- (c) *Logo, um regresso temporal infinito de eventos não pode existir.* (CRAIG, 1979, p. 69).

Para que o primeiro argumento a favor da segunda premissa seja compreendido, é necessário diferenciar o que se chama de infinito *potencial* de infinito *atual*. O infinito atual designa “qualquer grupo que possua no tempo *t* um número de membros definidos e separados, maior que qualquer número natural” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 742). Isso contrasta com o infinito potencial, o qual designa “qualquer coleção que possua em qualquer tempo *t* um número de membros definidos e separados, igual a um número natural, embora, com o passar do tempo, aumente incessantemente em direção ao infinito como limite” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 742). Tal conceito pode ser exemplificado quando se pensa em uma distância finita que pode ser subdividida em muitas partes potencialmente infinitas.

Outra elucidação necessária para a compreensão do argumento é acerca da noção de existência: “Por *existir* os proponentes do argumento querem dizer ‘possuir existência

¹⁸ Aos que não ficarem satisfeitos com a atual formulação desta primeira premissa, é possível também fazer uma formulação probabilística da afirmação. Para isso, poderia ser feito o uso do Teorema de Bayes para defender que a proposição *Tudo o que vem a existir tem uma causa para sua existência* explica melhor os dados da experiência humana do que a proposição *Alguma coisa pode vir a existir sem ter uma causa para sua existência*. Dessa forma, a afirmação da primeira premissa seria mais provável que sua negação. Por isso, ela poderia ser reformulada para *Provavelmente, tudo o que vem a existir tem uma causa para sua existência*.



extramental’ ou ‘ser exemplificado no mundo real’” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 742, *grifo dos autores*). Dessa maneira, a premissa (a) nega que exista fora da mente o infinito atual. Ou seja: não existe na realidade algo com infinitas partes¹⁹. Feitas tais elucidações, é necessário compreender quais as bases evidenciais que asseguram a crença na verdade de tal premissa.

A fim de conduzir à aceitação da premissa (a), Craig apresenta “uma ilustração empregada por David Hilbert para exibir as propriedades paradoxais do infinito atual, apropriadamente apelidada de ‘O Hotel de Hilbert’” (CRAIG, 1979, p. 84, *tradução própria*). Tal ilustração convida a imaginar um hotel com um número infinito de quartos, no qual todos os quartos estejam ocupados. Porém, ao chegar um novo hóspede querendo se hospedar, o proprietário transfere o hóspede do quarto 1 para o quarto 2, o do quarto 2 para o quarto 3, o do quarto 3 para o quarto 4 e assim por diante infinitamente. Dessa maneira, o quarto 1 fica vago para a recepção do novo hóspede, embora anteriormente todos os quartos estivessem ocupados. Deve-se imaginar agora que um número infinito de novos clientes chega para se hospedar no hotel. Para que isso seja possível, o proprietário transfere o hóspede do quarto 1 para o 2, o do 2 para o 4, o do 3 para o 6 e assim por diante infinitamente, de maneira que o ocupante de um quarto seja sempre colocado em um quarto cujo número será o dobro do seu. Assim, como todo número natural multiplicado por 2 resulta em um número par, todos os hóspedes ficam em quartos pares. Isso significa que, embora todos os quartos estivessem ocupados e uma infinidade de novos hóspedes esteja sendo acomodada, ainda assim todos os quartos de numeração ímpar permanecem vazios, o que é claramente paradoxal. Por conseguinte, “O Hotel de Hilbert é um absurdo” (CRAIG, 2012, p. 114).

Dessa forma, David Hilbert, falando do infinito atual, afirma: “Nosso principal resultado é que o infinito não é encontrado em lugar algum da realidade. Ele não existe na natureza nem provê uma base legítima para o pensamento racional” (HILBERT, 1983, p. 201, *tradução própria*). Deve-se enfatizar que tal argumento não impossibilita o uso do infinito atual nos

¹⁹ Por conta de um equívoco de compreensão conceitual, alguém pode perguntar se Deus pode não ser infinito. Contudo, deve-se entender que o argumento usado por Craig se refere ao infinito com um sentido matemático de “um agregado de um número infinito de partes finitas” (CRAIG, 2012, p. 114). Não é esse sentido matemático usado quando se fala da infinidade de Deus. Afinal de contas, tal noção matemática de infinito pensa um todo que pode ser dividido em partes. Porém, o teísmo clássico, abraçado pela tradicional ortodoxia cristã, afirma que Deus é simples (STUMP, 2016, p. 19). E, como Leibniz lembra analiticamente, “Simples, quer dizer: sem partes” (*Monadologia*, § 1). Portanto, segundo o teísmo clássico, Deus não tem partes; assim, as considerações sobre a inexistência do infinito atual matemático não lhe dizem respeito. Além disso, como nota Craig, a infinidade divina é essencialmente qualitativa, significando que “Deus é metafisicamente necessário, moralmente perfeito, onipotente, onisciente, eterno etc.” (CRAIG, 2012, p. 114). Isto é, dizer que Deus é infinito significa afirmar com Plantinga que Deus é “um ser maximamente grandioso” (PLANTINGA, 2012, p. 138).



sistemas matemáticos conceituais, os quais não dizem respeito ao mundo real extramental. Dessa maneira, trabalhos como os de Cantor não são minados pelo argumento de Hilbert (CRAIG, 2012, p. 115). Dito isso, percebe-se que há uma base segura para a aceitação da premissa (a).

Já a premissa (b) afirma que *Um regresso temporal infinito de eventos é um infinito atual*. Tal premissa é obviamente verdadeira, uma vez que, “se há uma sequência composta por um número infinito de eventos ligados ao passado, então um número atualmente infinito de eventos ocorreu” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 745). Juntando as premissas (a) e (b), têm-se a conclusão lógica (c): *Um regresso temporal infinito de eventos não pode existir*. Tal conclusão, por significar que é impossível que o universo tenha um regresso temporal infinito de eventos, apoia a (P2) do Argumento Cosmológico Kalam: *O universo veio a existir*.

A outra linha de raciocínio feita por Craig é pautada no uso de argumentos científicos que apoiem (P2). A fim de representar tal linha de raciocínio, será usado aqui o argumento de Craig a partir do modelo cosmológico padrão, popularizado com o nome de *Big Bang*. Tal modelo foi formulado por Alexander Friedman e Georges Lemaître com base na aplicação da teoria da relatividade geral de Einstein à cosmologia (CRAIG, 2012, p. 121). Este modelo cosmológico prevê um universo em expansão, não sendo tratado como uma entidade estática eterna, o que foi confirmado empiricamente através das observações de Edwin Hubble de que o universo estava de fato se expandido (GLEISER, 1997, p. 357).

Contudo, ao ser feita uma demonstração de que o universo está em expansão, é naturalmente percebido que o universo se torna cada vez menos denso, pois a mesma quantidade de matéria passa a ocupar um volume cada vez maior (GLEISER, 1997, p. 369). Dessa expansão surge um resultado importante para a defesa de (P2):

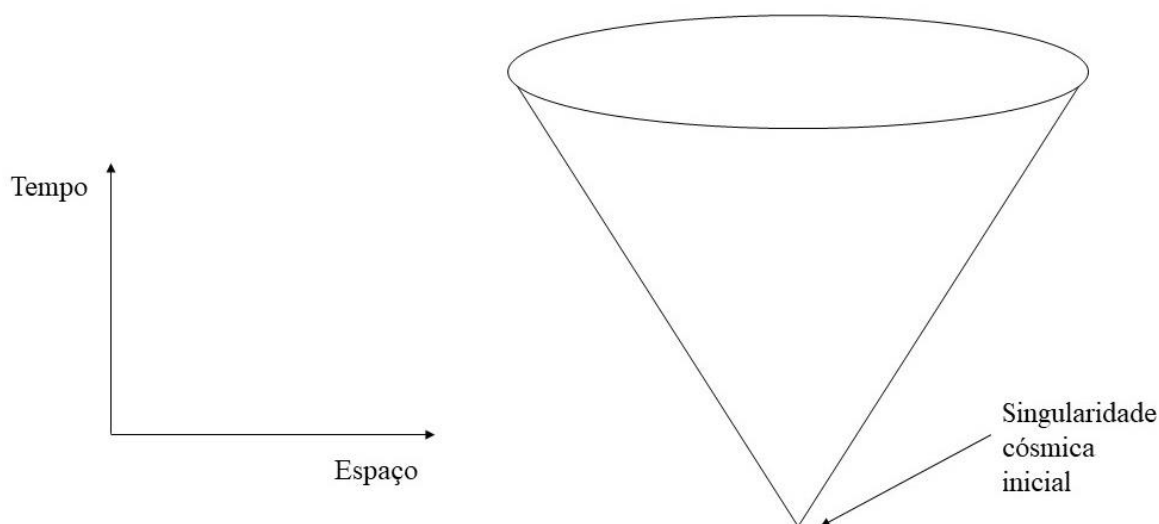
Quando revertemos a expansão e recuamos no tempo, o universo se torna paulatinamente mais denso até que chegamos a um estado de densidade infinita em algum ponto do passado finito. Tal estado aponta para uma singularidade em que a curvatura espaço-tempo, juntamente com a temperatura, pressão e densidade, se torna infinita. Isso constitui, portanto, uma beira ou fronteira do espaço-tempo. (CRAIG, 2012, p. 122).²⁰

²⁰ A fim de evitar más compreensões, é importante mencionar que a “densidade infinita” do modelo cosmológico padrão não é mencionada no sentido criticado de “um agregado de número infinito de partes finitas” (CRAIG, 2012, p. 114). Quando é afirmada a densidade infinita no modelo cosmológico padrão, significa simplesmente que “a densidade do Universo é expressa pela proporção da massa e volume na qual o volume é zero, já que a divisão por zero é inadmissível, a densidade deve ser considerada infinita nesse sentido” (MORELAND; CRAIG, 2021, p. 751). Portanto, não há contradição alguma entre o argumento matemático a favor de (P2) e o argumento científico a favor da mesma premissa.



Como afirma o físico britânico Paul C. W. Davies, isso significa que, no passado, há uma extremidade temporal chamada de *singularidade cósmica inicial*, sendo ela o início “não só de toda a matéria e de toda a energia do universo, mas também do espaço-tempo em si mesmo” (DAVIES, 1978, pp. 78-79). É por isso, diz o físico, que “a maioria dos cosmólogos pensa a singularidade inicial como o ‘início’ do universo” (DAVIES, 1978, p. 78). Sendo a singularidade o início do próprio espaço-tempo, o modelo cosmológico padrão implica que, antes da singularidade ocorrer, nada existia, havendo literalmente um começo *ex nihilo*. Essa visão formulada por Friedman e Lemaître pode ser representada graficamente através da Figura 1 abaixo:

Figura 1: Representação cônica do modelo cosmológico padrão. O espaço-tempo começa na singularidade cósmica inicial.



Fonte: (CRAIG, 2012, p. 123)

Segundo Craig, “Em tal modelo, o universo tem origem *ex nihilo* no sentido de que, na singularidade inicial, é verdade que *não há ponto nenhum anterior ao espaço-tempo*; ou é falso que *algo pudesse ter existido antes da singularidade*” (2012, p. 123). Portanto, isso aponta para a conclusão de que “a evidência científica relacionada à expansão do universo aponta para um começo absoluto do universo há cerca de quinze bilhões de anos” (CRAIG, 1979, p. 130). Assim, o modelo cosmológico padrão apoia (P2): *O universo veio a existir*.

Obviamente, outros modelos cosmológicos foram formulados a fim de evitarem a conclusão de que o universo veio a existir, afinal como nota Gleiser, “acreditar na existência de um evento marcando ‘o início de tudo’, com todas as suas



conotações religiosas, era algo que muitos achavam repugnante” (GLEISER, 1997, p. 368). Contudo, tendo em vista a junção do argumento filosófico-matemático com a exposição do modelo cosmológico padrão e das evidências que o amparam, parece haver justificação suficiente para aceitar que o universo veio a existir.²¹

Com a aceitação das duas premissas do Argumento Cosmológico *Kalam*, chega-se à aceitabilidade racional da conclusão (C): *O universo tem uma causa para sua existência*. Dessa forma, o presente artigo defende que o argumento não é necessariamente uma prova da existência de Deus, mas sim uma demonstração de que a crença numa razão suficiente do universo tem razões positivas a seu favor. Portanto, o conhecimento do Argumento Cosmológico *Kalam* pode ser uma situação na qual é percebido que o crente teísta é positivamente racional.

4 EPISTEMOLOGIA REFORMADA E O ARGUMENTO COSMOLÓGICO KALAM

223

O presente tópico visa demonstrar como o Argumento Cosmológico *Kalam* pode contribuir para a Epistemologia Reformada de Plantinga. Foi vista no artigo a defesa de que tal argumento demonstra que o crente teísta é positivamente racional. Com base nisso, será defendido aqui que o conhecimento do Argumento Cosmológico *Kalam* pode proporcionar uma situação na qual, se a crença teísta for verdadeira, o *sensus divinitatis* de Calvino possa gerar a crença teísta. Se essa tese estiver correta, argumentos evidenciais como o analisado aqui não servem apenas para manter a crença teísta diante de possíveis anuladores, como na abordagem de Bruno Uchôa (2010, p. 140). É importante ressaltar, contudo, que o presente artigo aceita a posição de que o evidencialismo ajuda a manter a crença teísta diante de possíveis anuladores. Entretanto, almeja-se aqui fazer com que argumentos evidenciais possam fazer parte também do processo de formação da crença teísta, indo além da defesa de Uchôa. Tal tese pode ser chamada de *Evidencialismo Reformado*.

²¹ Aos que não ficarem satisfeitos com a atual formulação desta segunda premissa, é possível também fazer, de maneira semelhante ao que foi sugerido com relação à primeira premissa, uma formulação probabilística da afirmação. Para isso, poderia ser feito o uso do Teorema de Bayes para defender que a proposição *O universo veio a existir* explica melhor os dados da astrofísica do que a proposição *O universo é eterno*. Dessa forma, a afirmação da segunda premissa seria mais provável que sua negação. Por isso, ela poderia ser reformulada para *Provavelmente, o universo veio a existir*. Nesse caso, é óbvio que a conclusão do argumento deveria ser modificada para *Provavelmente, o universo tem uma causa para sua existência*.



Como foi visto, o *sensus divinitatis* gera a crença teísta a partir de várias circunstâncias diferentes (PLANTINGA, 2018, p. 190). Tais circunstâncias podem envolver um pôr-do-sol sobre as águas do oceano, a observação da grandiosidade do universo ou até mesmo o apaixonante sorriso da mulher amada. Relembrando o que Calvino diz acerca da glória de Deus, “para onde quer que lancemos os olhos, não há uma pequenina parte do mundo na qual não irrompam ao menos algumas centelhas de sua glória” (*Institutas* I, v, 1). Semelhantemente, é possível pensar que o conhecimento do Argumento Cosmológico *Kalam* pode ser uma circunstância desse tipo.

Para ver como isso pode ocorrer, uma analogia pode ser útil. James K. A. Smith, com base na tradição agostiniana, afirma que “a experiência humana do amor romântico e do desejo sexual é em si mesma um testemunho do desejo de Deus” (SMITH, 2018, p. 77). Plantinga sem dúvida concordaria com tal afirmação, uma vez que dedica um longo espaço à defesa de que o *eros* humano pode ser um símbolo do amor divino (PLANTINGA, 2018, pp. 318-331). Nesse caso, o *sensus divinitatis* pode trabalhar quando um jovem casal caminha durante uma noite estrelada, quando a lua compartilha sua luz com as águas. O rapaz pode olhar para a moça, perceber sua beleza e cantar *A Lenda* de Roupas Nova. Talvez o rapaz possa ser movido pelo *sensus divinitatis* a pensar que apenas Deus pode ter feito uma pessoa tão bela quanto seu par. Assim, a crença teísta do rapaz é básica; a situação de amor apenas proporcionou o trabalho do *sensus divinitatis*. A crença em Deus não é baseada em argumentos aqui: é uma crença apropriadamente básica (PLANTINGA, 2018, p. 195).

Algo similar pode ocorrer com o Argumento Cosmológico *Kalam* no Evidencialismo Reformado. Se a crença teísta for verdadeira, o conhecimento deste argumento pode proporcionar uma situação na qual as pessoas podem ver que o crente teísta é positivamente racional. Nesta situação, o *sensus divinitatis* pode funcionar para gerar a crença teísta. No caso, a crença teísta não é baseada no argumento; afinal, a crença em Deus é gerada pelo *sensus divinitatis* e o argumento apenas proporcionou uma situação para o funcionamento do *sensus divinitatis*. Dessa forma, mesmo nesse caso argumentativo, a crença teísta pode ser, se verdadeira, apropriadamente básica.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, o ponto central deste artigo é que o evidencialismo pode contribuir para a Epistemologia Reformada de Plantinga. Nesse sentido, há uma convergência



com a conclusão de Bruno Uchôa: “ao invés de ver a Epistemologia Reformada e o teísmo evidencialista como conflitantes podemos vê-los apenas como empreendimentos complementares de epistemologia religiosa” (2010, p. 140). Porém, foi-se além da tese de Uchôa e também foi defendido que os argumentos evidenciais podem fazer parte da geração da crença teísta, desencadeando o *sensus divinitatis* a fim de que este forme a crença em Deus de maneira básica, sendo visto particularmente como isso pode ocorrer com o Argumento Cosmológico *Kalam*.

Tal ponto de vista não sofre de nenhuma incoerência, uma vez que o ato de conhecer o argumento apenas proporciona uma situação na qual o *sensus divinitatis* opera. Isso não é contraditório à basicidade apropriada da crença teísta, pois no Evidencialismo Reformado ela é produzida pelo *sensus divinitatis* e não é baseada evidencialmente no argumento. Portanto, se a crença teísta for verdadeira, esta pode ser uma boa maneira de pensar a relação entre Epistemologia Reformada e os argumentos evidenciais a favor da existência de Deus.

Outra consideração necessária a ser feita é que, neste artigo, foi dada atenção apenas ao Argumento Cosmológico *Kalam*. Considerações semelhantes podem ser feitas utilizando outros argumentos teístas, como o argumento cumulativo de Swinburne de que “com base na totalidade de nossos indícios, o teísmo é mais provável que não” (SWINBURNE, 2019, p. 376). Além disso, neste artigo o foco foi apenas na crença teísta, não sendo considerada a crença especificamente cristã. Contudo, considerações similares podem ser feitas para relacionar o Evidencialismo Reformado à crença cristã, que envolve a encarnação de Cristo, sua morte expiatória e ressurreição. Para isso, pode ser utilizado, por exemplo, o argumento de Craig a favor da tese de que a ressurreição de Jesus é a melhor explicação para os fatos relacionados à origem da fé cristã (CRAIG, 2012, pp. 378-382).

Dessa maneira, o presente artigo apenas estabelece uma base para o Evidencialismo Reformado, através do uso do Argumento Cosmológico *Kalam*. O desenvolvimento de tal tese pode ser ainda consideravelmente expandido, a fim de abranger mais argumentos bem como fortalecer a defesa não apenas da crença teísta, mas também da crença especificamente cristã.



REFERÊNCIAS

- ALSTON, William. *Percebendo Deus: a experiência religiosa justificada*. Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. Natal, RN: Carisma, 2020.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, Vol. 1. Trad. Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2018.
- BÍBLIA. Romanos. In BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada no Brasil. 3 Ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- CALVINO, João. *Instituição da religião cristã*, tomo I, livros I e II. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira, et al. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- CRAIG, William Lane. *Apologética contemporânea: a veracidade da fé cristã*. Trad. A. G. Mende, Hans Udo Fuchs e Waldemar Kroker. 2º Ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- CRAIG, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument*. London: MacMillan, 19179.
- CRAIG, William Lane; SINCLAIR, James D. The Kalam Cosmological Argument. In: CRAIG, William Lane; MORELAND, J. P. (orgs). *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 101-201.
- DAVIES, Paul C. W. Spacetime singularities in cosmology. In: FRASER, J. T.; LAWRENCE, N., PARK, D. (orgs). *The Study of Time III*. New York: Springer Science, 1978, p. 74-93.
- FLEW, Anthony. The Presumption of Atheism. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (orgs). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2nd Ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 451-457.
- 226 GETTIER, Edmund. Conhecimento é crença verdadeira justificada? Trad. André Nascimento Pontes. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v.1, n. 39, p. 124-127, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230219/24457>>. Acesso em 18 jun. 2020.
- GLEISER, Marcelo. *A dança do Universo: dos mitos de criação ao Big Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é a metafísica*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- HILBERT, David. On the infinite. In: BENACERRAF, Paul; PUTNAM, Hillary (orgs). *Philosophy of mathematics: selected readings*. 2º Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 183-201.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4º Ed. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*. Trad. Marilena Chauí. 2º Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- MORELAND, J. P; CRAIG, William Lane. *Filosofia e cosmovisão cristã*. Trad. Sueli Saraiva, Lena Aranha, Emerson Justino, Jonathan Silveira, Hender Heim, Rogério Portela e Leandro Bachega. 2º Ed. São Paulo: Vida Nova, 2021.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- PLANTINGA, Alvin. Contra o Naturalismo. In: PLANTINGA, Alvin. TOOLEY, Michael. *Conhecimento de Deus*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 11-90.
- PLANTINGA, Alvin. *Crença Cristã Avalizada*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- PLANTINGA, Alvin. *Deus, a liberdade e o mal*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2012.



- PLANTINGA, Alvin. *God and Other Minds*. 2º Ed. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- PLANTINGA, Alvin. Reason and belief in God. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas (eds.). *Faith and rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p. 16-93.
- REID, Thomas. *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*. Trad. Aline Ramos. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- SANTOS, A. H. S. dos. Percebendo Deus. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 11, n. 22, p. 661-666, 2020. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/25204>>. Acesso em 19 fev. 2021.
- SANTOS, A. H. S. dos. UMA RESPOSTA REFORMADA AO ANTICRISTO: um estudo epistemológico em Alvin Plantinga e Friedrich Nietzsche. *PÓLE MOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, [S. l.], v. 10, n. 19, p. 187–212, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v10i19.34614>.
- SANTOS, A. H. S. dos. O amor nos Cantos II e V do *Inferno* de Dante: uma análise dos conceitos a partir de Agostinho. *Occursus – Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 295-312, 2021. Disponível em: <<http://seer.uece.br/?journal=Occursus&page=article&op=view&path%5B%5D=4184>>. Acesso em: 28 out. 2021.
- SANTOS, A. H. S. dos. KANT, CARNAP, PLANTINGA E A POSSIBILIDADE DE JUÍZOS SINTÉTICOS A PRIORI: uma defesa essencialista da existência de dois tipos de verdades necessárias. *PÓLE MOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, [S. l.], v. 10, n. 21, p. 74–90, 2022. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v10i21.38528>.
- SMITH, James K. A. *Desejando o Reino*: culto, cosmovisão e formação cultural. Trad. A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- SMITH, James K. A. *Pensando em línguas*: contribuições pentecostais para a filosofia cristã. Trad. Maurício Bezerra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; Renova, 2020.
- SMITH, Quentin. The Uncaused Beginning of the Universe. In: CRAIG, William Lane; SMITH, Quentin. *Theism, atheism and Big Bang Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 108-140.
- STUMP, Eleonore. *The God of the Bible and the God of the Philosophers*. Milwaukee: Marquette University Press, 2016.
- SWINBURNE, Richard. *A existência de Deus*. Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília, DF: Academia Monergista, 2019.
- SWINBURNE, Richard. *Deus existe?* Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília, DF: Academia Monergista, 2015.
- SWINBURNE, Richard. Evidentialism. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip (orgs.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2º Ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 681-688.
- SWINBURNE, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- UCHÔA, Bruno Henrique. Epistemologia reformada, anuladores e evidencialismo. *Interações*, Belo Horizonte, v. 6, n. 10, p. 127-143, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6205>>. Acesso em: 18 fev. 2021.
- ZAGZEBSKI, Linda. *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.



PÓLEPOS



Brasília, vol. 11 | n. 22, jan - abr, ano 2022

<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.38741>

Ensaio recebido em: 05/07/2021

Ensaio aprovado em: 19/07/2022

Ensaio publicado em: 19/09/2022

ENXERGAR O CÉU DA HISTÓRIA

um olhar através da infância

SEEING THE SKY OF HISTORY

a look through childhood

Marina Pamplona¹

(hartermarina@gmail.com)

Raíssa Campos Cortat²

(raicacortat@gmail.com)

228

Resumo: Desacostumada com a audácia e inventividade da infância, uma concepção hegemônica e ocidental de humanidade criou espaços para domá-la ou afastá-la. Este ensaio se vale da conexão que Walter Benjamin estabeleceu com a infância, bem como percorre os escritos que delineiam a distância que nos separa da arte de contar histórias. Essas imagens nos oferecem desenhos de uma memória inventiva frente à iminência do genocídio e destruição da natureza. Em momentos onde parcelas do fim do mundo se apresentam, experimentar um mundo guiado pela relação inventiva da infância com o visível e o invisível, nos remeteria a possibilidade de elaboração da morte e do passado - convocando nossa atenção à uma espécie de ética espiritual, conosco e com àqueles que perdemos. Esse movimento pode nos oferecer uma forma mais acolhedora de elaborar os caminhos da vida e a chegada da morte, reconhecendo e contando novas e velhas histórias.

Palavras chave: Infância. História. Luto.

Abstract: Unaccustomed to the audacity and inventiveness of childhood, a hegemonic and occidental conception of humanity created spaces to tame or drive it away. This essay draws on the connection Walter Benjamin uses to childhood, as well as traversing the writings that delineate the distance that separates us from the art of storytelling. These images offer us the drawings of an inventive memory facing the imminence of genocide and destruction of nature. In moments where portions of the end of the world present themselves, experiencing a world guided by the inventive relationship of childhood with the visible and the invisible, would lead us to the possibility of elaborating death and the past – calling our attention to a kind of spiritual ethics, with us and with those we lost. This movement can offer us a more welcoming way to elaborate the paths of life and the arrival of death, recognizing and telling new and old stories.

¹ Doutoranda em Psicologia no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Mestra e Graduada em Psicologia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7923578531457217>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0485-5052>.

² Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8066110844516796>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3739-4782>.



Keywords: Childhood. History. Mourning.

O Criador deixou a humanidade aqui na Terra
E foi pra algum outro lugar do cosmos
Um dia, ele se lembrou de nós e disse
"Ah, eu deixei minhas criaturas lá na Terra
Preciso ver o que elas se tornaram"
Mas, enquanto fazia esse movimento incrível de vir até aqui nos ver
Ele pensou
"E se eles tiverem se tornado algo pior do que eu posso conceber?
O melhor seria não ter um encontro pessoal com eles
Vou fazer o seguinte, vou me transformar em uma outra criatura
Para ver as minhas criaturas"
Ele se transformou num tamanduá e saiu pela campina
Em certo momento, um grupo de caçadores, munidos de bordunas e laços
Se encostaram numa paisagem, avançaram sobre ele, o prenderam
E levaram pro acampamento com a intenção óbvia de comê-lo
Duas crianças gêmeas, que observavam a cena
Evitaram que ele fosse levado para a fogueira
Ele então se revelou para os meninos
Que antes que os adultos descobrissem, acobertaram a sua fuga
Do lado de uma colina, os meninos gritaram
"Avô, avô, que você achou da gente, das suas criaturas?"
E Deus respondeu "mais ou menos!"³

229

INTRODUÇÃO

A história de tradição Krenak, que narra a passagem do Criador pela terra, imperceptível para os olhos adultos que logo iam devorá-lo, relega às crianças o lugar de salvaguarda de sua existência. Criaturas ainda muito próximas do tempo da criação, as crianças são capazes de ter olhos para ver e ouvidos para ouvir algo que se passa despercebido pelo mundo dos adultos, e assim impedem que o Criador seja levado à fogueira. Ainda antes de partir, a pergunta curiosa nos fornece como resposta, uma imagem do que somos: mais ou menos, mais ou menos... Nesse lugar do meio, de quem não triunfa soberanamente, nem pode fracassar inteiramente, existimos.

O contador de histórias Walter Benjamin (2018), também nos fornece muitas imagens dessa existência que se faz menor do que o projeto individualista leva adiante como história

³ Ailton Krenak contou essa história em uma mesa intitulada "Sonhos para adiar o fim do mundo", que ocorreu no evento on-line NaJanelaFestival nos dias 22 e 24 de maio de 2020. A live está disponível através do link <<https://www.youtube.com/watch?v=95tOtpk4Bnw>>. Essa versão aqui utilizada foi retirada da música "É tudo pra ontem" do cantor Emicida, na música a história é narrada através da voz de Gilberto Gil



irrefutável da humanidade; a grande história do progresso tecnológico e industrial que esconde a própria história de como todo esse acúmulo tecnológico se voltou contra nós em forma de bombas, balas, destruição ambiental, massa cinzenta no céu. E foi no momento de ameaça insistente de destruição do homem pelo homem que Walter Benjamin, judeu exilado forçosamente pela ascensão do regime Nazista alemão, operou seu gesto retroversivo na história e na linguagem, e através de um trabalho inventivo de memória se voltou para a infância. Nesse sentido, Benjamin inventaria uma conversa com o mundo da infância, onde o jogo e a brincadeira ganham uma luminosidade especial em um fundo político que as fazia parecer desimportantes. Mas, a respeito dos momentos em que o filósofo se pôs a reimaginar lembranças da infância que viveu em Berlim, Bines (2019, p. 7) relembra o interesse de Benjamin pela “dimensão de perigo que a criança ativa quando se põe à escuta do que deveria estar morto”. Na brincadeira infantil, ocorrem intercâmbios enérgicos entre o que é vivo e o que está morto, assim, a criança que brinca com um avião nas mãos, fazendo-o alçar voos, produzindo com a própria voz o barulho do seu motor não imita a máquina, mas transforma seu próprio corpo em avião - ou faz o avião (objeto sem vida) sofrer o medo de cair ao solo (Gil apud BINES, 2019, pp. 7-8). Pelas brincadeiras que engajam o humano e o inumano, ruidosamente a infância nos convida a escutar os ecos de um mundo que amplia o sentido de sobrevivência.

Em uma de suas imagens de memória, o pequeno Benjamin (1987) aguardava os festejos de Natal observando a cidade através de sua janela, pousava o olhar, sobretudo, no interior das outras casas, cujas janelas revelavam a iluminação ou a falta dela. A nuance das luzes revelava à criança a desigualdade entre a riqueza e a pobreza. Nessa imagem, a criança, em seu quarto, pressente a aparição efêmera do “Anjo de Natal”, o frágil mensageiro que anuncia o retorno de Deus à Terra onde vivemos, todos os anos. A mensagem do anjo à criança é como a “brisa fresca” que impulsiona um velame no mar a mudar o rumo da história (FERREIRA e PAMPLONA, 2019), no entanto, a volta do menino Jesus já não pode mais ser percebida pela rotina sufocante das festividades (GAGNEBIN, 1997). Logo a iluminação gloriosa da árvore de natal, instalada no outro aposento da casa, penetra no quarto e toma a totalidade da atenção da criança, até que por fim, a árvore acabe enterrada na neve.

Na história dos Krenak e na lembrança de Benjamin é para a criança que a imagem do Criador se revela quando ele retorna à terra, e essa coincidência não é trivial, uma vez que essa fugaz aparição pode mudar o destino da humanidade. Onde a racionalidade adulta



jamais seria capaz de enxergar a presença de um anjo na terra, a criança faz viver o mundo invisível dos Deuses, o mundo dos mortos e o mundo das coisas.

1 NARRATIVIDADE E ETERNIDADE

231 No ensaio “O contador de histórias”, Walter Benjamin (2018) diagnostica o declínio da arte de contar histórias, atividade solapada pela subjetividade moderna e pelo ritmo acelerado do acúmulo de informações que não deixam a incompletude encantada dos contos sobreviver. A linguagem da imprensa e do romance burguês se emancipa da oralidade e da coletividade, buscando por um herói que irá construir a face de um indivíduo soberano em seu destino, sem contradições, e cujo triunfo depende de si mesmo, julgado como bom ou mau no dia de seu juízo final. Mas essa mudança em relação ao lugar das histórias narradas deve-se também à própria transformação na relação com o tempo e com a morte. O século XIX e a realização das reformas políticas, econômicas e sanitárias retirou das pessoas a visão dos moribundos. Através da aceleração do tempo produtivo, o indivíduo da modernidade passa a vivenciar uma espécie de aversão às tarefas demoradas - relacionadas ao labor artesanal. A ideia de eternidade, nesse sentido, se quebra, bem como a face da morte é completamente alterada, uma vez que ela guarda em si uma ligação intrínseca com o próprio sentido de eternidade. Outrora, a morte era tida como fonte da possibilidade de narração, a capacidade de deixar um legado simbólico nos ouvintes, uma marca da vida vivida. Sobre esse aspecto, Benjamin escreve:

O ato de morrer, outrora o mais público e mais exemplar da vida individual (lembremo-nos aqui das imagens da Idade Média nas quais a cama do moribundo vira um trono diante do qual se aglomera o povo que entra pelas portas abertas de sua casa), subtraiu-se aos poucos da atenção dos vivos no decorrer da época moderna. [...] Hoje em dia os burgueses vivem em espaços depurados de qualquer morte, primeiros moradores da eternidade, e, quando chegam perto do fim são depositados por seus herdeiros em sanatórios e hospitais. (BENJAMIN, 2018, p. 35)

Aquele que viveu, portanto, a experiência de uma vida, atravessou o deserto e os mares da existência, já não possui nada para contar e não há quem possa ouvir. O conto de Franz Kafka (1994, p. 39), intitulado “Uma mensagem imperial” traz uma valiosa ilustração da impossibilidade de transmissibilidade. Nesta narrativa, o imperador, no leito de sua morte, entrega uma mensagem a um de seus súditos: “Fez o mensageiro se ajoelhar ao pé da cama e segredou-lhe a mensagem no ouvido”. O mensageiro, então,



caminha para fora do palácio, no que percebe que tenta deixar suas portas e paredes inutilmente, pois vão se abrindo uma à uma, infinitamente

[...] Este se pôs imediatamente em marcha; é um homem robusto, infatigável; estendendo ora um, ora o outro braço, ele abre caminho na multidão; quando encontra resistência aponta para o peito onde está o símbolo sol; avança fácil como nenhum outro. Mas a multidão é tão grande, suas moradas não têm fim. Fosse um campo livre que se abrisse, como ele voaria! - e certamente você logo ouviria a esplêndida batida dos seus punhos na porta. Ao invés disso porém - como são vãos os seus esforços; continua sempre forçando a passagem pelos aposentos do palácio mais interno; nunca irá ultrapassá-los; e se o conseguisse nada estaria ganho: teria de percorrer os pátios de ponta a ponta e depois dos pátios o segundo palácio que circunda; e outra vez escadas e pátios; e novamente um palácio; e assim por diante, durante milênios; e se afinal ele se precipitasse do mais externo dos portões, mas isso não pode acontecer jamais, jamais - só então ele teria diante de si a cidade-sede, o centro do mundo, repleto da própria borra amontoada. Aqui ninguém penetra; muito menos com a mensagem de um morto. – Você no entanto está sentado junto à janela e sonha com ela quando a noite chega. (KAFKA, 1994, pp. 39-40)

232

No entanto, quem ainda insiste em nascer e pedir ao pé da cama, na fresta entre o sono e a vigília, para que mais uma história seja contada? Herdeiras das ruínas das tradições de contar e ouvir histórias, as crianças nascem, mas logo os adultos - por uma fidelidade a um sentido negativo de incompletude e inabilidade - querem deixá-las esperando em um presente vazio sem possibilidade de transformação. Dizem-lhe que são “o futuro”, prometem que o amanhã será melhor, depositam sobre as costas da nova geração a tarefa de consertar os sonhos frustrados. No entanto, a infância faz a linha da história dobrar sobre si mesma; as crianças jogam com a história (AGAMBEN, 2005), com os artefatos e objetos da história e nos oferecem a face de uma humanidade estranha e familiar para a racionalidade adulta - já fomos crianças e, ao mesmo tempo, somos exilados de infância. Diante da força da infância, sentimos ternura e medo. Colonizados, buscamos colonizá-las também - em sua imagem o céu e o inferno se unem, ora anjos, ora criaturas indomáveis. Idealizadas ou temidas, empobrecemos cotidianamente nosso vínculo com a infância, e assim tornamos cada vez mais distante nossa ligação com o nascimento e com a morte. Trocamos nossa relação com o passado, o presente e o futuro, pela “miúda moeda do atual” (BENJAMIN, 2012).

A face da humanidade ofertada pela infância coloca o próprio sentido hegemônico de humanidade em jogo. Aqui identificamos uma face que insiste em ser única, que há tempo nos conta uma história homogênea sobre quem somos e como existimos, eliminando ou escamoteando qualquer rastro que nos faça questionar a trama e as consequências



dessa empreitada, ou que nos permita ver os restos espalhados de sua destruição, em nome da civilização. Ela se sustenta por meio de acordos irrefutáveis e fixos sobre um tempo futuro de promessas e progressos. Krenak (2019) nos alerta sobre a ideia absurda dessa humanidade se deslocar da terra e viver uma *abstração civilizatória*: “ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo” (p. 22, 23). A abstração civilizatória nos impõe um lugar desconectado; abstrato demais para se relacionar com a concretude da existência - do sentir, da terra, da lágrima, do tempo presente - e civilizado demais para conseguir desafiar os acordos impostos e seguir pelas brechas, por outros modos de sentir e experimentar a existência, diferentes dos ideais hegemônicos colocados pela modernidade. Sem tempo para o presente e presos num ideal de futuro, os que compõem essa humanidade não possuem disponibilidade ou habilidade para se relacionar com corpos que habitam a morte - e que, portanto, são vistos como impossibilitados de contribuir com as promessas do futuro - e também com os corpos que habitam a infância, pois não se recordam como encantar-se com o presente. Neste lugar desconectado, é incompreensível o lugar do meio - o diálogo entre o literal e o simbólico como esferas intrínsecas uma à outra. Nesse sentido, Walter Benjamin (2018, p. 39) nos oferece uma imagem interessante do contador de histórias como a figura que possibilita a fusão entre a narrativa sagrada e a história profana; fazendo uma referência ao conto “A Alexandrita” de Leskov:

priscas eras quando tanto as pedras nas entranhas da terra quanto os planetas nas alturas celestes, todos eles se preocupavam com o destino do homem, e não atualmente, quando até nos céus há desgosto e sob a terra restou a indiferença fria pelo destino dos filhos dos homens e de lá não chegavam vozes nem obediência. Todos os planetas, de novo descobertos, já não recebiam mais nenhuma atribuição dos horóscopos; há também muitas pedras novas, e todas são medidas, pesadas, comparadas em termos de peso específico e densidade, mas depois nada profetizam, não são úteis em nada. O tempo de seu falar ao homem já virou passado (LESKOV apud Benjamin, 2018, p. 39)

E hoje, portanto, apesar de podermos medir, quantificar e hierarquizar os valores das pedras e dos corpos celestes, não podemos mais conversar com eles. Transformados em objeto de estudo, não são mais necessários para a formulação do nosso destino ou existência - e assim a humanidade caminha cada vez mais solitária, mortificando os elementos que não se dirigem mais à experiência humana.

Walter Benjamin, ao escrever sobre o livro de Alois Jalkotzky - “Contos maravilhosos e o presente. O conto maravilhoso alemão e o nosso tempo” - consegue



revelar, ou mesmo denunciar, a falta de habilidade ao lidar com os rastros da história - da destruição, da infância e da morte.

Esta é uma foto montagem: torres de extração, arranha-céus, chaminés de fábricas ao fundo, uma potente locomotiva no plano intermediário e, em primeiro plano, nessa paisagem de concreto, asfalto e aço, uma dúzia de crianças reunidas ao redor da professora do jardim de infância que narra um conto de fadas. (BENJAMIN, 2009, p. 147)

Munido de teorias da psicologia e da pedagogia, Jalkotzky inaugura uma guerra contra toda imagem, palavra ou significado contido nos contos maravilhosos que possam entregar o horror às crianças ou revelar vestígios que mostrem a proximidade entre a tenebrosidade de tempos passados e o tempo presente. Diante de tanto progresso tecnológico, industrial, político e econômico, os ogros, as disputas sangrentas e as bebedeiras parecem não caber mais em nossas paisagens. Castelos e rocas de fiar não representam mais o que somos. E então, Jalkotzky propõe o que o jogo da historiografia moderna pede: uma troca de palavras, de personagens e de cenários para atualizar “os contos maravilhosos” diante das necessidades do “presente”. E talvez nos atentar ao que o autor usou como fundamento para garantir tais trocas - as teorias - seja “levar muito a sério um texto em que a superficialidade é proclamada com um fanatismo que sob o pendão do tempo atual, desencadeia uma guerra santa contra tudo aquilo que não corresponde à “sensibilidade moderna”, colocando as crianças (como determinadas tribos africanas) na linha de frente dessa batalha” (BENJAMIN, 2009, p. 148).

Ao revelar a guerra santa que Jalkotzky empenha contra tudo que ameaça ou recusa a sensibilidade moderna, Benjamin nos ajuda a enxergar a existência *sintética*⁴ à qual estamos cada vez mais acometidos. Ao propor a troca de palavras de um tempo horroroso e imagens tenebrosas, espera-se a confirmação da superação, do progresso. Espera-se o livramento da imagem dos rastros; uma espécie de acalanto de raios de luz miraculosos que, com dificuldade,

⁴ O sentido de sintético utilizado neste ensaio acompanha a ideia apresentada por Antônio Bispo dos Santos (2015) que entende sintético como o pensamento articulado pelos povos colonizadores, guiados por um pensamento do ter, em contraposição ao orgânico, entendido como o pensamento experimentado pelos povos contracolonizadores, guiados por um pensamento do ser. Santos coloca que, impossibilitado de compartilhar com as demais naturezas, a humanidade precisou sintetizar, transformar a natureza em outra coisa que pudesse possuir, para, assim, se relacionar através da troca e não mais pelo compartilhamento. Nesse sentido, o pensamento sintético está articulado ao desenvolvimento, ao ato de des-envolver-se, enquanto que o pensamento orgânico está ligado ao ato de envolver-se. Trouxemos o sentido de sintético doado pelo autor, com o objetivo de colocar a preponderância do *ter* sobre o *ser*, do *desenvolvimento* sobre o *envolvimento* e da *troca* - baseada em sistemas de hierarquização de valores - sobre o *compartilhar*, percebida e sentida no contexto social, político e econômico ao qual estamos inseridos.



atravessam a massa de fumaça que nos separa do céu: “o brilho monárquico de nosso mundo centro-europeu foi felizmente superado. E quanto menos apresentarmos às nossas crianças esses fantasmas e pesadelos da história alemã, tanto melhor será para as crianças e para o desenvolvimento do povo alemão e da sua democracia” (JALKOTZKY apud Benjamin, 2009, p. 149). Mas Walter Benjamin (2009, p. 149) pergunta “como explicar então que as crianças, colocadas perante a escolha, prefiram correr antes para as goelas do ogro do que para as dessa nova pedagogia? Terão assim também elas se mostrado estranhas à *sensibilidade moderna*?”. Há na infância e na possibilidade de elaboração da morte e do passado - pela via espiritual e simbólica - algo de orgânico e inventivo que desafia a existência sintética proposta pela modernidade e nos embaraça entre uma estranha familiaridade com um estado já vivido e que aos poucos foi esquecido e um medo, quase pavor, de se relacionar com o que há de visceral nesses estados.

As crianças, essas novas criaturas convocadas a estar, com o tempo, a par desse contrato humanitário e assiná-lo tão rápido seja possível, são promessas valiosas para compor o cenário futuro de desenvolvimento almejado, sendo incorporadas em discursos confusos que incluem ideais sobre uma sustentabilidade impossível. Esses ideais podem ser desmentidos em seu próprio nascimento, já que o fim do mundo está em curso e seu período de negociação já foi encerrado. Talvez por outra possibilidade de atenção ao mundo - transitando pelos espaços esquecidos, revirando seus objetos, misturando os elementos da natureza e da técnica, ouvindo a linguagem de árvores e aviões - a infância faz emergir um mundo espiritual e material ao mesmo tempo, nos oferecendo uma outra forma de habitá-lo. Assim, podemos nos remeter à imagem da menina Hushpuppy, protagonista do filme “Indomável sonhadora” (2012), que vive a misteriosa perda de sua mãe, mas que, no entanto, consegue olhar para o horizonte ou para o fluxo do rio e criar momentos de comunicação com ela. O sentido de presença encontra sua expressão para além dos limites do mundo visível, também é nesses momentos valiosos em que a criança parece encontrar sentidos de orientação em sua jornada.

Ailton Krenak (2019) nos oferece o sonho não como uma experiência atrelada somente ao ato de dormir, mas como um espaço de busca por orientações para o existir cotidiano. Nos diz que para “algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida” (KRENAK, 2019, pp. 51-52), mas que pode ser vista como uma fonte de experimentar escolhas e relações, abrindo-as como possibilidades de estar no mundo. A imagem do sonho como uma “experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada” (KRENAK, 2019, p. 66) se aproxima muito da relação das crianças com o invisível, seja em uma



brincadeira de faz-de-conta, seja se comunicando com a mãe através do rio. Há no sonho ofertado por Krenak e na comunicação de Hushpuppy relações com o invisível que nos remetem a uma relação espiritual com a vida.

Envolta também de incompreensões, a ausência provocada pela morte delega uma pausa, representa um tempo, um ritmo e uma não certeza que exala o mais orgânico odor sobre a vida, desafiando a engrenagem rápida e trituradora do desenvolvimento. Desacostumada à audácia, inventividade e disponibilidade infantil e à eternidade e organicidade da morte, a civilização criou espaços para domá-las ou afastá-las. Assim, crianças ficam restritas às escolas, os moribundos aos sanatórios e hospitais e a elaboração da morte, o luto, torna-se burocrática e individual, talvez por isso, quase impossível.

No momento de assombro pelo exílio e pelas ausências impostas pelo regime político fascista, Walter Benjamin volta-se à infância, nos oferecendo desenhos de uma memória inventiva frente à iminência do genocídio, da guerra, da destruição da humanidade e da natureza. Esse gesto que encontra a urgência de seu contexto histórico não é trivial, não é mera coincidência. Essa porção de sua obra, que traz suas memórias de infância, ensaios sobre livros e brinquedos infantis e, inclusive, transmissões radiofônicas dirigidas às crianças berlinenses, resguarda noções muito valiosas para pensar a linguagem, a memória, a história e a política -

236

investidas de um sentido verdadeiro, encantado e autêntico, que possa habitar entre nós.

Dessa forma, a própria escrita de Benjamin nos permite exercitar um olhar curioso e infantil, seja para a vastidão e amplitude de imagens que seus ensaios oferecem, seja pela impossibilidade de lermos o autor sob a ótica de uma moral que evoca uma verdade unívoca sobre os fatos. Assim, Benjamin fala da barbárie da cultura, que acumula ruína sobre ruína aos pés do Anjo da História, ao mesmo tempo que evoca a imagem potente da criança que vai brincar nessas ruínas e reconstruir um microcosmo dentro de um macrocosmo. Benjamin desmente a ideia do progresso como destino inexorável dos homens, fareja um porvir de perigo, fala de uma história feita de “grandes derrotas e pequenas vitórias” como nos lembra Gagnebin (1993), diz que se há salvação, ela nos apareceria da fresta de uma porta estreita, e seria fugaz, um relampejar apenas. Dessa forma, articulamos sua obra à essas histórias em que esse sentido de salvação no tempo presente acontece justamente por uma imagem infantil, menor, e que nos oferece uma face do que somos - o Criador faz o sinal de “mais ou menos” quando as crianças lhes perguntam o que ele achou de nós. E assim, a tarefa da vida, do viver juntos, que emana dessa atenção simbólica sobre a vida, incide sobre os humanos que hegemonicamente têm insistido em exigir das crianças que construam um futuro



melhor, sem dar a elas um lugar na história e no presente, ao mesmo tempo em que justamente exigem que elas sejam o mais fiéis o possível ao modo de vida pautado em um só modelo de racionalidade adulta, eis o nosso aparente beco sem saída.

1.1 Constelações sobreviventes

Talvez seja construindo um sentido de sobrevivência que Benjamin tenha se deixado guiar pela infância, através de um sentido de memória não cumulativa, que joga com aquilo que perde (DIDI-HUBERMAN, 2010). Tomamos esse gesto não mais para escamotear o rastro de destruição que temos produzido com nosso modo de vida insustentável, mas para olhar justamente para ele. Para pensar um tempo de ausências e destruição, retomamos a voz de Ailton Krenak ao afirmar que podemos então pensar em ideias para adiar o fim do mundo:

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. (KRENAK, 2019, p. 13)

É interessante pensar na imagem que Krenak nos traz de “pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo” que é capaz de sentir prazer em viver ainda em vida e que recebe, cultiva e compartilha histórias por um corpo que *sente, logo existe*. Interessante porque talvez o céu seja o meio de comunicação mais acessível e direto que temos. A qualquer tempo e espaço é possível comunicar histórias com e pelo céu. E talvez, também por isso, o céu seja um dos lugares mais apreciados para a morada do Criador ou a direção mais procurada para se conectar com aqueles que agora habitam um estado de morte. O céu, esse lugar visível a todos, mas que ao mesmo tempo guarda em si tantas outras constelações invisíveis aos olhos, mas possíveis à um sentir mais profundo, nos remete à uma imagem presente nas teses sobre o conceito de história de Benjamin (2012, p. 242): “O passado traz consigo um índice secreto, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que envolveu nossos antepassados?”, sob o mesmo céu, Benjamin fala de um encontro secreto “marcado entre as gerações precedentes”. O presente, nesse sentido, recebe os ecos dos apelos do passado, e é essa conexão que permite elaborar as passagens da vida, na conexão entre a terra e



o céu da história. Ignorar os ecos do passado torna impossível a construção de uma experiência genuína no presente e da imaginação de um porvir de transformação.

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ENTRE O VISÍVEL E O INVISÍVEL

A experiência de se relacionar com o céu nos ajuda a pensar os simbolismos e invisibilidades que a existência guarda em seu percurso. Da criação à destruição, da construção ao destroço, do céu à terra, as expressões de existência guardam em si simbologias para além do visível pelos olhos. Essa presença simbólica - potencialmente espiritual - requer um tempo, uma incompletude, um uso dos sentidos e da coletividade abandonados pela racionalidade adulta e pela dinâmica de expropriação, exploração e extração a qual estamos submetidos. A turbulência tecnológica e neoliberal nos provoca uma sensação de anestesia, impedindo pouco a pouco nossa conexão e relação com o que está para além da dualidade entre o visível e o invisível.

O progresso técnico e científico tornou a vida humana descartável, ou ainda nas palavras de Benjamin (2012, p. 124), fez recair sobre os homens “uma forma completamente nova de miséria” que faz com que as experiências transmissíveis não mais se vinculem a nós. Este paradoxo cuja discussão pode ganhar muitas ramificações, nos faz pensar que a morte, nesse sentido, encontra cada vez menos lugar de elaboração através da vida simbólica. Seja pelo sentido neoliberal de acúmulo e consumo, que não deixa tempo para a elaboração das ausências, seja pelas exigências de produtividade e aceleração do tempo, e pela aversão - fruto de um ideal tirânico de soberania - à fragilidade que nos compõe. Nos rituais que se sustentam através do tempo, luto sempre exige um momento de pausa e silêncio, mas também o exercício coletivo e singular da memória. A criança, em seus primeiros anos de vida brinca de fazer aparecer e desaparecer os objetos repetidamente, ou elege um estranho objeto que lhe ajudará a entrar no mundo simbólico, capaz de acolhê-lo diante da ausência de alguém, assim nos diz Winnicott (1971). Através da atividade simbólica, a criança nos ensina outras formas de lidar com presença e ausência. A construção desse mundo simbólico - permeado, principalmente pelo jogo e pela linguagem do faz de conta - é valiosa para podermos transitar por dentro da história, nos permitindo elaborar as passagens da vida e morte com maior amparo. É também por meio das histórias que conseguimos escutar a linguagem do Criador que se transforma em tamanduá para vir à terra e que recebemos imagens de uma infância que guarda o tempo da criação, e que, portanto, não podemos jamais abandonar.



Em um momento tão doloroso como o que vivemos nos últimos anos, marcado pelas consequências desastrosas de uma pandemia, somadas ao triunfo eleitoral de um regime político descompromissado com a vida, construir coletivamente formas de atravessar o luto e também inspirações para enfrentarmos juntos essa espécie de fim mundo que vivemos, se mostra urgente e primordial. Apesar do número assustador de mais de meio milhão de mortes no Brasil, o luto é cada vez mais expulso do universo dos vivos. Walter Benjamin (2018, p. 35-36) nos alerta que “não apenas o conhecimento e a sabedoria de um ser humano, mas sobretudo sua vida vivida - e essa é a matéria da qual as histórias são feitas - assumem uma primeira forma transmissível no leito do moribundo”, por isso, acreditamos que, em momentos onde, gradativamente, parcelas do fim do mundo se colocam tão presentes entre nós, viver o luto como forma de honrar e se ligar à essa sabedoria, contar histórias e nos atentar à comunicação inventiva com o invisível feita pela infância, nos convoca à habitar uma coletividade e presença por uma espécie de ética espiritual, conosco e com àqueles que perdemos. Esse movimento pode nos oferecer, quem sabe, uma forma mais acolhedora de elaborar os caminhos da vida e a chegada da morte, reconhecendo e contando novas e velhas histórias.



REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de Mão Única*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. 2ª Ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2009.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. 8ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *A arte de contar histórias*. São Paulo: Hedra, 2018.
- BINES, Rosana Kohl. A grande orelha de Kafka. *Caderno de leituras*, n. 87. Chão da feira, 2019.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- FERREIRA, Marcelo Santana e PAMPLONA, Marina Harter. Sobre a eficácia de anjos evanescentes: teologia e política em Walter Benjamin. *Momento: Diálogos em Educação*, v. 28, n. 1, p. 161-178, 2019.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Os cacos da história*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- KAFKA, Franz. *Um médico rural: Pequenas narrativas*. 3ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- WINNICOTT, Donald Woods. *O Brincar & a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41957>

Ensaio recebido em: 11/02/2022

Ensaio aprovado em: 24/06/2022

Ensaio publicado em: 19/09/2022

REALISMO MORAL E EVOLUÇÃO

ensaio a partir de 'a darwinian dilemma for realist theories of value', de Sharon Street

MORAL REALISM AND EVOLUTION

essay from the 'a darwinian dilemma for realist theories of value' by Sharon Street

Mariana Rocha Bernardi¹

(mrocha2@ucs.br)

Ismail Fagundes²

(ismailfagundes@gmail.com)

241

Resumo: O presente ensaio tem por objetivo principal explicitar a posição da autora Sharon Street no artigo de nome *A Darwinian Dilemma for Realist Theories*, com o intuito de compreender, em especial, o problema da evolução no surgimento de valores morais em relação à posição realista moral. Além disso se pretende com o presente divulgar estas contribuições à comunidade acadêmica de língua portuguesa, tendo em vista a importância de ampliar o debate contemporâneo acerca dos temas da metaética. Para além da resenha, apresentamos brevemente a noção do realismo moral e os problemas que podem se originar dessa teoria, a fim de contribuir com o estudo realizado pela autora.

Palavras-chave: Metaética. Realismo moral. Dilema darwiniano. Evolução. Sharon Street.

Abstract: The main objective of this essay is to explain the position of the author Sharon Street in the article entitled *A Darwinian Dilemma for Realist Theories*, in order to understand, in particular, the problem of evolution in the emergence of moral values in relation to the moral realist position. Furthermore, it is intended with the present to disseminate these contributions to the Portuguese-speaking academic community, in view of the importance of expanding the contemporary debate on the themes of metaethics. In addition to the review, we briefly present the notion of moral realism and the problems that may arise from this theory, in order to contribute to the study carried out by the author.

Keywords: Metaethics. Moral realism. Darwinian dilemma. Evolution. Sharon Street.

¹ Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Mestra e Graduada em Filosofia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8383354831193667>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5805-9588>.

² Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Mestre e Graduado em Filosofia pela mesma instituição.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6040452825010861>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4548-1296>.



INTRODUÇÃO

Sharon Ann Street (nascida em 1973) é pesquisadora e professora no Departamento de Filosofia da Universidade de Nova York (NYU). Filósofa especializada em metaética, que através de suas contribuições acadêmicas busca reconciliar o entendimento da normatividade com as concepções analisadas pelas ciências, tal como as influências da evolução natural na valoração humana. Alcançou o grau de PhD (doutorado) em filosofia no ano de 2003 na Universidade de Harvard, defendendo a tese *Evolution and the Nature of Reasons* (*Evolução e a Natureza das Emoções*), sob a orientação da renomada filósofa Christine Marion Korsgaard.

Em que pese Street seja reconhecida internacionalmente pelas suas contribuições entre os pesquisadores na área de metaética, seus artigos, até o momento, não estão disponíveis em língua portuguesa. Assim, por meio desta resenha, visa-se contribuir com a comunidade acadêmica de língua portuguesa através da divulgação das ideias centrais de seu supramencionado artigo, o qual tornou-se bastante influente devido sua robustez argumentativa ao explicitar problemas cabais à tese do realismo moral.

242 Duas leituras possíveis, porém, ambas problemáticas, quais sejam, que o realismo moral analisado é somente levado em consideração estritamente conforme a evolução da espécie, e a ideia de que o antirrealismo acerca do valor estaria correto (valorar viria antes do valor em si, primeiro surgiram seres capazes de valorar, e estes teriam se adaptado às pressões da seleção natural).

O estudo da metaética tem por objetivo a análise das propriedades epistêmicas, semânticas e ontológicas dos comportamentos éticos³, bem como das suas respectivas normas, ou seja, trata-se de um campo de estudo da filosofia que tem por escopo ponderar sobre as bases ou motivos que nos fazem agir moralmente, as razões pelas quais tomamos um certo juízo moral e a existência ou não de propriedades morais. A metaética busca esclarecer o sentido ou a razão de onde provém um comportamento ou julgamento de ordem moral, independente de um posicionamento conforme alguma teoria ética em particular.

A metaética também abrange o estudo das possibilidades de universalização de juízos morais, seu estatuto ontológico (existem fatos morais?) e seu caráter epistêmico (podemos conhecer o que é o certo a ser feito?), conforme apresenta Dall'Agnol descrevendo o que chama de "dilema fundamental da metaética":

3 No presente estudo utilizamos os termos "ética" e "moral" como intercambiáveis, semelhante ao empregado por Singer (1999, p.4).



[...] ou há fatos morais e propriedades que garantem a natureza cognitiva dos juízos morais, isto é, a sua objetividade e sua verdade; ou não há. Se há, então, a dificuldade é esclarecer o estatuto ontológico de tais propriedades e explicar a sua possibilidade. Se não há, então o problema é compreender por que as pessoas falam, pensam e agem como se tais entidades existissem, e explicar em que medida o pensamento moral não é ameaçado pela sua eventual inexistência. Formulado dessa maneira, esse problema toca nas principais questões metaéticas, ou seja, em vários problemas filosóficos, epistêmicos, ontológicos etc.) sobre a natureza da própria Ética enquanto reflexão sobre a moral (DALL'AGNOLL, 2013, p. 10).

Teorias éticas normativas (tais como a utilitarista e a kantiana) trabalham com as formas através das quais nos comportamos e/ou como devemos nos comportar; e se esse comportamento possui valor moral. Já a metaética trabalha os porquês, os motivos pelos quais fazemos certas escolhas no campo moral, podendo estar este comportamento baseado ou não em uma doutrina ética.

No campo da moralidade, atribuímos conteúdos de valor a diversas situações, ou seja, julgamos de forma valorativa as pessoas e as situações protagonizadas por elas. Dizemos que “isto é bom”, “isto é ruim”, “aquilo não é bom”, “aquela pessoa é má” para traduzir intenções que pretendem exprimir aproximação ou afastamento de certas situações ou indivíduos, de modo que passamos a agir de forma positiva ou negativa com base nos julgamentos ou juízos de valor que fazemos.

Quando dizemos “algo é mau” ou “aquele alguém é mau”, há conteúdo de valor na indicação do fato ou da pessoa e uma orientação que sinaliza para um afastamento, como uma sinalização para não se aproximar, não se envolver, evitar. Se dissermos, “aquela pessoa é ruim” ou “aquela pessoa é má”, estamos indicando alguém para quem atribuímos um valor negativo, e assim, de quem pretendemos distância, seja porque não nos fará bem, seja porque houve orientação neste sentido. A indicação do que é bom e do que é mau tem a ver com as relações que construímos em sociedade ao longo dos anos e a valoração que atribuímos a certos comportamentos, condutas, como sendo ou não reprováveis, valiosos que são (ou não) para o contexto em que se está inserido.

Existem diversas teorias no campo da metaética que tentam dar conta da natureza dos juízos morais, entre elas as que referem à existência de fatos morais, outras à sua inexistência, algumas consideram que eles existem, mas que não são cognoscíveis, além das que



consideram que a moralidade provém da natureza e das que referem ao fato de que são produções humanas, a partir de uma construção.⁴

Adepta do construtivismo como teoria metaética, a autora Sharon Street é professora do departamento de filosofia da Universidade de Nova Iorque e teórica contemporânea em metaética, analisando especialmente as relações e divergências entre os argumentos que embasam o realismo moral, como é o caso do artigo de sua autoria, *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*, que se pretende analisar através do presente escrito.

1 CONSTRUTIVISMO E REALISMO

Devemos iniciar esclarecendo o que é construtivismo na metaética, a principal teoria pesquisada pela autora Sharon Street. Na conceituação dada por Stephen Darwall, Allan Gibbard e Peter Railton, citados por Street, o construtivismo busca definir quais princípios constituem padrões válidos de moralidade e que não existiriam fatos morais independentes da conclusão de um certo procedimento hipotético (STREET, 2010). Nas palavras da autora, “visões construtivistas entendem a verdade normativa não meramente como descoberta ou coincidindo com o resultado de um determinado procedimento, mas como constituída pela emergência desse procedimento”⁵ (STREET, 2010, p. 03).

Na explicação de Lucas Dalsotto:

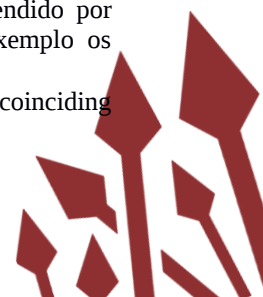
[...] teorias construtivistas, por sua vez, explicam o valor a partir da imagem de construção, o que sugere que as relações normativas são produto da atividade dos agentes. Assim, o construtivismo é capaz de acomodar o caráter prático e objetivo de tais juízos, isto é, é capaz de explicar a relação entre a autoridade dos juízos normativos e de que modo eles podem nos motivar a agir (DALSOTTO, sem data).

Simplificadamente, o

Construtivismo é uma argumentação sobre a natureza da verdade moral. De acordo com os construtivistas, a verdade moral é feita (ou construída) e não encontrada, criada ou descoberta. Para ser mais preciso, a tese construtivista

⁴ São considerados antirrealistas morais aqueles que se posicionam contrários ao realismo moral em qualquer de suas formas, cabendo aqui diversos posicionamentos metaéticos para além do construtivismo defendido por Street, dentre os quais algumas vertentes não concordariam com os construtivistas (como por exemplo os adeptos do expressivismo).

⁵ Do original: “[...] constructivist views understand normative truth as not merely uncovered by or coinciding with the outcome of a certain procedure, but as constituted by emergence from that procedure.”.



é a seguinte: verdade moral é simplesmente o que implicado pelo (ou tem ocorrência a partir do) ponto de vista prático (DANAHER, 2010, tradução nossa)

Trata-se de uma posição teórica na qual o procedimento é o objeto para se chegar a um juízo moral, pois estes não surgem simplesmente, mas são determinadas por um sistema de elementos que constituem uma espécie de fórmula para se alcançar tais juízos. Um exemplo que pode ser dado é o construtivismo apresentado por Rawls em sua obra *Uma Teoria da Justiça* (2002) através da aplicação do equilíbrio reflexivo.

Por outro lado, existem outras abordagens que entendem o problema de maneira distinta. Diferentemente do construtivismo, que vai “se construindo” por meio de procedimentos que são estruturados por cada sociedade em cada contexto social, o realismo moral é a teoria metaética que defende que a verdade moral existe independentemente da crença ou do efetivo “uso” dessa verdade pelos indivíduos. Conforme descreve Dupré:

Em sua forma mais robusta a afirmação do realista moral é de que os valores éticos são fatos morais objetivos: entidades que, em algum sentido, são parte do "mobiliário" do universo, ou propriedades que estão entrelaçadas em seu "tecido". Assim, os valores éticos têm um status essencialmente igual ao dos objetos físicos da ciência. A característica diferencial dessas entidades é que elas carregam algum tipo de força prática e prescritiva - são orientadoras da ação, no sentido de que compreender o erro da crueldade é reconhecer uma compulsão para não agir com crueldade. (DUPRÉ, 2019, p. 19)

Complementando essa explicação, nas palavras de Marco Aurélio Caetano Oliveira, “um realista moral não aceitaria que a validade dos princípios morais dependa de uma pessoa, grupo de pessoas ou mesmo uma sociedade. Por esse motivo, algumas posições realistas afirmam que a realidade que nos cerca é *mind-independent*.” (OLIVEIRA, 2012, p. 234), ou seja, a verdade moral existiria mesmo que a disposição mental seja diversa ou a desconheça.

2 REALISMO MORAL E SEUS TIPOS

A autora Sharon Street parte justamente dessa caracterização do realismo moral e sua pretensa inconformidade com a teoria evolutiva ou o papel da evolução na emissão de juízos morais. Em seu artigo *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*, ela inicia mencionando que a marca do realismo moral é justamente defender que existem fatos morais ou verdades morais, ou ainda, fatos avaliativos que são



independentes das atitudes avaliativas. Os primeiros (os fatos morais) seriam caracterizados por uma normatividade que determinaria a realização de algo (fazer alguma coisa) em razão de um motivo, ao passo que as atitudes avaliativas seriam estados⁶ tais como

[...] desejo, atitudes de aprovação ou desaprovação, tendências avaliativas não refletidas, como a tendência de experimentar X em favor de Y, e consciente ou inconscientemente manter julgamentos avaliativos, tais como julgamentos sobre o que é a razão para o que, sobre o que cada um deveria ou deve fazer, sobre o que é bom, valioso, ou que valha a pena, sobre o que é moralmente certo e errado, e assim por diante. (STREET, 2006, p. 2)

Na explicação da autora, é importante conceber que para os realistas, assim como para os antirrealistas construtivistas, os fatos morais ou fatos avaliativos existem de forma independente da atitude específica ou particular tomada pelo indivíduo, em que pese, para os segundos (antirrealistas construtivistas) haja uma espécie de equilíbrio reflexivo entre o que o agente faz (resultado) e a concepção que tem ou como concebe a verdade moral. Dito de outra forma, o antirrealismo construtivista concebe ser possível verificar os *motivos* da pessoa conforme suas atitudes avaliativas e isso significa que o motivo ou os fatos morais variam dependendo do comportamento de cada indivíduo.

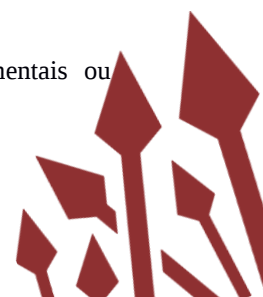
246

Para exemplificar o realismo, a autora utiliza um exemplo baseado na seguinte afirmação: “*Hitler era moralmente depravado*”. Para os realistas morais, essa assertiva é verdadeira independentemente de qualquer julgamento nosso ou do próprio Hitler, à época de sua gestão como *Führer* da Alemanha, dado que os fatos morais, para o realismo, existem de forma independente das atitudes que tomamos (julgamentos que fazemos). Assim, o realismo fixa uma posição objetiva e não subjetiva da moralidade. Portanto, concebe os fatos morais como elementos externos aos indivíduos, ou seja, “*o realismo moral consiste, basicamente, na ideia de que há elementos objetivos que tornam nossos enunciados morais verdadeiros.*”⁷. O autor da tese acima, Mateus Romanini, explica, ainda, sobre o realismo moral, que ele

[...] estipula que fatos e propriedades morais são reais e que esses fatos e propriedades são, em algum sentido, independentes do que as pessoas pensam, creem e julgam. Sob esse ponto de vista, é possível afirmar que o ato de matar uma pessoa tem a propriedade de ser errado ou diz respeito ao fato de que matar é errado e que essa propriedade ou fato é independente do que as pessoas pensam sobre eles. (ROMANINI, 2016, p. 34)

6 A autora se refere simplesmente a *states*, ou seja, estados, mas se referindo a estados mentais ou comportamentos levados a efeito pelos indivíduos.

7 ROMANINI, Mateus. 2016, p. 17.



Na medida em que trata os fatos morais como oriundos de elementos objetivos, externos e independentes da atitude ou julgamento dos indivíduos, o realismo moral equivaleria, no âmbito da metaética, ao papel que a lógica ou a matemática cumprem no conhecimento racional técnico, qual seja, o de fixar ou estabelecer critérios objetivos para se chegar a determinado resultado. Isso porque, para o realista moral, quando alguém emite juízos de valor, ainda que os fatos sejam independentes dessa emissão de juízos, eles partiriam da crença ou da certeza que essas pessoas têm na existência de fatos moralmente verdadeiros ou falsos: “Quando falamos sobre o certo e o errado ou o bom e o mau, não parece que estamos tratando de meras preferências, gostos ou sentimentos, mas sim, falamos como se essas propriedades morais realmente existissem.” (ROMANINI, 2016, p. 34).

O realismo moral se dividiria em dois tipos ou espécies de realismo, o não naturalista e o naturalista, sendo que no primeiro caso os fatos morais não seriam redutíveis a fatos naturais, mas verdades normativas irredutíveis (STREET, 2006, p. 112)⁸, enquanto o realismo naturalista seria idêntico ao fato natural ou com ele se confundiria. A objeção de Street atinge ambas as posições argumentando quanto ao problema que estas teorias têm de enfrentar que ela chama de dilema Darwiniano.

247

3 TEORIA EVOLUCIONISTA E SUA RELAÇÃO COM JULGAMENTOS MORAIS

A autora inicia sua análise de um subcampo de estudo da biologia evolutiva, conhecido como *psicologia evolutiva*, e cujo processo segue a mesma linha de raciocínio da evolução orgânica, impingida ou impulsionada pelos fatores ambientais. Assim, levando em consideração a evolução das espécies, os organismos vivos sofreram pressões do ambiente no qual estavam inseridos e aqueles que melhor se adaptaram às condições passaram tais traços para sua prole, mantendo estas características. É plausível afirmar que os estados mentais tenham contribuído para a adaptação de diversos animais, englobando também os ancestrais dos humanos, inclusive no que diz respeito à moralidade. Um possível exemplo disto seria a maior adaptabilidade de uma espécie em que uma mãe defendia sua prole de predadores (CHURCHLAND, 2019, p. 34), fazendo com que chegassem à idade de procriação podendo replicar seus genes que favoreciam tal comportamento para a geração seguinte; no entanto,

8 Enquanto verdade normativa irredutível, o fato moral é como uma norma que prescreve “como deve ser”. Neste tipo de realismo os fatos morais se comportam como normas, ou seja, equivalem a elas, mas normas prescritivas e não no sentido de leis naturais.



em primeira pessoa talvez a resposta fosse um impulso afetivo e não necessariamente racional.

A seleção natural, uma das bases da teoria evolucionista, teria também alcançado a parte cognitiva humana e, assim, se aperfeiçoado ao longo do tempo com base nas necessidades que se apresentavam aos indivíduos, dentre elas, a de organização entre si e seus grupos. A moralidade, portanto, com base na teoria Darwiniana, teria surgido e se aperfeiçoado na espécie humana, como meio de manutenção da sobrevivência em grupos, conforme descreve Greene: “a moralidade é um conjunto de adaptações psicológicas que permitem indivíduos, que de outra forma seriam egoístas, a colherem os benefícios da cooperação” (GREENE, 2013, p. 23)⁹.

Diversos fatores além da seleção natural, entretanto, teriam determinado e ainda determinariam a alteração ou modificação do sistema cognitivo e, com ele, os julgamentos valorativos, como fatores sociais, culturais, históricos, entre outros (STREET, 2006), em que pese tais fatores possam ser considerados como elementos que constituem o aperfeiçoamento da cognição, dada a sua alta complexidade.

A partir de contribuições dos entendimentos realizados a partir da teoria da evolução podemos compreender melhor como ocorrem os processos cognitivos que levam à avaliação das atitudes morais. Isso parece óbvio se considerarmos, do ponto de vista em terceira pessoa, que ninguém avalia ou julga positivamente uma ação que cause danos a outrem sem trazer benefício algum para quaisquer pessoas (incluindo o próprio agente), porque sabe ou aprende que eliminando outros indivíduos, o agente tem sua própria sobrevivência arriscada. Por outro lado, aquele que promove a sobrevivência do outro tem como razão ou motivo o sucesso da manutenção de sua espécie e, assim, o julgamento de uma ação como esta tem uma valoração positiva (STREET, 2006). Assim, aqueles indivíduos que promovem a sobrevivência de outros membros de sua espécie acabam por auxiliar na manutenção deste traço que favorece o comportamento cooperativo. E, por sua vez, aqueles indivíduos que valoram positivamente tal conduta irão incentivar e aprovar tais ações, motivando com que o agente repita tais comportamentos, contribuindo com a sobrevivência daquela espécie, enquanto aqueles que condenam a cooperação e a evitam (ou agem de maneira oposta) teriam menores chances de sobrevivência devido seu comportamento egoísta, acarretando uma piora no sucesso reprodutivo e de sobrevivência sua e de seu grupo.

⁹ Do original: “Morality is a set of psychological adaptations that allow otherwise selfish individuals to reap the benefits of cooperation.”.



Julgamentos sobre razões (motivos pelos quais fazemos ou deixamos de fazer algo) tendem a ser mais eficazes na perpetuação da espécie e respondem melhor a perguntas como “por que nos é terrível a morte de um filho, ou invés de ela ser considerada natural?” ou “por que pensamos no altruísmo sem recompensa como uma grande virtude e não como algo quer deva ser eliminado?” são questões cujas respostas parecem claras para a biologia evolutiva: “estes tipos de julgamentos sobre razões tendem a promover sobrevivência e reprodução de forma mais efetiva do que julgamentos alternativos” (STREET, 2006, p. 115)¹⁰. As avaliações que fizemos, portanto, quanto ao conteúdo de uma ação moral, possui forte apelo da teoria evolucionista, porque dessas avaliações depende a manutenção da vida em comum ou vida em grupo:

Era de se esperar que o conteúdo de nossos julgamentos avaliativos tivesse sido fortemente influenciado por pressões seletivas. Dessa maneira, os padrões observados no conteúdo real da avaliação dos julgamentos humanos fornecem evidências a favor da visão de que os recursos naturais de seleção tiveram uma tremenda influência sobre esse conteúdo. (STREET, 2006, p. 117)¹¹

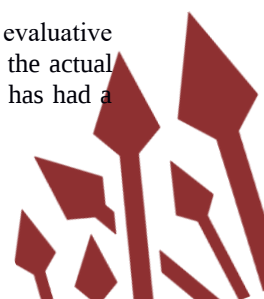
249

De acordo com a autora, entretanto, haveria, pelo menos, duas complicações iniciais para a teoria evolucionista: a primeira de que o curso da evolução não tem se mostrado de acordo com a ordem exata tal como apresentada pela psicologia evolutiva, de que nossos ancestrais simplesmente teriam adquirido a capacidade de julgar fatos com base na manutenção de sua espécie. Isso porque, ao longo da evolução, dentro do que se conseguiu apreender, registrar e analisar, nem todas os grupos ou sociedades humanas sobreviveram por meio da cooperação entre membros, dado que disputas entre grupos e territórios também contribuem para a constituição e manutenção da espécie, a despeito de que tais ações possam ter valoração negativa.

Uma segunda complicação se deveria à suposta questão hereditária, ou seja, que tais comportamentos ou atitudes avaliativas se constituiriam em traços herdáveis entre gerações, já que tais traços, como, por exemplo, o de ajudar o outro, também podem surgir como uma tendência ou experiência baseada no reflexo, como demanda de uma atitude em resposta a

¹⁰ Do original: “these sorts of judgements about reasons tended to promote survival and reproduction much more effectively than the alternative judgements.”.

¹¹ Do original: “[...] many with exactly the sort of content one would expect if the content of our evaluative judgements had been heavily influenced by selective pressures. In this way, the observed patterns in the actual content of human evaluative judgements provide evidence in favor of the view that natural selection has had a tremendous influence on that content.”.



outra. Contudo, segundo a autora, seria implausível traços de comportamento moral complexo serem herdados, podendo eles serem explicados através da cultura e do aprendizado.

Desta forma, segundo Street, apesar destas complicações, ambas apontam para uma influência das forças evolutivas para o nosso aparato cognitivo. Ainda que as pressões evolutivas não sejam as únicas forças que operam na valoração moral (além dos traços adquiridos antes da capacidade de valoração e a influência cultural), estas têm um papel fundamental, ainda que, de maneira indireta, sua influência foi crucial (STREET, 2006, p. 121).

4 O PROBLEMA DA EVOLUÇÃO NO REALISMO MORAL

250 A primeira questão apontada pela autora em seu artigo é de que o realismo deve se posicionar quanto à existência ou não de relação entre a influência da evolução nos julgamentos morais e os julgamentos morais independentes dessa influência. Ora, de um lado se tem a influência de certas pressões evolutivas no desenvolvimento de julgamentos morais, o que torna nossos julgamentos avaliativos dependentes da influência que essas pressões exercem sobre nós, e, de outro, as verdades avaliativas independentes que o realismo propõe. A opção de afirmar ou negação uma relação entre essas duas questões, para os realistas, resulta em diferentes consequências, as quais serão expostas de maneira simplificada no presente artigo.

Se o realista afirmar que *não* existe relação alguma entre a influência da evolução nos julgamentos avaliativos e a existência de julgamentos avaliativos independentes significa que a seleção natural não teria tido desempenhado qualquer papel no conteúdo de nossos julgamentos avaliativos. Uma pretensa relação entre eles seria, tão somente, uma feliz coincidência (STREET, 2006).

A segunda opção para o realismo é aceitar ou admitir a relação entre as questões postas, uma vez que o processo de seleção natural teria auxiliado ou efetivamente impulsionado os nossos julgamentos morais. Nas palavras da autora,

É bastante claro como o realista afirma a forma que devemos entender a relação entre pressões seletivas e verdades avaliativas independentes. A resposta é esta: podemos entender esses aspectos evolucionários como tendo rastreado a verdade; podemos entender a relação em



questão como uma relação de rastreamento da verdade. (STREET, 2006, p. 125)

Essa perseguição da verdade indicaria ou apontaria para a sobrevivência. A manutenção da espécie parece ser o alvo a ser atingido com a teoria da seleção natural darwiniana e de acordo com essa posição dos realistas, haveria compatibilidade entre ela e os fatos avaliativos independentes na medida em que a primeira (evolução) contribuiu para a existência do segundo (fatos avaliativos independentes). Ainda, corroborando com este entendimento, a autora menciona o entendimento de Parfit, referindo que a seleção natural poderia ter nos “escolhido” pela capacidade de raciocínio, e pela habilidade de responder a essas razões (STREET, 2006, p. 126)¹².

Da mesma forma que o pescoço da girafa ou a velocidade do *cheetah* foram condições que selecionaram tais animais para se manter até hoje no ecossistema, para os realistas morais nossas habilidades cognitivas e de relacionamento também nos mantiveram como espécie. A capacidade de discernir verdades se tornou vantajosa para nós ao longo dos séculos, para os fins de sobrevivência e reprodução.

Para a autora não é apenas coincidência que haja uma sobreposição entre o conteúdo das verdades avaliativas e o conteúdo da seleção natural, pois uma referenda o outro, no caso, aquiescendo na valoração social positiva quando há um elemento de manutenção da sobrevivência da espécie. Tome-se como exemplo o julgamento avaliativo de ser *ruim* quebrar os ossos (próprios ou de outrem) porque evolutivamente se trata de uma condição que impinge dor e limitação dos movimentos, assim como é racionalmente preferível que os ossos não se quebrem¹³.

O ponto fundamental do argumento da autora é que o realismo, em geral, para compatibilizar a teoria evolutiva com os julgamentos morais independentes, deve considerar que a primeira exerce sobre os segundos uma influência na forma de rastreamento, como a perseguição de um objetivo a atingir. Esse é um dos maiores problemas para o realismo moral, pois a teoria evolutiva descreve que as espécies acabam sendo resultado das pressões ambientes que sofrem, selecionando as que mais se adequam em cada contexto, enquanto alguns tipos de realismo focam na existência de fatos objetivamente apreensíveis como orientadores de julgamentos avaliativos que não seriam afetados por modificações do meio ambiente.

12 A autora, nesta passagem, faz menção de uma correspondência de Parfit.

13 STREET, Sharon. 2006. P. 153.



A conclusão à qual ela chega, no artigo, é a seguinte: o dilema darwiniano é um problema para os realistas porque as causas descritas pelo fenômeno evolutivo são tidas como parcialmente distorcidas, o que os fazem escolher o caminho do ceticismo normativo, do apelo à coincidência ou de que as verdades desempenham um papel de mera explicação dos fatos.

Avaliamos ou julgamos os fatos como valiosos porque o são em si ou porque nós determinamos que são? De acordo com a posição da autora, a resposta está entre as duas posições, pois:

antes da vida começar, nada era valioso. Então a vida surgiu e começou a ser valorada, não por reconhecer esse valor, mas porque as criaturas capazes de avaliar as coisas (certas coisas) tendiam à sobrevivência. Nesse sentido mais amplo, a avaliação vem antes do valor propriamente dito. Este é o motivo pelo qual o antirrealismo sobre valor está correto. (STREET, 2006, p. 156)

Conforme a autora, antirrealistas estariam mais coerentes com os dados coletados até então do que os realistas, por considerarem erros de julgamento como padrões exercidos pelo nosso comportamento avaliativo em detrimento dos fatos avaliativos.

252

A conclusão a que a autora chega é de que o realismo não dá conta ou não explica satisfatoriamente a relação entre as verdades avaliativas independentes que existiriam objetivamente no mundo com o fenômeno evolutivo, sendo, portanto, o realismo incompatível com a seleção natural. Na melhor das hipóteses, os realistas explicam a relação, quando a entendem existente, por uma espécie de “rastreamento” entre um e outro. Porém eis aí, também, certa lacuna na explicação, posto que o termo *rastreamento*¹⁴ utilizado pela autora é equivalente a busca por algo, ao atingimento de um objetivo, o que não parece, necessariamente, se referir a algo externo, mas que pode se originar juntamente com a capacidade cognitiva humana e a necessidade de organizar as relações entre grupos de indivíduos.

5 CONCLUSÃO

Se os eventos que promoveram a evolução são responsáveis pelos nossos julgamentos morais, então não existiriam fatos avaliativos independentes, ou seja, que fossem

¹⁴ Tracking.



externos a nossa constituição e objetivamente aferíveis. Por outro lado, os estudos neste campo demonstram a influência da evolução em nossos comportamentos, o fato de agirmos em conformidade com a conservação da espécie, numa relação de efeito em resposta a uma causa.

A argumentação de Street contribui de maneira ímpar para a discussão da impossibilidade do realismo moral, elaborando uma argumentação inovadora para o debate filosófico. Ainda que trazer elementos empíricos para o discurso da metaética não seja uma novidade¹⁵, a proposição do dilema darwiniano foi uma proposição inédita por parte da autora. Diante do dilema os defensores das correntes morais realistas enfrentam uma argumentação que ameaça sua posição forçando-os a respondê-la sob pena de falsear sua fundamentação.

Contudo, a contribuição de Street não encerra o escopo de pesquisa em metaética. Sua posição aponta para a necessidade de mais pesquisas visando à explicação de como o fenômeno moral ocorre. Isso porque a capacidade de avaliação de situações e da emissão de julgamentos morais, apesar de ter surgido através da seleção natural, se apresenta de forma muito mais complexa do que ações em resposta à cooperação para a manutenção da espécie.

A posição da autora implica o abandono do entendimento sobre ética de certos tipos de realismo moral, mas as perguntas de outro dilema, do dilema fundamental da metaética, permanecem em aberto.

253

15 Podemos citar como outros filósofos que argumentam contra o realismo moral através de proposições com base empírica Greene (2002) e Joyce (2006).



REFERÊNCIAS

- CHURCHLAND, Patricia S. *Conscience: the origins of moral intuition*. New York: W. W. Norton & Company, 2019.
- DALL'AGNOL, Darlei. O que é a Metaética? In: DALL'AGNOL, Darlei (org.). *Metaética: algumas tendências*. Editora UFSC: Florianópolis, 2013.
- DALSOTTO, Lucas Mateus. *O Construtivismo é uma teoria preferível ao realismo não-naturalista?* Não publicado. Anexo. 15 p.
- DUPRE, Ben. *50 ideias de ética que você precisa conhecer*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.
- GREENE, Joshua. *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality and What to do About it*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Princeton University, Princeton, 2002.
- GREENE, Joshua. *Moral Tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin Books: New York, 2013.
- JOYCE, Richard. *The Evolution of Morality*. The MIT Press: Cambridge, 2006.
- OLIVEIRA, Marco Aurélio Caetano. Caracterizando o Realismo Moral. *Revista Ítaca*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012. Disponível em <<https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/247>>. Acesso em: 23 set. 2021.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2. ed. brasileira. Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROMANINI, Mateus. *Realismo moral*: Proposta a partir da teoria Popperiana dos três mundos. Tese de doutorado apresentada no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. 2016, 137 p. Disponível em <<http://w3.ufsm.br/ppgf/wp-content/uploads/2016/03/Mateus-Romanini.pdf>>.
- SINGER, Peter. *Ética Prática*. 2. ed. 1. ed. brasileira. Trad. Jéferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- STREET, Sharon. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies*, vol. 127, n.1, p. 109-166, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-005-1726-6>.
- STREET, Sharon. What is Constructivism in Ethics and Metaethics? *Philosophy Compass*, vol. 5, p. 363-384, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00280.x>.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.42027>

Ensaio recebido em: 19/02/2022

Ensaio aprovado em: 12/06/2022

Ensaio publicado em: 19/09/2022

O QUE SÃO OS TIPOS NATURAIS?

uma comparação entre as interpretações essencialista e funcionalista sobre tipos naturais

WHAT ARE THE NATURAL KINDS?

a comparison between the essentialist and functionalist views about natural kinds

Ísis Esteves Ruffo¹

(isis.ruffo@gmail.com)

255

Resumo: Naturalismo se refere a uma postura metodológica que busca compreender fenômenos de diferentes áreas humanas em uma perspectiva que toma o mundo natural como unidade básica da realidade. “Mundo natural”, entretanto, é uma expressão muito ampla e cuja aparente obviedade pode obscurecer algumas definições difíceis, entre elas, a definição do que é um tipo natural. Neste artigo, apresentaremos duas possibilidades para compreender os tipos naturais: A primeira – essencialista – postula que os tipos naturais são entidades objetivas e independentes que podem ser capturadas por nossos melhores estudos científicos. A segunda interpretação – funcionalista – entende os tipos naturais como o resultado de observações e experimentos no mundo natural, mas reconhece que os tipos naturais estão substancialmente relacionados com os princípios de categorização e organização realizados dentro de uma teoria que a torna bem-sucedida. Por sua maior maleabilidade, a postura funcionalista parece mais adequada para tratar tipos estudados em diferentes ciências naturais.

Palavras-chave: Naturalismo. Tipos naturais. Metodologia científica. Projetabilidade. Agregado homeostático de propriedades.

Abstract: Naturalism refers to a methodological attitude that seeks to understand phenomena from different human areas from a perspective that takes the natural world as the basic unit of reality. “Natural world”, however, is a very broad expression and whose apparent obviousness can blur some difficult definitions as the definition of what is a natural kind. In this paper, I present two possibilities for understanding natural kinds: The first – essentialist – postulates that natural kinds are objective and independent entities that can be captured by our best scientific studies. The second interpretation – functionalist – assumes that natural kinds are the result of observations and experiments in the natural world, but it recognizes that these kinds are substantially related to categorization and organization exercises carried out within a theory and that makes it successful. Due to its greater malleability, the functionalist theory seems more appropriate to deal with kinds studied in different natural sciences.

¹ Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1869792209782482>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2926-8970>.



Keywords: Naturalism. Natural kinds. Scientific Methodology. Projectibility. Cluster Homeostatic Property.

INTRODUÇÃO

Que naturalismo seja um termo difuso e que sua definição seja tarefa árdua, já é um lugar-comum em filosofia, mas, mesmo assim, continua sendo verdadeiro. Em geral, naturalismo surge como um rótulo para aquelas posturas, metodologias e estéticas que se referem, de algum modo, à natureza. Em filosofia, particularmente, encontramos o termo em teorias explanatórias de diversas áreas como nas filosofias da moral, matemática, mente, conhecimento e linguagem. O que frequentemente encontramos em comum nessas diferentes teorias filosóficas é um certo pressuposto compartilhado pelos naturalistas de que a realidade é constituída pela natureza, ou pelo âmbito natural e nada mais. Outros fenômenos e propriedades que, de alguma forma, parecem descolados do âmbito natural como os valores morais e estéticos devem depender ontologicamente de propriedades ou estados naturais. A tarefa do filósofo naturalista, portanto, é encontrar um caminho que demonstre ou forneça boas razões para aceitar a ligação entre o domínio de interesse e o âmbito natural.

O âmbito natural, entretanto, já é o primeiro problema que o filósofo naturalista precisa enfrentar, pois a noção de propriedades e estados naturais é um tanto quanto escorregadia para definições. Neste texto, tentaremos entender quais são, afinal, as propriedades e estados ontológica e metafisicamente privilegiados dos quais falam os naturalistas. Usaremos o rótulo de *tipos naturais* para estes elementos que constituem a base ontológica mais simples da nossa realidade e procuraremos dizer o que podemos entender quando falamos sobre eles. Confrontaremos, para isso, duas visões sobre o que são tipos naturais. Denominamos a primeira de *essencialista* e a segunda de *funcionalista*.

Na visão essencialista, como o nome sugere, podemos postular um conjunto de propriedades e condições que são necessárias e suficientes para que algum exemplar natural qualquer possa ser rotulado como pertencendo a um tipo natural. A posição é reforçada pelas intuições levantadas no experimento mental de Putnam, a Terra Gêmea, que mostra como identidades entre tipos naturais e suas definições, como água = H₂O, são necessariamente verdadeiras de um ponto de vista metafísico. Deste modo, se a relação de identidade entre água e H₂O é necessariamente verdadeira, sabemos que é uma condição necessária e



suficiente para uma substância ser corretamente denominada ‘água’ que ela seja majoritariamente composta de H_2O .

A teoria essencialista, entretanto, enfrenta a dificuldade de oferecer critérios precisos para delimitação do referente adequado dos tipos naturais. Embora a postura essencialista autorize uma leitura da atividade científica como de descoberta e não de produção do mundo natural, é certo que diferentes tipos naturais frequentemente convivem em associação. Para diferenciá-los apropriadamente, portanto, é preciso assumir algum tipo de metodologia que não esteja apenas lendo o mundo, mas também dividindo-o nos lugares certos. A dificuldade é complementada pelo problema da validação dos raciocínios indutivos que também necessita que termos de tipos naturais selecionem referentes que sejam boas bases indutivas.

Uma possibilidade de enfrentar estas dificuldades é reformular a interpretação sobre os tipos naturais para caracterizá-los como bases confiáveis de previsões científicas, conforme uma posição funcionalista dos tipos naturais. Nesta postura, as teorias científicas e as evidências observáveis atuam em um ajustamento mútuo para criar agrupamentos de propriedades e características que levam a induções bem sucedidas e que podemos denominar tipos naturais. A nova formulação, entretanto, precisa abrir mão de algumas características relevantes assumidas pela teoria essencialista, pois não é mais possível sustentar que os tipos naturais são aqueles *descobertos*, simplesmente, pelos cientistas e suas práticas. É mais acurado dizer que tipos naturais são seleções realizadas pelos exercícios de categorização típicos das ciências que permitem a formulação de boas hipóteses e previsões. Consequentemente, tipos naturais podem ser modificados ao longo das mudanças teóricas e até mesmo sociais pelas quais as diferentes ciências passem.

Estas modificações, entretanto, não precisam ser negativas para a teoria dos tipos naturais, pelo contrário, elas podem até mesmo tornar a teoria mais condizente com a prática científica e justificar melhor seu êxito em previsões e avanços tecnológicos. A teoria funcionalista, além disso, pode ser útil ao filósofo naturalista ainda mais que a teoria essencialista, pois, talvez, permita uma ampliação do escopo das ciências naturais de modo a incluir elementos da psicologia, biologia e antropologia em seu âmbito. Tal ampliação, por sua vez, poderia aumentar o valor explanatório de teorias filosóficas naturalistas.

1 O QUE SÃO TIPOS NATURAIS?



Como já indicado, a primeira dificuldade que um filósofo naturalista precisa enfrentar é delimitar adequadamente o âmbito natural. Para isto, é necessário responder o que são *tipos naturais*. É possível que o filósofo naturalista responda à esta pergunta dizendo que tipos naturais são aqueles tipicamente estudados pelas ciências naturais e, provavelmente, ele estará certo. Mas porque isso acontece? Por que ciências como a química, a biologia e a astronomia, reconhecidamente, estudam os tipos naturais? Temos algumas respostas possíveis para esta pergunta, mas abordaremos neste texto duas delas: a resposta *essencialista* e a resposta *funcionalista* e cada uma delas nos dará uma definição do que são tipos naturais.

1.1 O que são tipos naturais? A resposta essencialista

Defensores de uma teoria essencialista sobre os tipos naturais sustentam que tais tipos correspondem a entidades que existem de modo *independente* das convenções humanas e, portanto, apenas podem ser conhecidos por nós por meio da investigação empírica do mundo ao nosso redor (*cf.* BOYD, 2000). Após medições e experimentos típicos das ciências naturais, poderíamos traçar uma definição precisa de quais elementos e propriedades são necessários para que algum exemplar seja um tipo natural como água, ácido sulfúrico ou zebra. O papel das ciências naturais seria, portanto, o de capturar e catalogar a essência específica de cada tipo natural.

Uma forma de fazer isso poderia ser descrevendo os aspectos físicos observáveis: a água seria um líquido incolor, inodoro, presente em rios e mares e usado para hidratação e refrigeração. Para alguns propósitos essa será uma definição bastante útil de água e muitas pessoas se utilizarão dela, mas em situações mais específicas, talvez, seja útil saber delimitar com mais precisão o que naquilo que corre pelos rios é, de fato, a água. Nestes casos, o que realmente importa, muitos diriam, é a fórmula química da água, H_2O^2 .

A suposição faz sentido, pois mesmo que encontremos substâncias muito parecidas em suas características com a água, só diremos que estamos diante de uma amostra de água

² Muitos assim diriam fortemente influenciados pelas reflexões em *Naming and Necessity* acerca da referência dos nomes próprios e de tipos naturais em que Saul Kripke sustenta que: “Certamente representa uma descoberta que água seja H_2O . Nós identificamos água, originalmente, por sua sensação característica, aparência e, talvez, gosto (embora o gosto possa ser, frequentemente, devido a impurezas). Mas se existisse uma substância, [...], com estrutura atômica completamente diferente daquela da água, mas parecida com a água nestes outros aspectos, nós diríamos que algumas “águas” não são H_2O ? Eu acho que não. Nós diríamos, invés disso, que assim como temos um ouro de tolo, poderia existir uma água de tolo; uma substância que, embora tenha as mesmas propriedades que nós originalmente identificamos na água, não seria, de fato, água. E isso, eu penso, aplica-se não apenas ao mundo atual, mas mesmo quando falamos de situações contrafactuais” (KRIPKE, 1990, *tradução nossa*, p. 128).



verdadeira caso esta mistura seja majoritariamente composta de moléculas H_2O^3 . Essa definição para água, entretanto, só pode ser obtida por meio de uma investigação molecular da substância estudada. Não há nada no significado do termo ‘água’ que nos indique, *a priori*, que H_2O seja seu melhor referente. Assim, nossa primeira definição dos tipos naturais pode ser: <Todos aqueles tipos que (como a água) possuem um conjunto de propriedades essenciais que podem ser descobertas empiricamente>. Os elementos químicos, as plantas ou os animais, sendo tipos naturais, possuiriam um conjunto de propriedades essenciais que podem ser descobertos por meio da atividade típica das investigações científicas.

A atividade de catalogação dos tipos naturais, entretanto, encontra um obstáculo: Existem incontáveis amostras dos mesmos tipos naturais disponíveis no mundo. Seria um trabalho hercúleo experimentar e registrar cada amostra de elemento químico, cada exemplar animal, cada fenômeno individual para só finalmente poder concluir quais as propriedades essenciais de cada tipo natural. Mas esta não é a preocupação dos cientistas. Em vez da enumeração exaustiva de cada membro de um tipo natural, o papel da ciência é encontrar algo análogo a uma lei de formação para o conjunto de cada tipo natural, ou seja, encontrar uma enumeração de *condições necessárias e suficientes* para que um exemplar, em qualquer lugar do mundo, possa ser considerado de um tipo natural e, a partir disso, prever quais interações são normalmente esperadas para esse tipo.

A atividade científica seria, então, de acordo com esta visão sobre tipos naturais, a de encontrar certas regularidades na natureza que determinam o funcionamento de todo o universo de modo que não seja necessário experimentar, medir e catalogar cada amostra existente, mas “apenas” desvendar quais são as leis que vigem o funcionamento de todo o nosso universo. Este tipo de lei nos anteciparia as consequências das instanciações de cada tipo de propriedade. Assim, seria possível prever o comportamento e a composição dos tipos naturais com certo grau

³ O experimento mental de Hillary Putnam, Terra Gêmea, fortalece esta intuição. No argumento da Terra Gêmea, devemos imaginar que existe um planeta idêntico à Terra em quase todos os aspectos, com a diferença de que neste duplo da Terra o líquido que seria chamado ‘água’ apresentaria uma estrutura molecular distinta da existente na Terra. A fórmula da água_{TG} seria uma estrutura muito complexa, mas que poderia ser abreviada como X_YZ . Apesar desta diferença, a água_{TG} compartilharia as mesmas qualidades fenomenológicas da água_T, ou seja, seria um líquido sem cheiro ou sabor, consumido pelos animais e usado para resfriamento etc. Intuitivamente, entendemos que o termo ‘água’ na Terra Gêmea nomeia uma substância diversa da nossa e que, portanto, ‘água’ e ‘água_{TG}’ são apenas termos homônimos, mas que não possuem o mesmo significado. Uma forma de explicar essa intuição é dizer que as características fenomenológicas da água são apenas acidentais e o que realmente caracteriza algo como sendo água é possuir uma certa estrutura interna, ou seja, uma essência de água. Neste caso, nossas melhores teorias científicas indicam que essa estrutura interna seria ser formado por moléculas de H_2O majoritariamente (cf. PUTNAM, 2003, pp. 222-227).



de certeza⁴ advinda do fato de que as leis implicam conexões regulares entre estados de coisas ou propriedades expressas por proposições factuais universais, verdadeiras em todos os tempos e lugares.

Em resumo, nossa primeira alternativa é sustentar que os tipos naturais são aqueles independentes de qualquer prática humana. Nós podemos identificá-los na natureza, mas não os criar. Não é uma consequência da atividade científica que ‘água’ seja H_2O . Poderíamos mesmo nunca conhecer esta relação química, mas uma vez que a conhecemos sabemos que esta identidade é dada necessariamente, ou seja, onde quer que se encontre aquilo chamado ‘água’ se encontra, também, moléculas de H_2O .

A atividade científica é, portanto, capaz de nos revelar este tipo de identidades metafísicas *a posteriori* como de ‘água’ e H_2O . Com o estudo das leis que determinam as relações entre propriedades e estados de coisas, por sua vez, podemos antecipar alguns comportamentos típicos da substância água como condutividade elétrica, relação com outros líquidos, temperatura de fusão. Assim, seríamos capazes de prever comportamentos e relações de qualquer substância que seja água, pois necessariamente estaríamos falando da mesma coisa. O mesmo se daria para outros tipos naturais.

260

Sabemos, na visão essencialista, que “água é H_2O ” é uma identidade metafísica necessária, também como “ácido sulfúrico é H_2SO_4 ”, “diamantes são arranjos de carbono” e que o “temperatura é a energia cinética molecular”. Entretanto, é possível nos questionar sobre a forma como esses referentes são delimitados. A postura essencialista defenderia que se trata de uma constatação de fatos, mas há dúvidas.

No nosso caso emblemático, “água é H_2O ”, já podemos vislumbrar uma dificuldade: A água não existe em estado puro na natureza. Em geral, a água se apresenta com inúmeros outros elementos e partículas diluídas, uma delas, por exemplo, é o gás oxigênio. Como podemos dizer que ‘água’, então, não se refere ao O_2 diluído e sim ao H_2O (BOYD, 2003, p. 536 – 537)? Parece que além da observação dos fatos brutos, precisamos também de uma metodologia científica que nos dê um veredito final sobre qual a natureza essencial da água e de todos os outros tipos naturais. Uma teoria que nos permita delimitar quais características são acidentais e quais são essenciais em cada caso.

⁴ Essa posição é compatível com a premissa de que nossos conhecimentos sobre as leis naturais são imperfeitos devido às limitações humanas comuns. Deste modo, é possível que algumas predições científicas não se confirmem e algumas teorias possuam pressupostos falsos. Mas, em última instância, um erro científico é sempre um erro da ciência e dos cientistas, não da natureza que é regida por leis imutáveis.



As definições dos tipos naturais, inclusive, podem se tornar ainda mais difíceis em outras áreas além da física e da química. Vejamos o caso da biologia, por exemplo: qual poderia ser a definição necessária e suficiente para que um indivíduo seja perfeitamente uma “baleia”. Existem muitos tipos de baleias, obviamente, mas a dificuldade é maior do que se pode pensar inicialmente, pois há uma certa vagueza e fluidez constitutiva na definição de uma espécie animal que não pode ser eliminada.

A teoria da evolução pela seleção natural, conforme foi formulada por Darwin, prevê que existam variações nos membros de uma mesma espécie. São essas pequenas variações que permitem que alguns grupos tenham vantagens reprodutivas sobre outros e deixem mais descendentes o que, em última instância, causa a evolução da espécie e pode, em algum tempo, gerar uma nova. É preciso que exista espaço para essa variabilidade dentro da definição de uma espécie, mas isso se torna difícil se espécies são tipos naturais como postulados pela visão essencialista.

Como, provavelmente, não desejamos excluir as espécies do reino dos tipos naturais, então, será preciso reformular o que apresentamos até aqui: Teremos que, ou negar que os tipos naturais sejam aqueles tipicamente estudados pelas ciências, mas não parece uma boa possibilidade. Ou, então, devemos assumir que as ciências naturais não atuam exatamente da forma como estávamos supondo e, por conseguinte, os tipos naturais também não são como propõe a visão essencialista.

1.2 O que são tipos naturais? A resposta funcionalista

Para propor uma alternativa à visão essencialista sobre tipos naturais, precisamos recomençar nossa investigação desenvolvendo também uma teoria alternativa sobre a metodologia das práticas científicas – uma vez que ambos estão profundamente interligados. Investigar a prática científica nos leva, frequentemente, ao problema de validar a indução, ou seja, de determinar como é possível formular leis gerais confiáveis sobre o comportamento da natureza a partir de instâncias individuais de um fenômeno. Uma forma de validar a indução é defender, como a teoria essencialista propõe, um mundo regulado por relações de necessidade metafísica. Assim, descobertas e delimitadas quais são essas relações em cada caso, podemos fazer previsões certas sobre o futuro, pois há uma necessidade que elas venham a se repetir do mesmo modo como já se repetiram no passado. Outra forma de pensar a



confiabilidade das teorias e previsões científicas é se apoiar, não em condições de necessidade, mas na validade do raciocínio envolvido nas induções típicas das ciências⁵.

Em linhas gerais, deduções e induções são justificadas quando obedecem às regras de dedução e indução respectivamente. Por sua vez, as regras são justificadas por sua conformidade com as práticas dedutivas e indutivas aceitas. Temos um processo de ajustamento mútuo entre quais regras uma inferência deve obedecer para ser justificada e quais inferências devem ser justificadas por uma regra para que ela, a regra, seja válida (GOODMAN, 1983. pp. 63-64). Podemos entender melhor esse ajustamento quando recorremos ao experimento mental formulado por Goodman que procura diferenciar esmeraldas verdes de *verdus* (1983)⁶. A diferença entre ser verde e ser *verdul* é que enquanto a regularidade em ser verde confirma a predição de casos futuros, a regularidade em ser *verdul* não o faz. Podemos explicar isso dizendo que uma das predições é falsa, uma vez que as duas são incompatíveis para um mesmo estado de coisa, ou seja, não poderiam ser ambas verdadeiras. O que precisaremos para isso é explicar por que algumas hipóteses são confirmáveis pelas evidências e outras não. Se sustentarmos que as predições científicas são baseadas puramente em casos de regularidades passados não conseguiremos sair deste quebra-cabeça.

262

Uma solução poderia ser construir uma teoria da metodologia científica que seja capaz de diferenciar uma da outra. Devemos reconhecer que determinar quais casos indutivos são válidos e quais não são não pode ser exaustivamente definido apenas invocando a relação entre a hipótese e as evidências. Para determinar quais induções são válidas devemos usar, também, o conhecimento que temos disponível de predições passadas que foram bem-sucedidas e seus resultados (cf. GOODMAN, 1983, pp. 84-85) e, assim, decidir quais as hipóteses são confirmáveis, ou nos termos que Goodman sugere, quais são as hipóteses projetáveis⁷ (GOODMAN, 1983, p. 86).

⁵ É importante ressaltar que o objetivo desta sessão não é o aprofundamento nas dificuldades da indução. O objetivo da exposição que faremos a seguir é apenas traçar uma teoria possível sobre o que são os tipos naturais.

⁶ Suponhamos que todas as esmeraldas examinadas antes de um tempo *t* são verdes. No tempo *t*, então, nossas observações dão credibilidade à asserção de que ‘outra esmeralda será verde’. E cada nova esmeralda verde confirma a hipótese geral de que “todas as esmeraldas são verdes”. Mas suponhamos também que exista algo como a propriedade “*verdul*” que se aplica a todas as coisas examinadas antes de *t* que sejam verdes. Mas ‘*verdul*’ também se aplica às coisas que são verdes quando examinadas antes de *t* e que são azuis quando examinadas após *t*. Então, para cada asserção em *t* que diz que a esmeralda é verde temos, também, outra asserção que diz que a esmeralda é *verdul*. Portanto, a predição de que todas as esmeraldas examinadas no futuro serão verdes e que todas serão *verduls* parecem ser confirmadas pelas mesmas observações. Mas, se uma esmeralda é examinada após *t* e ela é *verdul*, então ela será azul e não verde. Isso nos deixa na situação em que as duas hipóteses são confirmadas pelas mesmas observações, mas são incompatíveis, pois uma mesma pedra não pode ser verde e azul ao mesmo tempo (GOODMAN, 1983, pp. 73-74).

⁷ A projeção é a tarefa de formular e adotar uma hipótese sobre um caso futuro.



O que podemos dizer sobre isso é que, ao que parece, as induções funcionam com bastante confiabilidade quando, por meio de teorias, os humanos conseguem agrupar indivíduos em tipos que são boas bases para a indução (QUINE, 1969, p. 128), ou seja, o agrupamento segundo um padrão teoricamente estabelecido de similaridade é capaz de fornecer previsões confiáveis (QUINE, 1969, p. 134). Por exemplo, o agrupamento de cangurus, gambás e ratos marsupiais em um único grupo que exclui ratos comuns. Ou que os cachalotes e as orcas sejam as únicas espécies do seu gênero. Embora, à primeira vista, muitas semelhanças possam ser encontradas entre diferentes animais e muitas diferenças sejam encontradas entre indivíduos de uma mesma espécie, agrupando os animais nestas categorias taxonômicas da forma como tem sido feito, as projeções se tornam mais confiáveis (QUINE, 1969, p. 128).

Observações empíricas, teorias e processos metodológicos caminham juntos, então, para a construção de agrupamentos favoráveis às projeções. Estes agrupamentos são o que devemos chamar de *tipos naturais* (cf. BOYD, 1999). Chegar a uma formulação bem desenvolvida para um tipo natural será um exercício de tentativa e erro por um lado, pois quanto mais uma certa organização em torno de um tipo natural se confirma, ou seja, produz predições válidas, mais sólida ela se torna. Mas, por outro lado, a organização dos agrupamentos necessários também é fruto da própria teoria que nos diz como o mundo é. Nos casos taxonômicos citados, a teoria da evolução das espécies pela seleção natural sugeriu que os agrupamentos fossem feitos da forma como são feitos. A classificação, por sua vez, fortalece a teoria da evolução mostrando que ela produz predições válidas e ajuda a construir novas predições. E assim será com relação às outras teorias aceitas sobre o mundo⁸.

Esta breve investigação nos permite concluir apresentando nossa segunda possibilidade de definição para os tipos naturais – *A possibilidade funcionalista*, neste caso, tipos naturais seriam os *<agregados de propriedades selecionados no ajustamento mútuo entre práticas*,

⁸ Com relação ao experimento de Goodman, se aceitarmos que tipos naturais nomeiam estes agregados de características que favorecem às induções, então podemos traçar uma linha que divide coisas verdes de coisas *verduls*. O primeiro, podemos dizer, qualifica um tipo natural, embora amplo (as coisas que são verdes), mas o segundo não. Embora sejam iguais quanto à forma, a hipótese de que as esmeraldas são verdes é projetável, mas a hipótese de que as esmeraldas são *verduls*, não. Chegamos a essa conclusão recorrendo ao conhecimento que dispomos sobre projeções bem-sucedidas no passado, no qual notamos que as projeções que envolvem o predicado “ser verde” é muito mais utilizado e frequentemente confirmado do que as projeções com o predicado “ser *verdul*” (GOODMAN, 1983, p. 94). Podemos dizer que o predicado de “ser verde” está muito mais apoiado e fortificado por outras projeções do que o predicado “ser *verdul*”. Dito isso, podemos eliminar o predicado “ser *verdul*” como não projetável, pois ele entra em conflito com um predicado muito mais forte e bem amparado do que ele próprio, cuja rejeição seria muito mais danosa e trabalhosa do que a eliminação da propriedade extraordinário de ser *verdul* (cf. GOODMAN, 1983, p. 96).



evidências e teorias, que permitem projeções bem-sucedidas>. Com esta nova definição, entretanto, importantes elementos da teoria essencialista são perdidos ou modificados.

O primeiro pressuposto essencialista sobre os tipos naturais era de que eles eram independentes de nossas práticas sociais e convenções, incluindo a atividade científica. Com a nova proposta apresentada, tipos naturais estão intimamente relacionados com os exercícios de categorização típicos das ciências naturais. Não seria correto dizer que os tipos naturais são aqueles que existem de modo independente e objetivo no mundo, pois eles são resultados de como nossos esquemas classificatórios contribuem para a acomodação das práticas indutivas e explicativas típicas de uma ciência, ou seja, uma teoria de como a referência a certos tipos contribui para a formulação e identificação de hipóteses projetáveis. Ser um tipo natural é o resultado do exercício de categorização, típico da prática científica, das propriedades, estruturas e relações causais que encontramos no mundo.

Por outro lado, a proposta funcionalista ainda pode manter que as práticas científicas são metafisicamente inócuas, ou seja, as propriedades e relações causais dos fenômenos naturais são dadas pela própria natureza e não pela atividade científica (BOYD, 2000, p. 54). Nossas práticas sociais e convenções, *nisso incluímos a atividade científica*, não possuem um papel na determinação da existência ou na natureza das propriedades dos tipos naturais. Por exemplo, em ‘água é H₂O’, como já observamos, o que nos permite selecionar H₂O como o referente do termo ‘água’ é a resposta positiva que obtemos sobre que tipo de explicações e induções se tornam disponíveis quando incorpora-se essa definição no vocabulário químico. Mas, a verdade desta afirmação também é determinada por certa constituição do mundo: A substância H₂O apresenta seus padrões de comportamento e propriedades de modo independente da observação.

Portanto, a ressalva feita pela postura funcionalista não implica uma visão irrealista sobre tipos naturais, apenas ressalta que o veredito em favor do referente correto dos termos para tipos naturais não é uma simples constatação de fatos. Definições seguirão de um julgamento epistêmico sobre o mérito das explicações possíveis para o sucesso de uma teoria ou ciência (BOYD, 2003, pp. 535-536). Assim, é porque entendemos ‘água’ como se referindo a H₂O e não a O₂ diluído que podemos explicar alguns fenômenos naturais. Determinar, portanto, que água é H₂O não é tanto uma afirmação sobre a essência da água. A definição é, principalmente, uma avaliação de qual, entre os candidatos disponíveis, é o mais eficiente em explicar o sucesso indutivo e explicativo da química, por exemplo.

Quando constatamos identidades teóricas entre termos para tipos naturais e instanciações do seu referente podemos, entretanto, voltar para uma posição como a essencialista. Neste caso, para cada tipo natural poderíamos estabelecer uma



definição completa com base nos dados das investigações científicas do tipo “ x é N se e somente se x é P ”. Mas esse não é o único caminho disponível⁹. O outro caminho possível a uma visão funcionalista dos tipos naturais é sustentar que a definição de alguns termos naturais é dada não por um conjunto de condições necessárias e suficientes, como já discutimos anteriormente, mas por uma coleção de propriedades de modo que possuir um número adequado dessas propriedades é suficiente para que um indivíduo caia sob a extensão¹⁰ do termo.

Neste caso, nós não temos regras rígidas e necessárias para governar o comportamento da natureza, o que temos é uma família de propriedades contingentemente agregadas que ocorrem em um importante número de casos. Abrimos mão, neste caso, de recorrer às relações de necessidade metafísica, pois não podemos mais sustentar que exista alguma essência natural ditando princípios necessários em cada tipo. O que podemos utilizar agora é a noção de agregado de propriedades homeostaticamente relacionados (*cluster homeostatic property*), elaborada inicialmente por Richard Boyd (1988).

Se tipos naturais são agregados de propriedades homeostaticamente relacionados, não existe, portanto, uma relação necessária entre as propriedades do tipo natural em que a presença de uma propriedade implique necessariamente a coexistência de alguma outra. O que podemos dizer é que temos certa tendência que algumas propriedades coocorram. Naturalmente, muitas propriedades coocorrem nos tipos naturais, mas nenhuma delas é essencial ao tipo natural.

Entretanto, se não podemos falar em propriedades essenciais, não corremos o risco de que a atividade científica se torne arbitrária? Os recortes dos tipos naturais não correm o risco de selecionarem propriedades que apenas de modo aleatório estão frequentemente juntas? Como por exemplo, o caso de certa pessoa azarada que sempre que vai a um piquenique, chove.

Podemos diminuir esse risco se aceitarmos que, embora não se trate de uma proposta essencialista, a tendência de algumas propriedades de coocorrer pode ser entendida, em alguns casos de modo literal, como uma homeostasia, ou seja, certa tendência a estabilidade da qual os organismos e sistemas necessitam para realizar suas funções adequadamente (BOYD, 1988, p. 117). Isso significa, sem interpretações teleológicas, que a presença de algumas propriedades tende a favorecer ou a causar a presença de outras e alguns mecanismos subjacentes às

⁹ Especialmente quando levamos em consideração que definir um tipo natural, exaustivamente, a partir de um conjunto de propriedades necessárias e suficientes pode nos impedir de lidar com certa vagueza ou fluidez típica de alguns tipos naturais como os investigados na biologia evolucionária, em que exploramos alguns exemplos, mas também em áreas da geologia ou meteorologia (BOYD, 2000, p. 59).

¹⁰ Em filosofia da linguagem, a extensão de um termo corresponde ao conjunto de objetos (se existem) aos quais se aplica determinado termo ou expressão.



propriedades tendem a trazê-las juntas. Por exemplo, ter 23 pares de cromossomos, sendo um deles duplo cromossomo X, normalmente, traz também a presença de ovários, útero e produção de leite após o nascimento de filhotes do indivíduo.

Como não podemos supor que estes agregados estejam agrupados necessariamente, devemos admitir que é nomologicamente possível que existam agregados imperfeitos em que algumas, mas não todas, as propriedades estejam presentes. Também precisamos aceitar a existência de casos limítrofes nos quais não seja exatamente claro a qual tipo natural determinado exemplar pertence. Assim, tipos naturais definidos por agregados de propriedades possuem uma vagueza extensional constitutiva, mas que não precisa ser vista como algo negativo (BOYD, 2000, p. 67). Como no exemplo que usamos, é perfeitamente admissível que uma mulher não tenha útero, mas que continue pertencendo ao mesmo tipo natural, ou que existam casos difíceis como anomalias cromossômicas e, mesmo assim, ainda será possível dizer que estamos lidando com um tipo natural.

A vagueza extensional típica da proposta funcionalista pode, na verdade, ser uma de suas melhores vantagens, uma vez que é mais eficiente para lidar com tipos naturais úteis na biologia, como já vimos, mas também em outras áreas como a medicina, por exemplo, na qual são postuladas síndromes e doenças que não são perfeitamente precisas. Ou mesmo alguns conceitos presentes em áreas como a psicologia e antropologia que, embora lidem com fenômenos mais difusos, ainda podem lidar com tipos que funcionem como boas bases indutivas, aos moldes científico tradicional e, portanto, poderiam ser considerados tipos naturais. Bem como outras áreas, mais facilmente tidas como partes das ciências naturais como a meteorologia e a geologia. Com essa concessão, seria possível ampliar o escopo das ciências naturais e incluir alguns outros fenômenos no âmbito natural, inclusive alguns daqueles normalmente chamados sociais. O caminho pode ser promissor ao filósofo naturalista, pois aumentaria seu leque de possibilidades explanatórias.

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Confrontamos, neste texto, duas opções abertas ao filósofo naturalista para responder a importante questão sobre o que são tipos naturais e, assim, tornar mais claro o que seja sua própria posição, o naturalismo. A primeira opção, denominada neste texto essencialista, diz que os tipos naturais são *<Todos aqueles tipos que possuem um conjunto de propriedades essenciais que podem ser descobertas empiricamente>*. A



definição se associa com uma visão da metodologia científica de desvelamento do mundo natural. Como conclusão, após realizar as pesquisas empíricas tradicionais, um corpo de cientistas poderia mapear o mundo natural em suas relações necessárias e suficientes.

Em contrapartida, a visão funcionalista sobre os tipos naturais assume que eles são *<agregados de propriedades selecionados no ajustamento mútuo entre práticas, evidências e teorias que permitem projeções bem-sucedidas>*. Neste caso, os tipos naturais se apresentam como uma das ferramentas da metodologia científica, pois é o que permite que o mundo natural se torne mais previsível e controlável.

Abrimos mão, com a postura funcionalista, de condições necessárias e suficientes neste processo. O referente de um termo para tipo natural não poderá ser dado apelando apenas a uma visão desinteressada de um mundo plenamente objetivo e independente. Tipos naturais precisam acrescentar valor epistêmico e explanatório para teorias científicas e de acordo com estes julgamentos é que são delimitados os agregados de propriedades relevantes em cada ciência.

A ocorrência das propriedades e das relações entre elas nos tipos naturais não deve ser pensada, entretanto, como um evento aleatório, as ciências naturais não estão operando apenas com dados estatísticos. Existem relações causais relevantes entre diferentes arranjos de propriedades e entre os próprios tipos naturais que também são alvos do estudo científico. Entretanto, nem sempre os agregados de propriedades que constituem os tipos naturais serão perfeitos e plenamente determinados. É possível que existam, nas ciências naturais, casos de difícil classificação e também casos fluídos que não obedeçam a definições rígidas. Mas, por tudo o que apresentamos, isto não parece uma desvantagem e, sim, uma interpretação justa de fenômenos que, de fato, não aceitam definições metafisicamente necessárias.

Todavia, é por suas caracterizações menos rígidas que a visão funcionalista parece mais promissora ao filósofo naturalista que a concepção essencialista. Pode ser válido e útil que alguns tipos estudados em grandes áreas como a psicologia e antropologia sejam incluídos no âmbito natural e, portanto, entre os fenômenos básicos de explicação da nossa realidade. Mas, mesmo além disso, a postura funcionalista dos tipos naturais parece oferecer uma melhor explicação sobre o que são tipos naturais, como suas divisões e recortes são feitos e como eles se relacionam com a metodologia científica.

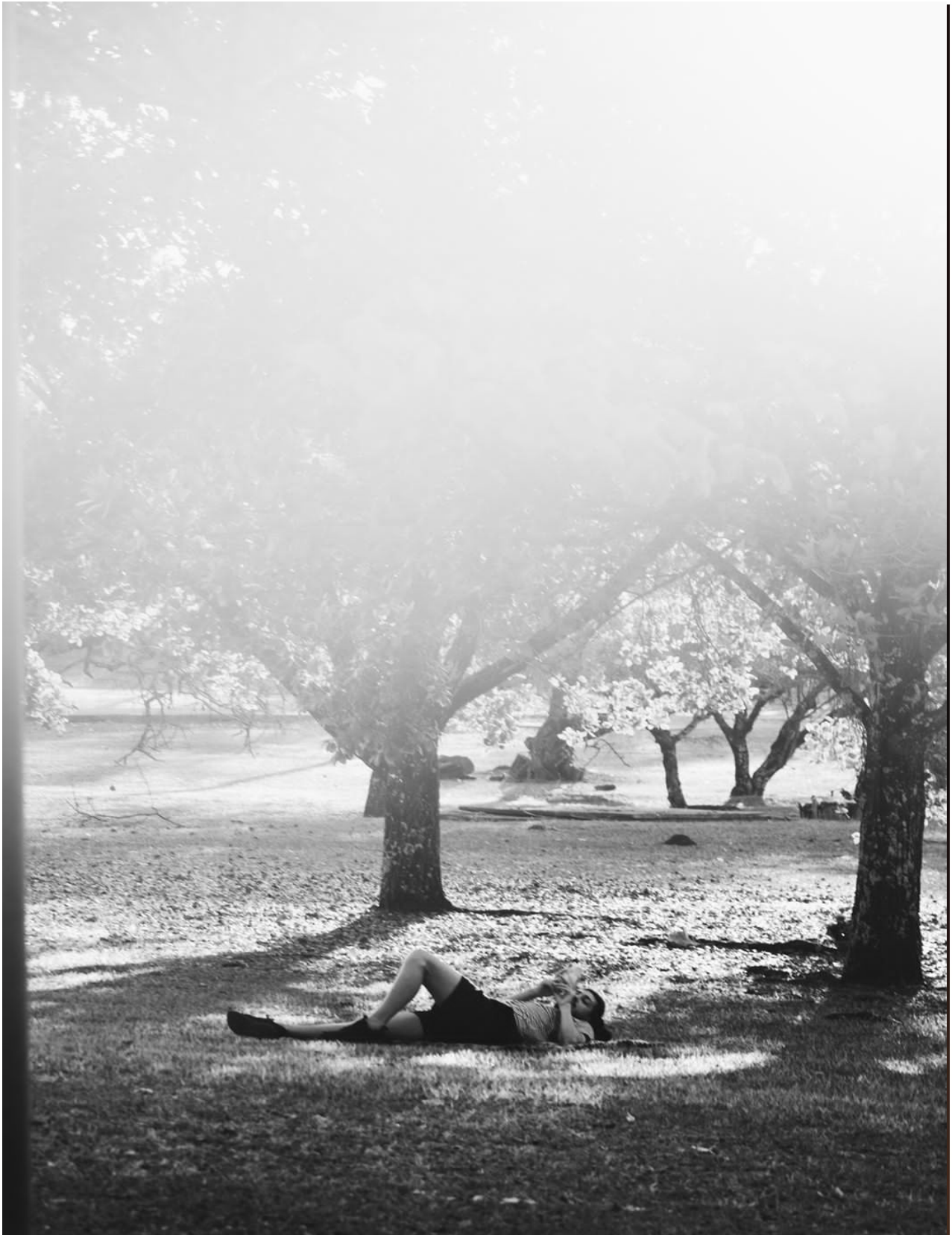


REFERÊNCIAS

- BOYD, Richard. Kinds, Complexity and Multiple Realization: Comments on Millikan's Historical Kinds and the Special Species. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 95, n. 1/2, p. 67-98, 1999. DOI: <http://dx.doi.org/10.1023/A:1004511407133>.
- BOYD, Richard. Finite Beings, Finite Goods: The Semantics, Metaphysics and Ethics of Naturalist Consequentialism. Part I. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXVI, n. 03, p. 505-553, maio/2003. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1933-1592.2003.tb00278.x>.
- BOYD, Richard. How to be a Moral Realist? In: SAYRE-McCord, G. *Essays on Moral Realism*. New York: Cornell University Press, 1988, p. 105-135.
- BOYD, Richard. Kinds as the workmanship of men: realism, constructivism, and natural kinds. In: NIDA-RÜMELIN, J. and MEGGLE, G (orgs.). *Rationality, Realism, Revision: Proceedings of the 3rd International Congress of the Society for Analytical Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2000, p. 52-89.
- GOODMAN, Nelson. *Facts, Fiction, and Forecast*. 4^a ed. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*. 5^a ed., Oxford: Blackwell Publishers, 1990.
- PUTNAM, Hillary. *Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- QUINE, Willard Van Orman. Natural Kinds. In: *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, 1969.



PÓLEPOS



Brasília, vol. 11 | n. 22, jan - abr, ano 2022

<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.44425>

Tradução recebida em: 28/07/2022

Tradução aprovada em: 30/07/2022

Tradução publicada em: 19/09/2022

[TRADUÇÃO]

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA¹

da metáfora

Alain (Émile Chartier)

Tradução

Jade Oliveira Chaia²

Michelly Alves Teixeira³

Philippe Lacour⁴

269

Resumo: O texto aqui traduzido foi publicado originalmente na coleção *Les contemporains*, em 1923, organizada pela *Librairie Stock*. Trata-se de uma crônica de Alain, pseudônimo utilizado por Émile Chartier. A tradução foi realizada por integrantes do Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, coordenado pelo Professor Philippe Lacour. O grupo se propõe traduzir regularmente obras de filosofia ainda inéditas em língua portuguesa e disponibilizá-las em periódicos de acesso livre. O trabalho de tradução é produzido de maneira colaborativa através da plataforma digital *TraduXio* (<https://traduxio.org/>).

Palavras-chave: Alain. Émile Chartier. Estética. TraduXio.

¹ Publicado originalmente na coleção *Les contemporains*, em 1923 organizada pela *Librairie Stock*.

² Mestranda em Desenvolvimento Local pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco (PPGDL-UCDB). Graduada em Direito pela mesma instituição. Graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: jade_joc@hotmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

³ Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL-UNB). Graduada em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: michellyteixeira@hotmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

⁴ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Doutor em Filosofia pela *Université de Provence Aix Marseille I*. E-mail: unb@philippelacour.net.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6424210911031934>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3226-584X>.



II. Da metáfora

A metáfora é mais antiga que a comparação. Numa primeira aproximação, poderíamos até mesmo pensar o contrário, ao considerar Homero e suas comparações célebres como situadas na origem da história humana. As metáforas seriam comparações abreviadas, como quando alguém escreve: “a torrente da eloquência”, em vez de desenvolver separada e paralelamente os dois termos: “como uma torrente... assim a eloquência”. Considerei as coisas dessa maneira, na época em que sonhava escrever sobre as metáforas. É que não tinha aprendido a olhar, em geral, mais para atrás. Ora, para além de Homero constrói-se um mundo humano que se expressa por contos, provérbios, parábolas, estátuas e templos, e que se expressa sempre metaforicamente.

270

Os verdadeiros provérbios, por exemplo, são metáforas puras. A comparação não é somente abreviada, é muito mais a ausência de um dos termos. “Cuidar da vida alheia é fácil, o difícil é limpar o próprio umbigo”. Algumas parábolas têm a mesma marca na medida em que a ideia é expressa sob a forma de um objeto sem qualquer comentário. A fábula “as rãs pedem um rei” é desta espécie, com ressalva de que em todas as fábulas – e de algum modo no espaço logo abaixo do texto – algum gramático, acho, escreveu uma lição de moral. Foi da mesma maneira quando quisemos dar um título a certas sonatas de Beethoven. Mas de acordo com o costume antigo, jamais existe uma ideia ao lado da imagem, pelo contrário, a ideia está na imagem e não se separa dela. As parábolas evangélicas ostentam frequentemente a marca do gramático, desenvolvem-se à maneira das comparações. Outras, que são como Esfinges, são mais antigas em estilo e mais veneráveis, como a da figueira que foi amaldiçoada porque não tinha figos, “e não era a estação dos figos”. Creio ter adivinhado este enigma, mas não quero apressar-me a explicá-lo. Sem dúvida, há aqui, mais do que um sentido, como nos provérbios; e podemos temer, se interpretamos nós mesmos o que vemos, encobrir, sem remediar, o que ainda não adivinhamos.

É provável que os signos mais antigos sejam sem palavras e, portanto, absolutamente metafóricos. E é muito melhor que eles sejam involuntariamente metafóricos, se é que assim posso dizer. Por exemplo, um túmulo na antiguidade, era apenas um monte de pedras que protegia o cadáver dos lobos. Quanto mais amigos o defunto tinha, maior era a pilha de pedras. Assim foram as primeiras pirâmides e, sem dúvida, o peso e a forma das pedras, deram uma primeira ideia destas formas cristalinas, que a piedade dos amigos apenas



completou. Mas, finalizados ou não, esses túmulos foram imediatamente signos poderosos; esses caracteres da escrita, que estão entre os mais antigos, foram, portanto, traçados antes que pudéssemos lê-los. Mas a cada vez que um homem tentava lê-los, um novo pensamento se confinava neles com o morto. Assim nasceu o culto, do qual surgiria mais tarde a religião que rompe os túmulos, e, ao libertar a ideia, acredita libertar a alma. Assim, a metáfora renasce de suas cinzas, como a fênix, rainha das metáforas.



REFERÊNCIAS

- ALAIN. *Propos sur l'esthétique*. 1ª edição. Paris: Les Presses Universitaires de France (PUF), 1949. Disponível em: <<http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb37158481d>>. Acesso em: 25 maio, 2021.
- LACOUR, P.; MATOS LIMA MELO, F.; OLIVEIRA CHAIA, J.; MENDES SBERVELHERI, M.; ALVES TEIXEIRA, M.; SANTOS DOS PRAZERES, R. A Noção de Objeto, de Alain (Émile Chartier). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, [S. l.], v. 9, n. 2, p. 181–192, 2021. DOI: <<https://doi.org/10.26512/rfmc.v9i2.41822>> Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/41822>>. Acesso em: 31 maio. 2022.
- LACOUR, P.; OLIVEIRA CHAIA, J.; MENDES SBERVELHERI, M.; ALVES TEIXEIRA, M.; SANTOS DOS PRAZERES, R. "O Culto da Razão como Fundamento da República" de Alain (Émile Chartier). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, [S. l.], v. 9, n. 3, p. 373–380, 2022. DOI: <<https://doi.org/10.26512/rfmc.v9i3.41746>>. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/41746>>. Acesso em: 31 maio. 2022.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41243>

Resenha recebida em: 15/12/2021

Resenha aprovada em: 05/06/2022

Resenha publicada em: 19/09/2022

O QUE O AMOR É - E O QUE NÃO É, DE SIMONE DE BEAUVOIR¹

[RESENHA]

WHAT LOVE IS – AND WHAT IS NOT BY SIMONE DE BEUAVOIR

[REVIEW]

Lucas Joaquim Da Motta²

(lucasjufscar@gmail.com)

273

Resumo: Sob um viés jornalístico, Simone de Beauvoir publica *O que o amor é – e o que não é* na revista inglesa *McCall's*, em 1965, com a intenção de trazer a seguinte questão: por que você se apaixona? Considerando esse texto, nossa exposição considera uma fase pouco conhecida de Beauvoir, colocada na linha anterior, que é a de jornalista; é no contexto de uma abordagem que considera a não abstração de uma pessoa apaixonada em relação ao seu objeto de desejo, que Beauvoir mostra que existe, antes mesmo de qualquer revelação sobre as expectativas da pessoa apaixonada, antes de qualquer conhecimento sobre outrem, uma falta, um vazio, uma necessidade no âmago de sua existência. Pois, caso contrário, sem essa carência, o amor não seria buscado; por exemplo, segundo a autora, ninguém se apaixona quando se está completamente feliz ou na véspera de uma longa viagem ou quando se está completamente feliz, mas antes em arredores estranhos e especialmente na desilusão do fim da jornada. Desse modo, não se trata de responder categoricamente do porque alguém se apaixona ou não, mas trata-se de trazer para o terreno da possibilidade em que consiste o próprio estímulo do amor – enquanto motivo (não em sentido metafísico do termo, mas em sentido concreto da complexidade que é amar alguém).

Palavras-chave: Amor. Beauvoir. Jornalismo. Outro.

Abstract: Under a journalistic bias, Simone de Beauvoir publishes *What love is - and what it is not* in *McCall's* English magazine in 1965, with the intention of bringing the following question: why do you fall in love? In considering this text, our exposition considers a little-known phase of Beauvoir, posited in the previous line, which is that of a journalist; it is in the context of an approach that considers the non-abstraction of a person in love in relation to her object of desire, that Beauvoir shows that there is, even before any revelation about the expectations of the person in love, before any knowledge about another, a lack, an emptiness, a need at the core of her existence. For otherwise, without this lack, love would not be sought; for example, according to the author, no one falls in love when one is completely happy or on the

¹ Processo FAPESP 19/26591-1

² Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Pesquisador em nível de Iniciação Científica. Bolsista FAPESP.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3740493609654132>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4697-6247>.



eve of a long trip or when one is completely happy, but rather in strange surroundings and especially in the disappointment of the end of the journey. In this way, it is not a matter of answering categorically why someone falls in love or not, but of bringing into the realm of possibility what the stimulus itself of love consists of – as a motive (not in the metaphysical sense of the term, but in the concrete sense of the complexity of loving someone).

Keywords: Love. Beauvoir. Journalism. Autre.

274

Em 2018, as plataformas filosóficas do Brasil receberam as traduções inéditas de três textos de Simone de Beauvoir. Através de um cuidado excepcional, Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori trouxeram até nossas mãos as traduções de *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita*, *O que o amor é – e o que não é*, e *Uma existencialista observa os americanos*, todas reunidas num único exemplar pela editora Quixote+Do Editoras Associadas, *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros escritos*. O livro conta com uma apresentação geral feita por Sylvie Le Bon de Beauvoir, filha e herdeira de Simone de Beauvoir. E cada um dos textos é seguido por uma série de comentários da autoria de Magda Guadalupe dos Santos. Dentro do cenário filosófico, um trabalho dessa natureza demonstra inúmeros avanços quando o assunto é compreender a importância de Beauvoir na História da Filosofia Contemporânea. Um deles é a chegada de textos desconhecidos (ou pouco estudados) de Beauvoir, pelo menos no Brasil, possibilitando uma compreensão maior da perspectiva filosófica, jornalística e consequentemente feminista dela; pois isso demonstra que a famosa autora do *Segundo sexo* teve uma obra rica de noções filosóficas, ao ponto de haver um pensamento em ação e que se mostra importantíssimo nas discussões envolvendo textos de mulheres na filosofia. Outro avanço é sobre como a filosofia de Beauvoir, embora lida, muitas vezes é incompreendida. Ao trazer esses textos até o cenário intelectual do Brasil, os tradutores permitem uma investigação maior sobre temas mais compreendidos colocados pela autora, sobretudo envolvendo certas polêmicas de sua vida pessoal. Sem a compreensão disso, o que se tem é evidente: uma opinião equivocada e que se estende entre aqueles que não entraram em contato com esses textos, resultando em afirmações esdrúxulas sobre uma tal filosofia.

O artigo que nos interessa aqui é *O que o amor é - e o que não é*. É um escrito com poucas páginas, contendo apenas treze parágrafos. Nas observações de Magda Guadalupe dos Santos, o texto aqui resenhado compõem as páginas 53, 54 e 55 da revista inglesa *McCall's*, publicado em agosto de 1965, sob o título *The most famous French woman explains what love is and isn't*. Nesse sentido, *O que o amor é - e o que não é* pode ser tido como



um dos textos que demonstra uma face a mais da trajetória de Beauvoir, que é a de escritora jornalística, que escreve textos para um público que está além da França – em sentido topográfico do termo. Segundo Magda Guadalupe dos Santos, três interpretações podem ser identificadas sobre tal texto, cada uma correspondendo aos olhos específicos do público em geral. A primeira é o cuidado de Beauvoir em lidar com um “leitor comum”, aquele que representa uma época desgastada pela ideia de esquecimento das guerras emergidas na Europa da primeira metade do século XX. É uma interpretação que visa dissociar os traumas de uma humanidade em reconstrução e criar novas memórias a favor do prazer e do conforto – positivas, melhor dizendo. A segunda é um fortalecimento do eu de quem ama e de quem é amado, de acordo com o sentimento de revolta que sobrevoa *Tristão e Isolda*, uma história medieval de gênero dramático e que descreve a relação entre o cavaleiro Tristão e a princesa irlandesa Isolda. A terceira, enfim, é o amor como uma das próprias formas de se posicionar no mundo, de uma exposição “do conjunto de vivências e experiências de uma vida que se liga a significados do passado e remete a planos e projetos” (SANTOS, 2018, p. 130). Aqui, o amor é empregado no sentido ambíguo do termo, que está entre o esvaziamento de uma vida a ser preenchida e a projeção de si em outrem, a busca de algo que não é.

Dessa forma, levando em conta essas três considerações, o que se tem é uma nova compreensão do termo “amor” na perspectiva de Beauvoir; essa compreensão é resultada de uma preocupação da autora em dialogar com um público que não é francês, que não é o mesmo que ela está acostumada a escrever seus textos. Do ponto de vista filosófico, a importância do texto aqui resenhado consiste no modo como a filósofa estabelece uma relação entre as subjetividades de modo a colocar o porque alguém se apaixona ou não, seja sob o aspecto de considerar o outro como uma subjetividade que pode ser amada positivamente, seja sob o aspecto de colocar o outro como um objeto. Do ponto de vista psicológico, Beauvoir traz as afirmações de um amante que, ao estar com sua amada, diz “Você é diferente. Você é uma exceção. Você não é como mais ninguém” (BEAUVOIR, 2018, p. 123), no sentido que, para se afirmar isso, ele dá a entender que sua amada foi escolhida em comparação com todos os outros e contra todos os outros (como se a sua consciência tivesse vivido a própria completude da humanidade); do ponto de vista sociológico, ainda com base na explanação da autora, uma pessoa parece não conhecer o amor se ela estiver em perfeita harmonia com a sociedade, pois é através de uma carência, de uma necessidade subjetiva do ser humano que o amor terá um sentido concreto; do ponto de vista



jornalístico, Beauvoir considera o amor como um desafio, como uma vingança contra uma história vivida. Através de muitos pontos de vista que *O que o amor é – e o que não é* pode ser lido: um dos mais interessantes é o ponto de vista literário, que traça boa parte, para não dizer toda parte, da obra de Beauvoir. Vamos deixar esse ponto de vista para mais tarde.

O primeiro parágrafo do texto resenhado é bem sugestivo e pode trazer certa harmonia quando o assunto é um dos sentimentos mais cobiçados e mais vividos pelos seres humanos: o amor. Através dele, o ódio e a amargura puderam ser colocados em segunda perspectiva, não mais como um sentimento predominante ou ativo entre as relações subjetivas, de modo que todas as pessoas amam, todas as pessoas se autoproclamam sendo amáveis ou que amam seus próximos.

Por que você se apaixona? Nada é mais simples. Você se apaixona porque você é velho, porque você está envelhecendo, porque você é velho; porque a primavera está terminando, porque o outono está começando: pelo excesso de energia, pela fadiga; pela alegria, pelo tédio; porque alguém te ama, porque ele não te ama... Encontro respostas demais: talvez a pergunta não seja tão simples, afinal. (BEAUVOIR, 2018, p. 121).

276

Parece que a questão inicial é muito simplista, mas é do ponto de vista existencialista que uma afirmação indubitável é substituída por uma análise ambígua e que pode satisfazer esta questão: o que é, afinal, o amor? Em primeiro lugar, Simone de Beauvoir diz que a experiência do amor é tão universal, tão imanente aos seres humanos, que não existe nenhum “mistério” por detrás dela; parece que nenhum esforço para propor uma noção de amor é válida, porque todos a vivem todos a sentem, todos a externalizam sob forma de ações, palavras e pensamentos. Amar é amar outrem e, para que o amor próprio seja confirmado, ainda é preciso a existência do outro para que o desconhecido sobre si seja desvelado. E, para comprovar isso, basta abrir os olhos e deparar que a todo momento

[...] milhares de homens e mulheres estão dizendo uns aos outros com perplexidade e temor, ‘eu te amo. Estou apaixonada.’ [...] ‘Eu preciso de você. Sofrerei sem você. Não posso mais viver sem você.’. (BEAUVOIR, 2018, pp. 121-122).

Assim, a própria subjetividade, uma vez temporal e espacial, é justificada em nome de um outro, esse outro que chamamos de “meu amor”. Por meio do rosto da pessoa amada que a essência do amor é encontrada e tudo se torna resplandecente para quem ama:



“tempo e espaço são suspensos, imobilizados diante de um rosto que carrega a essência de tudo o que é preciso neste mundo” (BEAUVOIR, 2018, p. 122). Em outras palavras, toda a subjetividade é fixada num rosto *outro* que revela uma essência, uma sensação de completude e de realização concreta. Nada mais é necessário, pois a necessidade que existe no âmago de um ser humano foi preenchida em razão do amor intencional em direção a outrem.

Com efeito, Beauvoir analisa como Stendhal descreve a “cristalização” de uma pessoa *qualquer* a uma pessoa *única*, aquela pessoa sobre a qual uma existência não poderia viver com sua ausência. E reforça que, na terminologia psicanalítica, essa “cristalização” é um “investimento”. Mas a questão que não se cala é: “[...] por que Paul e Paulette começaram a se ‘investir’, a ‘cristalizar’ precisamente com Pierrette e Pierre? A escolha espanta seus amigos” (BEAUVOIR, 2018, p. 122). Nesse momento, faz justiça mencionar a nota de rodapé correspondente ao excerto em questão, da autoria de Magda Guadalupe dos Santos. Segundo ela, a escolha de nomes próprios em francês, como Paul e Paulette, mantidos no texto publicado em inglês, parece dar a entender que Beauvoir escreveu *O que o amor é – e o que não é* originalmente em francês. E que, em seguida, tenha sido traduzido para o inglês, com a intenção de ser publicado na revista *McCalls*. O fato é que tal texto foi publicado tanto em inglês, na revista *McCall's*, em agosto de 1965, e no jornal *The Australian Women's Weekly*, em 24 de novembro do mesmo ano, quanto em francês, na revista *Les écrits*, em 1979.

Em segundo, Beauvoir dirá que é inteiramente falsa a afirmação de que “os amantes estão sozinhos no mundo” (BEAUVOIR, 2018, p. 122), de modo que, paralelo a Freud, para quem uma relação de amor dual envolve quatro pessoas, tal relação “vai muito além disso e envolve o todo da sociedade. ‘Você é diferente. Você é uma exceção. Você não é como mais ninguém.’ Todos que já se apaixonaram já disseram essas palavras e, quando o fazem, estão dizendo que seus amados foram escolhidos em comparação com todos os outros e *contra* todos os outros” (BEAUVOIR, 2018, pp. 122-123, *grifo da autora*). Dando ênfase ao ponto de vista psicológico que mencionamos no início desta exposição, experienciar o amor é também não estar em conformidade com a humanidade total, isto é, aos olhos da facticidade, muitas culturas nada tiveram haver com o amor, o “amor romântico”, como diz Beauvoir.

O amor muitas vezes nos toma de surpresa. É somente quando conhecemos o homem, a mulher que satisfaz nossas expectativas, que essas expectativas nos são reveladas. Mas mesmo antes disso, tínhamos em nós, mascarado ou disfarçado, aquele vazio, aquela



necessidade. Você não se apaixona quando está completamente feliz ou na crista da onda; é somente quando a vida perdeu seu sabor. Nem se apaixona na véspera de uma longa viagem, mas antes em arredores estranhos e especialmente na desilusão do fim da jornada. (BEAUVOIR, 2018, p. 124).

278

A relação entre mistério e elucidação das expectativas, ambos extraídos do amor que satisfaz alguém, é fenomenológica. Isto é, os dogmas do mundo da objetividade são dispersados e a existência de outrem é o suficiente para satisfazer uma pessoa que ama outra. Mas, distintamente da elucidação fenomenológica, que reduz os juízos até o campo da *epoché*, o amor traz o outro para si sob a forma de interioridade completa. Entretanto, diz Beauvoir, a infelicidade extrema, uma catástrofe iminente que destrói todas as esperanças, todos os planos, pode também tornar o amor impossível (ver BEAUVOIR, 2018, p. 124). Então, se a paixão não faz morada nas vésperas da viagem, assim como também não se faz possível naquilo que destrói as esperanças de alguém, o amor se *presentifica* numa linha não muito tênue, ou, nas palavras da autora, “no fim de uma jornada” (BEAUVOIR, 2018, p. 124). Numa das frases mais curiosas do artigo, Simone de Beauvoir alega que o amor não aparece quando a vida te satisfaz, nem quando te esmaga, mas apenas para aqueles que abertamente ou secretamente desejam mudar. Pois é aí que você antecipa o amor e o que o amor traz: por meio de outra pessoa, um novo mundo é revelado e entregue a você (ver BEAUVOIR, 2018, p. 125): “é somente quando conhecemos o homem, a mulher que satisfaz nossas expectativas, que essas expectativas são reveladas” (BEAUVOIR, 2018, p. 124).

Essas expectativas reveladas correspondem àquele que ama e, a partir dali um mundo, uma situação se conecta com a sua subjetividade. O amor é o elo que une uma realidade particular com a realidade de outrem sob forma de paixão, palavras melancólicas, cuidados excessivos, etc.; porém, por outro lado, o amor pode se converter em tirania e, assim, ele não pode ser tido como um amor de fato: era tirania, opressão, egoísmo disfarçado de amor. Um ponto de vista literário (como mencionamos antes) é colocada por Beauvoir, baseada no romance *Tristão e Isolda*: “Você ama em desafio a um marido ou a uma esposa, em desafio aos seus pais, em oposição a amigos e às circunstâncias, em desafio a todos aqueles que de alguma maneira te contrariaram” (BEAUVOIR, 2018, p. 123). Segundo Beauvoir, o amor não teria sua melancólica violência se não fosse sempre, em princípio, um tipo de vingança: vingança contra uma sociedade fechada à qual de repente não se pertence mais; contra um país estrangeiro no qual de repente se perde as raízes; contra um ambiente provincial do qual subitamente se escapa (ver



BEAUVOIR, 2018, p. 123)³. A favor dessa revolta, dessa vingança melancólica contra alguma realidade imanente a si, que o amor se tornar violento, no sentido de que existe um atrito da consciência da pessoa revoltada (ou vingativa) com o caráter objetivo, portanto trágico, da sociedade fechada sobre si própria.

Sobre os estímulos amorosos, levando em conta a ambiguidade entre subjetivo e objetivo, por exemplo, quando alguém apaixonado assiste um filme qualquer com uma pessoa que estimula sua serotonina, e deita sua cabeça no peito desta pessoa, o que está sendo revelado é um encadeamento positivo entre suas subjetividades, entre suas peles, entre seus corações ansiosos. O coração dispara ao primeiro beijo, mas seu disparo não é causado por uma angústia remota. Pelo contrário, é um dos efeitos do mundo se abrindo, entrando em translação e expressando sua sintonia vibrante; do mesmo modo, a língua trava, o estômago repuxa, o corpo gagueja, os nervos se contraem, o mundo externo se faz pequeno. Então, “você deve, para se apaixonar, encontrar um objeto atrativo. O que é atrativo varia, compreensivelmente, para cada indivíduo” (BEAUVOIR, 2018, p. 125); isto é, a maneira pela qual um indivíduo justifica seu amor depende de toda sua história, de toda sua criação, de todos os seus objetivos de vida, de todas suas frustrações do passado e de todas as suas expectativas futuras. Como exprime Beauvoir, o que você espera de um amante depende de sua infância, seu passado, seus planos, de todo o contexto de sua vida; “você pode estar procurando por algo específico: um pai, uma criança, uma afinidade; segurança, verdade; uma elevada imagem de si mesma” (BEAUVOIR, 2018, p. 126).

Na perspectiva do amante, o que ele procura está totalmente vinculado com a sua história, com seus anos iniciais, com toda sua vivência passada; do mesmo modo, pelo amor se projeta uma carência, um pai ausente, uma criança mimada, uma afinidade com o mundo de afecções. Noutro sentido, essa necessidade pode estar voltada para si mesmo: é a carência de si, de identificar-se

³ De acordo com a nota de rodapé nº 89 de Magda Guadalupe dos Santos: “Segundo Sylvie Le Bon de Beauvoir, em e-mail datado de 18 de fevereiro de 2018, na primeira edição do texto pela revista *McCall's*, em 1965, nesse específico parágrafo há uma incoerência e o texto teria sido alterado, tornando a assertiva afirmativa, diminuindo, dessa forma, o seu sentido: ‘(...) revanche contre une société fermée à laquelle soudain on n’appartient plus, contre un pays étranger dans lequel soudain on ne prend plus racine; contre un cercle provincial auquel soudain on échappe’. Na versão publicada em *Les écrits*, 1979, p. 415, tem-se, contudo: “contre une société fermée à laquelle vous pouvez soudain prendre appartenir; contre un pays étranger dans lequel vous pouvez soudain prendre racine; contre un cercle provincial auquel vous pouvez soudain échapper”. Mantivemos nesta tradução o entendimento de Sylvie Le Bon de Beauvoir acerca da versão original, que deveria ser expressa como uma negativa, tornando o texto mais coerente” (SANTOS, 2018, pp. 123-124, *grifos da autora*).



através do outro, que o amor preenche com tanta vontade. Independente disso, é através da abertura do mundo romântico que a alma e o corpo se conectam com essa necessidade.

A abertura do mundo romântico não é apenas vinculada aos traços anatômicos do corpo, a sua condição de imanência, mas também às suas vivências com o mundo subjetivo de outrem. A pessoa que estimula uma paixão a alguém compartilha, por um momento dito absoluto, um esforço que será concretizado no tempo e no espaço. Aquele momento é de ambos, estão presentes para si, eles se fazem como presença um para o outro, o que significa que um não pode abstrair a presença do outro. Entretanto, segundo Beauvoir, essa forma de experiência pode ser apreendida de outro modo. De um lado, "o homem ambicioso, o homem de ação, o artista pode mudar seu relacionamento com o mundo ou até o próprio mundo. Se ele se coloca de corpo e alma em seu projeto, o amor não tem nenhum controle sobre ele" (BEAUVOIR, 2018, p. 125). O leitor pode notar que o amor não é um peso absoluto que aparta do ser humano sua possibilidade de modificar o mundo vivido, porque, tal como o artista, seu projeto pode estar vinculado com outras ações e com outras preocupações; isto é, o relacionamento dele com o mundo não é determinado, sua alma e seu corpo, sua liberdade e sua facticidade estão projetadas rumo à fins singulares (que podem incluir a alteração da sua forma de se envolver com o mundo ou incluir a mudança do próprio mundo). Por outro, "[...] nem todo mundo está em posição de impor sua vontade dessa maneira, e é por isso que as mulheres hoje são particularmente predispostas ao amor. Elas raramente possuem os implementos – uma arte, uma profissão – que lhes permitiriam ampliar ou subverter o universo sem a ajuda de alguém" (BEAUVOIR, 2018, p. 125). Cabe destacar, como bem fez Magda Guadalupe dos Santos, que a revista *McCall's* era uma revista mensal dirigida a mulheres, criada com o intuito de prestar-lhes serviços e gozando de grande popularidade durante certa parte do século XX (ver SANTOS, 2018, p. 131).

Quase no final do texto, a autora faz um correlato entre a pessoa apaixonada e o objeto fonte de atrativos. Mas a atração não é um objeto universal, que foge da experiência imediata. Isso remonta a exposição de *Pirro e Cineias*, o primeiro filosófico de Beauvoir, publicado em 1944 a convite de Jean Grenier: a percepção do instante não é possível, assim como a eternidade se contradiz com uma noção secundária, a de destino imutável (ver BEAUVOIR, 2005, p. 143-149). Assim, não há como o amor ser gratuito, de modo que o encontro de si em outrem é uma exposição sintética de toda uma facticidade vivida, uma educação, as metas propostas e superadas sob formas de ponta de partida.



Quaisquer que sejam os valores, os símbolos ou papel social, contudo, ninguém vai despertar meu amor a não ser que eu o veja basicamente como O Outro. Se ele se junta a mim, ele perde o poder de me levar para outro mundo. É por isso que a inveja tão frequentemente dá à luz o amor. O fato mesmo de que um homem ou uma mulher lhe escapem pode ser suficiente: você se encontra projetando nele todas as qualidades que está procurando n'O Outro. No entanto, se ele se retém muito obstinadamente, então você deixa de esperar alguma coisa dele; o amor é abortado. (BEAUVOIR, 2018, p. 126).

É uma consideração psicológica. Através do Outro, a paixão pode se tornar equivocada e servir como “alimento” de uma qualidade que a pessoa apaixonada tanto deseja. O Outro, e não Um Outro, que seria uma existência qualquer do ponto de vista do amor, doa para ele um desejo, uma necessidade - isto é, justificar a si por meio de outrem, dando a entender que seus pretextos apenas são possíveis através do outro. Mas essa ordem instável possui outra face, segundo Beauvoir. No penúltimo parágrafo de *O que o amor é - e o que não é*, a autora explica que, noutro sentido, a pessoa que estimula sua paixão pode muito bem oferecer uma deslumbrante imagem que ele carrega de você mesma. Ora, “essa é a armadilha dos narcisistas. Os masoquistas e todos aqueles que escolheram a derrota caem em outra cilada: amar aqueles que lhes são indiferentes. Pois você pode amar não só pelo prazer de amar ou pela glória de ser amada, mas também algumas vezes pela amargura dolorosa de não ser amada” (BEAUVOIR, 2018, p. 126). O último parágrafo é o melhor possível, talvez não muito esperado pelo leitor. É a volta ao ponto de partida do texto:

E aqui eu volto ao meu ponto de partida. Por que você se apaixona? Nada poderia ser mais complexo: porque é inverno, porque é verão; pelo excesso de trabalho, por muito ócio; por fraqueza, por força; por uma necessidade de segurança, um gosto pelo perigo; por desespero, por esperança; porque alguém não te ama, porque ele realmente te ama... (BEAUVOIR, 2018, p. 127).

A pergunta sobre o que é o amor parece abstrata, mas, conforme demonstra Beauvoir, a justificativa do amor se dá de infinitas maneiras, podendo corresponder a um dia qualquer, a uma situação, a uma estação do ano, a uma exigência dos outros: a resposta não está dada de antemão e nem pode ser fixada como uma estaca de madeira que perfura o solo. As respostas são muitas, mas não as mesmas, pois cada situação significa uma delas, o que significa que é através do amor que a liberdade se transmuta sob forma de mundo. Essa metamorfose pode ser positiva ou egóica, ambígua ou absoluta, autêntica ou inautêntica. E o ciclo começa novamente e as respostas são mostradas a todo instante. De um lado, *O que o amor é - e o que não é*



indica uma perspectiva beauvoiriana que visibiliza uma descrição jornalística sobre como uma pensadora francesa do século XX, após viver as duas guerras, sobretudo a de 1939, entende a questão do amor e da entrega de si a outrem, tomando este outro como objeto de atração. Em termos mais objetivos, é uma exposição que serve para ser lida através de um olhar literário, histórico, filosófico ou jornalístico. Ou com todos esses olhares numa mesma intenção, de modo a compreender o que o amor é, e o que ele não é. Por conclusão, os estudos de ciências humanas ganham muito com uma tal tradução, no sentido que ele mostra uma sequência positiva sobre as obras gerais da famosa autora do *Segundo sexo*, sobretudo levando em conta sua produção jornalística; isto é, essa tradução se soma com a totalidade do pensamento de Beauvoir, que rompe com a separação entre teoria e prática.



REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, S. O que o amor é - e o que não é. In: BEAUVOIR, S. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros escritos*. Org., trad. e notas Magda Guadalupe dos Santos e Paulo Sartori. Belo Horizonte: Quixote+Editoras Associadas, 2018, pp. 121-127.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BEAUVOIR, S. Pirro e Cinéias. In: *Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SANTOS, M. G. O amor o que é: observações sobre o texto. In: BEAUVOIR, S. *Brigitte Bardot e a síndrome de Lolita & outros escritos*. Belo Horizonte: Quixote+ Editoras Associadas, 2018, pp. 129-133.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41759>

Resenha recebida em: 30/01/2022

Resenha aprovada em: 15/07/2021

Resenha publicada em: 19/09/2022

SOFRIMENTO NA FRANÇA DE CHRISTOPHE DÉJOURS
uma análise psico-sociológica das relações de trabalho no neoliberalismo

SUFFERING IN FRANCE
a psycho-sociological analysis of labor relations in neoliberalismo

SOUFFRANCE EM FRANCE
une analyse psycho-sociologique des relations de travail dans le néolibéralisme

Martha Bernardo¹

(martha.luiza2017@outlook.com)

284

Resumo: Nessa resenha, tratamos do livro “Sofrimento na França”, de Cristophe Déjours. Apesar de não ter se tornado um clássico em filosofia, justificamos o interesse nessa obra por dois motivos: 1) ela propõe um cruzamento entre ciências médicas e ciências humanas, mais especificamente, entre as ciências psi e a sociologia, introduzindo-se, portanto, num campo de pesquisa interdisciplinar. Apresenta a questão do desemprego sob um novo ângulo: o da coleta de dados de pacientes tratados por Déjours, mostrando o impacto psíquico da questão do trabalho; 2) sua atualidade para a pesquisa em filosofia, uma vez que promove uma releitura do conceito de “banalização do mal” de Hanna Arendt, baseado na experiência contemporânea do neoliberalismo, bem como apresenta a mobilização popular e a viragem feminista como dois possíveis encaminhamentos para amenizar o sofrimento psíquico produzido pelas condições de trabalho nos dias de hoje.

Palavras-chave: Sofrimento. Trabalho. Banalização. Desemprego. Déjours.

Abstract: In this review, we deal with the book "Suffering in France", by Cristophe Déjours. Although it has not become a classic in philosophy, we justify the interest in this work for two reasons: 1) it proposes a cross between medical sciences and humanities, more specifically between the psi sciences and sociology, thus introducing in a field of interdisciplinary research. It presents the issue of unemployment from a new angle: the data collection of patients treated by Déjours, showing the psychic impact of the issue of work; 2) its relevance to research in philosophy, since it promotes a reinterpretation of the concept of "banalization of evil" of Hanna Arendt, based on the contemporary experience of neoliberalism, as well as presenting popular mobilization and feminist change as two possible routes to alleviate the psychic suffering produced by working conditions today.

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestra em Filosofia pela Université Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis. Graduada em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1855642735393249>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9870-2806>.



Keywords: Suffering. Work. Trivialization. Unemployment. Déjours.

Résumé: Dans ce compte rendu, nous abordons le livre “Souffrance en France”, de Cristophe Déjours. Même s’il n’est pas devenu un classique, nous justifions l’intérêt pour cette ouvrage par deux raisons: 1) elle propose un croisement entre les sciences médicales et les sciences humaines, plus spécifiquement, entre les sciences psi et la sociologie, s’introduisant dans un champ de recherche interdisciplinaire, et, de cette façon, en présentant la question du chômage sous un nouvel angle: celui de la collecte de données chez les patients traités par Déjours, en montrant l’impact psychique du travail; 2) son actualité pour la recherche en philosophie, une fois qu’elle promet une relecture du concept de “banalisation du mal” de Hanna Arendt, basée sur l’expérience contemporaine du néolibéralisme, ainsi comme en présentant la mobilisation populaire et le virage féministe comme deux possibles démarches pour amoindrir la souffrance psychique produite par les conditions de travail aujourd’hui.

Mots-clés: Souffrance. Travail. Banalisation. Chômage. Déjours.

INTRODUÇÃO

A situação se agravou, por que nenhuma medida foi tomada na França nem no estrangeiro para favorecer, em matéria de organização do trabalho, as escolhas que poderiam ser nitidamente menos deletérias para a saúde mental de nossos contemporâneos (DÉJOURS, 1998; p. I)².

285

Christophe Déjours nasceu em 1949 e doutorou-se em medicina, especializando-se em psiquiatria e psicanálise, com foco em medicina do trabalho. É considerado o fundador de uma nova disciplina que se denomina psicodinâmica do trabalho, desenvolvida por ele a partir dos anos 80, cujo objeto de estudo é o sofrimento humano causado pelas relações de trabalho. É professor emérito pela Universidade Paris-Nanterre e membro da Associação Psicanalítica da França, além de responsável científico do Instituto de Psicodinâmica do Trabalho. *Sufrimento na França* (1998) é um livro sobre as novas organizações do trabalho, sob o regime do neoliberalismo, e sobre os mecanismos que produzem a servidão voluntária no mundo contemporâneo. Essas novas organizações geram uma pobreza crescente e, por consequência, novas formas de violências sociais. Déjours sublinha que o objeto do livro não é a empresa neoliberal, mas um questionamento da tolerância social em relação à evolução da organização do trabalho: “o [tema] principal aqui exposto é o da inacreditável tolerância de nossos contemporâneos ao progresso da injustiça social em regime neoliberal” (DÉJOURS, 1998; p. III).

²As traduções do texto de Déjours são de nossa responsabilidade.



1 FUNCIONALISMO E BANALIZAÇÃO DO MAL

Déjourns escreve contra os funcionalistas, para quem a organização neoliberal do trabalho seria “inexorável”, fato de uma lógica endógena própria ao sistema, quer dizer, própria à economia, ao mercado, à mundialização, ao sistema financeiro internacional... “à guerra econômica [...] contra a qual não teríamos outra escolha senão triunfar ou perecer” (DÉJOURS, 1998, p. III). A tese funcionalista produz uma naturalização da situação do trabalho que não é compreendida como injustiça social, mas como submetida ao funcionamento dos agentes econômicos, como o mercado.

À centralidade do mercado nas análises econômicas ou nas coletividades, Déjourns, que é também pesquisador em ciências humanas, opõe a análise fundada sobre o indivíduo. Mais precisamente, essa análise tem como objeto os dados recolhidos da clínica do trabalho e seria, portanto, baseada em “fatos”, o principal deles: o sofrimento psíquico dos trabalhadores. Esse fato servirá para compreender o comportamento dos indivíduos sob o regime do neoliberalismo. A escolha do indivíduo como objeto de reflexão tem também por causa sua centralidade na organização do trabalho.

286

Todo sistema, toda organização, toda empresa tem, e terá sempre, necessidade do gênio da inteligência no trabalho para funcionar, segundo Déjourns. É por isso que ele afirma que a empresa neoliberal e o próprio sistema econômico não funcionam nunca pela operação única de sua lógica interna. É necessário o recurso ao trabalho vivo. Mas o trabalho vivo repousaria sobre a liberdade da vontade. É forçoso então admitir que o sistema neoliberal, mesmo se ele faz sofrer aqueles e aquelas que trabalham, só pode manter sua eficácia e sua estabilidade graças ao consentimento daqueles e daquelas que o servem (DÉJOURS, 1998; p. IV). O consentimento funciona assim, como passagem da análise do *campo individual da necessidade* para o *campo coletivo da submissão*.

A tese de Déjourns, que nega a tese funcionalista, é que a injustiça social tem por causa o consentimento. A ideia pertence à tradição libertária, da qual Étienne de la Boétie (1530-1563) aparece como um predecessor: “em outros termos, esse livro procede ao exame das vias específicas que assume a servidão voluntária no contexto do sistema neoliberal” (DÉJOURS, 1998, p. IV). A questão que La Boétie formula é justamente como todos os homens podem servir voluntariamente a um só homem. A questão de Déjourns é como todos podem consentir com a injustiça da organização neoliberal do trabalho, considerando-a como única empresa viável para o destino da humanidade. Essa naturalização da injustiça, que



Déjourns utiliza para pensar a ideia de uma banalização do mal, foi constatada no seu trabalho como médico.

O mal estava indiscutivelmente na ordem do dia com essa particularidade de aparecer sem travestimento, sem “complexo”... Eu tinha necessidade desse conceito para discutir a tese da banalidade do mal, de Arendt, e sobretudo para avançar a ideia de uma “banalização” do mal da qual meus detratores eram, é necessário admitir, frequentemente testemunhas plácidas. (DÉJOURS, 1998; p. VIII)

Os funcionalistas atacam Déjourns afirmando que a banalização do mal é um conceito atrasado, que não compreende o «realismo econômico» que estaria para além do bem e do mal, naturalizando a desigualdade e a injustiça como *próprios* do sistema econômico, tese que remonta, como bem se sabe, à *Política* de Aristóteles, onde o próprio cosmos seria governado pela soberania do Um (o Motor Imóvel), traduzido, por essa corrente, como o mercado.

O que revela minha pesquisa sobre a servidão voluntária no sistema neoliberal é que a maioria das pessoas pode ser colocada a serviço de um sistema do qual, no entanto, ela desaprova profundamente os métodos. E ela mostra – é o que mais surpreendente – que a mobilização pode ser obtida *sem uso da força* (DÉJOURS, 1998; p. IX).

287

Para Déjourns, o consentimento, a banalização do mal e as condições de trabalho produzem um descompasso ético na relação do indivíduo consigo próprio, o que vem a ser uma das causas do sofrimento psíquico.

2 O MAL

É comumente partilhado que as vítimas do desemprego estão em situação de sofrimento, por vezes físico e psíquico. Mas não é compartilhado que essas vítimas sofrem também de uma injustiça social. Para Déjourns, há, no mundo contemporâneo, uma clivagem entre sofrimento e injustiça social. No caso do desemprego (o chamado *lupem proletariado* na tradição marxista: os humanos que não são sujeitos políticos), o sofrimento está ligado a reações de compaixão, piedade ou caridade, mas não de mobilização social. Essa clivagem torna então invisível a reação política. Essa mesma postura conduz a uma atitude de resignação face à injustiça sofrida. Resignação face a um fenômeno: a crise de emprego, considerada como uma fatalidade. Segundo essa concepção, não haveria injustiça, mas somente



um fenômeno sistemático, econômico, sobre o qual não teríamos nenhum alcance. Déjourns se posiciona contra o fatalismo funcionalista que considera o desemprego como um fenômeno sistemático, apoiando-se sobre as mobilizações coletivas que têm lugar sobre o neoliberalismo.

Na minha opinião, a atribuição do infortúnio do desemprego e da exclusão à causalidade do destino, à causalidade econômica ou à causalidade sistêmica, não diz respeito a uma inferência psicocognitiva individual. Ela é dada ao sujeito, do exterior. Por que o discurso economicista sobre o infortúnio, que atribui o infortúnio à causalidade do destino e recusa responsabilidade e injustiça na origem do dito infortúnio, por que esse discurso concentra a adesão de nossos concidadãos, com seu corolário, a resignação ou ausência de indignação e de mobilização coletiva? (DÉJOURS, 1998; p. 21)

Déjourns pretende responder a essas questões – e a seu fundamento meritocrático – através da psicodinâmica do trabalho.

Em substância, a psicodinâmica do trabalho sugere que a adesão ao discurso economicista seria uma manifestação do processo de “banalização do mal”. A banalização do mal, diferente da banalidade do mal, serve para compreender não o contexto da Alemanha nazista, mas a sociedade francesa contemporânea. (DÉJOURS, 1998; p. 22)

288

A exclusão e o infortúnio infligidos ao outro nas nossas sociedades, sem mobilização política contra a injustiça, viria, na visão de Déjourns, de uma dissociação realizada entre infortúnio e injustiça, sob o efeito da banalização do mal no exercício dos atos civis ordinários por aqueles que não são (ou não ainda) vítimas da exclusão, e que contribuem a excluir a agravar o infortúnio de frações mais e mais importantes da população (DÉJOURS, 1998; p. 22).

A tese economicista seria o índice não apenas de uma resignação ou de uma impotência, mas “funcionaria também como uma *defesa* contra a consciência dolorosa de sua própria cumplicidade, de sua própria colaboração e de sua própria responsabilidade no desenvolvimento do infortúnio social” (DÉJOURS, 1998; p. 23). Essa tese, nos parece, encontra grande eco na história da filosofia. Para citarmos novamente Aristóteles, a naturalização da desigualdade através dos “escravos por natureza” prossegue numa marcha mais ou menos contínua, encontrando na lógica do mestre e do escravo de Hegel, sua expressão contemporânea.

Déjourns sublinha que sua análise sobre a banalização do mal vem de um contexto de mudanças políticas, de diminuição das lutas políticas e mobilizações coletivas. O autor não vê solução a curto termo para o neoliberalismo, mas indica quase uma impossibilidade para a ação que não passe por um debate sobre a banalização do mal (DÉJOURS, 1998; p. 24).



Quanto ao desemprego, os analistas políticos previam, em 1980 – ele escreve – que não se poderia ultrapassar os quatro por cento de desempregados no conjunto da população sem que surgisse uma crítica política maior. Em 1998, momento em que Déjourns escreve, a taxa de desemprego é de treze por cento na França, sem que a população reaja com convulsões políticas e sociais. Isso significa uma tendência maior a tolerar o intolerável.

Nossa hipótese consiste em que, depois de 1980, não foi apenas a alta taxa de desemprego que mudou, mas seria *toda a sociedade que teria se transformado qualitativamente*, a ponto de não mais ter as mesmas reações que antes. Para ser mais preciso, visamos, sob essa fórmula, essencialmente uma evolução das reações sociais ao sofrimento, ao infortúnio e à injustiça, evolução que se caracteriza pela atenuação de reações de indignação, de cólera e de mobilização coletiva para a ação em favor da solidariedade e da justiça, enquanto se desenvolveria reações de reserva, de hesitação e de perplexidade, talvez de franca indiferença, assim como de intolerância coletiva à inação e de resignação face à injustiça e ao sofrimento do outro. (DÉJOURS, 1998; p. 26)

Perplexidade, hesitação, indiferença, inação, resignação, são palavras que caracterizariam o comportamento face ao mal, que lhe emprestariam seu caráter banal, e que, ao mesmo tempo, fazem da grande maioria, parte integrante do sistema neoliberal.

289

3 O TRABALHO ENTRE O SOFRIMENTO E O PRAZER

No capítulo 2, Déjourns empreende um percurso pela psicodinâmica do trabalho, trazendo casos concretos que envolvem o sofrimento de indivíduos. O autor desmistifica a ideia de que o progresso tecnológico proporcionou melhorias nas condições de trabalho (DÉJOURS, 1998; p.29). Fora os trabalhos que envolvem risco, onde o indivíduo está constantemente submetido a um estado de apreensão, e ainda os empregos onde o código de trabalho tem mais chances de não ser respeitado, Déjourns cita três exemplos em seu histórico de clínica onde a questão do sofrimento psíquico relacionado ao trabalho é mais frequente.

A primeira delas é a crença na incompetência, que ocorre por que existe uma realidade do trabalho que o trabalhador não domina, havendo um fosso entre a organização prescrita do trabalho e a realidade prática do trabalho (DÉJOURS, 1998; p.32). Isso significa que, na realidade do trabalho, é impossível atingir objetivos se o trabalhador segue os procedimentos e regulamentações que lhes foram prescritos e cuja execução conduziria, nas palavras de Déjourns, a uma “greve do zelo”. Ao contrário, esse fosso entre o trabalho prescrito e o trabalho real é preenchido por *uma mobilização dos recursos afetivos e cognitivos da inteligência*.



Um segundo caso, seria a pressão para trabalhar mal. Nesse caso, a competência e o conhecimento não entram em questão, mas o trabalhador é impedido de exercê-lo por conta das pressões que encontra no exercício de trabalho, mesmo por seus pares e colegas (DÉJOURS, 1998; p.36). Um terceiro caso, é a falta de reconhecimento. Nessa situação, o trabalhador despendia grandes recursos físicos e intelectuais, trabalha com paixão, se esforça para obter resultados e objetivos, mas passa despercebido ou sob uma indiferença geral (DÉJOURS, 1998; p.39). O fator decisivo do reconhecimento envolve o que se denomina tradicionalmente, em psicologia, de motivação no trabalho. Haveria, portanto, uma psicodinâmica do reconhecimento no trabalho que envolve diferentes atores, níveis e hierarquias em relação umas com as outras e que seria um fator determinante na transformação do sofrimento em prazer no trabalho, pois gera no indivíduo um sentimento de contribuição social e que pode ser reapropriado no registro da construção da identidade individual. O trabalho, nesse caso, torna-se uma espécie de complemento de si.

Ao lado dessas três formas de sofrimento no trabalho, Déjourns destaca também as formas de defesa que o trabalhador encontra, sobretudo coletivamente, contra esses sofrimentos. Essas formas de defesa têm um papel paradoxal: por um lado, elas prolongam a saúde mental dos trabalhadores diante das causas de sofrimento; por outro, elas podem pacificar as forças de mobilização necessárias para enfrentar essas causas mesmas. Através dessas estratégias coletivas, a maioria dos trabalhadores permanece com uma saúde mental normal. Essa normalidade será descrita como uma “normalidade sofredora”:

A normalidade é interpretada como o resultado entre o sofrimento e a luta (individual e coletiva) contra o sofrimento no trabalho. A normalidade não implica, então, a ausência de sofrimento, mas exatamente o contrário. Podemos sustentar o conceito de “normalidade sofredora”, onde a normalidade não aparece como o efeito passivo de um condicionamento social, de um conformismo ou de uma “normalização” pejorativa e desprezível, obtida pela “interiorização” da dominação social, mas o resultado conquistado de uma grande luta contra a desestabilização psíquica provocada pelas pressões do trabalho (DÉJOURS, 1998; p.43).

Veremos que, para Déjourns, é também nesse núcleo de defesa psíquica contra o sofrimento do trabalho que reside o elemento que ele denominará consentimento.

No capítulo 3, o autor abordará a denegação do sofrimento. Vale ressaltar que o estudo de Déjourns é um estudo de caso – o da sociedade francesa – e, em nenhum momento, pretende se colocar numa posição universalizante, embora seja forçoso constatar que essas descrições podem acumular pontos de contiguidade com muitas regiões do globo.



O capítulo 3 é dividido em quatro partes, que visam descrever historicamente e empiricamente a progressão do impacto do neoliberalismo na psique dos trabalhadores, bem como as formas como o sofrimento psíquico. A divisão é a seguinte: 1. A negação das organizações políticas e sindicais; 2. Vergonha e inibição da ação coletiva; 3. A emergência do medo e a submissão; Da submissão à mentira.

A primeira parte reconstitui historicamente, desde o final dos anos 60, o enfraquecimento do poder dos sindicatos e das organizações políticas de esquerda em relação ao tema do sofrimento no trabalho. Dentre esses fatores, Déjourns destaca um erro estratégico: para essas organizações, o tema do sofrimento individual foi marginalizado, tendo em vista que estas se concentraram na proposição de ações coletivas, onde a questão subjetiva era desprezada (DÉJOURS, 1998; p.47). O retorno à subjetividade era condenado por desmobilizar a ação coletiva e a consciência de classe, sendo taxado de pequeno-burguês. Os efeitos dessa tomada de posição é que as pesquisas sobre o sofrimento psíquico e em psicopatologia do trabalho não puderam ser realizadas ou, se foram feitas, se deram fora da medicina e dos sindicatos. Esse movimento – o de consideração da subjetividade no campo do trabalho, encabeçado, sobretudo, pelo patronato – culminou, nos anos 80, na criação da noção de “recursos humanos”. Assim, paradoxalmente, por causa dessa palavra negada aos trabalhadores, os sindicatos e organizações políticas teriam contribuído, segundo Déjourns, para aumentar a tolerância ao sofrimento no trabalho, o que culminou, pela falta de reconhecimento pelos trabalhadores em seu discurso, numa dessindicalização progressiva.

Na segunda parte do terceiro capítulo, Déjourns comenta como a indiferença em relação ao sofrimento psíquico dos trabalhadores acentua a indiferença em relação ao sofrimento psíquico dos desempregados. Face ao crescente dismantelamento das organizações sindicais e movimentos políticos de esquerda na França, principalmente na era Mitterrand, são os administradores e gerentes do capital que criaram novas utopias, fundadas não na educação ou na política, mas no que o autor denomina “cultura de empresa”, que imprimiam toda uma nova abordagem em relação aos recursos humanos (DÉJOURS, 1998; p.51).

A empresa passava assim, de lugar de sofrimento e de injustiça, a um lugar de promessa de felicidade para aqueles que a ela pudessem se adaptar e oferecer excelência. Uma consequência fundamental dessa reviravolta é que a organização das empresas suplanta a questão do trabalho no neoliberalismo. Esse discurso de desqualificação do trabalho é formulado em três tempos: 1. O trabalho tornou-se raro por conta do progresso tecnológico; 2. O trabalho deve ser reduzido à sua execução; 3. Nas sociedades pós-modernas, o trabalho não pode ser considerado como um elemento de constituição



das subjetividades. Déjours opõe a essas três teses, quatro contra-argumentos: 1. O trabalho não se tornou raro. Por um lado, as jornadas de trabalho não param de crescer; por outro, o trabalho foi deslocado para o Sul global, seguindo a nova divisão mundial do trabalho, ou migrou para os interiores dos países, onde se tornou cada vez mais precarizado. Também houve um aumento do trabalho não remunerado (estágios, aprendizagens, horas suplementares não-remuneradas) e um aumento do trabalho clandestino; 2. O trabalho não pode ser reduzido à sua execução. Ao contrário, a introdução da tecnologia incrementou o número de acidentes no trabalho, os incidentes (desde uma má administração às condições de higiene) afetam a qualidade do trabalho e a saúde dos trabalhadores; 3. O trabalho é insubstituível, no mundo contemporâneo, como meio formador da identidade e da completude de si; 4. Se o trabalho pode gerar emancipação, ele pode gerar sofrimentos já conhecidos e outros oriundos das novas relações de trabalho.

Apesar desses contra-argumentos, essa nova realidade do trabalho é vitoriosa, e impede a mobilização dos indivíduos, particularmente por meio da greve, uma vez que estes, muitas vezes, são culpabilizados por seus próprios colegas de trabalho, pela mídia, por grupos políticos, que fazem deles ameaças à continuidade das empresas. Além disso, o discurso sobre a raridade do trabalho faz com que esses trabalhadores tenham vergonha ou medo de se mobilizar diante do silêncio e do mutismo generalizado. A conclusão deste segundo tópico é a seguinte: “no fim das contas, a intolerância afetiva à sua própria emoção reacional conduz o sujeito a se isolar do sofrimento do outro por uma atitude de indiferença – logo, de tolerância ao que provoca seu sofrimento” (DÉJOURS, 1998; p.58).

Na terceira parte do terceiro capítulo, Déjours, depois de narrar o cotidiano e o sofrimento no trabalho de operadores de uma empresa de automóveis, descreve esta que contrastava com outros estudos sobre o trabalho na mesma empresa, propõe dois conceitos: o de “descrição gestonária” e o de “descrição subjetiva” do trabalho (DÉJOURS, 1998; p.64). A descrição subjetiva é produzida a partir da narrativa dos trabalhadores da empresa, narrativas onde abundam imprevistos, modificações e improvisações. Já a descrição gestonária é dada pelo serviço de métodos, pelo serviço de qualidade e pelo serviço de gestão dos recursos humanos, onde se percebe o fosso entre essa narrativa e aquela dada pelos trabalhadores. O fato de que esse fosso não se torne matéria para mobilizações seria efeito do que Déjours denomina o *aparecimento do medo*. Medo do desemprego ou de empregos ainda mais precários. Dentre os efeitos desse medo, destaca-se: a intensificação do trabalho e o aumento do sofrimento subjetivo, a neutralização da mobilização coletiva contra o sofrimento, a estratégia defensiva do silêncio, o individualismo, obediência e submissão.



O quarto capítulo se propõe a responder uma pergunta: por que os administradores e gerentes, uma vez tendo reconhecido a veracidade da descrição subjetiva do trabalho, uma vez os tendo admitido que também experimentam certas formas de sofrimento não alteram o rumo das empresas? A resposta de Déjours é que isso se deve a um “manejo da ameaça”. Por um lado, os resultados da descrição subjetiva do trabalho não podem fazer parte de uma discussão ou de uma deliberação coletiva, entre os diversos postos da empresa, por conta do medo ao qual todos estão submetidos: “em outros termos, a experiência da resistência do real ao domínio e à competência gestonária parece condenada a permanecer estritamente individualizada e secreta. E mesmo a ser dissimulada” (DÉJOURS, 1998; p.71). Para compreender a confiança no sistema de certos superiores, mas também a colaboração da maioria do pessoal de base seria necessário introduzir a noção de “zelo no trabalho”. É essa noção que levará Déjours, nos capítulos subsequentes, a comparar a banalização do mal no neoliberalismo com a banalidade do mal no nazismo, sem de alguma forma pensar numa sobreposição entre os dois, mas apenas num ponto de contato: os trabalhadores funcionam como peças de um sistema que lhes ultrapassa, através de uma ideia de colaboração (DÉJOURS, 1998, p.72). Nesse sentido, o zelo seria uma categoria central, decisiva para a eficiência do sistema. O zelo, no entanto, é diferente da denominada greve do zelo, pois não se trata, como nesta última, de seguir à risca as prescrições do trabalho, já que fazê-lo incorreria, como dissemos mais acima, numa paralisação do mesmo. O zelo exige uma mobilização da inteligência do trabalhador, à margem dos procedimentos: driblar os imprevistos, transgredir, agir inteligentemente. Haveria, portanto, a disciplina do trabalho e seu ultrapassamento, pelo zelo. O ponto de contato, então, entre o neoliberalismo e o nazismo seria o seguinte: em ambos, a mobilização da subjetividade do trabalho não é fruto de uma liberdade da vontade dos trabalhadores (DÉJOURS, 1998; p.75), mas do medo.

A aceitação social da injustiça seria fundada, portanto, numa mentira instituída que opera através de várias estratégias. Essa mentira caracteriza o dispositivo que protege a consciência de sua cumplicidade com o sistema, articulação que promove, seja por vias conscientes ou inconscientes, o sofrimento psíquico.

Certas desordens produzem um abismo entre a comunicação ideal e a comunicação na vida comum, mas segundo Déjours, a racionalidade comunicacional, tal qual a formula Habermas, permanece um ideal organizador para a discussão. Entre essas desordens, encontra-se o que ele chama a mentira instituída. “A mentira consiste em descrever a *produção* (fabricação ou serviço) a *partir dos resultados* e não a partir de atividades de onde eles emergem” (DÉJOURS, 1998; p. 87). Outro aspecto da mentira é a construção de descrições que apenas se apoiam nos resultados positivos, omitindo as falhas e



os erros constituintes do processo produtivo. Esse último aspecto vai de par com a propaganda exterior à empresa, mas serve também para construir uma cultura interna à empresa, o que Déjourns denomina “valorização” e que deve atestar a felicidade dos trabalhadores em fazer parte de uma determinada empresa convidando a um clientelismo generalizado.

Outro ponto constitutivo da mentira instituída é o “apagamento dos rastros”. Este consiste não apenas em destruir documentos comprometedores, a mascarar os acidentes de trabalho, mas em apagar a memória dos trabalhadores antigos que pudesse servir de contraponto à realidade atual, estratégia que consiste em distanciá-los das zonas críticas da organização, em privá-los de responsabilidade ou mesmo em demiti-los (DÉJOURS, 1998. p.90).

Assim então, para não correr o risco de não mais serem reconhecidos pelos outros homens como homens, para não perderem os benefícios de pertencimento à comunidade dos homens viris, para não se arriscarem a se encontrar excluídos e desprezados sexualmente (...) - não somente os homens, mas também as mulheres – os homens, em número muito grande, aceitam (...) tornarem-se assim «colaboradores» do sofrimento e das injustiças infligidos a outrem (DÉJOURS, 1998; p. 123)

294

Não perder sua virilidade (compreendida como dignidade) é a motivação principal que Déjourns encontra em seus clientes. Ele faz uma distinção entre não perder sua virilidade e combater por ela: “Não perder sua virilidade” é uma estratégia de luta ou de defesa contra o sofrimento, com o risco da perda da identidade sexual. “Nós estamos ainda longe do prazer, da confiança e do orgulho do homem corajoso, daquele que se alegra do triunfo” (DÉJOURS, 1998, p. 123). A questão da virilidade (de não perdê-la) é indissociável de uma grande tensão mental, uma vez que o indivíduo se sente obrigado a colaborar com um sistema que ele reprova. Para Déjourns, seguindo nesse ponto Hanna Arendt, essa conduta advém de um “medo da responsabilidade” (DÉJOURS, 1998; p. 124). A estratégia mental consiste então em passar de uma situação de injustiça a uma racionalização do mal:

Para continuar a viver psiquicamente participando do “trabalho sujo” na empresa moderna e conservando seu senso moral, muitos homens e mulheres que adotam comportamentos viris elaboram coletivamente as “ideologias defensivas” graças às quais é construída a racionalização do mal (DÉJOURS, 1998; p. 124).

Esse processo é uma estratégia de defesa coletiva.



4 A BANALIDADE E A BANALIZAÇÃO DO MAL

A “banalidade do mal” é um conceito criado, em 1953, por Hanna Arendt, utilizado pela primeira vez na ocasião do processo de Eichmann. Em *Eichmann em Jerusalem*, Arendt faz a descrição do antigo dignatário fascista. Ele não parece um monstro nem mesmo um perverso; ao contrário, é extraordinariamente comum. Nas palavras de Déjourns:

Não é nem um herói, nem um fanático, nem um doente, nem um grande perverso, nem um paranoico, nem um “personagem”, ele é sem originalidade. Ele não dá lugar a nenhum comentário particular. Ele não suscita a curiosidade nem o desejo de compreender ou de interpretar. Ele não é nem sedutor, nem repugnante. Ele é fundamentalmente, terno (DÉJOURS, 1998; p. 155).

Ele se porta como um funcionário que obedece ao patrão, o Estado nazista. Mas essa obediência não é cega. Eichmann, que não é um psicopata, não é apenas uma simples engrenagem do sistema nazista, no sentido em que, se ele é normalmente um ser obediente, essa obediência não é uma submissão absoluta, implicando a abolição de todo livre arbítrio (DÉJOURS, 1998; p. 156). “Não é alguém débil, nem um alienado como encontramos por vezes em psicopatologia, ele não é privado de vontade, não é um robô. É, sem dúvida, a posição intermediária que ocupa Eichmann – entre o líder apaixonado e o escravo alienado – que faz dele um sujeito terrivelmente “banal”” (DÉJOURS, 1998; p. 156). Eichmann torna-se um reflexo da sociedade. O que Hanna Arendt quer colocar em questão é que o mal se desenvolve na ausência de pensamento.

Retomo a ideia arendtiana da banalidade do mal para lhe dar outras conotações que aquelas que emergem de seu livro sobre Eichmann. O problema que quero levantar é precisamente aquele do consentimento, da participação, da colaboração de milhões de pessoas, com o sistema (...).

Em razão dessa mesma questão, tenho a tendência de pensar que, antes do problema da *banalização* do mal, quer dizer, do *processo* graças ao qual um comportamento excepcional, habitualmente impedido pela ação e o comportamento da maioria, pode ser erigido em norma de conduta, talvez em valor. Ora, a banalização do mal supõe (...) a constituição de condições específicas para poder visar o consentimento e a cooperação de todos a essas condutas e a sua valorização social. (DÉJOURS, 1998; p. 157)

Déjourns critica o caráter subjetivo e localizado do conceito de banalidade do mal em Arendt, fundado sobre a personalidade. Ao contrário, nesse ponto, então, partindo da pesquisa de campo, ele reclama a universalidade do comportamento gerado por causas objetivas: a valorização social e a cooperação.



Produzi na noção arendtiana, incontestavelmente, um deslizamento semântico, meu problema inicial não sendo aquele da psicologia individual (...). Meu problema é o de compreender uma *conduta de massa* que ridiculariza as singularidades e as personalidades individuais, que as “transcende” de alguma forma, e faz aparecer a personalidade como de pouco peso aos olhos de uma conduta de adesão coletiva. A tese é que o denominador comum a todas essas pessoas *é o trabalho*, e que, a partir da psicodinâmica da relação ao trabalho, podemos, talvez, compreender como a “banalização” do mal foi possível (DÉJOURS, 1998; p. 157).

A “banalidade do mal” significa então “a ausência, a suspensão ou o apagamento da faculdade de pensar que podem acompanhar os atos de barbárie ou, mais geralmente, o exercício do mal” (DÉJOURS, 1998; p. 195). Por “banalização do mal” devemos compreender “a atenuação da indignação face à injustiça e ao mal, mas, para além disso, o processo que, de uma parte, *desdramatiza* o mal (...), e que, de outra parte, *mobiliza* progressivamente uma quantidade crescente de pessoas, a serviço da realização do mal, e faz delas “colaboradores”” (DÉJOURS, 1998; p. 196). A conduta de massa da qual fala Déjourns, é justamente o comportamento de consentimento com a injustiça social, cujas condições de trabalho sob o neoliberalismo são o melhor exemplo, por sua manifestação global.

296

5 DES-BANALIZAÇÃO DO MAL

Déjourns coloca em evidência algumas maneiras para lutar contra a banalização do mal. A estratégia de Déjourns é de tentar desconstruir a mentira instituída e hegemônica da virilidade: “A primeira [direção] consiste em proceder sistematicamente e rigorosamente à desconstrução da distorção comunicacional nas empresas e organizações” (DÉJOURS; 1998, p. 193). Vimos que a distorção comunicacional é um dispositivo da mentira.

A maior parte dos que alimentam os *media* da mentira tem uma clara percepção dessa mentira (...). Parece-me que é nesse nível que a discussão deveria chegar, em prioridade, a discussão dos espaços disponíveis, tanto em empresas como em sindicatos ou no espaço público. Afrontando a distorção comunicacional, podemos razoavelmente esperar um despertar da comunidade científica para o trabalho, que tende a tornar-se um instrumento maior de aprendizagem contra a injustiça nas sociedades neoliberais (DÉJOURS, 1998; p. 192)

A segunda maneira consiste em “trabalhar diretamente sobre a desconstrução da virilidade como mentira” (DÉJOURS, 1998; p. 194).



Sustentamos a ideia de que a virilidade ocupa um lugar ao menos tão importante que a mentira, na medida em que, sem ela, não há possibilidade de fazer passar o mal pelo bem. Mas *a virilidade é em si uma mentira, o que não se deve omitir na análise*. Todo o resto do dispositivo de distorção comunicacional joga como potencializador da mentira da virilidade e não pode substituí-la (DÉJOURS, 1998; p. 193).

A desconstrução da virilidade tem como contraponto uma virada feminista:

Conviria enfim retomar a questão ética e filosófica do que seria a coragem desembaraçada da virilidade, partindo da análise das formas específicas de construção da coragem entre as mulheres, que poderia bem ser caracterizada pela invenção de condutas associando o reconhecimento da percepção do sofrimento, da prudência, da determinação, da obstinação e do pudor, quer dizer, condutas bem diferentes daquelas da virilidade, no que elas não tentam opor negação ao sofrimento nem ao medo, nem propõem recurso à violência, nem procedem à racionalização e não se inscrevem na busca pela glória (DÉJOURS, 1998; p.194)

297

A desconstrução (conceito de Derrida) e a viragem feminista são assim formas de desbanalizar o mal. A desconstrução, nesse sentido, tem como um dos seus principais objetivos a luta contra o falocentrismo considerando sua centralidade na constituição da razão ocidental moderna. Mas a desconstrução não tem um caráter unicamente negativo, a desconstrução do falocentrismo é indissociável da pesquisa por novas fontes de valores. O feminismo aparece como uma dessas fontes da formulação ética que não passa pela sobrevalorização da virilidade.

Finalmente, apesar de servo voluntário *pelo* trabalho, vítima e agente da banalização do mal, o indivíduo reencontra todo um campo de ação visando sua *desalienação*, unindo-se a forças de resistência e de mobilização através de novos valores, tornando-se mais que um receptáculo passivo dos discursos midiáticos e políticos alinhados à lógica neoliberal. Esse percurso tem também por objetivo a saúde e o bom funcionamento psíquico dos membros que compõem a sociedade, aproximando-se de um estudo de psicologia social. Tornar-se consciente das disjunções éticas produtoras de sofrimento é um mecanismo associado à evolução e ao aprendizado de si sobre si, conjugando a análise do sistema social como um todo e os modos de pertença do indivíduo a esse sistema social.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS



O livro *Sufrimento na França. A banalização da injustiça social*, tornou-se uma referência nos estudos trabalhistas e, especificamente, no campo da psicodinâmica do trabalho. No entanto, houve, por vezes, uma recepção bastante crítica do livro, como em Jean-Pierre Durand, em seu artigo, *Quanto há de sofrimento no trabalho?*. A crítica de Durand pode ser resumida em alguns pontos: 1. O privilégio dado ao sofrimento (através do conceito de “normalidade sofredora”) tornaria o prazer um avatar da cultura do sofrimento. Além disso, ele questiona que o trabalho não é a única fonte de pressão social, havendo, por exemplo, a família, o que permite dizer que o sofrimento é inerente às relações sociais; 2) Apesar de constitutivo das relações sociais, o capitalismo produz estruturalmente, através de um sistema de injustiça e desigualdade, o sofrimento social. O problema é que Déjourns deslocaria esse campo político-econômico do sofrimento para instaurá-lo no campo da subjetividade, tornando a todos cúmplices do sistema, como se todos os trabalhadores fossem nazistas sem saber (crítica a qual Déjourns responde longamente no prefácio à segunda edição de seu livro). Durand, no entanto, compreende que essas relações de desigualdade e injustiça são próprias das leis, que não desaparecerão da sociedade:

298

Uma tal argumentação conduz a considerar o mal, não como consequência da racionalidade econômica, mas como seu fundamento ou causa (...). Que a problemática do mal possa ser fundada nos termos em que o faz Déjourns é um primeiro debate, mas a questão do apagamento das estruturas sociais, do sistema produtivo, da lógica exacerbada de rentabilidade financeira não podem ser evacuadas tão facilmente por uma condenação unívoca dos participantes da ordem social. (DURAND, 2000)

Um terceiro aspecto seria que a consequência dessa “auto-flagelação” e “auto-acusação” é que elas conduziriam a uma culpabilidade e a uma resignação que se voltam contra todo projeto de liberação. O mal, em Déjourns, seria ontológico, muito mais que político-econômico.

Essas seriam, segundo Loriol (2015), as críticas mais frequentes ao trabalho de Déjourns, também presentes em Gollac (2011). No entanto, este último, assim como Molinier, coloca-se numa perspectiva de alargar o trabalho de Déjourns, propondo novas análises. Molinier, por sua vez, questiona que o sujeito de que fala Déjourns parece ter um senso moral muito sólido – de onde seu sofrimento ético, o que ele joga muito essencialista e normativo. Essa moralidade, acrescenta Molinier, só pode ser medida, no entanto, com base nos próprios critérios desses sujeitos. Em seguida, Molinier vai ao encontro de Déjourns afirmando que o sofrimento ético ocorre quando o trabalhador não trabalha mais em conformidade com seus valores e experimenta o sentimento de exercer um trabalho indigno ou vergonhoso.



Assim, como ajunta Rolo (2017), o principal conceito que vingaria da obra de Déjours seria o de sofrimento ético, que teria sofrido “emendas sucessivas desde sua criação”, podendo-se dizer que o sofrimento ético não é mais um conceito uno, mas múltiplo. Ademais, com esse conceito, Déjours amplia o campo de percepção das injustiças que, como ele mesmo afirma nos capítulos introdutórios de sua obra em questão, foi marginalizado em função dos imperativos político-econômicos na análise das relações de trabalho, abrindo também com esse gesto, todo um campo de ação e de liberação, que ele vê, sobretudo, nas teorias e práticas feministas.



REFERÊNCIAS

- DÉJOURS, Christophe. Souffrance en France: la banalisation de l'injustice sociale. Paris: Seuil, 1998.
- ROLO, Duarte. Histoire et actualité du concept de souffrance éthique. *Travailler*, n°37, 2017. P. 253-281.
- LORIOU, Marc. La souffrance au travail. Construction de la catégorie et mise en forme de l'expérience. *Pensée plurielle*, n°38, 2015. P. 23-33.
- DURAND, Jean-Pierre. Combien y a-t-il de souffrance au travail? *Elsevier Science*, n°42, v.2, 2000. P.313-322.



<https://doi.org/10.26512/pl.v11i22.41844>

Prática pedagógica recebida em: 03/02/2022

Prática pedagógica aprovada em: 13/06/2022

Prática pedagógica publicada em: 19/09/2022

DELEUZE E GUATTARI
o rizoma e a criação no currículo

DELEUZE E GUATTARI
the rhizome and the creation in the curriculum

João Victor Julio¹

(joao.victor.julio@uel.br)

301

Resumo: A partir dos escritos de Gilles Deleuze (1925 – 1995) e Félix Guattari (1930 – 1992), tentou-se apresentar alguns deslocamentos entre a filosofia por eles proposta de maneira a pensarmos acerca de algumas práticas escolares. Antes mesmo da escolha destes autores, partiu-se da hipótese inicial de que houvesse, talvez um certo excesso de conhecimentos científicos no currículo em detrimento das artes e filosofias. Deste modo, buscou-se nestes autores uma base para enriquecer ainda mais nossa compreensão e tal qual, ampliarmos as discussões conceituais acerca das ciências, artes e filosofias. Através destes autores, percebeu-se que tais saberes em sua dimensão menor possuem caráter próprio e criador, coexistindo para fora de hierarquias. Com isto, acreditamos na possibilidade de conteúdos curriculares criadores que possam ensinar a produção contínua destas dimensões do pensamento e integrá-las ainda mais à atualidade. Para melhor explorar estas dimensões, tentou-se deslocar o conceito de *rizoma* e as múltiplas perspectivas que o envolvem, de maneira a rizomatizar, não apenas as ciências no currículo, mas em igual medida, as artes e as filosofias.

Palavras-chave: Deleuze. Educação. Guattari. Rizoma.

Abstract: Based on the writings of Gilles Deleuze (1925 – 1995) and Félix Guattari (1930 – 1992), an attempt was made to present some shifts between their philosophy in order to reflect on some school practices. Even before the choice of these authors, the initial hypothesis was that, possibly, there was a prominence of some of the scientific disciplines at the expense of arts and philosophies. In this way, it was sought in these authors a basis to further enrich our understanding, and as such, broaden the conceptual discussions about the sciences, arts and philosophies. Through these authors, it was noticed that such knowledge has its own creative character, coexisting outside hierarchies. With this, we believe in the possibility of creative curriculum content that can address the continuous production of these subjects and integrate them even more into reality. To explain this notion, an attempt was made to displace the concept of rhizome and the multiple perspectives that involve it, breaking with some of the dominant relations.

Keywords: Deleuze. Education. Guattari. Rhizome.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Pesquisador em nível de Iniciação Científica. Bolsista da Fundação Araucária do Estado do Paraná.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5071236182734935>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-6068>.



INTRODUÇÃO

Na introdução à obra *Capitalismo e Esquizofrenia II: Mil Platôs* apresenta-se o conceito de *rizoma*. Originalmente, tratava-se de uma noção pertencente aos estudos da botânica, também conhecido como um tipo de caule vegetal que nasce horizontalmente com os outros tipos de raízes, deslocando-se dos próprios tubérculos.

Para filosofia de Deleuze e Guattari (2019) trata-se de uma revisão das estruturas de conhecimento pelo movimento de transversalidade, em que implicaria expandir-se para todos os pontos possíveis, adentrando novas especificidades e gerando outras formas de misturas. Tal noção ganha um destaque ao longo da obra, na medida em que, não se bastou apenas a sua descrição, também fora preciso que apresentassem a sua cartografia e os princípios que o agenciam. Neste sentido, ao longo da pesquisa, presou-se especialmente por tais características para refletir-se acerca de algumas práticas escolares. Tal noção aparece como subversão ao modelo representado pela árvore. Tradicionalmente a metáfora arbórea do conhecimento sustenta que o sujeito conhece e determina a realidade a partir de fundamentos e princípios enraizados, que são ramificados em seus desenvolvimentos técnicos. Para Deleuze e Guattari o rizoma busca gerar multiplicidades, recortando estruturas de pensamento e indicando novas perspectivas. Desta forma, tais campos de saberes seriam atualizados a partir de novos *acontecimentos*.

A transversalidade do conhecimento implicaria formatos curriculares distintos dos que vemos hoje, tal qual novas transições para o ensino. O ensino deixaria de ser uma tarefa de interpretação e passaria a ser um campo de produção de saberes. Para o desenvolvimento da pesquisa utilizou-se um extenso material bibliográfico, acessando vários dos conceitos destes autores. Dado que as discussões de Gilles Deleuze e Félix Guattari poderiam contribuir para o campo educacional, foram selecionados alguns dos escritos particulares de Deleuze e também de Guattari como coautor. Para experimentar o alcance de seus pensamentos, buscou-se gerar três tipos de deslocamentos de seus conceitos, para refletir-se acerca de algumas práticas escolares, especialmente a partir das descrições do conceito de rizoma. Buscou-se analisar tais descrições a partir da introdução da Obra *Mil Platôs*.

1 DESLOCAMENTO I: RIZOMA

Inicialmente, o conceito de rizoma é apresentado na introdução do livro *Mil*



Platôs, para ilustrar as intenções dos autores ao separa-lo em platôs. Cada um destes platôs, possuem um assunto diferente e com isto, não há uma ordem exata para que possam ser lidos. Este conceito presa pelas produções singulares de cada conhecimento e não de estruturas que se vinculam a uma totalidade. Por estas razões, os rizomas não possuem um começo ou um fim, mas diversos meios que se encontram com outros meios. O conceito busca descrever que a realidade não é acessada a partir de fundamentos básicos, mas de diferentes formas de experimentação.

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’ Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. [...] Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE; GUATTARI, 2019, pp. 48-49).

303

A árvore enquanto imagem do mundo, traz consigo a lógica de um sistema fechado. A sequência é binária, mas sempre ligada a uma unidade principal de seus compartimentos. O que interessa, é a relação inerente com o ‘todo’, incapacitando as multiplicidades e divisões das raízes que sustentam este tronco: isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual (DELEUZE; GUATTARI, 2019, p. 20). Seis princípios são apresentados, e que subvertem a ordem arbórea dos livros; a) conexão – qualquer ponto do rizoma pode gerar conexões; b) heterogeneidade – estes diferentes pontos geram novos agenciamentos entre estas misturas; c) multiplicidade – a abertura de múltiplas possibilidades de se estabelecerem; d) ruptura assignificante – a não hierarquização entre os pontos que dê um significado fixo a cada região do rizoma; e) cartografia – a existência, dentro dos rizomas, de regiões a serem exploradas e se misturarem; f) decalcomania – o quanto cada rizoma pode reconfigurar suas regiões e desmanchar para novos rizomas surgirem.

O rizoma rompe com a hierarquização das relações dominantes entre os saberes. Com o rizoma temos novas funções para pensar, deixando de lado formalizações e agenciando múltiplas direções. Novos fenômenos surgem nestes modelos. Segundo Gallo (2003, p. 95) ao romper com esta hierarquia estanque, o rizoma pede uma nova fórmula de trânsito possível por entre seus inúmeros ‘devires’ e podemos encontra-la na transversalidade. Nesta transversalidade, encontram-se dois movimentos possíveis, um deles é feito no



interior destes saberes, no qual os impulsionam a reaver as suas próprias especificidades. No outro, tem-se o cruzamento entre estes campos gerando assim, novos alcances possíveis. Estando sempre em *devoir*, a cartografia se mistura e demonstra novas regiões a serem exploradas, como pode ser tomado o exemplo da educação que possui diversas possibilidades a serem investigadas e várias direções que ainda não foram acessadas. As regiões alcançadas implicariam uma nova noção de ensino e principalmente de aprendizagem, donde não existiriam hierarquias, ou mesmo, relações compactas.

Deste modo, ao pensarmos as transversalidades, isto é, as várias direções destes campos a partir destas abordagens filosóficas, atentamos a sua experimentação. No que diz respeito à conteúdos curriculares, surgiriam como rizomas e desenvolveriam várias perspectivas para um mesmo assunto. São heterogêneses, que não dependem de outros rizomas para criarem, ao mesmo tempo em que cada uma nos permitem conectá-las e dar novos significados que elas mesmas não atingem face às singularidades dos seus planos.

2 DESLOCAMENTO II: AS CIÊNCIAS, AS ARTES E AS FILOSOFIAS

304

É preciso colocar em vista que as artes, ciências e filosofias são imanentes no sentido em que, se valem de si mesmas, e resistem ao caos através da criação. Cada uma delas se beneficia do caos e das forças infinitas que são próprias daquilo que ainda não foi pensado, para trazer a inventividade, e de maneira que este se efetive através de ‘planos’. Não existem predominâncias entre seus *agenciamentos*, assim como, a cartografia do rizoma.

O que define o pensamento, as três grandes formas do pensamento, a arte, a ciência e a filosofia, é sempre enfrentar o caos, traçar um plano, esboçar um plano sobre o caos. [...] As três vias são específicas, tão diretas umas com as outras, e se distinguem pela natureza do plano e daquilo que o ocupa. Pensar é pensar por conceitos, ou então por funções, ou ainda por sensações, e um desses pensamentos não é melhor que um outro, ou mais plenamente, mais completamente, mais sinteticamente pensado (IDELUZE; GUATTARI, 2020, p. 233).

De forma geral, são saberes que encaram o pensamento como uma atividade de afirmação. É necessário afirmá-los através de suas particularidades e destes fazê-los presentes ao cotidiano. Para isso, Deleuze e Guattari 2020) Traçam a distinção entre *funcitivos*, *perceptos* e *afectos* e conceitos filosóficos.



2.1 Functivos da ciência

As ciências também são atividades criadoras em meio ao caos. O grande interesse encontra-se em renunciar à infinidade de forças do caos, para que seja possível examinar seus objetos a moldes específicos. Para criar, a ciência propõe algumas delimitações, contornando um *plano de referência*. É a desaceleração o ponto de partida, uma vez que é preciso encontrar a consistência no método científico, especialmente em sistemas discursivos: a ciência não tem por objeto conceitos, mas funções que se apresentam como proposições nos sistemas discursivos. Os elementos das funções se chamam *functivos* (DELEUZE; GUATTARI, 2020, p. 139).

Segundo o autor, o conhecimento científico seria aplicado mediante suas referências, tendo em vista que o papel do cientista é desenvolver um conhecimento sobre o mundo e auxiliar sua comunidade a compreendê-la. Neste sentido, as contribuições deste criador não são singulares, mas gerais e tendo como coordenadas planos científicos anteriores. Dado este critério, encontra-se em segundo momento, nos elementos functivos, as proposições. Estas são validadas através das referências que a cientificidade alcança, e torna um novo problema a se incluir e resolver. Deste modo, para que haja esta revisão, a referência anterior não faz mais sentido dentro de um sistema discursivo, e precisa ser atualizada à medida que, estes conhecimentos são contestáveis ao contexto de suas aplicações.

São esses limites primeiros que constituem a desaceleração no caos ou o limiar de suspensão do infinito, que servem de endorreferência e operam uma contagem: não são relações, mas números, e toda a teoria das funções depende de números. Invocar-se-á a velocidade da luz, o zero absoluto, o *quantum* de ação, o Big Bang: o zero absoluto das temperaturas é de 273,15 graus, a velocidade da luz, 299.796 km/s, lá onde os comprimentos se contraem a zero e onde os relógios param. Tais limites só valem pelo valor empírico que eles assumem apenas no sistema de coordenadas, agem de início com a condição de desaceleração primordial, que se estende com relação ao infinito sobre toda a escala das velocidades correspondentes, sobre suas acelerações ou desacelerações condicionadas. [...] A ciência não é impregnada por sua unidade, mas pelo plano de referência constituído por todos os limites ou borda sob as quais enfrenta o caos. São estas bordas que dão ao plano suas referências; quanto ao sistema de coordenadas, eles povoam ou mobíam próprio plano de referência (DELEUZE; GUATTARI, 2020, pp. 141-142).

Desta forma, ao suspender o infinito inicialmente, a ciência reformula através de constâncias universais para que as interpretações funcionem dentro de um sistema discursivo. Através destas constâncias, tudo é referido e destas permanecem como



referência para observação. O cientista aprimora a atividade da observação do pensamento, e faz dele uma prática mais rigorosa, como um *Personagem Referencial*. É através da permanência que as ciências são imanentes em meio ao caos. Assim, é preciso nos atentarmos a essas características, uma vez que, conhecimentos científicos não produzem verdades imutáveis, eternas ou mesmo absolutas.

2.2 Os perceptos e afectos dos artistas

Para Deleuze, as criações artísticas são imanentes à posição ativa de seus inventores, diante das sensações do mundo. As artes são as expressões da sensibilidade de seus criadores, e delas surgem o movimento de conservar a passagem do artista dentro do infinito imanente ao caos, para trazer ‘vida’ à sua obra. Enquanto o cientista utiliza deste meio caótico para tornar seu campo de estudo concreto, o artista afirma a vida de sua obra através de seus *perceptos* e *afectos*, e conserva o infinito neste processo. Enquanto participante no mundo, em seu material de atividade, seja a uma tela, uma folha, ou mesmo a um cenário vazio, depara-se com uma infinidade de possibilidades, e traça seu *plano de composição* onde se extrai suas sensações e torna a sua criação um tipo de monumento.

o artista cria blocos de perceptos e afectos, mas a única lei da criação é que o composto deve ficar de pé sozinho. O mais difícil é que o artista o faça *manter-se de pé sozinho*. Para isso, é preciso por vezes muita inverossimilhança geométrica, imperfeição física, anomalia orgânica, do ponto de vista de um modelo suposto, do ponto de vista das percepções e afecções vividas; mas estes erros sublimes acedem à necessidade da arte, se são os meios interiores de manter de pé (ou sentado, ou deitado). Há uma possibilidade pictural que nada tem a ver com a possibilidade física, e que dá às posturas mais acrobáticas a força da verticalidade. Em contrapartida tantas obras que aspiram à arte não se mantêm de pé um só instante. Manter-se de pé sozinho não é ter um alto e um baixo, não é ser reto (pois mesmo as casas são bêbadas e tortas), é somente o ato pelo qual o composto de sensações criado se conserva em si mesmo (DELEUZE; GUATTARI, 2020, p. 194).

A arte enquanto monumento depende deste plano de composição entre artista e as particularidades que o afetam. Seja ele um escritor, pintor, dramaturgo ou então um músico, para que ela se conserve através de seus perceptos e afectos é necessário que o mesmo faça parte de sua criação como um *Personagem Estético*, assim, não é um simples monumento. Os monumentos têm características que remetem à lembranças, memórias ou quaisquer outras formas de dar posteridade a alguma circunstância ou fato ocorrido. É por isso, que a relação com a Arte se faz presente, mas enquanto potência. Uma obra artística



pode ser entendida como um monumento em *devir*.

Para sair das percepções vividas, não basta evidentemente memória que convoque somente antigas percepções, nem uma memória involuntária, que acrescente a reminiscência como fator conservante do presente. A memória intervém pouca na arte (mesmo e sobretudo em Proust). É verdade que toda obra de arte é um *monumento*, mas o monumento não é aqui o que se comemora no passado, é um bloco de sensações presentes que só devem a si mesmas sua própria conservação e dão ao acontecimento o composto que o celebra. O ato do monumento não é a memória, mas a fabulação (DELEUZE; GUATTARI, 2020, p. 198).

Criar para um artista é estar mergulhado no infinito, e ao mesmo tempo trazer um ser próprio, único e que vive em sensações. A arte quer criar um finito que restitua o infinito: traça um plano de composição que carrega por sua vez monumentos ou sensações compostas, sob a ação de figuras estéticas (DELEUZE; GUATTARI; 2020, p. 233). A sua criação torna o infinito uma possibilidade do sensível, e transforma as percepções de quem a recebe e de quem a produz.

2.3 A expressão filosófica por conceitos

O filósofo é o criador de conceitos. É através deles que as filosofias se reinventam e trazem um desassossego para o infinito. Diante da história da filosofia, Gilles Deleuze e Félix Guattari (2020) avaliam que esta atividade é imanente ao caos. E para isto, é traçado um *plano de imanência*. No mesmo sentido em que os outros campos de pensamento precisam de um plano que opere envolto ao infinito, os filósofos são afetados e tomam para si esta tarefa de expressão filosófica. No entanto, ele é inventor de sua filosofia a partir do momento em que se torna uma afirmação da sua Imagem do Pensamento.

O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento... Não é um método, pois todo método concerne eventualmente aos conceitos e supõe uma tal imagem. Não é nem mesmo um estado do conhecimento sobre o cérebro como ao estado de coisas cientificamente determinável em que ele se limita a efetuar-se, quaisquer que sejam seu uso e sua orientação. Não é nem mesmo a opinião que se faz do pensamento, de suas formas, de seus fins e seus meios a tal ou tal momento (DELEUZE; GUATTARI, 2020, p. 47).

Desta forma, é por este plano que o filósofo se vale, tornando a sua atividade muito além do que mera reflexão, contemplação ou mesmo, um tipo de comunicação.



A sua expressão se dá pela capacidade de trazer problemas ao invés de soluções. Problemas urgem em meio ao infinito e é este campo de pensamento que o torna um fidedigno arsenal. A filosofia não contempla, não reflete, não comunica, se bem que ela tenha de criar conceitos para estas ações ou paixões (DELEUZE; GUATTARI; 2020, p. 13).

Neste sentido, o filósofo precisa muito mais do que estas ações para criar, e romper com as forças negativas que cercam o pensamento. É necessário que o invoque através de uma figura, que mais precisamente é a idiossincrasia de sua criação, isto é, o seu *Personagem Conceitual*.

O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. Os personagens conceituais são os ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens [...] O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste. O filósofo é a idiossincrasia de seus personagens conceituais. E o destino do filósofo é de transformar-se em seu ou seus personagens conceituais, ao mesmo tempo que estes personagens se tornam, eles mesmos, coisa diferente do que são historicamente, mitologicamente ou comumente (o Sócrates de Platão, o Dionísio de Nietzsche, o Idiota de Cusa). O personagem conceitual é o devir ou o sujeito de uma filosofia, que vale para o filósofo, de tal modo que Cusa ou mesmo Descartes deveriam assinar ‘O idiota’, como Nietzsche assinou ‘o Anticristo’ ou ‘Dionísio crucificado’ (DELEUZE; GUATTARI, 2020, pp. 78-79).

Este é o movimento de filosofar, é resguardar o infinito ao mesmo tempo, em que ele retorna como um problema. Esse “crivo” das filosofias é imanente, e não se fixa ao elemento da universalidade. É a dimensão do pensamento em que constrói, e traça planos de significados singulares que afetam na ótica do conceito, e transforma o filósofo em ‘conceito em potência’. Transformar as forças positivas em combustão, que move o filósofo a recorrer a uma figura intrínseca ao seu pensamento, e que tomara a própria forma quando expressado através de problemas. Toda criação é singular e o conceito como criação propriamente filosófica, é sempre uma singularidade. O primeiro princípio da filosofia é que os Universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados (DELEUZE; GUATTARI; 2020, p. 13).

3 DESLOCAMENTO III: O CONCEITO COMO ACONTECIMENTO

Gilles Deleuze em sua obra *Lógica do Sentido* (2019) retoma o pensamento estoico para os dias atuais, tomado pela crítica nietzschiana mediante o ressentimento, e se encontra a lógica estoica do acontecimento. Para os estoicos,



expressar as ações entre sujeito e predicado, é fundamental para compreender como funcionavam as modificações do mundo. Neste sentido, apresentavam uma ruptura assignificante a classificações universais e atribuíam valor para o que há de singular no acontecimento. O acontecimento se enuncia no positivo e no negativo, advindo um *Amor Fati*² para que seja desejado: “É neste sentido que o *Amor Fati* não faz senão um com o combate dos homens livres” (DELEUZE, 2019, 152).

O acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera. Segundo as três determinações precedentes, ele é o que deve ser querido, o que deve ser representado no que acontece. Não se pode dizer nada mais, nunca se disse nada mais: tornar-se digno daquilo que nos ocorre, por conseguinte querer e capturar o acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos e por aí renascer, refazer para si mesmo um nascimento, romper com seu nascimento de carne. Filho de seus acontecimentos e não mais de suas obras, pois a própria obra não é produzida senão pelo filho do acontecimento” (DELEUZE; GUATTARI, 2019, p. 152).

309

Desta forma, os acontecimentos são resultantes das multiplicidades geradas pelos rizomas e suas constantes aberturas. A partir da ruptura entre sistemas arbóreos, tem-se novos fenômenos e com isto, encontram-se a dimensão dos acontecimentos. Tais acontecimentos são possíveis no momento do imprevisto, dado que fogem do controle das ações. Querer o acontecimento implica abrir mão de estruturas que buscam prever e delimitar a ordem dos saberes e presar para que estes possam ser inseridos a partir de suas criações. Deste modo, as transversalidades dos rizomas abrem caminho para os acontecimentos e um dos espaços possíveis para encontra-los seria a educação.

3.1 A escolaridade em si mesma

Pode-se dizer que a escolaridade é o processo em que se avalia o papel da escola com o da sociedade. Tais conhecimentos são organizados através de dinâmicas pedagógicas que compõe as estruturas curriculares. Um aspecto ao qual se designa é o seu ato de *instrumentalização*, como dito por Gallo (2000).

A instrução é o ato de *instrumentalizar* o aluno, fornecendo a ele os aparatos básicos para que possa se relacionar satisfatoriamente com a sociedade e com seu mundo. A instrução trabalha a aquisição de

² Amor ao destino.



ferramentas de comunicação: a língua materna, que ele basicamente já domina na forma oral, será também assimilada na forma escrita, estendendo e alargando os horizontes da comunicação. (GALLO, 2000, p. 18)

Em outras palavras, implica dizer que a escolaridade é o conjunto de práticas responsáveis pela transmissão e organização de conteúdos. Um indivíduo que possui ferramentas básicas para se comunicar e compreender a realidade, através dos conhecimentos curriculares. Estas disciplinas estão presentes a tais sistematizações, seja da formação básica até a superior, expressas em conhecimentos científicos das ciências naturais, de ciências humanas e as ciências exatas, ou até na distribuição da Arte e Filosofia, que passam a ser incorporadas à critérios mais científicos. No entanto, existem práticas pedagógicas que são desenvolvidas para além do âmbito escolar, que agenciam a formação social. Este que é um processo gradual e construtivo que transpassa os agenciamentos entre escolaridade e escolarização, trazendo novas singularidades e rupturas constantes.

Para formar integralmente o aluno não podemos deixar de lado nenhuma dessas facetas: nem a sua instrumentalização, pela transmissão dos conteúdos, nem sua formação social, pelo exercício de posturas e relacionamentos que sejam expressão da liberdade, da autenticidade e da responsabilidade. A esse processo global podemos, verdadeiramente, chamar de educação (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 20).

310

Precisamos tratar da educação como um acontecimento, que se mistura com estas práticas curriculares e discursivas, mas que encontra o próprio eixo de significação na sociedade.

3.2 Educadores e educandos

Para além das sistematizações curriculares uma possível alternativa seria partir das revisões geradas pelos rizomas para extrair novos acontecimentos. As artes, filosofias e ciências estão em constante movimento, e potencializam a presença do caos ao seu porvir, traçado a planos de resistência. Neste sentido, estas atividades de pensamento encontram mais do que recortes ou instrumentalizações, e não demonstram o que há de mais imanente em suas singularidades enquanto são submetidas a esta linguagem. Ainda mais do que serem ensinadas, podemos desejá-las enquanto acontecem e evidenciam a sua participação ao cérebro.

Parece então difícil tratar a filosofia, a arte e mesmo a ciência como “objetos mentais”, simples conjuntos de neurônios, simples conjuntos de neurônios no cérebro objetivado, já que o modelo



derrisório da reconhecimento os encerra na doxa. Se os objetos mentais da filosofia, da arte e da ciência (isto é, as ideias vitais) tivessem um lugar, seria no mais profundo das fendas sinápticas, nos hiatos, nos intervalos e nos entretempos de um cérebro inobjetivável, onde penetrar, para procurá-los, seria criar (DELEUZE; GUATTARI; 2020, p. 246).

Desta forma, são de forças reativas e ativas que trazem essa imanência ao acontecimento, e fazem dele um intermitente vir-a-ser, que não se desagua no simples acontecer, mas no que acontece no momento em que acontece e que deve ser querido em potência. O acontecimento para Deleuze ganha um significado nietzschiano, ao mesmo tempo afirma este pensamento, e redescobre as filosofias estoicas. É entre o não-ser e o ser em que estas disciplinas permutam e cedem pela criação. Estas criações necessitam estarem em conformidade com o campo cerebral.

*A filosofia precisa de uma não filosofia que a compreenda, ela precisa de uma compreensão não filosófica, como a arte precisa da não-arte e a ciência da não-ciência. Elas não precisam do seu negativo como começo, nem como fim no qual seriam chamadas a desaparecer realizando-se, mas em cada instante do seu *devenir* ou de seu desenvolvimento. Não se distinguem ainda pela relação com plano cerebral, não mais se distinguem pela relação com o caos no qual o cérebro mergulha” (DELEUZE; GUATTARI; 2020, p. 257).*

311

Traçando um comparativo com o âmbito escolar, a escolaridade é o plano em que a sociedade se impõe com vigência de seus valores e conteúdos enquanto que a educação é o plano de resistência, rizomático e acontecimental dos instrumentos e que se faz em meio à escolaridade. Para educadores e educandos, é um processo contínuo de aprendizado e reinvenção quando se experimenta estas disciplinas como potências. É nisso que vale a distinção entre os dois processos, dada as suas graduais importâncias na formação de um indivíduo. A educação flui em rizomas e cria linhas de fuga que possibilitam que estas disciplinas revisem elas próprias e tragam novos significados a serem utilizados no processo de aprendizagem, no sentido de interconexões. Neste sentido, uma possível imagem do que seria “educar” se encontra no problema da criação, e no desejo mútuo das possibilidades infinitas do imprevisto.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto concebe-se tais disciplinas como criadoras, atentamos à sua



experimentação. São heterogêneses, que não dependem de outros rizomas para resistirem, ao mesmo tempo em que cada uma nos permitem conectá-las e dar novos significados que elas mesmos não atingem em seus campos.

Assim, é por problemas filosóficos trazidos entre Deleuze e Guattari que podemos não só resguardar suas filosofias e atividades, mas também nas relações entre o ensinar e o educar, dada as suas importâncias e cartografias em contribuição para uma nova Imagem da Educação. Isto é, a maneira que podem fazer adentrar rizomas ao currículo. Em nossa pesquisa, buscamos salientar o máximo de que o interesse é encontrar linhas de fugas, que trazem um valor específico às nossas abordagens educacionais e curriculares. Para tal, pensamos esta relação conceitual com as práticas pedagógicas como uma experiência rizomática passando pela espreita do acontecimento uma vez que trazer a criação para o currículo, implica apostar em uma pedagogia rizomática e acontecimental.



REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 5ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. 1ª Edição. São Paulo: Institut Français, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2019.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. 3ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2020.
- GALLO, Sílvio. Conhecimento, Transversalidade e Educação. *Impulso*, Piracicaba, v. 10, n. 21, out, 1997, p. 115-134.
- GALLO, Sílvio. *Deleuze e a Educação*. 1º Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- GALLO, Sílvio. Transversalidade e educação: pensando uma educação não disciplinar; ALVES, Nilda et al. *O sentido da Escola*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

