

An aerial photograph of a sandy beach meeting the ocean. The water is a vibrant blue, and the sand is a light tan. In the foreground, a large number of dark-colored birds, likely gulls or terns, are scattered across the sand. Several tall, dark, cylindrical posts are planted in the sand, possibly for bird protection or as markers. In the upper left corner, a few people are visible walking along the beach. The overall scene is a busy, natural coastal environment.

# Ensaio Filosófico

## #21 -2020/1

ISSN 2177-4994

QUALIS: B 3

***Editora Chefe:***

Elena Moraes Garcia

***Conselho Editorial Docente:***

Dirce Eleonora Solis

James Bastos Arêas

Leonardo R. de Matos Silva

Luiz Eduardo Bicca

Marcelo de Mello Rangel

Maria Inês Senra Anachoreta

Marly Bulcão L. Britto

Rafael Haddock-Lobo

Renato Noguera

Rosa Maria Dias

Veronica Damasceno

***Corpo Executivo:***

Ana Flávia Costa Eccard; Adriano Negris; Felipe Ferreira; Leandro Assis Santos; Rafaela Nobrega

***Editores:***

Dirce Eleonora N. Solis; Marcelo de Mello Rangel; Ana Flávia Costa Eccard; Adriano Negris; Felipe Ferreira; Rafaela Nobrega; Marcos Antônio da Silveira Borges

***Capa Ensaios Filosóficos, Volume 21 – Julho/2020***

Fotografia de May Bandeira

***Endereço:*** Ensaios Filosóficos – Revista de Filosofia

Campus Francisco Negrão de Lima, Pavilhão João Lyra Filho – R. São Francisco Xavier, 524, 9º andar, Sala 9007 – Maracanã, Rio de Janeiro/RJ – Cep 20550-900

[www.ensaiosfilosoficos.com.br](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br) – [efrevista@gmail.com](mailto:efrevista@gmail.com)

***Missão:*** A revista Ensaios Filosóficos é uma publicação acadêmica eletrônica que tem como missão: contribuir para a produção filosófica brasileira, sendo um espaço para apresentação de pesquisas e debates produzidos no país.

## SUMÁRIO

<b>Editorial .....</b>	<b>5</b>
<b>Conjecturas sobre o não lugar da ambivalência na filosofia aristotélica</b> <i>Dr. Paulo Roberto Masella Lopes .....</i>	<b>8</b>
<b>Considerações sobre a viabilidade de um Externalismo Prescritivo</b> <i>Dra. Patricia Ketzer .....</i>	<b>27</b>
<b>Merleau-Ponty: o sujeito corporal e a percepção de outrem no mundo antepredicativo</b> <i>Josiana Hadlich de Oliveira .....</i>	<b>40</b>
<b>Racismo acadêmico e Estudos filosóficos Negros</b> <i>Dr. Fernando de Sá Moreira .....</i>	<b>57</b>
<b>O status político da Humanidade a partir da modernidade na ótica de Hannah Arendt</b> <i>Carlos Fernando Silva Brito .....</i>	<b>84</b>
<b>Eudemonia – Eudaimonia: a busca da felicidade</b> <i>Ricardo Marinho da Silva .....</i>	<b>105</b>
<b>A subjetividade do artista na arte americana do pós-guerra: a Pop Art versus o Expressionismo Abstrato</b> <i>Dra. Isabela Simões Bueno .....</i>	<b>115</b>
<b>Espaço e Cor(po): O olho e o espírito nas Impregnações de Cildo Meireles</b> <i>Dra. Juliana Lira Sampaio .....</i>	<b>134</b>
<b>Deleuze e o pensamento do e no caos: a filosofia que des-dobra</b> <i>Rodrigo Peixoto Barbara .....</i>	<b>149</b>
<b>A ideia de justiça em Nietzsche (Este artigo é uma reedição por ERRATA de mesmo texto publicado no volume XIX desta Revista)</b> <i>Dr. José Francisco de Assis Dias e Reginaldo César Pinheiro.....</i>	<b>170</b>

**Resenha: Vírus: tudo o que é sólido se desfaz no ar de Boaventura de Souza Santos**

*por Ana Flávia Costa Eccard e Rafaela Francisco da Nobrega ..... 181*

**Entrevista com Dra. Eloisa Benvenuti de Andrade..... 185**

## Editorial

Leandro Assis Santos

Rafaela Francisco da Nobrega

*Nenhuma coisa está onde a palavra falta.*

Stefan George

A *Revista Ensaios Filosóficos*, que chega a sua vigésima primeira edição, procura ampliar a beleza própria que perpassa ao vocábulo *revista*. Essa palavra, derivada do latim *revidere*, “ver de novo”, é composta por *re-*, “de novo”, combinada a *videre*, “ver”. É nessa toada que esta edição interpela seus leitores à necessidade radical de uma leitura atenta do que vem pela frente – talvez, mais de uma leitura. “Revista”, ainda, do francês *revue*, foi outrora um termo utilizado no teatro, cujo sentido indicava algo que diz respeito a um espetáculo que comentava fatos recentes.

É nessa ótica que a *Revista*, mediante os artigos ora publicados, visita temas “recentes”, não se considerarmos uma “linha histórica”, mas assuntos que jamais descansarão da concupiscência dos olhos humanos. Assim, o texto *Conjecturas sobre o não lugar da ambivalência na filosofia aristotélica*, escrito por Paulo Roberto Masella Lopes, visa, a partir do estagirita, pensar a problemática da ambivalência nas formas de conhecimento das ciências teóricas. Com isso, discute-se acerca das questões dos princípios lógicos que orientam as maneiras de interpretar a natureza, bem como, na atualidade, as ciências humanas. Os princípios da identidade e da não contradição igualmente se fazem presentes na argumentação, pois é por meio desses elementos que se descarta a ambivalência como critério de análise.

Já o artigo de Patricia Ketzer intitulado *Considerações sobre a viabilidade de um externalismo prescritivo* interroga, desde o início, as “objeções céticas” que passaram pela tradição filosófica sem a devida atenção. A partir disso, delimitações foram oferecidas para equacionar essa lacuna, sobretudo, interessando a autora as investigações de Alvin Goldman, que propõe o confiabilismo. Nessa esteira, Ketzer examina algumas das principais críticas acerca do externalismo, dentre as quais o suposto abandono de uma epistemologia descritiva.

O escrito chamado *Merleau-Ponty: sujeito corporal e a percepção de outrem no mundo antepredicativo*, assinado por Josiana Hadlich de Oliveira, pretende esclarecer a “experiência antipredicativa”, que em sua análise ocorre a partir da consciência encarnada, à luz da obra de Maurice Merleau-Ponty. Isso acontece mediante a percepção que sustenta o

sujeito frente ao mundo e o outro, bem como exige uma fina descrição do que se concebe por “corpo”, que se manifesta como um intermediário entre sensível e inteligível.

Por sua vez, Fernando de Sá Moreira, em *Racismo Acadêmico e Estudos Filosóficos*, elucida um profundo problema da realidade brasileira: o racismo. A necessidade de combater tal fenômeno é urgente em todas as instâncias de nossa sociedade, e não poderia ser diferente nas universidades e outras instituições de pesquisa. É nessa perspectiva que o autor assinala três pontos, longamente discutidos no escrito, que alcançam uma lista com 11 objetivos aos quais julga serem fundamentais na luta antirracista.

O artigo *O status político da humanidade a partir da modernidade na ótica de Hannah Arendt*, de Carlos Fernando Silva Brito, traz à baila uma reflexão que, mediante o auxílio da autora alemã, intenta refletir sobre a ascensão do “social” na modernidade. Da filosofia de Hannah Arendt, flerta-se com cenas políticas antigas de origem grega e romana, a fim de indicar como que a ascensão dos regimes totalitários do século XX prezou pela massificação do homem, bem como a tentativa de obliteração da pluralidade, condição humana da *ação*. Nessa ótica, uma abertura para as noções de *Homo faber* e *Animal laborans* não poderia passar ao largo de apreciação tão acurada.

*Eudemonia – eudaimonia: a busca da felicidade*, de Ricardo Marinho da Silva, visa percorrer alguns nomes da literatura e da filosofia a fim de aclarar a felicidade como o que empresta sentido à vida. Da antiguidade clássica grega, passando pelo medievo e modernidade até autores ainda ativos, como Gilles Lipovetsky, intenta-se expor a felicidade como um fenômeno plural e que bem se adapta aos processos históricos que tecem as teias do real.

Já as dúvidas de Isabela Simões Bueno em *A subjetividade do artista na arte americana do pós-guerra: a pop art versus o expressionismo abstrato* revela uma dúvida que acometeu a muitos teóricos que se debruçaram sobre a arte, a saber: como que a subjetividade de uma artista se presentifica (ou se oculta) em meio ao seu processo criador? Para responder a essa intrincada questão, recorre ao auxílio de Freud e sua psicanálise, bem como aos movimentos artísticos presentes no título de seu texto.

Sua conclusão, para não entrar nos *spoilers*, é um tanto quanto interessante, o que interpela nossa atenção e convoca a uma leitura acurada.

Juliana Lira Sampaio, em *Espaço e Cor(po): O olho e o espírito nas Impregnações de Cildo Meireles*, visita a obra *Desvio para o vermelho*, do artista carioca Cildo Meireles, a fim de refletir por meio da tradição fenomenológica, especialmente Maurice Merleau-Ponty, as dimensões de instauração dos campos de poder da arte.

*Deleuze e o pensamento do e no caos: a filosofia que des-dobra*, de Rodrigo Peixoto Barbara reflete acerca do caos em Gilles Deleuze em seus movimentos rizomáticos e dobras que compreendem a multiplicidade da filosofia da diferença deleuzeana, para tal discute os territórios do pensamento se baseando teoricamente no pós-estruturalismo.

Esta edição conta ainda com a reedição por ERRATA do artigo *A ideia de justiça em Nietzsche*, de José Francisco de Assis Dias e Reginaldo César Pinheiro, em que os autores analisam as ideias de justiça e direito a partir da crítica da moral ocidental proposta por Nietzsche, desmistificando o conceito de *justiça* enquanto paradigma metafísico, propondo uma definição que decorra da transformação própria do homem.

A resenha de *Vírus: tudo que é solido se desfaz no ar*, de Boaventura de Souza Santos, explora o impacto da pandemia global dentro de um contexto de crise permanente do sistema hipercapitalista e o aprofundamento das desigualdades sociais. Pensar em termos de crise *versus* normalidade provoca nossa concepção de normalização de um modelo de crises retrogeridas em função da manutenção do *status quo*. As disputas que a crise do coronavírus (SARS-CoV-2) provocou tiveram na mídia um meio de difusão de narrativas divergentes e pautadas por interesses econômicos. Interesses esses que não compreendem os mais vulneráveis, além da intensificação das misérias.

Nesta edição consta ainda a entrevista com a professora Dra Eloísa Benvenuti, autora do livro *Corpo e consciência: Merleau-Ponty, crítico de Descartes*, em que discute a consciência perceptiva em Merleau-Ponty se afastando de abstrações dualistas. Benvenuti ainda aborda a importância da educação em suas variadas esferas, além de discutir a presença/ausência da mulher na filosofia e perscrutar temas como feminismo, ética animal e anarquismo.

Pelo exposto, a Revista não tem por objetivo que seus leitores meramente percorram seus olhos por páginas à fio, mas, que urdam certo “habitar” e tenham certa demora/moradia em seus vastos campos de palavras. Para salientar a epígrafe: como afirmava outrora Stefan George, “Nenhuma coisa está onde a palavra falta”.

## Conjecturas sobre o não lugar da ambivalência na filosofia aristotélica

*Dr. Paulo Roberto Masella Lopes<sup>1</sup>*

8

### Resumo

Apesar da complexidade e extensão da filosofia aristotélica, este artigo busca investigar o possível não lugar que a ambivalência ocupa em sua obra quando relacionada às ciências teóricas. Discutem-se, então, aspectos do modelo epistemológico fundamentado nos princípios lógicos que irão guiar não apenas a forma de conhecer a natureza, o conhecimento apodítico, mas deliberar, ainda que indiretamente, sobre categorias utilizadas pelo que hoje poderíamos chamar de ciências humanas, sociais, e pelo campo da comunicação. Apesar de suas limitações metafísicas, os princípios de identidade e de não contradição constituem-se ainda em matrizes do pensamento científico mesmo que de forma velada, excluindo a possibilidade de a ambivalência atuar como categoria de análise epistemológica. Trata-se de um primeiro movimento de um conjunto de reflexões que têm por objetivo introduzir a categoria da ambivalência como visceral à análise teórica e epistemológica da filosofia da comunicação a partir da observação empírica do modo como esta se enuncia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ambivalência; Identidade; Linguagem; Epistemologia da comunicação; Aristóteles.

### Abstract

Despite the complexity and extent of Aristotelian philosophy, this article seeks to investigate the possible non-place that ambivalence occupies in his work when related to the theoretical sciences. We discuss, then, aspects of the epistemological model based on logical principles that will guide not only the way how to know nature, the apoditic knowledge, but deliberate, even indirectly, on categories used by what we might today call the humanities, social sciences, and by the field of communication. Despite their metaphysical limitations, the principles of identity and non-contradiction are still matrices of scientific thought even if veiled, excluding the possibility of ambivalence acting as a category of epistemological analysis. This is a first movement of a set of reflections that aim to introduce the category of ambivalence as visceral to the theoretical and epistemological analysis of the philosophy of communication from the empirical observation of the way it is stated.

**KEYWORDS:** Ambivalence; Identity; Language; Epistemology of communication; Aristotle.

---

<sup>1</sup> Pós-doutorado em Comunicação e Semiótica (PUC-SP); Mestre e Doutor em Ciências da Comunicação (ECA-USP); Bacharel em Filosofia (FFLCH-USP); Licenciatura Plena em Filosofia (FE-USP). Professor de Filosofia – Instituto Federal do Paraná – Campus Palmas (IFPR-Campus Palmas).

### **Apresentação do problema de pesquisa:**

A investigação sobre o lugar da ambivalência na filosofia aristotélica é o primeiro movimento de um conjunto de reflexões que têm por objetivo aprofundar a análise teórica e epistemológica da filosofia da comunicação a partir da observação empírica do modo como esta se enuncia. No caso, o que usualmente se observa é que, seja na fala ordinária, seja nos elaborados discursos acadêmicos e científicos, o lugar da ambivalência é o lugar da exclusão. Ao contrário, nota-se com ostensiva e mesmo violenta convicção a presença da identidade como princípio lógico norteador dos argumentos que sustentam as proposições e enunciados que habitam os processos comunicacionais, de forma consciente ou não. Consciente, por assim dizer, referimo-nos àqueles discursos que reivindicam para si os critérios necessários para produzir um texto dotado não apenas de coerência interna como também por estabelecer um conjunto de inferências com os objetos a que se referem de modo próprio e conversível. Ou seja, tais inferências visam decretar um vínculo necessário entre os enunciados proferidos e a realidade a que se referem, instituindo um regime de verdade, como se a linguagem pudesse exprimir – e esgotar – a totalidade do real. Assim, quando eu digo sobre um objeto, eu não apenas suponho que, em sua definição, esteja contido o seu ser, como, nas relações que teço com os demais objetos que sustentam meus argumentos, eu acredito que esteja igualmente estabelecendo relações necessárias de concordância ou discordância, de modo que eu possa, entre minha fala e as coisas, convertê-las indistintamente sem dar margem a ambiguidades e, sobretudo, excluindo quaisquer ambivalências.

Ora, esse regime de verdade, que não teria como ser firmado sem a linguagem, não poderia ser sustentando sem que houvesse um princípio de identidade e, por conseguinte de “não ambivalência”, que garantisse uma ordem lógica ao discurso. No entanto, essa “ordem lógica” ao discurso não implica apenas coerência interna – pois, a ambivalência também poderia implicar –, mas também, e sobretudo, conversibilidade. E é essa conversibilidade que justamente conduz os discursos e enunciados à redundância e à recursividade, pois se o conceito define o objeto, ambos são plenamente conversíveis, de modo que não lhes sobre espaço algum para se moverem: as palavras traduzem as coisas e estas se resumem às palavras que os definem. E, sem movimento, a linguagem vê-se reduzida a um sistema de codificação cuja função é converter as coisas em pensamento e vice-versa.

Evidentemente, tais implicações epistemológicas são desconhecidas pelos falantes em seus enunciados ordinários, conduzindo os processos comunicacionais à mera reprodução de um hábito do pensamento. E o pensamento, por sua vez, vê-se reduzido à condição de repetir enunciados, acreditando estar pensando. Assim, antes de reproduzir o que se fala sem antes pensar, ou de pensar que se possa falar sem antes investigar o que já foi dito, decidimos nos deter naquilo que poderia ter sido uma origem das formas de pensar e dizer o mundo, recorrendo a um conjunto de investigações filosóficas em que a questão da ambivalência parece ter sido protagonista ainda que seja pela sua exclusão.

Considerando-se, então, o estreito vínculo entre a linguagem e a forma de pensar e conceber o mundo, nosso estudo tem como objetivo mais amplo aprofundar a discussão teórica sobre a filosofia da comunicação a partir da hipótese que a ambivalência seja uma categoria de análise da enunciação comunicativa imprescindível à epistemologia da comunicação por evitar a recursividade e a redundância que a mera reprodução e a transmissão de informações proporcionam. Apesar desse horizonte investigativo, este artigo tem um objetivo bem mais modesto: trata-se de analisar o lugar que o ocupa a ambivalência em certos escritos aristotélicos como basicamente na *Metafísica*.

Ora, se os princípios lógicos que organizam o pensamento racional estão ancorados nos princípios de identidade e de não contradição, então o que se encontra como terceiro excluído é, sobretudo, a ambivalência, já que a ambiguidade, diferentemente, situa-se antes como um problema semântico – como o próprio Aristóteles (1973a) admite – e não propriamente ontológico como parece ser o caso da ambivalência. Ontológico, posto que, sendo a ambivalência excluída dos princípios identitários que regem a lógica, e sendo a identidade o princípio que fundamenta o ser, então a ambivalência assume a condição de “não poder ser”, não ocupando um lugar no edifício lógico que Aristóteles constrói.

A exclusão da categoria do ambivalente – que apresenta a potencialidade de ser e não ser – é justificável se considerarmos que tanto para Platão como para Aristóteles, o individual, o singular, não é objeto de ciência, senão o universal. Ou seja, se podemos afirmar que “Sócrates é homem” tanto quanto “Sócrates é racional”, é porque o que está em jogo é antes o conceito de homem do que o conceito de Sócrates. Isso significa que a identidade que é colocada é a de homem e não a de Sócrates. Podemos ter o conceito de homem, mas não o conceito de Sócrates, porque não podemos atribuir um universal às existências singulares, e, por decorrência, não podemos fazer uma ciência dos singulares.

Afinal, no silogismo “Todos os homens são mortais, Sócrates é homem, logo Sócrates é mortal”, o indivíduo Sócrates é incluso no conceito de homem sem que se possa

defini-lo. Ou seja, para se ajustar ao conceito universal de homem, Sócrates teria que se despir de todas as suas características particulares, que justamente poderiam lhe garantir sua “identidade”, para assegurar um lugar nessa categoria universal de homem. Neste sentido, podemos conjecturar que a ambivalência que comportaria a “identidade Sócrates” tem que ser excluída para garantir a eficácia do silogismo, que, por sua vez, depende da presunção de identidade.

### **A índole classificatória do princípio de identidade:**

Quando se pensa em identidade, talvez se possa presumir que haja uma adesão desse princípio à singularidade existencial dos seres. No entanto, se pensarmos na concepção aristotélica de identidade, não iremos encontrá-la imanente à própria singularidade concreta dos seres, mas a uma classe de seres que compartilhem de um denominador comum. Ou seja, à multiplicidade de seres existentes não corresponde a mesma multiplicidade de essências na medida em que estas coincidem apenas nos seres que se enquadram no mesmo gênero ou na mesma espécie, revelando-se assim a índole classificatória do princípio de identidade.

Aqui, portanto, devemos nos perguntar por que a essência de algo não está ligada à singularidade de sua existência. Primeiramente, podemos conjecturar que, se a essência de algo correspondesse ponto a ponto à existência singular desse algo, não teríamos propriamente a razão de um princípio de identidade porquanto a definição de um determinado ser se esgotaria em si mesma, esvaindo-se a perspectiva de estabelecer uma linha argumentativa que levasse a um raciocínio conclusivo que não fosse redundante. Seria como negar a própria possibilidade de definição na medida em que essa se fecharia em si própria, não encontrando o ser propriedades análogas a outros seres. Seria como admitir um reino de puras diferenças em que nada fosse igual a nada, impossibilitando estabelecer analogias e semelhanças, ou mesmo ambiguidades.

Admitir que cada ser tivesse sua essência própria coincidindo com sua existência, implicaria uma espécie de empirismo ou mesmo existencialismo radical em que a linguagem tenderia a ser infinita em sua capacidade de nomeação das diferenças: para cada coisa, um nome; para cada situação, um nome. Certamente não é este o projeto aristotélico, tampouco o rumo inicial de nosso raciocínio. Logo no início dos *Tópicos*, Aristóteles diz que se trata de

[...] encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços (ARISTÓTELES, 1973a, p. 11).

Um pouco mais além, Aristóteles (1973a, p.12) dirá que a finalidade do seu tratado são três: “o adestramento do intelecto, as disputas casuais e as ciências filosóficas”. Trata-se, portanto, nos *Tópicos*, assim como por todo *Organon*, de encontrar uma ferramenta que, diversamente dos sofistas, não esgote seu esforço retórico na arte da persuasão, mas que se pautar por um raciocínio lógico que persiga a verdade como um princípio de não contradição, evitando o erro, e excluindo dissonâncias, ambiguidades e ambivalências. Não é por outro motivo que o *Organon* é pensado como uma alternativa segura que, por um lado, combata a retórica dos sofistas, destituída de uma pretensão de verdade, e, por outro lado, supere também a dialética que procurava encontrar as definições de uma espécie pelo método de sucessivas divisões do gênero a que um determinado ser pertencesse. No limite, o método dialético platônico, por se pautar em opiniões prováveis, que somente encontrariam certeza última na suposição do “Bem” como garantia de todo percurso dialético, teria um viés probabilístico que não alcançaria a verdade como um universal de caráter irrefutável.

Para Aristóteles, trata-se de pensar a lógica como uma forma irretorquível de reger o pensamento no uso da linguagem, deslocando a verdade do seu *locus* platônico transcendente para assentá-la na demonstração de uma realidade imanente. Poder-se-ia dizer que, uma vez descartada, desde Platão, a aporia ontológica de Parmênides e Zenão que não admitiam a contradição do ser, impossibilitando no limite seu próprio movimento, Aristóteles pretende encontrar na lógica formal a base de um método de investigação científica que supere o nível instável das opiniões e das convenções da linguagem, sem, contudo, incidir na transcendência de um mundo das ideias. Para tanto, precisa encontrar na identidade do ser um princípio universal que, por um lado, sustente um raciocínio lógico que permita realizar inferências verdadeiras e, por outro lado, não solape o movimento inerente à própria natureza do ser.

A linguagem, portanto, deve possuir um rigor formal que consiga tanto prescindir dos conteúdos empíricos como absorvê-los em si mesma. Assim, não pode escapar ao desígnio tanto socrático como platônico de buscar no conceito, na definição de uma coisa, as regras de condução do espírito à verdade. No entanto, para que a definição não esgote em si mesma as regras de linguagem, é preciso avançar além do imobilismo em que permaneceu Platão com suas concepções miméticas que ligavam o mundo sensível ao mundo das ideias. Afinal, a simples constatação da identidade de uma coisa não é suficiente para defini-la senão recorrermos à conversibilidade de suas propriedades: “É evidente que nada que possa pertencer a alguma outra coisa que não seja A é um predicado conversível de A [...]”, afirma Aristóteles (1973a, p. 14), de modo que se possa definir algo a partir de suas propriedades intrínsecas sem esgotar sua definição no imobilismo de um nome próprio.

Uma ‘propriedade’ é um predicado que não indica a essência de uma coisa, e, todavia, pertence exclusivamente a ela e dela se predica de maneira conversível”. Assim como “Um ‘gênero’ é aquilo que se predica, na categoria de essência, de várias coisas que apresentam diferenças específicas” e, por fim,

Um “acidente” é alguma coisa que, não sendo nada do que precede – isto é, nem uma definição, nem uma propriedade, nem um gênero –, pertence, no entanto, à coisa; algo que pode pertencer ou não pertencer a alguma coisa, sem que por isso a coisa deixe de ser ela mesma [...] (ARISTÓTELES, 1973a, p. 14).

No entanto, até aqui, permanecemos inconclusos do que venha ser a identidade senão a definição. Adiante, Aristóteles (1973a, p.16) confere à identidade três sentidos: numérico, específico e genérico. O numérico diz respeito aos diversos significantes que um mesmo referente assume linguisticamente a que poderíamos chamar de sinônimos. O sentido específico provém da identidade de sua espécie, quando usamos o mesmo nome como signo para um conjunto de referentes diversos em sua existência singular, porém idênticos em sua classificação como, por exemplo, quando dizemos “homem” ou “cavalo” para nos referirmos a quaisquer singularidades que atendam a essa definição. E, por fim, de uma forma mais ampla, o gênero abarca um sistema classificatório que abrange singularidades e nomes diversos, mantendo, contudo, sua identidade num conjunto mais amplo que propriedades que lhe sejam comuns, como “homens” e “cavalos” dentro do gênero animal. Tal paradoxo – que faz depender a definição de um conjunto de propriedades que somente se demonstrariam por um método indutivo sem o necessário rigor formal – não se concretiza em Platão porque ele remete a identidade para um plano transcendental, não sujeitando a ideia a um conjunto de predicados senão a uma pura forma, a uma ideia, a um conceito jamais plenamente conversível em matéria ou imagem na medida em que o que é passível de percepção é uma cópia sempre infiel dessa realidade transcendente e inteligível unicamente pelo pensamento abstrato (intelecto).

A nosso ver, a proposição desse sistema classificatório tende a conduzir a noção de identidade a uma paradoxal indeterminação na medida em que a definição de alguma coisa não se reduz efetivamente a nenhuma classificação proposta, seja gênero ou espécie, assim como tampouco as propriedades e os acidentes a definem; mas também, por outro lado, a definição de algo se apoia em um conjunto de predicados conversíveis, ou não, à própria coisa. Assim, dizer que o homem é do gênero animal, não define o homem, porque este gênero comporta outras espécies que não o homem. A definição exige, portanto, que os sistemas classificatórios se fundamentem em propriedades, mas estas, por seu turno, dependem da indução para se demonstrarem verdadeiras, pois se é propriedade exclusiva e,

portanto conversível, do homem “ser capaz de aprender gramática”, além de ser um predicado que não indica essência do homem – pois, o próprio Aristóteles assim o coloca – tal propriedade depende da inferência de que todos os homens sejam capazes de aprender gramática, algo empiricamente indemonstrável no âmbito de sua desejável universalidade.

O mundo transcendente das ideias livra Platão da responsabilidade de demonstrar a veracidade empírica de sua teoria, no entanto, a perspectiva imanente de Aristóteles lança a identidade numa provisória indeterminação, pois a definição, ou seja, o conceito para Platão, embora sendo a identidade da coisa, precisa encontrar correspondência imediata no mundo material. Torna-se, portanto, necessário ancorar a identidade em pressupostos metafísicos que justifiquem o caráter meramente classificatório da observação empírica.

### **Uma metafísica da imanência:**

Pode-se presumir que a metafísica aristotélica impõe-se justamente para confirmar a realidade dos seres sobre os quais se discursa, evitando-se o risco de confundir a ciência (a episteme) com um mero exercício retórico dotado de coerência interna, uma mera interpretação ou semiótica, ou ainda, e evidentemente, uma mera crença ou ilusão.

Certamente, a verve classificatória não esgota a ambição do projeto aristotélico que se sustenta antes na primazia ontológica do “ser enquanto ser” do que na linguagem ou mesmo nas abstrações matemáticas. Ou seja, há antes o pressuposto de que o ser guarda intrinsecamente uma identidade que o define, mas sua definição não decorre de uma arbitrariedade do signo linguístico, pois persiste em Aristóteles a suposição platônica que o conceito – a ideia ou o significado – mantenha, senão uma antecedência, uma autonomia com relação ao significante. Assim, para superar a índole meramente classificatória dos *Tópicos* e encontrar a definição do “ser enquanto ser”, ou seja, a realidade do ser, garantindo que os conceitos não sejam convenções arbitradas pelo espírito humano sem guardarem necessariamente um vínculo com o mundo físico, Aristóteles lança mão de um sistema de causas que passa então a organizar “a existência das substâncias”

Além da “forma”<sup>2</sup>, já proposta por Platão, Aristóteles (1973b; 1994; 2002) atribui outras três causas aos seres: material, eficiente e final, sendo esta a principal garantia do devir, mas tampouco sem descartar o “Bem” como causa última do movimento. Ora, ao fazer esta manobra, Aristóteles instaura uma espécie de algoritmo – um *ex machina* – na ordem do

---

<sup>2</sup> Aristóteles (1973b, p. 216) refere-se à forma como substância ou “*quiddidade*” (do latim “*quidditas*”) a que podemos traduzir por essência.

mundo, justificando o movimento por um princípio antes ético que lógico ou racional, como notamos logo nas primeiras linhas da “Ética a Nicômaco”:

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem (ARISTÓTELES, 1973c, p. 249).

Ainda que Aristóteles aqui se refira à práxis das ações humanas, nota-se explicitamente a correlação entre a finalidade e a utilidade na justificativa do movimento dos seres, denotando a inseparabilidade entre a epistemologia (como ciência do verdadeiro), a ética (como reflexão moral) e a política como traço da filosofia grega. Traço significativo se também pensarmos que o *logos*, como invenção grega, cumpre uma função política na constituição da polis grega

O que implica o sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. [...] Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política (VERNANT, 1984, p.34-35).

Opondo-se à narrativa mítica e à oralidade, “[...] é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos” (Vernant, 1984, p.36). Por fim, é constituindo-se enquanto *logos* – enquanto discurso normativo – que a inteligibilidade do real será possível, possibilitando à escrita cumprir sua função de publicidade, denotando, mais uma vez, a estreita vinculação entre epistemologia, ética e política na origem do projeto filosófico.

A metafísica aristotélica aparece tanto quanto a platônica como um projeto ético e político em que certamente a epistemologia que o legitima não escapa desse desígnio. A diferença é que Aristóteles coloca o “Bem” acomodado nas ações éticas que se pautam na prudência, no meio termo entre as paixões que nos desestabilizam, assim como assenta o devir no aprimoramento, ou melhor, na atualização de potências que se realizam em função de uma finalidade que, em última instância, é o bem ou felicidade, enquanto Platão tende a reduzir o movimento a um processo antes intelectual que de transformação material. Deste modo, à imanência aristotélica, estruturada em rígidas hierarquias, não cabem desvios de percurso que justamente possibilitariam a criação do novo e de diferenças (como as teses evolucionistas defendem), mas apenas a atualização daquilo que já é e sempre será, pois, a

matéria é o lugar das potências, enquanto a forma subsiste, tal como para Platão, como lugar da identidade.

### **O ser e o movimento: um paradoxo:**

Aristóteles (1995) define a natureza como um princípio do movimento e da mudança. E segue dizendo que uma mesma coisa, uma mesma substância, pode estar em ato e potência. A partir da concepção aristotélica de movimento, podemos inferir os primeiros possíveis traços de ambivalência na filosofia aristotélica. Ora, algo que pode estar na condição ativa e passiva respectivamente de movente e movido apresentaria traços possíveis de ambivalência. É verdade que Aristóteles não evidencia que o movimento altere a essência do que “é em si mesmo” senão “enquanto movível”, porém se admitimos que a ação de uma causa externa não está determinada a agir desta ou daquela forma, sobre este ou aquele objeto de antemão, ou seja, se a ação, por ser externa ao objeto, é de certo modo imprevisível, então podemos supor um índice de casualidade ou aleatoriedade a todo movimento de atualização. Ou seja, se uma semente é potencialmente uma árvore, esta não viria a ser sem a ação de forças exteriores que possam atualizar esse movimento e, portanto, a identidade não passaria de um momento de descontinuidade do movimento.

Embora Aristóteles (1995, p.80) coloque o movimento como “atualidade do potencial” assumindo uma primazia do ser diante do devir, podemos também conjecturar se o ser não seria apenas um momento do movimento infinito da natureza, definindo-se por um conjunto de propriedades, mas também por uma série de acidentes igualmente constituintes do ser enquanto “ser em movimento”. Neste caso, poderíamos supor que a definição do ser enquanto “idêntico a si mesmo” seria contraditória com o próprio movimento do ser em seus processos constantes de mudanças, de atualizações. Supor o “ser enquanto ser” desprovido de sua historicidade, seria supor um ser incapacitado de atualizar-se, negando suas potências e sendo apenas em ato, já que, para atualizar-se, o ser precisa ser movido por algo movente. O “ser em movimento”, portanto, jamais poderia ser idêntico a si mesmo, pois ele se atualizaria em suas relações e interações com os outros para vir a ser. Ou então, teríamos que admitir que o “vir a ser” transforma o ser em outro ser, não mais permanecendo o mesmo, estabelecendo os limites entre aquilo que é A, aquilo que foi A’ e aquilo que será A’.

Ao tratar das falácias da indivisibilidade em sua “Refutação a Zenon”, Aristóteles (1995, p. 233) insinua que o movimento é distinto de uma somatória de “agoras” indivisíveis. Ora, se o tempo não é composto de “agoras” indivisíveis, em unidades autônomas de

presença, sendo um contínuo, por que o ser poderia ser decomposto em identidades substanciais, essenciais, que lhe definem em “ser enquanto ser” para além de seus acidentes ou mesmo de suas propriedades? Não seria paradoxal supor uma identidade permanente ao ser, negando-lhe camadas, estratos, misturas, que igualmente lhes constituem? Seria possível ainda admitir uma “metafísica da imanência” que atribui o imutável como essencial às substâncias cujas existências estão imersas numa natureza que se define por seu movimento?

Não seria sem tempo perguntar a que, afinal, remete a identidade do ser se não são sequer as propriedades que lhe são conversíveis que as definem? Seria a forma então o mesmo que sua finalidade? Retomemos os *Tópicos*. Nele, Aristóteles (1973a, p. 14) afirma que “[...] mostrar que as coisas são idênticas não basta para estabelecer uma definição”, sugerindo que a definição exige um processo argumentativo que justifique a identidade do idêntico.

Descobrir as diferenças das coisas nos ajuda tanto nos raciocínios sobre a identidade e a diferença, como também a reconhecer a essência de cada coisa particular. Que nos ajuda a raciocinar sobre a identidade e a diferença, é evidente: pois, após descobrirmos uma diferença qualquer entre os objetos que temos diante de nós, já teremos mostrado que eles não são o mesmo; e ajuda-nos a reconhecer o que é uma coisa, porque geralmente distinguimos a expressão própria da essência de cada coisa particular por meio das diferenças que lhe são próprias (ARISTÓTELES, 1973, p.27).

Seguindo este raciocínio, podemos conjecturar que a procura sistemática pela identidade por um processo de eliminação das diferenças, no limite, nos levaria à singularidade absoluta da unidade, destruindo a proposição de sistemas classificatórios baseados em gêneros e espécies. No entanto, a busca pela identidade como dispositivo analítico tem como objetivo a busca pelo universal

O exame da semelhança é útil tanto para os argumentos indutivos como para os raciocínios hipotéticos, bem assim como para a formulação de definições. É útil para os argumentos indutivos, porque é por meio de uma indução de casos individuais semelhantes que pretendemos pôr em evidência o universal; e isso não é fácil quando ignoramos os pontos de semelhança. É útil para os raciocínios hipotéticos porque, entre semelhantes, de acordo com a opinião geral, o que é verdadeiro de um é também verdadeiro dos demais (ARISTÓTELES, 1973a, p. 27).

Ora, dizer que “o que é verdadeiro de um” não implica que seja “verdadeiro dos demais”. Como se sabe, o método indutivo, embora capital para o desenvolvimento do conhecimento científico, não pode alcançar a pretensão senão probabilística da certeza.<sup>3</sup> Aristóteles poderia não o saber – embora, o soubesse –, mas tampouco era um empirista radical. A indução se trata antes de um processo para se alcançar a síntese que se concretiza pelo intelecto em conceito universal. No entanto, diversamente de Platão, a universalidade do conceito não é substancial, ou seja, não traduz a existência de um ser ideal e universal, mas,

<sup>3</sup> Além do mais, tal raciocínio conduz à suposição de que haja uma identidade possível do singular, hipótese que Aristóteles não busca aventar.

apenas a estrutura comum e inerente aos seres existentes que são múltiplos e diversos. Para Aristóteles, portanto, a realidade é constituída por seres singulares e mutáveis, não compartilhando da tese imobilista da qual Platão é herdeiro.

A identidade de um ser, de alguma coisa, tal qual primeiramente formulada por Parmênides ao defender a tese do imobilismo, não pode comportar a mudança, o movimento. Portanto, a dificuldade que Aristóteles encontra neste sentido é de sustentar a concepção de uma natureza que é movimento (*kinésis*) e, ao mesmo tempo, buscar um conceito universal que não seja resultado nem de uma convenção linguística, nem mera construção subjetiva do intelecto, mas que encontre paralelo na estrutura inerente dos objetos.

Na ontologia de Parmênides, o ser corpóreo era a única determinação da existência e, portanto, o ser absoluto. Donde a ilação de que o que não é corpóreo não existe, ou, por outras palavras, o não-ser não existe, o Universo é o ser pleno, e o vazio em parte alguma se dá porque é idêntico ao não-ser (ARISTÓTELES, 1973b, p. 220, nota 65).

Ora, se a realidade é constituída de seres singulares, como encontrar por semelhanças gêneros ou espécies universais senão pela exclusão de certas diferenças? E quais seriam os critérios para escolher certas e não outras diferenças sem, contudo, compactuar com um processo evolutivo – como parecia ser o caso de pré-socráticos como Anaximandro de Mileto ou Empédocles de Agrigento – que integrasse as diversas espécies no mesmo fluxo?

### **Um sistema explicativo ancorado em especulações metafísicas:**

O método indutivo na busca de universais resvala, portanto, em dois obstáculos: o aparente imobilismo das estruturas corpóreas levadas em consideração na análise dos singulares, e, sobretudo, a impossibilidade intrínseca de matematicamente atingir os necessários 100% de probabilidade para alcançar a universalidade. No entanto, não reside unicamente no método indutivo a limitação da busca pelo universal, mas também no âmbito da lógica formal formulada por Aristóteles. Na verdade, para que haja eficácia ontológica, o sistema lógico de Aristóteles teria que estar estruturado na interdependência dos métodos indutivo e dedutivo.

Há que se ponderar que o método dedutivo, em que basicamente se constitui a lógica formal aristotélica com seus silogismos, apresenta suas limitações no que tange aos conhecimentos anteriores a toda demonstração e que, como tal, são considerados axiomáticos, ou verdades indemonstráveis. Além do mais, embora Aristóteles proponha quatro tipos de causas necessárias para o conhecimento científico, os silogismos constituem-se de proposições apodíticas, ou seja, demonstráveis, e, portanto, necessárias em seu valor de

verdade. Ora, a causa eficiente (ou motriz) e a causa final, como supõem diferentes momentos (anterior e posterior) a um determinado evento que se está considerando nas proposições, não podem participar da ilação silogística, restando, portanto, apenas às causas material e formal a posição de simultaneidade entre as proposições em jogo. No entanto, à causa material, Aristóteles não lhe confere uma “necessidade intrínseca” que apenas a causa formal, enquanto silogismo apodítico, teria ao ser a única a fazer a conexão necessária com as proposições em jogo. Ao proceder dessa forma, Aristóteles livra-se da futura crítica empirista radical que seria feita por David Hume que é cético quanto à universalidade da causa motriz, julgando-a antes força do hábito ou de um psiquismo. No entanto, ao restringir os silogismos à causa formal, se, por um lado, Aristóteles consegue comprovar sua validade, por outro lado, pouco contribui para estabelecer a relação lógica desejável entre a linguagem e a realidade empírica, pois os juízos analíticos se limitam a derivar conclusões que já estavam implícitas nos conceitos previamente utilizados nas premissas, tornando a lógica formal antes um exercício mental do que um raciocínio capaz de demonstrar o liame necessário entre os conceitos e a realidade empírica. Por outro lado, o método dedutivo incide sobre a limitação de ter suas conclusões legitimadas apenas se as premissas estiverem certas, pois dizer que “Sócrates é mortal” depende da certeza de que “todo homem seja mortal” e de que “Sócrates seja homem”, tendendo a reduzir o raciocínio lógico a um mero jogo de convenções linguísticas.

A validade do método científico, na medida em que deve ser demonstrável, carece, então, partir de axiomas e princípios, assim como de definições precisas. Tais definições, contudo, dependem do rigor do método indutivo para que não sejam meras convenções alcançando a realidade empírica dos objetos a que se referem. Cria-se, então, um circuito que, por um lado, supõe a coerência interna da lógica formal contida no método dedutivo, e, por outro lado, faz depender a certeza de seu resultado das inferências corretas que o método indutivo deve fazer a partir das sensações colhidas na observação do mundo empírico. Entenda-se por “correto” aqui, a adequação do conceito abstraído pelo intelecto com a realidade empírica do objeto analisado.

Para Aristóteles, o universal é uma intuição do intelecto ao fazer uma síntese das sensações experienciadas, conjugando, portanto, os dados empíricos com certa capacidade transcendental do espírito em realizar uma apreensão imediata da realidade com esse conceito universal. Trata-se de um processo de abstração das impressões ou marcas não apenas registradas na memória, mas sintetizadas num conceito, num signo híbrido de presença e ausência, capaz de cumprir sua função de universal. Depura-se das sensações todas as

características singulares e acidentais do objeto, inclusive as potenciais, para se atingir unicamente sua forma.

Ora, nesse processo de “síntese” ou “depuração”, que se parte da observação dos singulares para se atingir os universais, as eventuais ambivalências constatáveis no plano empírico perdem-se integralmente na definição que, como admite Aristóteles nos *Analíticos Segundos*, não é demonstrável. Assim como a definição não é demonstrável, também não o é a “não-contradição”, uma vez que uma está formalmente ligada à outra. Neste processo, o “terceiro excluído” é todo o ruído, toda a forma de dissonância, toda a ambivalência constatável a partir da singularidade dos seres em seu mundo empírico.

Por fim, há o caráter ontológico que as noções de “ser” e “não ser” carregam desde os primórdios da filosofia, alcançando o registro da linguagem pela dialética platônica e que a lógica aristotélica não consegue de todo se desvencilhar. Ora, sabemos que Aristóteles desejava superar a imprecisão da linguagem dialética pela lógica, mas, no entanto, sua lógica não apenas herda como acentua o aspecto binário contido nos princípios de identidade e contradição. Assim, quando dizemos “branco” e “preto”, de fato, não poderia haver o “cinza”, porque o cinza seria apenas o “resultado” da contradição entre ambos, posto que o “cinza” não é possível como “em si”, senão como intermediário entre uma espécie de “branco absoluto” e “preto absoluto”, de modo que toda a mudança decorreria do “conflito” entre esses extremos. (Aristóteles, 1973a; 2007).

O que podemos admitir como existente é aquilo que “não é” seja denominado como “diverso” na medida em que o “não é”, enquanto contradição ao que “é”, não possui estatuto ontológico: “[...] de fato, o diferente não é a negação do idêntico e, portanto, não se predica das coisas que não são (destas, ao contrário, se predica o não-idêntico), mas de todas as que são, porque tudo o que existe e que é um, naturalmente é um ou não-um relativamente a algo diferente” (Aristóteles, 1994, p. 404; 2002, p.449). Sendo a diferença e a diversidade coisas distintas, o diferente não comporta a existência senão o diverso enquanto singular, o que implica dizer que a ambivalência encontra-se excluída nesses termos.

Ora, se admitimos o idêntico, devemos também acolher a contradição e, a partir desta, excluir quaisquer terceiros. A partir dessa assertiva do idêntico, nem os atributos nem suas respectivas contradições podem logicamente ser predicadas simultaneamente a um mesmo sujeito. Ora, o raciocínio lógico de Aristóteles é irretocável enquanto regras da linguagem sem as quais o discurso científico estaria comprometido, e, possivelmente, a própria comunicação enquanto um sistema de signos. No entanto, a preocupação de Aristóteles não se esgota em estruturar e legitimar regras de linguagem, mas, sobretudo,

regras do pensamento que possam traduzir a suposta inteligibilidade do real com absoluta precisão. Porém, o princípio de não-contradição implica um círculo vicioso, pois não se pode prová-lo positivamente na medida em que é pressuposto a toda prova. Por exemplo, “o homem não é um ser não-racional” não é demonstrável, mas se afirmo que “o homem é um ser racional” posso demonstrá-lo, apresentando como prova o fato de que “o homem não pode ser “não-racional”, mas desde que também possa estar certo de que “o homem é um ser racional”. Assim, não posso refutar o princípio de não-contradição, pois, ao fazê-lo, estaria anulando a validade de minha própria assertiva. Deste modo, a exigência de todo silogismo acaba se concentrando na validade do conceito, ou seja, em sua capacidade de definir a coisa a que se refere.

### **Seria possível uma ciência dos singulares?**

Embora Aristóteles negue a necessidade de redução ao infinito da prova, sua concepção de deus como primeiro motor (causa motriz), aliada à concepção de causa final, parecem dizer o contrário, ou melhor, parecem suspender essa necessidade de regressão ao infinito através de uma conjectura improvável. Pois, se todo movimento provém de uma causa externa que, em ato, atualiza a potência de outra, e se o que justifica o movimento de atualização é uma causa final, então a primeira verdade e a primeira definição, portanto, recaem sobre um primeiro motor: deus.

Não fosse a causa final, a teoria do ato e potência poderia recuperar a ambivalência excluída de modo produtivo, ou melhor, criativo, pois o princípio de contradição serve basicamente para que se confirme uma identidade previamente estabelecida, mas, se a contradição fosse absorvida por força do acaso – e não de uma necessidade determinada pela identidade –, o devir em potência poderia gerar algo diferente do que o previsto.

A suposição dialética de que haja necessariamente os pares positivo e negativo – desde que se assumisse também a identidade do negativo, do outro – para que haja movimento permitiria esse raciocínio, no entanto, a concepção aristotélica de ato e potência parece anular essa possibilidade na medida em que o “não ser” não tem sustentação ontológica diante do fato de que os aspectos acidentais – ou virtuais – de uma substância estarem inscritos no ser como algo que deve ser atualizado. A potência, enquanto virtualidade, enquanto acidente, não define o ser senão justifica o movimento próprio à natureza. Suposição que pode nos levar à inferência que todo movimento apenas é justificável em nome de uma finalidade porquanto, “em si mesmo”, o devir é apenas uma espécie de correção de uma

indeterminação das próprias singularidades existentes. Deste modo, as categorias de gênero e espécie aparecem como superiores às próprias (in) determinações dos seres que, enquanto singulares que poderiam ter sua existência imanente assegurada, constituem-se de acidentes – ou mesmo propriedades – indesejáveis na medida em que o desejável seria unicamente a definição de gênero por assegurar uma suposta universalidade.

A ciência que, portanto, Aristóteles erige como um sistema acabado, envolvendo metafísica, epistemologia, ética e política, é uma ciência dos universais. Uma ciência pronta que não se contenta em se esgotar no mundo transcendental, sendo supostamente aplicável e validada no mundo imanente da experiência empírica. No entanto, cabe notar que se os riscos de erro do método indutivo podem ser controlados por variáveis estatísticas, os equívocos do método dedutivo, estruturados em torno de uma lógica formal têm se mostrado incorrigíveis por acabarem por, senão formatar, legitimar o pensamento binário que exclui os acidentes e as virtualidades da fala comum. Neste sentido, mesmo que a linguagem possua uma ontogênese estruturada em torno de formas binárias, decorrente que seja de formas de pensar estruturalmente binárias, a consolidação da razão como binária – entendida como *logos* que se faz *nomos* – irá condicionar o raciocínio a um hábito que inevitavelmente exclui as formas de ambivalência contidas no próprio ser enquanto singularidade existencial. Neste caso, teríamos uma concepção de ciência igualmente condicionada a pensar seus objetos a partir de uma epistemologia que vê tanto seu sujeito – observador – quanto seu objeto como identitários, quando, na verdade, mesmo em Aristóteles essa condição não existia, pois a universalidade, para ele, seria antes um exercício de abstração do intelecto que um fato da natureza<sup>4</sup>.

Se pensarmos que o enfrentamento à retórica dos sofistas levou Aristóteles a escrever sua própria *Retórica* como uma arte que deveria se elevar além da mera persuasão, em que o compromisso com a ética (*ethos*) e com o raciocínio lógico (*logos*) deveria ser, ao menos, tão eficaz quanto os efeitos excessivos do convencimento pela emoção (*pathos*), então é nesse âmbito que devemos igualmente pensar que seus resultados se tornaram mais palpáveis na proposição de estabelecer uma ordem aos discursos. No entanto, se se pode pensar todo discurso como dispositivo de produção de verdade, aniquilamos a especificidade do discurso racional, o que não nos interessa em absoluto nessa investigação. Diversamente, o que se pretende mostrar é o quanto o princípio de identidade é antes – ou, ao menos, se tornou – um

---

<sup>4</sup> Trata-se de uma suposição, embora embasada, por Aristóteles não parecer ter dúvidas quanto ao fato do universal ser resultado de um processo de abstração das coisas pelo intelecto, porém do recíproco – ou seja, de que os universais tenham existência empírica – não parece estar tão seguro. Ainda que tal inferência possa ser contestada pelo fato de ser Aristóteles realista, não podemos nos esquecer que seu realismo é antes epistemológico do que ontológico, nos moldes que, por exemplo, Tomás de Aquino se insere.

estratagemas, ou melhor, um artifício que se vale a linguagem científica como arma de combate à retórica dos sofistas do que uma necessidade imperiosa de um método rigoroso de produção de verdade. Algo que, de fato, apenas se confirma a partir da crítica kantiana à metafísica que é justamente onde, no limite, apoiam-se os princípios de identidade e o de não contradição para Aristóteles.

Ora, na medida em que Platão rompe com o eleatismo ao admitir a existência do não-ser como alteridade, e Aristóteles aprofunda essa ruptura ao acolher o movimento e a multiplicidade como inerentes à natureza, o não-ser passa a existir, mas na condição de imitação – para Platão – ou de potência não realizada, conjunto de acidentes, ou mesmo de propriedades determinadas, mas não capazes de exprimir uma identidade – para Aristóteles. Neste caso, a multiplicidade está presente aos modos acidentais dos seres. Ainda que não os defina, os modos de ser não representam quaisquer ameaças à identidade do ser que, ao que parece, somente pode ser plenamente constatável em ato. No entanto, nada, senão deus, pode ser apenas em ato, porque imutável e incorpóreo. Supor, então, uma identidade, seria supor apenas o ato, a ausência de movimento, tal como a flecha de Zenão que sempre está parada.

Semelhante raciocínio poderia ser aplicado às pretensões do método indutivo em extrair certezas absolutas provenientes do mundo empírico. Assim, por exemplo, quando jogamos dados com suas faces numeradas de “1” a “6”, a chance de que possamos tirar “6” é de uma em seis, no entanto, como se sabe, essa probabilidade opera apenas no registro da perspectiva do infinito na medida em que os atos singulares estão antes circunscritos ao acaso e não a uma proposição de cunho universal. Ou seja, posso jogar seis vezes o dado e tirar seis vezes o número “6” de modo que a probabilidade de  $1/6$  torna-se apenas absoluta num horizonte de infinitas tentativas.

De certo modo, a lógica probabilística é o que baliza o método indutivo. Sua lógica baseia-se no raciocínio que, após considerar um número suficiente de casos particulares, possa se extrair uma regra geral ou uma lei universal, e, para tanto, os desvios devem ser excluídos. Ora, os desvios são justamente os casos particulares. Estes casos particulares, verificados por sua vez no mundo empírico, são aqueles em que podemos perceber a expressão da ambivalência enquanto simultaneidade de atributos de um mesmo ser que, isolados, podem apresentar contradição entre si. Se eu não posso dizer que Sócrates seja, ao mesmo tempo, criança e adulto, é porque defini “criança” e “adulto” como termos contraditórios de modo que só possa admitir um “adulto” no “Sócrates criança” como potência, mas também porque “Sócrates adulto” não possa comportar qualidades simultâneas

de adulto e criança. Ora, na medida em que as premissas do método dedutivo ou são definições ou axiomas indemonstráveis, a lógica aristotélica somente se sustenta plenamente enquanto formal. Assim, as ambivalências que seriam próprias aos casos singulares são eliminadas.

Por fim, consideramos que a identidade apenas possa ser concebida por um processo de abstração do intelecto sem a desejável comprovação empírica que Aristóteles ambicionava<sup>5</sup>. Tal compromisso entre as palavras e as coisas apenas pode ser por ele firmado basicamente por meio de dois expedientes: por especulações metafísicas que supõem causas primeiras e finais; e por uma construção de uma lógica formal que apenas confere identidade ao par positivo – e não ao negativo. Em quaisquer dos casos, a impossibilidade de ambivalência deriva da suspensão do movimento inerente aos seres que somente podem ser definidos em sua identidade enquanto estáticos, ou enquanto gêneros ou espécies que, efetivamente, não possuem existência senão como universais, ou seja, como essências e não existências. De fato, Aristóteles não reduz as singularidades das coisas existentes às essências, negando-lhes a complexidade proveniente da mistura de suas propriedades, mas apenas suspende essa entropia em nome de uma ordem que assegure a possibilidade de inserção num sistema classificatório que lhe garanta, por sua vez, sua inteligibilidade. Inteligibilidade que, em última instância, é refém da linguagem.

### **Considerações:**

Ao presumirmos que não apenas a inteligibilidade como a existência do real é refém da linguagem, estaríamos imputando a Aristóteles a pecha de defender o que desejava antes refutar: que a realidade ontológica não é demonstrável – e, portanto, de âmbito meramente metafísico – e que mesmo a epistemológica está condicionada à linguagem. Ainda que, de fato, o caráter metafísico do seu raciocínio não lhe seja nada repreensível, mas, ao contrário, constitua-se no suprassumo desse modo de pensar filosófico, e que o condicionamento à linguagem tampouco lhe pareça um empecilho na medida em que se impõe a primazia do pensamento, não se pode desconsiderar que a negação da ambivalência em seu projeto filosófico tenha resultado ineficaz na tentativa de estabelecer um vínculo incondicional – verdadeiro – entre as palavras e as coisas. Ao contrário, entre essas instâncias ainda permanece um abismo que justamente corresponde à categoria da ambivalência.

---

<sup>5</sup> Tratar-se-ia, a nosso ver, de um realismo epistemológico e não ontológico, como dissemos anteriormente em nota.

Se dirigíssemos nosso olhar às obras de cunho prático de Aristóteles, como à *Ética a Nicômaco*, esse caráter ambivalente do ser poderia, sem dúvida, sobressair na medida em que, muito diversamente de Kant, as ações éticas dependem das circunstâncias particulares em que se apresentam ao ato, escapando do desígnio de uma lei universal. No entanto, não sendo esse o objetivo deste artigo, resta-nos admitir que o realismo epistemológico em que se situa Aristóteles parece estar mais refém da linguagem do que pretenderia desejar diante da posição dos sofistas a quem buscava contestar. Quando se pretende estabelecer entre as palavras e as coisas um laço indissolúvel mediante um regime de verdade, não há muito espaço para que a ambivalência venha a ser considerada como um traço característico dos seres, mas apenas um abismo intransponível.

Desse abismo – diga-se –, as teorias da comunicação, cada uma ao seu modo, não cessaram de tentar ultrapassá-lo como um obstáculo epistemológico a ser removido – salvo exceções – na defesa de seus interesses. As teorias de caráter mais estruturalista, mais afeitas às teorias da linguagem e que, portanto, prescindiam do compromisso com a realidade ontológica dos seres, assim como as teorias da informação, não sustaram de buscar pela transparência, pela fluidez da conversação, pela extinção dos ruídos, em defesa da adequada e conveniente interpretação do texto, ou da eficiência nos processos de emissão e recepção da informação. Já as teorias mais compromissadas com os regimes de verdade, preocupadas em estabelecer um vínculo entre as palavras e as coisas, não puderam deixar de perseguir a superação da ideologia na busca por uma monolítica verdade de caráter identitário. Ambas deflagraram uma guerra à ambivalência, à categoria do estrangeiro na comunicação. As ambivalências estão por toda parte, mas, por todo lado, procura-se excluí-las, ignorá-las surdamente, como se ignora o outro em sua positividade ontológica, pois os enunciados, os argumentos, os discursos, todos falam, mas não ouvem.

## Referência Bibliográfica

ARISTÓTELES. *Tópicos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard – Cambridge. In: Os Pensadores, volume IV. São Paulo: Abril Cultural, 1973a (p. 7-159).

\_\_\_\_\_. *Metafísica* (Livros I e II). Tradução direta do grego por Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. In: Os Pensadores, volume IV. São Paulo: Abril Cultural, 1973b (p. 205-245).

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. In: Os Pensadores, volume IV. São Paulo: Abril Cultural, 1973c (p. 245-442).

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994. 582p.

\_\_\_\_\_. *Física*. Traducción y Notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 695p.

\_\_\_\_\_. *Tópicos*. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007. 520p.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 4ª edição. São Paulo: DIFEL, 1984.

## Considerações sobre a viabilidade de um Externalismo Prescritivo

*Dra. Patricia Ketzer<sup>1</sup>*

27

### **Resumo:**

Historicamente a epistemologia tem definido conhecimento como universal e infalível. Mas a tradição não deu conta de resolver de forma suficientemente satisfatória uma série de questões, dentre elas as objeções céticas. Diante disso, reformulações no conceito de conhecimento e de justificação tem sido admitidas, dando origem a novas abordagens em epistemologia. Entre estas propostas encontram-se as teorias externalistas, das quais a que mais se destaca é o confiabilismo, proposto por Alvin Goldman. O confiabilismo tem como foco a descrição das crenças justificadas, diferentemente das teorias internalistas, que prescreviam condições para justificação. Uma das principais críticas às teorias externalistas é justamente o abandono de uma epistemologia prescritiva. Este trabalho visa apresentar brevemente o externalismo epistêmico, com o objetivo de avaliar quais suas contribuições para os debates sobre justificação, centrando-se, principalmente, na objeção da perda de normatividade, decorrente da característica descritiva da teoria. Será apresentada a resposta que Alvin Goldman formula a essa objeção, para enfim sugerir que o externalismo é capaz de dar conta dos problemas deixados em aberto pela tradição internalista em epistemologia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Epistemologia; Justificação; Internalismo; Externalismo; Goldman; Prescrição.

### **Abstract:**

Historically, epistemology has been defining knowledge as universal and infallible. However, tradition could not solve, in a satisfactory enough way, a series of issues, like skeptical objections. Considering it, some reformulations on the concept of knowledge and justification have been accepted, originating new approaches to epistemology. Among these proposals, there are theories of externalism, the most prominent externalist theory is the reliabilism, proposed by Alvin Goldman. Reliabilism focus on the description of justified beliefs, unlike internalist theories which prescribed conditions for justification. One of the main criticisms to externalist theories is exactly the neglect of a prescriptive epistemology. This paper aims at briefly presenting the epistemic externalism, with the objective of evaluating its contributions to debates on justification. We chiefly center our research on the objection of normativeness loss resulting from descriptive nature of the theory. We present Alvin Goldman's answer to this objection in order to, finally, suggest that externalism is capable of solving problems that the internalist tradition of epistemology has left open.

**KEYWORDS:** Epistemology; Justification; Internalism; Externalism; Goldman; Prescription.

---

<sup>1</sup> Professora Adjunta da Área de Ética e Conhecimento na Universidade de Passo Fundo (UPF).

A proposta externalista em justificação é decorrente das lacunas deixadas pelo internalismo, uma tentativa de resolver os problemas derivados deste último. Trata-se de uma nova forma de compreender a justificação, na qual o sujeito já não é mais a noção central. O externalismo defende que o agente doxástico não precisa ter acesso às razões para crer. Segundo seus defensores, se as crenças forem geradas por processos confiáveis, a pessoa está justificada. O que causa a crença é mais relevante do que as razões para crer. Muitas vezes o agente doxástico pode ser incapaz de trazer à consciência as razões para crer; no entanto, ele está justificado pois sua crença foi formada por um processo confiável. No externalismo não é necessário que se tenha acesso cognitivo para estar justificado, de modo que as pessoas podem estar justificadas em suas crenças mesmo sem saber dizer por que creem, o que ocorre com crianças.

Dentre as teorias externalistas a que mais se destaca é o confiabilismo, proposto por Alvin Goldman. Na tentativa de oferecer uma alternativa às lacunas deixadas pela tradição, Goldman formula uma teoria que tem o objetivo de descrever crenças justificadas, diferentemente das adotadas até então, que prescreviam condições para justificação.

O confiabilismo é formulado em termos não epistêmicos, para evitar a circularidade presente em muitas definições internalistas. Chisholm (1969) já havia levantado a questão de que as definições propostas pela tradição são circulares, por utilizarem termos epistêmicos para definir conhecimento. Para não incorrer no mesmo erro, os confiabilistas definem justificação a partir de termos naturais. Assim, crenças são justificadas quando produzidas por um ou mais processos confiáveis. Estes processos são “mecanismos psicologicamente mais básicos para formação de crenças” (LUZ, 2005, p. 201).

O conceito de ‘processo’ é aperfeiçoado no decorrer da teoria confiabilista, sendo que inicialmente Goldman considera apenas a definição de ‘processos confiáveis’ para justificação. Para estar justificado a crer basta que as crenças da pessoa sejam oriundas destes processos. Já em *Epistemology and Cognition* (1986), Goldman introduz a importância de conceber a justificação a partir de um conjunto de regras, possibilitando, desta forma, um externalismo prescritivo, ou seja, capaz de prescrever princípios de ações doxásticas. Neste caso, a crença será justificada se for oriunda de um conjunto correto de regras, e este conjunto tem de estar em conformidade com o estado cognitivo da pessoa. Um conjunto correto de regras é definido como aquele que autoriza processos psicológicos básicos, os quais devem dar origem ao maior número de crenças verdadeiras, em contrapartida às crenças falsas (Cf. GOLDMAN, 1986).

Goldman (1988) formula uma distinção entre justificação forte e fraca. Justificação forte consiste em uma crença justificada de modo que a crença é bem formada, através de métodos, processos adequados, apropriados ou convenientes. E, justificação fraca é aquela em que o método não é confiável, ou ao menos não suficientemente, mas a pessoa não acredita que o método não é confiável, nenhum dos métodos que ela crê confiáveis a levaria a acreditar que o método em questão não é confiável, e não há um meio confiável de descobrir que aquele método não é confiável. Neste caso, a pessoa está fracamente justificada a crer, e por ser difícil de atingir uma justificação forte, ela não pode ser considerada responsável por sua crença. Trata-se de *responsabilidade epistêmica*, agentes doxásticos são responsáveis por suas crenças, mas em casos de justificação fraca não poderiam ser considerados culpados, pois não há meios para que cheguem à falta de confiabilidade do método, nestes casos, é desculpável que se creia em algo falso.

O confiabilismo, historicamente, não é prescritivo, isto é, não prescreve princípios de ação conforme os quais se pode obter uma crença justificada. Consiste em uma teoria que descreve as crenças justificadas após elas já terem sido formadas. Assim, aquele que crê não precisa ser capaz de explicitar suas razões, ou sequer afirmar que elas são oriundas de um processo confiável, o que não impede que ele esteja justificado ao crer.

No internalismo, para estar justificado a “crer que p” é preciso “crer que ‘crê que p’”, um segundo nível de crença, no qual o sujeito está consciente de sua crença. Já o externalista não exige a consciência da crença, nem sequer a consciência do processo que a forma. Luz (2005) coloca de forma clara a principal diferença entre internalismo e externalismo: que a justificação da crença se dê por algo interno ao agente doxástico o externalismo pode até aceitar, o que ele nega é que o agente doxástico tenha de ter acesso às razões, ou ao processo justificatório.

Uma das principais críticas dirigidas às propostas externalistas de justificação é a de que delas decorre um abandono da epistemologia prescritiva. Tradicionalmente a epistemologia centrou-se mais em prescrever normas para orientar a aquisição de conhecimento do que em descrever situações de conhecimento, e o externalismo se caracteriza, em geral, pela descrição de crenças justificadas. Em função desta crítica Goldman empenha-se em mostrar que o externalismo também pode prescrever normas relativas às atitudes doxásticas. Segundo ele, o internalismo não é capaz de responder de forma adequada a questão sobre quais atitudes doxásticas são corretas, ou qual o conjunto de atitudes doxásticas o sujeito deve seguir, desta forma, o externalismo apresenta-se como alternativa ao problema.

Considerando que os objetivos da epistemologia sempre estiveram centrados em formular condições para que uma crença seja considerada justificada, e/ou formular *princípios de decisão doxástica* (doravante PDD), Goldman busca uma definição para tais princípios, com o objetivo de formular uma teoria da justificação. Deste modo, evidencia:

Nós podemos representar um PDD como uma função cuja *produção (inputs)*, são certas condições de um agente doxástico – por exemplo, suas crenças, campo perceptual, e memórias ostensivas – e cujos *resultados (outputs)* são prescrições a adotar (ou abster-se) desta ou daquela atitude doxástica – por exemplo, acreditar que p, suspender o juízo com respeito a p, ou ter uma probabilidade subjetiva particular em relação a p (GOLDMAN, 2001, p. 39).

*Princípios de decisões doxásticas* seriam a(s) norma(s) a serem seguidas para formação de crenças ou outras atitudes doxásticas. Goldman assume dois dos objetivos mais básicos em epistemologia, buscar a verdade e evitar o erro, como critérios para formular o princípio de decisão doxástica.

Na busca por princípios o mais comum é que busquemos algo que possa ser universalizado, ou seja, válido para qualquer um que tenha a pretensão de proferir afirmações de conhecimento. Por isso, o autor assume que o PDD correto seria aquele que produz os melhores resultados possíveis em relação aos critérios colocados, e que produz estes resultados quando aplicado por qualquer ser humano. O PDD correto é o mais desejável possível para qualquer agente doxástico, em vista dos resultados que produz. Trata-se de uma concepção externalista, visto que o princípio é oriundo do mundo externo para ser aplicado pelo agente em suas atitudes doxásticas. Assim, Goldman pressupõe que o melhor PDD para guiar decisões doxásticas seria aquele recomendado por Deus, visto ser onisciente. Um princípio recomendado por Deus resulta em crenças verdadeiras e afastamento do erro (GOLDMAN, 2001).

A epistemologia tradicional, por ser internalista, não aceitaria um PDD ditado de fora. O próprio agente doxástico é que deve formular seus princípios de ação e decisão, por isso, não admitiria um PDD recomendado por Deus. Goldman objeta que para o internalista não importa se o princípio alcança o melhor resultado possível ao buscar a verdade e evitar o erro, basta que seja certificável a partir da perspectiva do sujeito. E exemplifica:

Para ilustrar o ponto, suponha um PDD proposto que consistisse em uma lista muito, muito longa de proposições a serem acreditadas: proposições sobre eventos individuais, estados de coisas, leis da natureza e assim por diante. Crenças nestas condições são prescritas incondicionalmente, independente dos estados cognitivos do agente. Resumindo, as condições de produção para este PDD são um conjunto nulo. Além disso, supondo que todas as proposições prescritas nessa longa lista são verdadeiras. Isto torna este PDD um forte candidato ao PDD correto? Não, em absoluto, de acordo com o internalista. Isso é o PDD que um observador como Deus poderia nos dar, não um tipo que nós legitimamente poderíamos dar a nós mesmos. Mais cautelosamente, se nós estivermos em uma posição de dar aquele PDD a nós

mesmos, isso deve ser por que nós temos usado algum outro PDD mais fundamental, para assegurar o conjunto relevante de verdades. É aquele PDD mais fundamental que deve ser proposto como o PDD genuinamente correto (GOLDMAN, 2001, p. 43).

O argumento de Goldman contra o internalismo se fortalece na afirmação de que este sempre resulta em definições circulares quando tenta caracterizar um PDD. A formulação internalista é a seguinte: “PDD X é correto somente se: nós estamos justificados em acreditar que X é o melhor possível” (GOLDMAN, 2001, p. 44). A busca por um PDD é uma tentativa de formular uma teoria regulativa de justificação, para isso não podemos utilizar termos justificacionais, ou o máximo que conseguiremos é uma definição circular. É este o ponto fraco do internalismo, suas definições sempre pressupõem ‘estar justificado’ e definir justificação em termos de estar justificado é claramente circular.

Mesmo se mudarmos ‘estamos justificados a acreditar’, por ‘temos bases para acreditar’ ou ‘estamos certificado que’, não eliminaríamos a circularidade. E ao substituir apenas por ‘acreditar’, o internalista cairia exatamente no que quer evitar: o PDD correto seria definido “por acaso, por razões errôneas ou por razão nenhuma” (GOLDMAN, 2001, p. 44). O internalista só admite como princípio aquilo que pode ser epistemicamente acessado por nós, por isso não admite a concepção externalista, que afirma, simplesmente, que o PDD correto é aquele que é o *melhor possível* (*optimal*).

Goldman questiona o uso do pronome nós, presente na definição internalista. O que quer dizer este ‘nós’? Se ‘nós’ significa ‘todo mundo’, para X ser o PDD correto todo mundo terá de concordar que X é o melhor PDD possível. Mas, visto que tal consenso é impossível de ser adquirido esse é um requerimento alto demais para justificação.

Uma manobra bastante comum entre internalistas é a relativização do ‘nós’ para ‘S em um tempo t’ (um sujeito em um tempo qualquer), mas é pouco provável que isto seja capaz de resolver o problema. É bem plausível supor que muitas pessoas sequer acreditem que há qualquer PDD que seja *optimal*. Muitos agentes doxásticos, em tempos determinados, não tem em mente qualquer PDD que poderiam tomar como o melhor possível, que produziria os melhores resultados para suas atitudes doxásticas<sup>2</sup>. Isso acarretaria em agentes cognitivos que não creem em nenhum PDD e por isso não tem nenhuma espécie de norma que regule suas atitudes doxásticas. Mas, tal situação é trágica para os internalistas, que sempre defenderam uma epistemologia prescritiva.

---

<sup>2</sup> O termo que Goldman utiliza é de um PDD *optimal*, substituído aqui por ‘*melhor PDD possível*’ ou ‘*PDD que produza os melhores resultados possíveis*’.

Para escapar desta objeção os internalistas teriam de conceber um PDD que não consista em uma crença atual, supondo um estado mental anterior, que permita ao agente doxástico acreditar que X é o PDD correto. Neste caso, o sujeito não precisa ter uma crença atual, que justifica a crença em questão, ele precisa somente ser capaz de acessar a justificação. Mas, o agente doxástico só poderia crer que X é o PDD correto se esta crença fosse formada com base em um PDD correto, visto que crer é uma atitude doxástica, que necessita de um princípio regulador. Supondo que para solucionar isso admitíssemos que X é autoprescritiva, o que acarretaria na seguinte formulação internalista: “PDD X é correta para S em t se, e somente se: se X é aplicado para produções relevantes de S em t, X prescreve a crença em ‘X é *optimal*’” (GOLDMAN, 2001, p. 47).

No entanto, a exigência internalista de que o agente doxástico tem que expor suas razões para crer pode ser um empecilho novamente, pois se o PDD for complexo, será difícil para S explicitar o que ele prescreve, e mais ainda se ele prescreve sua própria capacidade de resultar no melhor possível. Pode haver ainda o problema de mais de um PDD correto contribuir nas produções de atitudes doxásticas relevantes de S em t. E se ocorrer de elas serem incompatíveis entre si, mas ambas demonstrarem *os melhores resultados possíveis* para S em t? Neste caso, elas acarretarão em atitudes doxásticas contraditórias. As reformulações internalistas não conseguem apresentar soluções para os problemas colocados por Goldman, e, portanto não fornecem princípios para as atitudes doxásticas.

Um dos argumentos pró-internalismo justificacional é sua comparação com o internalismo em ética. Se pensarmos em termos de moral, teremos que concordar que não consideramos que uma pessoa agiu moralmente bem se ela não estava consciente de que sua ação era moralmente boa, e só a realizou por acaso, e não por questões morais. Mas se as razões pela qual o autor da ação considera que ela é moralmente boa forem completamente irrelevantes do ponto de vista moral? Daí a exigência de que o agente esteja de posse da justificação que o levou a agir (Cf. DANCY, 1990). Disto o internalismo epistêmico deriva que o agente doxástico só pode estar justificado se ele puder explicitar as razões que justificam sua crença, pois do contrário pode ser que suas razões não sejam capazes de justificar a crença.

Goldman mostra que isso não basta para salvaguardar o internalismo epistêmico, retomando a questão da relativização, e comparando-a ao plano ético. Em ética, se está objetivamente certo quando realmente se satisfazem as condições para certeza moral, e se está subjetivamente certo quando o agente da crença sugere que se está objetivamente certo. “Certeza subjetiva envolve relativização para as crenças e evidências do agente no tempo de

ação” (GOLDMAN, 2001, p. 48). Partindo de tal analogia poder-se-ia comparar a relativização em ética com a relativização em epistemologia. Goldman sugere essa analogia em decorrência da concepção de *certeza subjetiva* ser bastante plausível em Ética.

Antes de aceitar tal comparação precisamos considerar como realmente se dá a certeza subjetiva em ética. Segundo Goldman há duas formas de entendê-la: “(A) Ação A é subjetivamente certa se, e somente se, o agente *acredita* que A é objetivamente certa; ou (B) Ação A é subjetivamente certa se, e somente se, o agente é *justificado* em acreditar que A é objetivamente certa” (GOLDMAN, 2001, p. 48). A partir destas definições o autor mostra que *certeza subjetiva*, em ética, define-se a partir de termos epistêmicos (como certeza), e tomá-la emprestada acarretaria em trazer a circularidade novamente para a definição de PDD correto que buscamos.

O principal argumento do internalismo é o de que a justificação parte de um ponto de vista interno ao agente doxástico. Em decorrência disto, o internalista defenderá que o PDD também tem de ser interno, pois o que regula as decisões doxásticas do agente doxástico tem de ser algo que parte dele próprio. Considerando isto, Goldman propõe a seguinte formulação de PDD correto: “PDD X é correto se, e somente se: X é o PDD apropriado para escolher se a pessoa escolhe um PDD do ponto de vista interno” (GOLDMAN, 2001, p. 50). Esta formulação não garante de forma nenhuma a exigência externalista de que o PDD correto seja o melhor possível, assim, fica mais claro o contraste internalismo/externalismo que Goldman quer explicitar.

Uma objeção que recai sobre o internalismo é que a escolha interna de um PDD, a partir do ponto de vista do agente doxástico, requer um critério. E este critério é ele próprio uma atitude doxástica baseada em uma escolha. Mas que atitude doxástica é essa que permitirá definir o PDD? Os internalistas consideram o ponto de vista interno como um ponto de partida epistemológico, um ponto neutro, já que nenhum PDD foi ainda definido como correto. Entretanto, enquanto não há PDD definido nenhuma atitude doxástica está autorizada, é exigido do agente doxástico que se mantenha neutro.

O internalismo rejeita as atitudes doxásticas oriundas de proposições epistemicamente problemáticas, e quaisquer atitudes doxásticas anteriores ao ponto de partida epistêmico. Goldman expõe que, de um ponto de vista internalista, qualquer proposição contingente é vista como problemática. Frente à dificuldade de encontrar uma atitude doxástica capaz de fornecer o PDD correto, o método cartesiano sugere a *suspensão do juízo*. Entretanto, suspender o juízo não é uma atitude doxástica neutra, e visto que o agente doxástico tem de se manter neutro ela não pode ser admitida antes de definirmos um PDD. O

problema é que, se nenhuma atitude doxástica é permitida nesta fase anterior a escolha do PDD, não há como definir qual o PDD correto.

Mesmo apelando ao critério de maximizar o valor esperado, bastante comum em teorias da decisão, é impossível escolher um único PDD a partir de um ponto de vista interno ao agente doxástico. Supondo que, neste caso, maximizar o valor esperado consiste em escolher um PDD que possui o máximo de valor esperado diante dos critérios epistêmicos de buscar a verdade e evitar o erro. É necessário formular estimativas que indiquem a frequência com que aquele princípio leva a verdade e afasta do erro, só a partir de uma avaliação é que se pode definir qual PDD possui maior valor esperado. Assim, o valor esperado seria avaliado em todos os PDDs e o que se apresentasse como mais eficiente nos critérios colocados seria o escolhido, entretanto, o que acontece é que, por se tratar de um ponto de vista interno, o máximo valor esperado sempre será estimado por alguém (o agente doxástico), sempre será uma probabilidade subjetiva (GOLDMAN, 2001, p. 47).

Para exemplificar o critério de *maximizar o valor esperado*: toda vez que se observa uma série de comportamentos no tempo (dia nublado, nuvens escuras no céu), chove, mas para admitir que essa regra é oriunda de um PDD correto, antes é necessário que se possua uma estimativa da regularidade com que observados tais elementos (dia nublado, nuvens escuras no céu), ocorram tais fatos (chove). É preciso analisar se a adoção deste PDD aproxima da verdade e afasta do erro, e com que eficiência o faz. Será que toda vez que há nuvens no céu e está nublado, chove? Ao menos, na maior parte das vezes? Exige-se uma estimativa para avaliar o valor esperado do PDD, porém nada disso é viável do ponto de vista interno, pois há uma ligação com proposições contingentes, que a perspectiva internalista não permite, visto que são consideradas problemáticas para um ponto de partida que tem de ser neutro.

Goldman mostra que mesmo as proposições oriundas da lógica são problemáticas, e dessa forma não podem ser aceitas a partir de um ponto de vista interno. Deste modo, o internalista não poderia sequer recorrer a eles para formar um PDD, ou qualquer PDD. Para defender este argumento o autor começa por refutar que implicações lógicas possam gerar princípios doxásticos. A implicação “Para qualquer proposição Q e P, se Q logicamente implica P, e você acredita Q, então acredita P” (GOLDMAN, 2001, p. 56) não pode gerar um PDD, pois segundo os internalistas, temos de ser capazes de acessar e explicitar os processos (*inputs*) de formação de nossos princípios. E dificilmente as pessoas são capazes de demonstrar a infalibilidade de uma implicação lógica.

Após analisar as propostas internalistas para formação de princípios de decisão doxástica, Goldman demonstra que a concepção internalista é incapaz de formular um único PDD correto, em contrapartida, o externalismo é capaz de fazê-lo e de fornecer alternativas adequadas às objeções a ele levantadas.

O argumento internalista de que o melhor PDD possível (o princípio de decisão *optimal*), proposto pelos externalistas, não pode ser acessado por aquele que crê não afeta o externalismo. O externalista vai defender que o PDD *optimal* tem como característica a inacessibilidade. Na concepção externalista, o melhor PDD possível pode compartilhar algumas (ou muitas) de suas instruções com outros conjuntos de PDD's. O externalista não nega uma identificação bem-sucedida do PDD *optimal*, admite que se possa concluir que um PDD é *optimal* mesmo sem conferir todos os detalhes corretos. Além disso, a adoção de um PDD muito próximo ao melhor possível (*sub-optimal* nas palavras de Goldman) nos levará na maior parte das vezes a crenças justificadas. A grande maioria de nossas atitudes doxásticas será correta devido a essa aproximação do melhor PDD possível.

E em casos em que, em um dado tempo  $t$ , aquele que crê não está de posse de um PDD correto (o melhor possível, ou aproximadamente), outras pessoas podem atribuir-lhe justificção? Segundo Goldman, sem problemas, pois a apreciação que as outras pessoas dão acerca de estar justificado reflete apenas o que elas creem acerca de estar justificado, e não significa estar, de fato, justificado. O internalista poderia argumentar que muitas pessoas tem grande confiança em suas apreciações epistêmicas, e por isso o PDD *optimal* não poderia ser tão difícil de identificar. Mas essa objeção não atinge o externalismo, pois ao observarmos que o uso de certos padrões resulta em erro, é fácil notar que há grande afastamento entre as atitudes doxásticas utilizadas e o melhor PDD possível.

Muitos dos problemas que atacam o externalismo são compartilhados com o internalismo. Por exemplo, se o melhor PDD possível é difícil de encontrar, o que fazer enquanto não estamos de posse dele? Essa é uma questão que o internalismo também não conseguiu dar conta. Preocupações como: “que atitudes doxásticas usamos enquanto não temos um PDD correto?” e “que PDD usamos para encontrá-lo?”, não são problemas exclusivos do externalismo, como mostra Goldman, no decorrer do artigo *The Internalist Conception of Justification* (2001)

Goldman esforça-se por demonstrar que o externalismo pode ser prescritivo, prescrevendo princípios de decisão doxástica formados exteriormente. Mas, defende que o que gera a maior parte dos problemas que não podem ser explicados nem a partir de uma abordagem externalista, nem a partir do internalismo, são oriundos dessa defesa de uma

epistemologia prescritiva. E explica que a aceitação de que processos naturais podem gerar crenças, independente de nossa escolha deliberada, soluciona o problema de como agir enquanto não definimos o PDD correto.

Processos perceptuais automaticamente produzem representações que, ao menos que inibidas por outras cognições, servem como crenças. Similarmente, nós estamos todos em um nível base indutivista. Expectativas baseadas na experiência passada são parte de nossa herança animal. Assim, nós temos meios de formar atitudes doxásticas antes de escolher *princípios* doxásticos. *Hábitos* naturais doxásticos realizam a seleção de *princípios* doxásticos não estritamente necessários. Quando nós vamos escolher princípios doxásticos, essa escolha pode ser baseada em crenças formadas por hábitos doxásticos antecedentes (GOLDMAN, 2001, p. 60).

A proposta de Goldman, de que o PDD resulta de hábitos doxásticos, detém o regresso infinito de PDDs, gerado pela escolha deliberada. Se a escolha do PDD resulta sempre de escolhas de PDDs anteriores, isso vai *ad infinitum*, a não ser que em última instância os PDDs originem-se de hábitos doxásticos.

O que Goldman defende é que no processo de formação de crenças a pessoa adquire suas crenças, a princípio, de processos doxásticos pré-programados a partir dos quais forma crenças acerca do seu ambiente imediato. Posteriormente, a pessoa forma processos de formação de crenças próprios e, diante disso, passa a observar que alguns destes processos conduzem ao erro e outros a verdade, podendo assim avalia-los. De forma que, quando a pessoa acredita que certo evento ocorrerá, e ele não ocorre, ela revê o processo que o formou e o toma como não confiável. Ao passo que, se a pessoa prediz que algo ocorrerá, e isso se dá de fato, por repetidas vezes ela crê em algo que resultará verdadeiro, ela tem um processo de formação de crenças confiável. Segundo Goldman, é através desta distinção que a pessoa passa a fazer, entre processos mais ou menos confiáveis, que começam as apreciações doxásticas. Apreciação doxástica é uma avaliação acerca de se alguém pode ser considerado justificado em suas crenças.

Assim, estar justificado não acarreta em ter acesso às razões que justificam a crença, nem em ser responsável pelas crenças que adotamos, mas depende de que nossas crenças sejam formadas por processos confiáveis. Essa proposta ainda admite uma prescrição parcial, em que a pessoa é capaz de propor ela própria seus princípios regulativos, de forma a evitar os erros que podem ser gerados pelos processos naturais.

Deste modo, a noção de *estar justificado* é posterior às crenças, bem como a concepção de verdade daquele que crê. No internalismo, o PDD e os critérios de verdade têm de ser definidos antes de qualquer crença. Contudo, como argumenta Goldman, sua concepção é mais coerente com a natureza humana, visto que nós temos crenças antes de definirmos e avaliarmos os princípios que as regulam. A proposta de Goldman fornece uma

alternativa ao problema de crenças anteriores ao PDD, nossas crenças anteriores são formadas por nossos processos doxásticos naturais. Além de responder como podemos identificar o melhor PDD possível: através de nossos hábitos doxásticos constitucionais, que nos permitem gerar um PDD e a partir deste buscamos o PDD *optimal* (Cf. GOLDMAN, 2001).

Goldman (2001) propõe um meio termo para os processos doxásticos: alguns processos podem ser deliberadamente escolhidos, enquanto outros são independentes de nossa vontade, não podemos interferir em seu funcionamento. Mas mesmo que tivéssemos apenas processos involuntários, isso não mina nossa capacidade de deliberar acerca de nosso domínio doxástico. Goldman afirma que alguns estados não-doxásticos, podem ser guiados e tem influência indireta nos estados doxásticos. Ele dá como exemplo a busca pela evidência, é um processo coordenado por nós que influencia nossas crenças, a isto o autor denomina *princípios de decisão cognitiva* – PDC.

Para finalizar a questão acerca da possibilidade de regularmos nossas decisões doxásticas: após uma longa análise do internalismo, que sempre defendeu uma concepção regulativa de epistemologia, Goldman mostra que nenhuma proposta que parte do ponto de vista do sujeito é capaz de formular um princípio de decisão doxástica que regule nossas atitudes. Em contrapartida, o externalismo que sempre foi acusado de abandonar a epistemologia prescritiva, é capaz de prescrever tais princípios. Mesmo que nossos processos doxásticos sejam naturais, e em consequência disto não sejamos capazes de deliberar acerca destes, nós somos capazes de guiar nossas crenças e controlar nosso domínio doxástico através de outros processos cognitivos.

Por fim, Goldman (2001) sugere que um contextualismo epistêmico é a alternativa mais viável para identificar o PDD correto, enquanto que para responder qual PDD é o PDD correto, ele afirma que qualquer resposta pode ser viável. Para identificar o PDD correto é preciso partir de um ponto no tempo, considerando o contexto em que o agente doxástico está inserido, ao invés de pressupor noções universais e atemporais, bem como um sujeito epistêmico universal.

Desta forma, o externalismo dá conta da principal objeção que a epistemologia tradicional remete a ele, e apresenta-se como alternativa aos problemas deixados por esta. O externalismo, por não ser centrado na noção de sujeito, não é atacado por tornar o conhecimento privado, também não tem de solucionar o problema da falibilidade da memória, visto que defende que aquele que crê não é obrigado a ter acesso às razões que justificam sua crença.

Questões como regresso infinito e arbitrariedade não são problema, dado que as crenças são oriundas de processos confiáveis, assim a parada não é arbitrária, nem vai ao infinito. Trata-se de uma nova forma de compreender a justificação, em que se considera que o conhecimento é situado no tempo e no espaço, e constituído por seres imperfeitos e falíveis, por isto tem de poder ser revisto e aperfeiçoado.

Uma das principais objeções que a tradição apresenta às teorias externalistas é a de serem meramente descritivas, perdendo o carácter prescritivo próprio das disciplinas filosóficas. Goldman demonstra através dos princípios de decisões doxásticas e do princípio de decisão cognitiva que esta prescrição pode ser mantida pelo externalismo, mas segundo ele, é isto que acarreta a maior parte dos problemas oriundos das teorias internalistas.

As concepções tradicionais de conhecimento e justificação geraram uma série de problemas a serem respondidos pelos epistemólogos, o que acarretou no enfraquecimento das antigas teorias e novas formas de compreender os conceitos de conhecimento e justificação. Diante disto, surgem como alternativa as concepções que abandonam o conceito de infalibilidade e, posteriormente, aquelas que dispensam o acesso cognitivo às razões. O conceito de infalibilidade perde sua força com o enfraquecimento do fundacionalismo. Do mesmo modo o conceito de sujeito, outrora central, perde sua força frente às propostas externalistas. Na esteira destas revisões conceituais passa-se a questionar o ideal de conhecimento universal, e o conhecimento passa a ser considerado como situado no tempo e no espaço. Surgem não somente novas formas de conceber o conhecimento e a justificação, mas respostas alternativas a problemas seculares em epistemologia.

## Referência Bibliográfica

CHISHOLM, Roderick Milton. *Teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

DANCY, Jonathan. *Epistemologia contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1990.

LUZ, Alexandre Meyer. “Justificação, confiabilismo e virtude intelectual”. *Veritas*, Porto Alegre: vol. 50, 4, 2005, pp. 191-218, p. 201.

GOLDMAN, Alvin. *Epistemology and cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. “Strong and Weak Justification”. In: TOMBERLIN, James. *Philosophical perspectives, 2, epistemology*, 1988. Atascadero: Ridgeview, 1988.

GOLDMAN, Alvin. “The internalist conception of justification”. In: KORNBLITH, Hilary. *Epistemology: internalism and externalism*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

## Merleau-Ponty: o sujeito corporal e a percepção de outrem no mundo antepredicativo

Josiana Hadlich de Oliveira<sup>1</sup>

### Resumo

O presente artigo tem pretensão de elucidar que a experiência antepredicativa se dá mediante uma consciência encarnada que será compreendida no âmbito de uma percepção originária, pois esta põe o *eu* em contato imediato com o mundo e com *outrem* através de uma nova intencionalidade corporal. Como o conceito de corpo próprio, do filósofo Merleau-Ponty, busca-se tematizar a percepção como uma espécie de engajamento ativo no mundo que tem o corpo (*Leib*) como intermediário entre o sensível e o inteligível, germinando a condição de uma intersubjetividade no qual o outro também aparece como doador de sentido.

**PALAVRAS-CHAVE:** Percepção; Corporeidade; Intersubjetividade; Merleau-Ponty.

### Abstract

This article intends to elucidate that an anti-predicative experience occurs through an incarnate consciousness which will be understood within the scope of an original perception, as this makes the *I* get in immediate contact with the world and with *somebody else* by means of a new body intentionality. Through the concept of own body, from philosopher Merleau-Ponty, search to theming a perception as a kind of active engagement in a world that has the body (*Leib*) as intermediate between sensible and intelligible, generating the condition of an intersubjectivity in which the other also appears as a meaning giver.

**KEYWORDS:** Perception; Embodiment; Intersubjectivity; Merleau-Ponty

A redução fenomenológica consiste num retorno à experiência originária da percepção do *Lebenswelt*, e na *Estrutura do Comportamento* Merleau-Ponty considera a experiência perceptiva analisada separadamente nela mesma, com o “sujeito” ou o “objeto” da experiência. Não há, por parte do autor, a decomposição da experiência, mas a tentativa de compreensão da sua unidade, da sua totalidade, pois a experiência do ser-no-mundo<sup>2</sup> não pode ser reduzida aos juízos sobre o mundo, como ocorre numa interpretação idealista da *epoché*. Em Husserl, essa redução eidética é a condição na qual se funda a facticidade, a tese da existência do mundo. Na *Fenomenologia da Percepção*, contudo, Merleau-Ponty tende a

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

<sup>2</sup> Compreender o homem como ser-no-mundo, é entrar nas fronteiras da lógica existencial do próprio Dasein. Heidegger nos fez entender o Dasein como o ser-aí, no qual o “aí” é interpretação no que diz respeito ao lugar onde acontece o velamento e o desvelamento. Assim, o “aí” pode ser compreendido como o mundo, unidade estrutural da existência. Com isso se torna compreensível a relação intrínseca entre o homem e o mundo. Segundo Heidegger, para compreender melhor esse “ser-no-mundo”, é necessário antes averiguar a inerência do homem ao mundo, numa relação constitutiva e numa situação ontológica.

colocar, em parte da redução eidética<sup>3</sup>, o pensamento de que a reflexão se iguala à vida irrefletida da consciência, mas essa mesma ambição é abandonada no seu último livro inacabado, *O Visível e o Invisível*. Neste não há mais paralelismo entre refletido e irrefletido, pensamento e ato, fato e essência; há uma intercepção de um pelo outro.

Por detrás de todas as interpretações da redução, a questão central concerne à distinção entre a atitude natural e a atitude transcendental. Para Merleau-Ponty, Husserl sabia que essas duas atitudes se cruzavam e se interagiam, fazendo com que todo fato de consciência carregue consigo o transcendental. E o estudo de Husserl muda de direção ao querer mostrar a gênese da imanência do sentido que está nas coisas, pois a distinção entre essência e fato se desfaz. As essências deixam de ser algo puro e, para Merleau-Ponty, serão sempre significações em aberto que, ao entrarem em contato com a experiência, poder-se-ia refazê-las.

De todo modo, essa explicitação de um fundo último fenomenológico do *eidōs* não é uma passagem tão tranquila e suficientemente resolvida para Husserl. É aqui que podemos nos confrontar com o caráter paradoxal de sua obra: o entristecido relacionamento entre o domínio ontológico do *Lebenswelt* e aquilo do “Eu puro”. A questão toda é como se opera essa passagem ou como se pressupõe a constituição prévia de uma intersubjetividade transcendental. Tal questão passa a ser reconstruída, em parte, pelo tema da “passividade” [...] de uma passividade enquanto construção primária ou uma forma de experiência que torna inteligível a síntese ativa, possibilitando haver ao redor do “eu”, o mundo dos objetos [...] (SILVA, 2009, p. 222).

Escrevendo acerca disto, Merleau-Ponty é a favor de que o pensamento intuitivo husserliano deve ser posto em movimento, para que a fenomenologia da gênese seja um lugar em que essência e existência estejam ligadas. Assim, a ultrapassagem da atitude natural pela redução serviria para preservar o mundo da atitude natural e manter o problema de como seria possível fazer uma fenomenologia do mundo natural que nos encarrega de compreender os pré-dados, esses “nós” de significação que giram em torno do mundo e do homem, e que nunca são completamente constituídos.

O problema do pré-dado da fenomenologia genética está situado na relação entre o corpo próprio (*Leib*) e o mundo. Para entendermos a experiência primordial que se refere à percepção dos pré-dados já constituídos quando entram no plano de atos da consciência, torna-se necessário compreender como se opera a inerência do *eu* ao mundo e sua interação com *outrem*, já que toda crença na atitude natural e na objetividade das coisas conduz-nos a um elo entre o sensível e o inteligível, no qual poder-se-á buscar o sentido do ser-no-mundo.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty rejeita, desde seus primeiros trabalhos, a tese da redução em sentido husserliano. Aliás, esse movimento circular entre a reflexão e o irrefletido já é posto no momento inaugural de sua obra. Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty faz uma autocrítica de sua obra de 1945 (*Fenomenologia da Percepção*). Ele diz que a obra permanece “em parte” tributária de uma filosofia da consciência.

Não é preciso, contudo, perguntar se nós percebemos o mundo verdadeiramente; para desvendar sua essência não é preciso procurar o mundo em ideia, é necessário buscá-lo tal como ele de fato é para nós, e isso antes de qualquer tematização, pois nosso corpo é o pivô da existência de modo que possui um aparato significativo à essência do *eu*, proporcionando um ser que comporta um sentido intrínseco entre percepção e pensamento.

Toda ação configurada pelo corpo provém do apoio que ele encontra no mundo e da evidência de poder articular tanto materialmente quanto espiritualmente com as mundaneidades que se manifestam. Há explicitamente diante de meu corpo um horizonte que o circunda, um *campo de ações possíveis*.

### **Ser-no-mundo: o existir antepredicativo**

Diante do mundo vital que proporciona o estar-dado de todos os objetos possíveis de serem alvo de juízos, o homem se encontra numa espécie de admiração. O mundo se revela não apenas como o ambiente primordial de qualquer pensamento lógico ou conduta prática, mas como o horizonte de toda existência que permite ser expressa através da experiência de estar-no-mundo antes que tenha início a reflexão. Esta experiência permite que possamos ver e conhecer as coisas a partir da presença e do contato intrínseco com os dados concretos dessa unidade denominada “mundo”. Revelando um horizonte aberto e ilimitado, esta experiência sensível e mundana coloca o homem numa relação ativa com aquilo que o transcende e com as peculiaridades de sua própria imanência, pois

O mundo que eu distinguia de mim enquanto soma de coisas ou de processos ligados por relações de causalidade, eu o redescubro “em mim” enquanto horizonte permanente de todas as minhas *cogitationes* e como uma dimensão em relação à qual eu não deixo de me situar. O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como “ser-no-mundo” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. vii-viii).

O homem não está fora do mundo. Ele faz parte do sistema relacional de constituições da mundaneidade, pois o homem e o mundo há um envolvimento recíproco no qual o ser do homem se revela na estrutura daquilo que constitui a própria mundaneidade. Tal experiência existencial concreta permite que vejamos aquilo que o homem é: ser-no-mundo<sup>4</sup>. Em

<sup>4</sup> O homem não é um objeto como os demais objetos, uma coisa entre as demais coisas, mas também não carrega um espírito supra-humano. O homem é, antes de mais nada, uma existência em ato, em movimento pelo qual se instala no mundo, marca sua presença e compromete-se com ações que terão um certo ponto de vista sobre o mundo, engajando-se numa situação física, social e cultural. O ser-no-mundo, em Merleau-Ponty, se compreende

*Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty procura metodicamente explicitar que a relação do homem com o mundo se dá sempre pela percepção. Há um mundo que se dispõe diante do homem antes de qualquer juízo ser formulado. O mundo está ali, sempre esteve, é aquilo que vejo antes das mais variadas análises que se possa fazer dele. “Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência nada poderiam dizer.”<sup>5</sup>

Concomitantemente,

Não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos. Mais geralmente, não é preciso se perguntar se nossas *evidências* são mesmo verdades, ou se, por um vício do nosso espírito, aquilo que é evidente para nós não seria ilusório com referência a alguma verdade em si: pois, se falamos de ilusão, é porque reconhecemos ilusões, e só podemos fazê-lo em nome de alguma percepção [...] Nós estamos na verdade, e a evidência é a “experiência da verdade” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. xi, grifo meu).

Por esta razão, a consciência não se resume ao mero pensamento imanente nem na tarefa de construir o mundo real como maquete da síntese da reflexão. Admitindo isso seria negar a abertura essencial do homem ao mundo; seria negar a própria percepção. A análise regressiva cartesiana renuncia a síntese progressiva da qual a fenomenologia se serve, eliminando a possibilidade de serem desvendadas as origens constitutivas das coisas. Merleau-Ponty vai em busca de uma autêntica reflexão, que não é a atitude reducionista husserliana e cartesiana de um idealismo transcendental que provoca a ruptura entre a consciência e o *cogitatum*, mas vai ao encontro de uma reflexão que sirva como meio da tomada de consciência da nossa relação com o mundo, inicialmente pela aparição do mundo. Ele nomeará a consciência aberta ao mundo, a consciência intencional de Husserl, de *consciência perceptiva*<sup>6</sup>. Tal consciência não é mais entendida como constituinte, separada ou externa ao mundo vivido, não é, portanto, uma consciência que julga o mundo e a experiência a partir de representações. O homem deixa de ser ego puro, pois atado ao mundo, ele se torna sempre “ser em situação”, aberto às manifestações dos objetos na experiência que é

---

como um ser ou uma consciência encarnada, um ser situado corporalmente e temporalmente. A percepção enquanto abertura e iniciação ao mundo é esse evento *sui generis*, arquetipo, dessa carnalidade.

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1972. p. ii.

<sup>6</sup> Merleau-Ponty aprofundará as noções husserlianas de consciência intencional e intersubjetividade. A consciência aberta ao mundo, a consciência intencional de Husserl, ele nomeará de consciência perceptiva. No pensamento merleau-pontyano a consciência já não pode mais ser entendida como constituinte, pois ela não legisla sobre o mundo e a experiência sem levá-los em consideração. Assim, ele recusa uma consciência que parte de representações, recusa uma consciência que não seja consciência de alguma coisa.

antepredicativa<sup>7</sup>; reciprocamente, o mundo deixa de ser um puro *ser em si*, tornando-se abertura e transcendência.

Desvelado pela percepção, esse “ser em situação” e seu engajamento no mundo permite entender os aspectos corporais não mais como soma de dados sensíveis e isolados, pois desdobram-se corporalmente e se inserem num campo perceptivo enquanto contexto englobante. Sendo os dados sensíveis, dados dentro de um contexto, eles se estendem a um horizonte de reflexão no qual “o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente, para finalmente, revelar o sujeito que percebe assim como o mundo percebido”<sup>8</sup>. Esse é o domínio da experiência pré-objetiva onde reflexão e percepção “enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão pré-objetiva* que é aquilo que chamamos de ser-no-mundo”<sup>9</sup>. A experiência pré-objetiva une os dois lados de uma mesma moeda, o exterior e o interior, o objetivo e o subjetivo, ou cartesianamente falando, *res cogitans* e *res extensa*, propiciando uma articulação de uma experiência prévia, antepredicativa, onde a separação de dados obtidos só ocorre posteriormente.

Nessa direção, a *Fenomenologia da Percepção*, assume como tarefa pragmática a descrição do mundo pré-objetivo a partir das críticas à fisiologia mecanicista e à análise da psicologia clássica<sup>10</sup>. Essa dimensão do pré-objetivo que é anterior às categorias da fisiologia e da psicologia, permite que o corpo percipiente, que é o sujeito da percepção, possua novas características específicas de sua capacidade sensório-motora, sem a qual ele não se compreenderia como uma potência que dá movimento à existência. Portanto, “o corpo é o veículo do ser-no-mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”<sup>11</sup>. Assim sendo, o acesso ao ser, que se dá através da percepção no mundo, é o acesso ao ser-no-mundo em contato permanente com um mundo de dados prévios de caracteres sensíveis.

Merleau-Ponty elabora uma renovação da fenomenologia que deixa de ser uma pretensão científica de rigor para se tornar uma orientação para o irrefletido, isto é, para o

<sup>7</sup> A experiência antepredicativa é, para Husserl, a experiência que torna possível a descrição do surgimento à consciência na percepção de pré-objetos originais, pois eles fundam, por sua auto-evidência, a veracidade de juízos e o valor de verdade das sentenças epistêmicas. Assim sendo, a antepredicatividade recebe uma atenção especial na obra *Experiência e Juízo*, numa análise a respeito da relação genealógica dos objetos com essa experiência tão originária, âmbito no qual o objeto teria sua gênese a partir de constituições passivas e ativas.

<sup>8</sup> MERLEAU-PONTY, 1972, p. 86.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>10</sup> Na obra *A Estrutura do Comportamento* já há uma crítica ao método da psicologia clássica e comportamental (behaviorismo), mas Merleau-Ponty faz referências a uma análise do comportamento que não o reduz aos movimentos fisiológicos, incorporando, portanto, as noções de “intenção”, “sentido” e “estrutura”.

<sup>11</sup> MERLEAU-PONTY, 1972, p. 97.

mundo vivido. A redução fenomenológica, ao invés de nos conduzir a um ego puro, leva-nos a um *sujeito encarnado situado no mundo*. A consciência não é como realidade descrita numa pureza, mas algo imerso no mundo. Entendida como ser-no-mundo, a consciência é encarnada e comprometida com a possibilidade de apropriação<sup>12</sup> de tudo aquilo que lhe é dado. A ênfase nesta passagem do âmbito transcendental para o âmbito existencial, que começa na facticidade existencial e fenomenal do ser humano, exige que a percepção seja o contato primeiro com o mundo e que o corpo seja sujeito das percepções. Justamente porque somos ser-no-mundo, pensamento encarnado, existência em situação, que a consciência vai para o mundo e, aparecendo como realidade humana no mundo, tem na sua base a auto constituição da subjetividade.

A atitude transcendental é, entretanto, complementar à atitude natural<sup>13</sup>, já que seu fundamento se encontra na primordialidade constitutiva da crença de nossa inerência ao mundo. Assim, o corpo se torna o correlato do mundo que já está aí, mundo que não pertence mais à esfera do “eu penso” do sujeito, mas à esfera do “eu posso” em abertura ao mundo, em plena atividade motora que reside no *corpo próprio*. É dessa maneira que a fenomenologia das essências se torna uma fenomenologia da existência<sup>14</sup>. E, “se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo [...] para o qual os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo”<sup>15</sup>, já que com ele posso chegar à determinação de um objeto a partir da percepção dos vários perfis que o objeto me apresenta ou mostra. Ora, mas se ver é sempre ver de algum lugar<sup>16</sup>, ter consciência do meu corpo e da determinação que posso fazer dos objetos através dos aparatos da corporeidade, não exigiria,

<sup>12</sup> Carlos Alberto R. de Moura desenvolve essa ideia no seu livro intitulado *Racionalidade e Crise*. O ponto ali é mostrar que, em Husserl, a abertura começa com o reconhecimento de uma categoria em geral, uma unidade que está presente no domínio antepredicativo e que é irreduzível ao sensível e ao inteligível. Essa unidade, entendida como síntese, não seria um ato do sujeito, mas “essa síntese se efetua nas coisas [...] ela é algo que eu encontro, não um produto do entendimento” (2001, p.147). Em Merleau-Ponty, dentro do problema da objetividade, não da esfera subjetiva e transcendental, temos um ponto de interrogação acerca dessa articulação: “O mistério é aqui a racionalidade do mundo fático [...] A subjetividade transcendental – condição de possibilidade da objetividade – não prejudica existência de um cosmos racional” (*Ibid.*, p.149).

<sup>13</sup> Grosso modo, atitude natural seria aquela atitude própria ao senso comum e também à ciência, na qual a consciência dirigir-se-ia diretamente às coisas para analisá-las, abstraindo delas seus múltiplos modos de manifestação ou aparências

<sup>14</sup> Para Merleau-Ponty a fenomenologia não é somente o “estudo das essências”, ela recoloca as essências na existência. Essa recolocação das essências na existência faz com que o mundo possa ser compreendido a partir da sua facticidade e contingência. As essências são um meio, e não um fim, pois temos necessidade de passar pelas essências para que a nossa existência seja estendida pelo mundo, possibilitando um conhecimento de um campo de idealidade e a conquista da facticidade.

<sup>15</sup> MERLEAU-PONTY, 1972, p. 97.

<sup>16</sup> Cf. *ibidem*, p. 81.

necessariamente, algo que explicasse o fenômeno da ambiguidade<sup>17</sup> como participante da estrutura do ser-no-mundo?

O corpo opera tanto com a generalidade do seu campo perceptivo quanto com a atualidade dos percebidos do mesmo. Não há mais um modo de disjunção exclusiva suscitados pelo impasse do pensamento cartesiano. Harmonicamente, o corpo que desvenda a situação da existência, também mantém o passado sempre em aproximação. São duas formas constitutivas de um mesmo fenômeno, que se origina na vivência do pré-objetivo. Entre a sensação causada pelo objeto e o acesso a uma experiência passada do objeto não há separação; ela se faz necessária no momento de construções de juízos e asserções das ciências empíricas e na elaboração de um discurso do pensamento objetivo. Entretanto, na experiência originária e espontânea do ser-no-mundo, que dá origem a toda objetividade, é onde temos a imbricação de passividade e atividade da consciência perceptiva, acompanhadas de todo o movimentar-se corporal do eu no mundo. Um certo fluxo de interações, pela qual o corpo se depara em relação constante com o mundo, concretiza certo tipo de experiência: a experiência antepredicativa.

### **O corpo próprio e sua função na experiência antepredicativa.**

O corpo é possuidor de certa ambiguidade que o transforma em mediador entre o mundo sensível e o mundo inteligível. O corpo compreendido dessa forma, como aquele que desfecha a existência em situação e que tem a capacidade de transitar entre as esferas do físico e do psíquico, será o ser que se põe em atividade, o ser ativo que se inclina livre e racionalmente para todo o movimento que culmina em juízos de qualquer ordem. E Merleau-Ponty argumenta:

O que importa [...] não é meu corpo como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo “lugar” fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 289).

No desenvolvimento do seu estudo na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty apresenta a sua concepção de corpo próprio, de corpo fenomenológico<sup>18</sup>, num horizonte de corporeidade que vai além da fisiologia. O exprimir-se no mundo de um corpo, o movimentar desse mesmo corpo e sua realização enquanto constituição de um poder de ação, torna o corpo não somente a possibilidade de contato espontâneo do homem com o mundo, mas, como já

<sup>17</sup> Cf. SILVA, 2009: p. 71, nota de rodapé 61.

<sup>18</sup> Há uma reponderância do papel do corpo na filosofia de Merleau-Ponty. O corpo apresenta-se como aquilo que dá estrutura aos estímulos, fazendo com que o meio tenha sentido para aquele afetado por eles. O corpo tem uma participação ativa na produção da experiência e, por isso, ele é fenomenal, isto é, o corpo se volta aos estímulos objetivos promovendo a determinação do sentido prático dos estímulos e produzindo significações.

foi dito, o torna ser-no-mundo. Isso sobrevém na medida em que “não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos [...]”<sup>19</sup>.

Desaparece, então, a clivagem entre o sujeito interior e o corpo exterior, pois na experiência do mundo percebido o “em-si” e o “para-si” se confundem ao ponto de não haver mais distinção entre eles. O corpo em sua totalidade irá participar do fenômeno da percepção, “a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central”<sup>20</sup>, e é isso que contribui para a refutação da ideia de um corpo reduzido à condição de objeto, e crava o papel central do corpo próprio como criador de significação a partir do contato e das aparições dos objetos pré-dados.

Sendo o nosso corpo apto a determinar o seu campo de movimento e de percepção pela delimitação do espaço e do tempo que o orientam, não se pode considerá-lo simplesmente um objeto. Assim,

O corpo não é qualquer um dos objetos exteriores, que apenas apresentaria essa particularidade de estar sempre aqui. Se ele é permanente, trata-se de uma permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos que podem entrar em eclipse, dos verdadeiros objetos. A presença e a ausência dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 108).

Há, em nosso corpo, a presença de uma postura, cujos comportamentos nela implicados indicam o envolvimento do corpo num campo primordial de todas as percepções. Ao corpo, enquanto ponto zero de todo fio intencional que é lançado ao mundo, de toda experiência perceptiva na antepredicação, de todo princípio de ação, é dado o poder de se compreender no espaço e se movimentar no tempo. Isso ocorre, não como uma fixação posicional, mas por uma situação na qual ele se encontra. Apresentando-se em situação, o corpo se projeta para o mundo numa imbricação de vividos próprios. Espaço e corpo não existem como realidades separadas<sup>21</sup>. A este entrelaçamento do corpo no mundo evidenciado, Merleau-Ponty chama de “*esquema corporal*”, ou seja, “uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, 1972, p.123.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>21</sup> O espaço, ou “espacialidade primordial” como esboça Merleau-Ponty, não existe para o corpo que sou como uma realidade separada. E é justamente nisso que consiste a investigação de Merleau-Ponty: na evidência de um espaço que se desenrola através de meu corpo que está desde sempre envolvido no espaço. O lugar do corpo nesse espaço, que é o espaço vivido, espaço percebido no movimento do corpo, deve ser entendido como uma espécie de adesão essencial à forma do mundo – adesão corporal como abertura à trama que orienta cada gesto.

<sup>22</sup> MERLEAU-PONTY, 1972, p. 117.

O entendimento da ideia de esquema corporal nos ensina que os nossos movimentos corporais não são deslocamentos objetivos aos quais o *eu* seria expectador, mas são modalidades de diferentes tipos que se estabelecem na relação com o mundo onde o meu corpo é o veículo do ser-no-mundo. Assim, depois da delimitação referente ao esquema corporal como simples poder de localização espacial e movimentação temporal do organismo, temos um novo tema de análise: a consciência pré-reflexiva na experiência antepredicativa. Aqui, poder-se-ia aludir que Merleau-Ponty trabalha com a noção de *fé perceptiva* para esclarecer que a constituição do mundo e das coisas pela consciência só poderá ser sintetizada quando a consciência “desce” à terra. A consciência pré-reflexiva e encarnada nos permite pensar que “todo o ser da experiência está sensivelmente pré-dado para nós, assim, [...] antes de iniciar-se qualquer atividade cognitiva já existem, sempre para nós, alguns objetos pré-dados em certeza simples”<sup>23</sup>.

É porque temos a *fé perceptiva* de estarmos em contato com o mundo tal como ele existe em si mesmo que a delimitação dele e das coisas que nele aparecem torna-se possível. A captura dessa “certeza de crença”, como diria Husserl, anterior e independente de qualquer esforço reflexivo, é o que atribui sentido à experiência antepredicativa, nos impelindo corporalmente ao encontro das manifestações de dados sensíveis e à formulação de conceitos ainda não bem esclarecidos.

Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty atribui à noção de *fé perceptiva*<sup>24</sup> a mesma já referida na *Fenomenologia da Percepção*, a saber, a *fé perceptiva* era associada à consciência pré-reflexiva e explicitava o sentido de “percepção”. Embora a atividade da consciência não dispõe de dados absolutamente certos para uso em asserções teóricas, a *fé perceptiva* permite com que a consciência apreenda dados pré-conceituais na experiência antepredicativa, que poderão dar certeza às visadas ativas da consciência, pois “todo pensar pressupõe objetos previamente dados”<sup>25</sup>.

A relação aqui, entre consciência pré-reflexiva e mundo, se opera entre as coisas e um corpo. Essa relação nunca se dará pela consciência pura analogamente aos objetos puros, como descreverá o “primeiro” Husserl. O que temos são dois polos: corpo-mundo, que só permanecem presentes quando as coisas aparecem ao eu, e o eu toma o mundo pelo corpo e expressa a sua entrada nele buscando explicitar “como se forma em mim, o mundo objetivo

---

<sup>23</sup> HUSSERL, 1970, p. 32.

<sup>24</sup> Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty pretende investigar o contato com o mundo bruto, interrogando a relação entre a experiência ingênua e o “homem natural”. Nota-se da percepção de mundo que não é existente por si mesmo, mas de um mundo feito carne formador do sujeito e do objeto; mundo sensível enquanto horizonte aberto pela *fé perceptiva*.

<sup>25</sup> HUSSERL, 1970, p. 21.

comum a todos”<sup>26</sup>. E, “se posso alcançar o objeto, não é que eu o constitua do interior: é porque pela experiência perceptiva eu me afundo na espessura do mundo.”<sup>27</sup>

Contudo, “ser uma consciência, ou antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles”<sup>28</sup>. Tendo um corpo posso inserir-me no mundo e ser confundido com os outros corpos, embaralhar-me em meio aos objetos e vir a ser uma entre as demais coisas físicas manifestadas no mundo. Este corpo é o corpo ao qual chamo de “meu”, é o corpo com o qual escrevo, danço ou observo os outros corpos existentes junto ao meu e, concomitante, acabo por ter uma percepção única deste corpo que é meu. Com isso, o corpo fenomenal é aquele que possui uma particularidade própria na qual será simultaneamente sujeito e objeto, e que se revelará como o portador da existência. Merleau-Ponty complementa afirmando que

A experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 231).

De acordo com essa descrição Merleau-Ponty transforma a concepção tradicional de motricidade<sup>29</sup> ao introduzir uma maneira peculiar de se pensar a existência através da motricidade enquanto modalidade do ser-no-mundo, inserida num horizonte em que a essência e existência<sup>30</sup> se compreendem. O *Cogito* reduzido a uma atividade do pensamento não abarca o leque de experiências do ser-no-mundo, já que o “lugar” onde se funda o sentido e onde se pode conhecer a conexão entre essência e existência é o corpo em seu movimento na experiência antepredicativa. Para tanto, “a motricidade não é como uma serva da consciência, que transporta o corpo ao ponto do espaço em que nós previamente nos representamos”<sup>31</sup>, mas é compreendida como intencionalidade original, onde o sujeito corporal está num âmbito de um “eu posso”.

Com a apreensão ativa da experiência antepredicativa, e pelo movimento de meu corpo, posso visar as coisas através dele, posso tocá-las, como também criando outros tipos de ações através delas, como por exemplo, posso apertar um parafuso solto com uma ferramenta. É neste universo de uma potência da ação que se concretiza a compreensão das significações que emergem da experiência sensível. Assim, “longe de a experiência do movimento próprio condicionar a posição de um objeto, ao contrário é pensando meu próprio corpo como um

<sup>26</sup> SILVA, 2009, p. 222.

<sup>27</sup> MERLEAU-PONTY, 1972, p. 236.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>29</sup> Entendida como conjunto de relações asseguradas pelo sistema nervoso.

<sup>30</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, 1972: p. i.

<sup>31</sup> MERLEAU-PONTY, 1972, p. 193.

objeto móvel que posso decifrar a aparência perceptiva [do objeto]”<sup>32</sup>. Como argumenta Merleau-Ponty:

Meu corpo e o mundo não são mais objetos coordenados um ao outro por relações funcionais do gênero daquelas que a física estabelece. O sistema da experiência no qual eles se comunicam não está mais disposto diante de mim e percorrido por uma consciência constituinte. *Eu tenho* o mundo como indivíduo inacabado através de meu corpo enquanto potência desse mundo, e tenho a posição dos objetos por aquela de meu corpo ou, inversamente, a posição de meu corpo por aquela dos objetos, não em uma implicação lógica [...] mas em uma implicação real, e porque meu corpo é movimento em direção ao mundo (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 402).

Diversamente de Husserl, Merleau-Ponty aponta que o corpo como “uma coisa introduzida entre o resto do mundo material e a esfera subjetiva”<sup>33</sup>, como *corpo próprio*, não é apenas um intermediário entre duas realidades distintas, mas que essas duas realidades são inerentes ao corpo. Noutras palavras, o corpo é possuidor tanto de uma esfera espiritual quanto de uma esfera sensível, pois “o homem ‘natural’ segura as duas pontas da corrente”<sup>34</sup>, sentindo e pensando simultaneamente na experiência da percepção. Dessa forma, o corpo não é somente um objeto entre outros objetos no mundo, nem somente uma *res cogitans* que conhece as coisas apenas através da inteligência. Se, por um lado, há um corpo é um objeto a ser analisado cientificamente, por outro lado, há uma referência do corpo na qual ele que é sujeito e objeto ao mesmo tempo, ele é tomado enquanto o sujeito de percepção. Por isso, o corpo se torna, no horizonte da experiência antepredicativa, o sujeito de percepção dos dados sensíveis. É ele quem fará, enquanto consciência perceptiva, a construção judicativa acerca desses dados apreendidos perceptivamente.

Que não se pode suspender a tese da existência do mundo fica claro a partir da introdução dessa ideia de corpo próprio. Se trata, agora, de considerar indispensável o fenômeno que ativa a inerência do sujeito a um corpo localizado e, conseqüentemente, a descrição do fenômeno originário de nossa abertura ao mundo. Por esta razão, o *eu* como consciência perceptiva, enquanto fonte de sentido do mundo e abertura de possibilidades, enquanto eu transcendental, ao voltar-se para a realidade objetiva se choca com um *outro corpo*, que não é o corpo do eu, mas que é igualmente doador de sentido na medida em que percebo uma intencionalidade diferente para com os mesmos objetos dados: um outro que está aí para mim no mundo de minhas percepções; um outro para o qual a minha subjetividade se volta e o experencia numa *intersubjetividade* através de uma relação empática. Como Silva comenta:

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 235-236.

<sup>33</sup> HUSSERL, 2001, §55.

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY, 1984, p. 20.

É preciso levar em conta que “outrem” se desvela como uma experiência incontestável sob a forma de um fenômeno *sui generis*: a *empatia ou intropatia (Einfühlung)*. Este fenômeno é o que manifesta, em carne e osso, um gênero de experiência singular, qual seja, a de uma ocorrência sobre-reflexiva e estesiológica da percepção das vivências de outrem, pois, muito especialmente, na atitude natural, encontro-me no seio do mundo – eu entre os outros – dos quais me distingo e aos quais me oponho (SILVA, 2009, p. 223).

Em Husserl, é necessário, primeiramente, dar sentido ao *eu* e ao que me é próprio, para melhor situar como o sentido de outro e do mundo de outrem partem do sentido do Eu. Nas palavras de Husserl: “evidentemente, é preciso possuir a experiência dessa esfera de vinculação própria do eu para poder constituir a ideia da experiência de um outro que não eu”<sup>35</sup>. É dessa experiência de um outro que não é eu que trataremos de elucidar, a partir de agora, no sentido de compreender como se torna possível admitir juízos éticos a partir da percepção de outro.

### Percepção de outrem na antepredicatividade

Na passividade de minha consciência sou afetado por um objeto que não é um objeto igual aos demais que percebo. Há um objeto que se movimenta em meios os outros, isto é, que realiza comportamentos aos quais não sou eu quem dá sentido. O corpo de outrem se mostra através da sua presença carnal, e é preciso que ele seja de algum modo compreendido ou vivido pelo eu para que sua presença seja aceita como um fato para a minha consciência. Ora, a análise da percepção do outro encontra dificuldade desde o início. Há um paradoxo peculiar à consciência constituinte. Há um olhar, entretanto, que me olha, que tanto me transforma em objeto quanto em uma consciência vista a partir do corpo que me vê podendo expressar algo, e, para isso, é preciso que haja uma compreensão da minha abertura ao outro e, conseqüentemente, da comunicação entre o meu comportamento e o dele no cenário do próprio mundo.

O outro, diante de mim, seria um em-si, porém, para ser percebido dessa maneira, o eu teria que distingui-lo de sua consciência no sentido de vir pensá-lo como uma outra consciência que doaria sentido às coisas. O problema é que pensar o outro como consciência seria impossível do ponto de vista objetivo, pois a minha consciência já se estipula como consciência constituinte, reduzindo o outro e transformando-o em algo impessoal. Ora, o outro para ser percebido diferente de mim, ele seria situado como objeto, mas pensado como consciência? Parece que temos aqui um problema, pois se eu percebo outrem como uma

---

<sup>35</sup> HUSSERL, 2001, p. 110.

consciência, eu também me tornaria o objeto dessa relação, já que o mundo não poderia ser constituído por mais de uma consciência. E se eu penso outrem como puro objeto, ele jamais poderia ser compreendido como uma existência em situação. É o que Merleau-Ponty infere nessa passagem:

Sem dúvida, eu não me sinto nem constituinte nem do mundo natural nem do mundo cultural: em cada percepção, em cada juízo, faço intervir, seja funções sensoriais, seja montagens culturais que atualmente não são minhas [...] diremos que, *para mim*, a existência de outrem é um simples fato? Mas em todo caso trata-se de um fato para mim, é preciso que ele esteja entre minhas possibilidades próprias, e que, de alguma maneira, ele seja compreendido ou vivido por mim para que possa valer como fato (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 411).

Todavia, há uma coexistência entre *eu* e *outrem* firmada pela interação de nossos corpos. Entro em relação com outrem em virtude de seu corpo fenomenal que, assim como o meu corpo, possui um “algo” que insinua uma existência. Acabo por descobrir o outro, não como puro em-si nem como objeto para mim, mas como um sujeito que se refere ao mesmo mundo que o eu.

Assim,

Por meio da noção de outrem, Merleau-Ponty tenta esclarecer em que sentido o próximo pode coexistir comigo sem se reduzir a uma formulação minha. Enquanto outrem, o próximo é diferente de mim, é invisível para mim, e sempre o será, mas essa alteridade radical só é alteridade porquanto ela se manifesta em um visível como eu, em um corpo habitante de um mundo sensível. Eis em que sentido, dirá Merleau-Ponty, não devemos entender “outrem” como consciência, mas como “habitante de um corpo, e através dele, do mundo” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2008, pp. 11-12).

Por conta dessa expressividade corporal, a presença de outrem confirma que a experiência do mundo cultural e social brota dessa experiência antepredicativa. Os comportamentos do outro que são dados na experiência antepredicativa têm um reflexo no mundo e emitem uma atmosfera de modos de ver o mundo; tais comportamentos o fazem sair do anonimato e marcam sua presença diante do eu.

Para Merleau-Ponty, na percepção de condutas o eu nunca está totalmente isolado do outro, já que inexiste uma consciência fechada sobre si mesma. Além dessa compreensão da presença do outro no meu campo perceptivo, para o eu abrir-se ao outro é preciso que o outro apareça como sujeito de percepção, sujeito já investido dos aspectos intencionais de sua própria experiência vivida. *Outrem*, dessa forma, enquanto imerso no seio da experiência antepredicativa, se torna essa consciência sob um certo ponto de vista sobre o mundo. Em meu campo visual

Meu olhar cai sobre um corpo vivo prestes a agir, no mesmo instante os objetos que o circundam recebem uma nova camada de significação: eles não são mais aquilo que eu mesmo poderia fazer com eles, são aquilo que este comportamento vai fazer com eles (MERLEAU-PONTY, 1972: p. 406).

Dito isso, o outro se revela, antes de tudo, um comportamento que percebo. O que isso significa na filosofia de Merleau-Ponty? Significa que o outro não é uma coisa diante de mim já que, fundamentalmente, ele se desvela como um corpo que realiza movimentos intencionais implicando certas condutas perceptivas. Há aí uma unidade vivida por duas subjetividades; unidade na qual os corpos fenomenais se expressam numa comunicação intersubjetiva a partir de vivência pré-reflexiva.

Percebendo as condutas do outro, ele se faz presente a mim antes de qualquer construção que eu possa fazer dele, ou antes de qualquer analogia. Ele se torna evidente na antepredicação, isto é, antes de qualquer juízo valorativo, prático ou dóxico. Há a invasão de seus gestos em meu campo de percepção, já que, como reconhece Müller-Granzotto,

[...] o mundo não assegura aos sujeitos a coexistência efetiva. Para tal, é preciso que eu e meu semelhante possamos estabelecer um contato direto, anterior às nossas construções intelectuais. No âmbito desse contato, somo, primeiramente, corpos anônimos, que dividem intenções comuns edificadas na forma de comportamentos que podemos mutuamente perceber e que são consagrados ao mesmo mundo. Trata-se de comportamentos pré-pessoais, que ainda não denunciam nossa subjetividade. Só mais tarde, à medida que passam a exprimir com mais intensidade algo já antecipado pelas coisas, é que nossos comportamentos denunciam nossas subjetividades (MÜLLER-GRANZOTTO, 2010, pp. 323-324).

Pode-se pensar que a presença de outem não é integralmente explicada no âmbito da exterioridade ou da interioridade, pois as experiências próprias dão a certeza de uma existência na qual não é possível distinguir entre o corpo e a consciência. Assim, como minha consciência está voltada para o mundo, a do outro também está. Por meio desse comportamento coextensivo, o mundo cultural adquire valor, já que ele se insere a partir de uma experiência mais ampla, uma experiência antepredicativa. Na presença de outrem, o meu corpo e o corpo dele estão em coexistência numa interação intersubjetiva na qual os gestos meus e os seus se intencionam estesiologicamente. Como descreve Merleau-Ponty: “É a transferência de minhas intenções para o corpo do outro, e as intenções do outro para o meu corpo, esta alienação do outro por mim e de mim pelo outro que torna possível a percepção do outro”<sup>36</sup>. Em oposição a Descartes, a percepção do outro não é a percepção de um manequim, um objeto cuja vida interna dependeria de mim, mas a percepção do outro me revela uma totalidade humana e uma interioridade através da sua expressividade corpórea.

Ao analisar o outro dessa maneira, a experiência intersubjetiva na antepredicatividade revela algo a mais além de objetos que podem ser inseridos em juízos predicativos. O outro me mostra, a partir de suas condutas e da atividade prática, que se pode chegar ao “estabelecimento de valores, o julgamento do valor, são como tais constituídos a

---

<sup>36</sup> MERLEAU-PONTY, 1984, p. 37.

partir um valorar *sobre* os objetos pré-dados, que justamente em nossa certeza de crença já se dão diante de nós como existentes e são tratados como tais”<sup>37</sup>. Fenomenologicamente, o outro é evidente e visível pelo seu corpo que não é apenas objeto para mim. Ao ser engajado em um mundo físico e social, ele tem determinadas condutas que adentram em meu campo perceptivo e em meu mundo.

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl nos mostra que na ocorrência da percepção de simples corpos no mundo circundante se verifica, também, um fenômeno singular da consciência de um outro sujeito. Esse corpo diante de mim, dado num fluxo de simples percepções, torna-se lugar de apresentação (*Appräsentation*) de uma outra realidade que é apreendida analogamente à própria experiência de mim mesmo. Pode-se dizer que, na percepção desse corpo, sobrevém a consciência de um outro sujeito que será visto como uma outra vida de consciência que vem exprimir-se nos movimentos corporais que expressam disposições de vontade, sentimentos, emoções. *Outrem* é igualmente doador de sentido e ele está aí no mundo das percepções da minha consciência. Sinto uma outra presença corporal que não é a presença do meu corpo como ponto de orientação no mundo e como único ponto de partida de sentidos e significações. Essa sensibilidade só é focada quando despertada por um ato de *atenção*<sup>38</sup>, como diz Merleau-Ponty, que “não cria nada”, mas faz jorrar novas percepções firmadas pela intercorporeidade.

É sob um aspecto de generalidade que consigo interpretar e compreender a dor ou a raiva do outro, pois, embora a dor ou a raiva não tenham o mesmo significado para ambos, há um terreno comum, um *intermundo* que nos põe em constante leitura de gestos e expressões de situações familiares. Existe uma reciprocidade entre as nossas intenções perspectivada em um mesmo mundo comum, possibilitando o estabelecimento de uma comunicação que não me faz pensar na raiva enquanto gesto, mas me faz ler a raiva no próprio gesto corporal do outro.

Apreendemos *outrem* primordialmente pela afetividade corporal que nos impele à abertura de outrem sobre o eu e do eu sobre o outrem. Concomitantemente, todos os nossos sentimentos, vontades, paixões, enfim, todo o nosso comportamento afetivo é intencional. Essa intencionalidade que se manifesta na expressividade corporal, nasce junto dessa condição prévia e antepredicativa ao nível de uma natureza primordial. Ora, esse estatuto já está posto desde *A Estrutura do Comportamento*. Portanto, podemos concluir que a afetividade expressa pelo nosso corpo nos dá luz à interioridade do outro. Para isso, a *atenção*

<sup>37</sup> HUSSERL, 1970, §12, pp. 61-62.

<sup>38</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, 1972: pp. 34-35.

é relevante no sentido em que permite o eu retornar às coisas despercebidas, revelando à consciência o que desde já estava ali no mundo. Quando outrem aparece em meu campo perceptivo, tudo aquilo que pertence a ele e que não era visto se realça ou se presentifica fenomenologicamente, pois a *atenção* descortina comportamentos que são de outra ordem que não é a própria e de outro corpo que não é o meu. Outrem enquanto sujeito de seus comportamentos, não é um outro eu, não é *alter ego*<sup>39</sup>, husserliamente aqui concebido. Embora, seja sempre na minha consciência que acontece a afetação e a apreensão, é preciso perceber outrem, tanto quanto eu, como fenômeno corporal no mundo e sujeito de percepção. Essa afetação mais geral brota do mundo comum, intersubjetivo, isto é, estesiologicamente inscrito. Merleau-Ponty segue a ideia de que

novamente e cada um de nós opera em seu mundo privado [...] Ao contrário, eu não tenho, rigorosamente, nenhum terreno comum com outrem... uma vez outrem posto, uma vez que o olhar de outrem sobre mim, inserindo-me em seu campo, me despojou de uma parte de meu ser, compreende-se que eu só posso recuperá-la travando relações com outrem [...] em primeiro lugar seria preciso saber como pude pôr outrem. Enquanto eu nasci, enquanto tenho um corpo e um mundo natural, posso encontrar nesse mundo outros comportamentos com os quais o meu se entrelace [...] (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 410).

Na vivência pré-objetiva do corpo, eu e o outro compartilhamos um mesmo horizonte, ou seja, experienciamos a possibilidade da certeza de outrem, a saber, a evidência de uma experiência intersubjetiva. A partir da comunicação de uma intenção, de uma reflexão ou da observação de um gesto e de ideias contidas num diálogo, é firmada a base comum, o intermundo entre eu e o outro. A percepção de comportamentos meus e comportamentos uma vez deflagrada funda uma intercorporeidade, isto é, uma intersubjetividade.

---

<sup>39</sup> É preciso ressaltar que, para Husserl, o outro aparece fenomenologicamente como uma alteração, uma modificação do meu eu; a consciência é “minha” por se opor ao “outro” (cf. HUSSERL, 2001, §42). Assim, cada compreensão de outrem que efetua cria novas possibilidades de compreensão e cada compreensão efetuada desvenda a minha própria vivência psíquica onde o eu transcendental se revela como fonte doadora do sentido que ao mundo objetivo.

## Referência Bibliográfica

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I, 6ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco (Col. Pensamento Humano), 1997.

HUSSERL, Edmund. *Expérience et jugement*. Trad. Denise Souche-Dagues. Paris: PUF (Épiméthée, 1970).

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas – introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martins de Aguiar. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. *As relações com o outro na criança*. Trad. de José Carlos Lassi Caldeira e José Américo de Miranda Barros. Belo Horizonte: SEGCP/Imprensa Oficial, 1984.

\_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva (Col. Debates), 1984.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos da História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência – ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: UNESP, 2006.

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

\_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho*. In: Revista AdVerbum 3 (1) jan e jul, 2008, pp. 3-17.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo (RS): Nova Harmonia, 2009.

\_\_\_\_\_. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2010.

## Racismo acadêmico e Estudos filosóficos Negros

Dr. Fernando de Sá Moreira<sup>1</sup>

57

### Resumo

O racismo é uma racionalidade social firmemente atrelada à realidade brasileira. Ele deve ser decididamente combatida em tantas frentes de batalha, quanto forem os lugares sociais onde ele se mostre. Lamentavelmente, universidades e outras instituições de pesquisa e ensino superior apenas raramente são apropriadamente analisadas, para que seja possível entender as dinâmicas racistas que operam dentro delas. Tenho três objetivos principais no presente ensaio. O primeiro é apresentar uma definição razoavelmente rigorosa do conceito de racismo acadêmico em sua atual configuração. A definição alcançada pode ser resumida na expressão “tecnologia transparente de supremacismo racial”. O segundo objetivo é investigar como o racismo acadêmico possivelmente age no interior dos programas de pós-graduação *stricto sensu* da área de filosofia no Brasil. Meu raciocínio aponta principalmente para o silêncio e o silenciamento sobre os estudos filosóficos negros como ferramentas comuns dessa forma de preconceito e discriminação racial. O terceiro objetivo é propor caminhos de enfrentamento ao racismo em tais programas. Para isso, apresento uma lista do que considero serem 11 medidas antirracistas para o enfrentamento do racismo acadêmico.

**PALAVRAS-CHAVE:** racismo acadêmico, silêncio, silenciamento, estudos filosóficos negros, superstição da livre escolha acadêmica

### Abstract

Racism is a social rationality solidly related to Brazilian reality. It must be positively fought on as many fronts as there are social places where it shows itself. Unfortunately, only on rare occasions universities and other research and higher education institutions are properly analyzed to figure out how racist dynamics operate within them. I have three main objectives in this essay. The first is to present a rigorous definition of the concept of academic racism in its current shape. The definition, which I came to, can be summed up in the expression “transparent technology of racial supremacism”. The second objective is to investigate how academic racism possibly acts within the *stricto sensu* postgraduate programs in the field of philosophy in Brazil. My analysis points out mainly to the silence and silencing about philosophical black studies as a typical mechanism of racial prejudice and discrimination. The third objective is to propose ways of fighting racism in such programs. To this end, I present a list of 11 anti-racist measures to face academic racism.

**KEYWORDS:** academic racism, silence, silencing, philosophical black studies, academic free choice superstition

---

<sup>1</sup> Graduado e Mestre em Filosofia pela UNIOESTE e Doutor em Filosofia pela PUCPR. Professor Adjunto da UFF. E-mail: [fernandosm@id.uff.br](mailto:fernandosm@id.uff.br).

*“se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio” (Frantz FANON, 2008, p. 43)*

## Introdução

Caso seja questionada a origem da atividade filosófica a um(a) filósofo(a), muitas diferentes respostas podem surgir. Talvez, a resposta mais frequente será a aristotélica: o espanto. Penso aqui em sentido semelhante, mas em termos um pouco diferentes. É fundamental ao filosofar o *estranhamento*, ou seja, aquilo que surge em nós quando percebemos, afetiva ou intelectualmente, que algo está como que fora do lugar, que algo parece não fazer pleno sentido.

Pois bem, o presente ensaio é fruto, em primeiro lugar, de um estranhamento. Já há algum tempo tenho a intenção de escrever mais longamente sobre o tema do racismo acadêmico. No entanto, sentia necessidade de levantar ainda alguns dados e materiais, e também de uma ocasião propícia. E, tendo em vista que já estava realizando o trabalho prévio de reunião de forças e informações para empreender essa tarefa, senti-me levado a seguir com a redação do presente ensaio, tão logo surgiu diante de mim uma situação-gatilho. Como qualquer evento complexo, o mais importante aqui não é o gatilho em si, senão tudo aquilo que circunstancialmente se encontra ao seu redor. Às vezes, no entanto, é importante lançar um olhar mais atento ao gatilho, para que seja possível alcançar uma compreensão mais completa do contexto que o envolve e sem o qual nenhuma reação teria sido possível naquele momento.

Meses atrás, escrevi um artigo acadêmico sobre a produção de teses e dissertações brasileiras no campo dos estudos filosóficos negros.<sup>2</sup> Foi um trabalho elaborado para alcançar a maior amplitude possível e, por isso, recorreu a uma metodologia predominantemente quantitativa. O resultado foi que, entre 1987 e 2018, em uma perspectiva mais abrangente e otimista, o percentual de produções sobre negritude atingiu cerca de 0,5% do total de trabalhos defendidos em programas de pós-graduação *stricto sensu* da área de filosofia no Brasil.<sup>3</sup> Em uma perspectiva mais restritiva sobre os trabalhos que podem ser considerados

<sup>2</sup> Chamo aqui de *estudos filosóficos negros* o conjunto dos trabalhos que versam a *partir de* ou *sobre* filosofia africana e filosofia afrodiáspórica (em especial de origem *negro*-africana) e também dos trabalhos filosóficos de perspectivas não negras que versam sobre a população, cultura e modos de vida negros.

<sup>3</sup> Doravante, usarei a expressão “PPGs da filosofia” para me referir ao conjuntos desses programas. Não se deve perder de vista que a referência recai unicamente sobre a modalidade *stricto sensu* e, portanto, não inclui especializações *lato sensu*. Também é preciso notar que nem todos os programas da *área* de filosofia chamam-se efetivamente “filosofia”. Por conseguinte, a expressão “PPGs da filosofia” abrange todos os programas

como pertencentes aos estudos filosóficos negros, esse percentual correspondeu meramente a mais ou menos 0,2% do total.<sup>4</sup>

A qualquer pessoa que tenha se envolvido em um mestrado ou doutorado em filosofia, principalmente antes de 2014, esses números não devem ser particularmente surpreendentes. Contudo, não tenho dúvida que eles deveriam causar *estranhamento*. Em meu artigo de 2019, foi nesse espírito de estranhamento que teci e repeti algumas vezes uma de minhas considerações acerca dos dados obtidos na pesquisa, que pode ser resumida na passagem seguinte:

A quase inexistência de trabalhos sobre temáticas negras fornece, a meu ver, um forte indício da vigência de uma forma de racismo epistemológico ou acadêmico em nosso país [e nos PPGs da filosofia], do qual parece emergir um silêncio inconcebível para uma temática tão central e tão própria de nosso debate nacional (SÁ MOREIRA, 2019, p. 320).

Assim que terminei a redação do artigo, enviei-o para uma revista acadêmica. Infelizmente, o artigo foi recusado. Pouco tempo depois, encaminhei-o sem modificações a uma segunda revista, que dessa vez o aprovou e publicou.

Devo dizer que não é de forma alguma anormal que um artigo seja reprovado em uma avaliação por pares. E também não tenho qualquer preocupação aqui em questionar o direito ou a justeza da recusa, ainda que não concorde com alguns dos argumentados apresentados. Isso importa muito pouco no presente ensaio. Porém, essa situação me forneceu circunstancialmente o gatilho do qual falei mais acima.

A decisão editorial veio, como é de praxe, acompanhada do resumo de 3 pareceres anônimos do artigo. Dado que esses pareceres podem ser visto como uma resposta institucional de parte da comunidade filosófica brasileira ao artigo que escrevi, entendo que eles fornecem indicações de encaminhamento, a partir das quais vale a pena avançar e aprofundar o debate que iniciei no artigo anterior. Em outras palavras, olha-se aqui mais para frente do que para trás, já que os pareceres são úteis não tanto para uma desnecessária defesa do artigo anterior, mas sim para aproveitar a oportunidade concreta de refletir publicamente sobre questões reais sobre meu tema, que brotaram efetivamente do interior da comunidade filosófica nacional. Em síntese, os três pareceres convergiram e, se não me equivoque nem cometo nenhuma injustiça, podemos sintetizar suas declarações nos seguintes pontos:

---

pertencentes à área de conhecimento de filosofia, segundo a classificação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

<sup>4</sup> A respeito desses dados e com o desenvolvimento pormenorizado das dinâmicas espaciais, temporais e institucionais que os compõe, confira o artigo em questão, intitulado “Estudos Filosóficos sobre o Negro no Brasil: um levantamento de teses e dissertações em temáticas negras nos programas de pós-graduação da área de filosofia (1987-2018)” (SÁ MOREIRA, 2019).

- O artigo não teria caráter propriamente filosófico, ao não debater ou debater insuficientemente os dados apresentados;
- A discussão e definição de conceitos como *racismo e racismo acadêmico* seria insuficiente para um artigo de filosofia;
- O desinteresse em temáticas negras nos PPGs da filosofia não significaria necessariamente um indício de racismo acadêmico;
- Os PPGs da filosofia também produzem pouco sobre outros temas, como por exemplo o pensamento asiático, chinês ou indiano, não apenas sobre temáticas negras.

O primeiro ponto é irrelevante para o debate que desejo conduzir neste ensaio, então tomarei a liberdade de deixá-lo de lado. Agora, como se pode ver, os três últimos pontos nos fornecem um conjunto de questões interessante e, por isso, sua influência como roteiro de debate se fará sentir nas páginas que se seguem.

### **Racismo e Racismo Acadêmico**

O primeiro exercício deve ser, afinal, uma definição dos conceitos básicos. O racismo acadêmico é obviamente uma espécie de racismo.<sup>5</sup> Sua particularidade reside no fato de se manifestar no interior da comunidade acadêmica e, principalmente, através do emprego das estruturas, institucionalidades e irradiações acadêmicas para fins racistas. E nisso consiste uma das grandes perversidades do racismo acadêmico. Faz parte dos estereótipos sobre o racismo uma certa e injustificada ideia de que ele seria, essencialmente, um dos frutos da ignorância, do não saber, e da falta de escolarização. Todavia, o racismo acadêmico transforma o “templo do saber”, isto é, a universidade e o ensino superior como um todo, cuja função reside principalmente na difusão e produção de conhecimento, em sua morada mais íntima e mais insuspeita.

Não é sem motivo, que muitas pessoas sentem um pouco de estranhamento quando – imaginemos um exemplo – surge na mídia a notícia de que um(a) professor(a) universitário(a) cometeu uma atitude racista muito explícita e identificável como tal. Infelizmente esse

---

<sup>5</sup> Neste ensaio, ao trabalhar com a questão do racismo, tenho o olhar direcionado mais atentamente para o racismo *antinegro*. No entanto, é preciso que se diga que o racismo em geral e o racismo acadêmico se organizam também no sentido de reafirmar uma supremacia étnico-racial, via de regra branco-ocidental, para além da inferiorização dos grupos negroides. Ou seja, a hierarquia social racista também atua em detrimento de outros grupos não negros e simultaneamente não brancos: ameríndios, árabes, demais asiáticos, povos originários e minoritários de regiões diversas do globo, etc. No caso do Brasil, ainda que outras populações possam sofrer racismo, negras(os) e indígenas são normalmente os grupos mais expostos às formas de racismo mais violentas.

estranhamento nem sempre leva a uma investigação mais profunda das causas de uma tal atitude. Falo aqui não apenas das causas individuais, mas também as coletivas e institucionais. Com isso, o debate gira, via de regra, no sentido de decretar a inocência ou culpa do indivíduo e as possíveis punições cabíveis a ele, por aquela ação racista mais aberrante e perfeitamente esquadrinhável no tempo e no espaço. Apenas muito raramente, o debate evolui, por exemplo, no sentido de identificar fatores institucionais promotores do racismo e estratégia de enfrentamento deles.

O encerramento precipitado do debate sobre o racismo na academia é comum, entre outras razões, porque o racismo não é visto como algo que pode estar constituindo a dinâmica íntima da universidade. Uma atitude racista na universidade seria assim uma excrescência. Ela costuma ser vista mais como um acidente do que como qualquer outra coisa mais profunda. Por isso, o racismo seria, segundo esse modo precipitado de ver, sempre resultado de algo apenas circunstancial e muito superficialmente ligado à academia e sua comunidade; em todo caso, algo mais externo que interno.

E, seguindo essa perspectiva, o racismo na universidade não chegaria a entrar em confronto com a hipótese, segundo a qual o racismo seria uma coisa de gente ignorante e desinteligente. O fato da atitude racista provir, por exemplo, de um professor, doutor, experiente e eventualmente respeitado no meio seria apenas uma insignificante exceção à regra. A explicação dessa exceção poderia, por sua vez, ser encontrada em um fator exclusivamente pessoal: talvez o professor estaria ficando ligeiramente “desequilibrado”, ou um pouco “senil”, talvez tenha sido apenas a “atitude sem maldade” de um homem de uma outra época, quem sabe não seria apenas o reflexo de eventuais problemas familiares por ele enfrentados. Em todo caso, não seria muito mais do que um deslize perfeita e facilmente desculpável, se não para o professor em si,<sup>6</sup> ao menos para a academia como um todo.

Na mais condescendente das hipóteses, a perspectiva da “academia-imune-ao-racismo” é um grande equívoco. Historicamente há ligações lamentavelmente profundas entre essas duas coisas. Os modos como cada uma dessas ligações se manifestaram ao longo do tempo e em cada contexto nacional são diversos e complexos. Por ora, é suficiente trazer à cena o fato de que essas ligações não são de todo secretas ou desconhecidas. Por exemplo, em setembro de 2019, por ocasião da 112ª reunião anual da Sociedade Zoológica Alemã realizada na Universidade de Jena e da proximidade do 100º aniversário de morte de Ernst Haeckel,

---

<sup>6</sup> Não se pode ignorar que alguns casos de injúria racial na universidade eventualmente chegam a uma sanção disciplinar do indivíduo envolvido. Contudo, temos que nos questionar sempre, se uma sanção pontual (e geralmente rara) a um indivíduo racista em uma instituição não estaria servindo para evitar que a própria instituição agisse contra o racismo possivelmente arraigado nela.

quatro pesquisadores lançaram um interessante documento conhecido como “*Jenaer Erklärung*” (*Declaração de Jena*). Trata-se de um pequeno texto de apenas 5 páginas direcionado ao público em geral. Em um dos tópicos mais significativos do documento, que tem como subtítulo “O conceito de raça é o resultado do racismo e não sua pré-condição”, os pesquisadores mencionam que a Universidade de Jena e a Sociedade Zoológica Alemã tiveram um papel relevante no aprofundamento do racismo científico na Alemanha. É certo que a função do texto não foi desenvolver até o fim a relação específica entre academia e racismo, entretanto, é de se observar que a questão não foi posta de lado, tampouco contemporizada. E, apesar do mal olhar que uma tal declaração possa lançar sobre essas duas instituições, ela foi expressamente apoiada pela direção de ambas.

No caso do Brasil, podemos citar trabalhos bem conhecidos e reconhecidos como *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*, de Lília Schwarcz. A historiadora mostra-nos como a questão racial, sob uma perspectiva racista orientada biológica ou socialmente, dominava a própria formação dos institutos de ensino superior, museus e outras instituições e associações de pesquisa no Brasil. Isso tudo, vale notar, no período de formação das instituições de ensino superior mais tradicionais de nosso país.

No século XIX no Brasil, confluíam a necessidade de formação de uma *intelligentsia* brasileira com o sentimento de urgência da determinação de diagnósticos e prognósticos de um jovem país em formação e consolidação. Não muito diferente das nações ocidentais do período, o Brasil naquele momento optou por realizar suas mais finas e mais academicamente dedicadas análises das questões nacionais em termos raciais. Na academia brasileira, o racismo não foi um fruto acidental, tampouco um episódio bastante vergonhoso, porém pontualmente localizado de sua história. O racismo científico era uma de suas justificativas de existência e uma de suas principais ferramentas de trabalho. É preciso admitir que, muito lamentavelmente, a academia nutriu-se já em sua formação e estruturação do racismo. E há poucos indícios que um trabalho completo de desconstrução do racismo acadêmico já tenha sido levado a termo, a ponto que alguém pudesse dizer que a relação íntima entre racismo e academia seria apenas um problema do passado.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> É interessante observar que, ainda que a academia recaia muito frequentemente em compreensões ruins do fenômeno do racismo, comuns à sociedade em geral, o fenômeno do racismo na academia não lhe é absolutamente desconhecido. Que setores da academia o reconhecem, mostra-se aqui e ali, mesmo em materiais publicados fora de suas revistas científicas especializadas. Por exemplo, em 19 de novembro de 2019, o *Jornal da Unicamp* publicou uma longa e meritoria matéria sobre o tema (MATEUS, 2019). Também a *Coluna ANPOF* tem apresentado com alguma regularidade aproximações a essa questão. José Jorge de Carvalho possui trabalhos

Portanto, sem dúvida, é confortável às(aos) intelectuais que o racismo seja identificado apenas como uma forma de ignorância, desinformação ou falta de escolarização. Mas, isso não é de forma alguma uma condição indispensável do racismo, cuja manifestação em ambientes intelectualizados é frequente e pode ganhar contornos tremendamente violentos e preocupantes. Isso porque geralmente se mostra mais sutil, tolerado e eventualmente atrelado a mais elementos de poder nesses ambientes, do que em contextos menos intelectualizados. Um(a) intelectual sério(a) não tem o direito de se permitir esse conforto em uma sociedade como a nossa.

Tendo isso em vista, volto a atenção às definições do que chamo aqui de “racismo” e “racismo acadêmico”. Por racismo, não entendo apenas uma doutrina que divulgue algum tipo de existência de “raças humanas”, mas antes um corpo teórico, prático e normalmente institucionalizado que congrega os três elementos a seguir:

- Subdivisão explícita ou implícita de grupamentos humanos identificáveis com mais ou menos justeza, segundo algum tipo de noção de transmissão hereditária de características entre seus indivíduos, nomeando os grupos de “raças” ou aplicando outras estratégias de designação;<sup>8</sup>
- Estabelecimento de uma relação hierárquica entre os grupos resultantes da subdivisão humana, podendo eventualmente chegar ao estabelecimento explícito de que certos grupos seria “super-raças” e outros “sub-raças”, i.e. seriam uns “mais que humanos” e outros “menos que humanos”;
- Instauração e manutenção mais explícita ou menos explícita, a partir de uma tal classificação hierarquizada, de regimes de poder, opressão, violência e/ou exploração dos grupos considerados inferiores em proveito do(s) superior(es); ou ainda o uso de regimes raciais instaurados para o efetivo exercício do poder racialmente determinado.

---

primorosos que retratam a persistência do racismo acadêmico no interior das universidades brasileiras ao longo do século XX e XXI, dentre os quais eu gostaria de destacar *O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro* (2007).

<sup>8</sup> A subdivisão não é em si o racismo, mas não há racismo sem ela. Um fator importante é a conexão hereditária entre os membros do grupo. No racismo antinegro, para a mentalidade racista, um indivíduo negro não seria um problema como indivíduo, mas porque portaria consigo características ruins ou perigosas herdadas de gerações anteriores e que potencialmente serão transmitidas para gerações posteriores, se nenhuma intervenção for feita. É urgente notar também que o racismo, embora se mostre frequentemente focado em observações de cunho biologista, também possui outras versões. Tão perigoso quanto o racismo biologista é hoje o racismo culturalista, que até admite uma igualdade biológica entre os grupamentos humanos, mas mantém uma lógica racista em ataques às “culturas inferiores” e aos supostos perigos de toda ordem, inclusive hereditários, advindos dessas culturas. O racismo culturalista favorece práticas de epistemicídio e genocídio cultural. Pode-se encontrar algumas abordagens desse tema, por exemplo, nos trabalhos de Angela Davis (2017, 2018), Stuart Hall (2015, p. 50), Achille Mbembe (2018) e Jessé Souza (2017).

Ainda que os detalhes dessa formulação em três pontos sejam de minha autoria, sua ideia mais ampla já vem sendo objeto de debate de intelectuais negros(os) e alguns(mas) não negros(as). Posso mencionar, por exemplo: Grada Kilomba (2019, p. 75ss.), em alguma medida Frantz Fanon (2008), Horacio Martínez (2015, p. 46) e Achille Mbembe (2018, p. 17).

Então, tendo isso em mente, pode-se dizer que *o racismo acadêmico é a proposição, instituição, emprego e/ou manutenção na academia de regimes de poder estruturais e estruturantes, a partir dos quais determinados grupos étnico-raciais são ou preteridos, aviltados e ignorados, ou privilegiados, apoiados e fortalecidos em função de seu pertencimento étnico-racial e dentro de uma lógica de supremacismo racial*. Isso pode ocorrer de forma direta ou indireta. Nessa dinâmica, é comum que o grupo supervalorizado seja tomado como o “normal”, o “padrão”, o “universal”, o “incontornável”, o “necessariamente aceito”, o “pleno de dignidade”, o “em si e para si” etc; enquanto o grupo inferiorizado responde pela ideia de o “outro”, o “desviante”, o “exótico”, o “particular”, o “supérfluo”, o “eventualmente tolerado ou intolerado de todo”, o “só parcialmente digno ou completamente indigno”, o “para o outro” etc.<sup>9</sup>

Outra coisa importante a ser notada no racismo acadêmico é que ele não é um fenômeno cristalizado e uniforme. Muito pelo contrário, assim como o racismo em geral, o exercício acadêmico de poder racial é fluido, mutável e adaptável. Os modos, agentes, agenciamentos e lugares de sua manifestação podem ser muitíssimo variados. Não é, por exemplo, de se esperar que ele emergja sempre na forma de uma ação visivelmente racista de um indivíduo isolado; como por exemplo, um discurso impregnado de termos discriminatórios antinegros, feito por *um* professor em *uma* sala de aula ou em *um* de seus trabalhos.<sup>10</sup> A bem da verdade, parece-me mais apropriado dizer que ele se encontra hoje, na

<sup>9</sup> Esse parágrafo é uma modificação e ampliação da definição que usei no artigo sobre os Estudos Filosóficos Negros nos PPGs da filosofia (SÁ MOREIRA, 2019, p. 329). Também debati algumas das ideias inferiorizantes associadas às filosofias africanas em um outro ensaio (SÁ MOREIRA, 2017). Cabe ressaltar que o grupo étnico-racial dominante – no contexto nacional e global podemos falar hoje fundamentalmente do *grupo branco* – frequentemente não enxerga a si mesmo como uma “raça”. Os termos “raça” e “etnia” são histórica e prioritariamente ligados a um modo de designar o outro, mais ou menos na mesma lógica do termo “bárbaro”. Via de regra, aquele que está em posição de racializar os grupos humanos parecem bem pouco preocupado em pensar a si mesmo em termos raciais. Essa lógica se deixa perceber, por exemplo, em expressões como “pessoas de cor”, que foi também usada no Brasil e hoje é considerada racista e antiquada. Essa expressão ainda tem algum emprego frequente no vocabulário de língua inglesa, principalmente na forma “*people of color*”, geralmente considera neutra, e “*colored people*”, geralmente considerada pejorativa e racista. Ora, uma “pessoa de cor” é, por princípio, uma pessoa que *não é branca*. Outra expressão com o mesmo significado é “*racialized people*” (“pessoas racializadas” ou “povo racializado”). Uma estampa “étnica” em um tecido é, a princípio, qualquer padrão ou desenho que faça referência a uma cultura tradicional *não branco-europeia*. A dificuldade de percepção de si como grupo racial, ao passo que facilmente racializa outros grupos, parece ser bastante típico do grupo racial branco e tem sido identificada pelos estudos da branquitude (e.g. SCHUCMAN, 2012).

<sup>10</sup> Sobre esse tema, Angela Davis (2018, p. 33) afirmou: “Meu medo é que, se não levarmos a sério os modos como o racismo está enraizado nas estruturas das instituições, se aceitarmos que deve haver alguém racista

atividade acadêmica, mais relacionado a coletivos modos silenciosos e silenciadores de organização, subordinação e exclusão racialmente orientados. Ou seja, não sendo mais socialmente adequado usar um discurso público explicitamente racista, abre-se mão desse discurso, mas as práticas e organizações que promovem o racismo são mantidas e podem ser mesmo fortalecidas. Por isso, acho eficiente pensar o racismo acadêmico atual como uma *tecnologia transparente de supremacismo racial*.

A transparência ou discrição do racismo acadêmico não deve, de forma alguma, dar ensejo à má interpretação. Não há motivo de considerá-lo um mal menor. Tampouco, ele é menos perverso e menos danoso. Como já escreveu certa vez Abdias Nascimento:

Caracteriza-se o racismo brasileiro por uma aparência mutável, polivalente, que o torna único; entretanto, para enfrentá-lo, faz-se necessário travar a luta característica de todo e qualquer combate antirracista e antigenocida. Porque sua unicidade está só na superfície; seu objetivo último é a obliteração dos negros como entidade física e cultural (NASCIMENTO, 2017, p. 169)..

O racismo se torna menos visível e aprende a se maquiar. Mas, isso não quer dizer que não esteja ali, tampouco que não se possa percebê-lo. Pois, precisamente uma das formas de percebê-lo é prestar atenção aos seus possíveis indícios, dentre os quais se pode destacar atualmente os silêncios e silenciamentos.<sup>11</sup> Eles dão excelentes pistas. Eles fornecem excelentes oportunidades de estranhamentos. Daí o apontamento de meu artigo anterior. Não encontrei jamais, na produção filosófica brasileira recente, um único trabalho que afirmasse explicitamente e sem rodeios a superioridade intelectual branco-ocidental. Mas, não posso deixar de estranhar, por exemplo, o silêncio (e o silenciamento) sobre o fazer afrofilosófico.

Antes de encerrar esse ponto, é preciso infelizmente que se diga também, que o racismo acadêmico é capaz de incorporar por vontade, estratégia ou necessidade circunstancial, pessoas negras. Sim, ele pode incorporar mesmo ideias, temas e outros elementos dos grupos racializados. Todavia, é preciso notar que essa incorporação não visa a

---

identificável [...] que é a pessoa que comete a agressão, nunca conseguiremos erradicar o racismo”. O problema apontado por Angela Davis é fundamental. Concordo plenamente com ela nesse ponto. De fato, nem sempre há 1 indivíduo racista identificável e punível. No caso do racismo acadêmico podemos eventualmente encontrar agentes racistas individuais, mas essa é só a eventualidade. Temos que assumir que, no caso de racismos estruturais e institucionais, a responsabilidade é pulverizada e compartilhada por inúmeras pessoas e, muitas vezes, ao longo do tempo. As estratégias de combate contra ele precisam ser mais diversas e inteligentes.

<sup>11</sup> Quando se fala de racismo “silencioso” ou “sutil”, não devemos pensar que é menos racista ou menos violento do que um “racismo ruidoso e grosseiro”. Tampouco se deve pensar que ele é sempre fruto de uma passividade ou inação. O que lhe dá a característica de silencioso ou sutil é também sua forma de ação, que atua negativamente sobre a população racializada sem declarar seus motivos ou declarando falsos motivos. Por exemplo, segundo o art. 3º e 4º da lei 7.716/1989, comete crime de racismo, com pena de reclusão de 2 a 5 anos, alguém que não contrate pessoas negras, porque são negras, para trabalhar em sua empresa. Mas, como garantir o cumprimento da lei, por acaso, se nenhum motivo ou falsos motivos forem declarados? Não é impossível, mas certamente é um trabalho que se torna muito mais complicado. Exige-se aqui uma vontade muito maior de seguir pistas.

combater o racismo mesmo, ela pode ser vista mais como uma aproximação muito interessada, normalmente marginalizadora e exotizante, e que não raro cumpre a função de diminuir pressões e gerar camuflagens, adornos curiosos e justificativas ligeiras. Na prática, é uma incorporação que serve à manutenção do racismo.

### **A situação dos estudos filosóficos negros em uma sociedade como a nossa**

Normalmente, uma estrutura racista marcada pela sutileza requer, para que possa ser identificada como racista, igualmente de alguma sutileza nos métodos. Por isso, se se quiser investigar a presença de formas do racismo atualizado, flexível e, sobretudo, transparente em um ambiente acadêmico específico é preciso usar, via de regra, de métodos relativamente complexos e indiretos.<sup>12</sup>

No caso presente, há um ambiente acadêmico específico em questão, isto é, os programas de pós-graduação *stricto sensu* da área de filosofia no Brasil. Em minha pesquisa anterior, busquei entender a dinâmica de produções de estudos filosóficos negros nesses programas. Interessava-me sobretudo compreender quais universidades eram mais produtivas nesse campo, quais eram os temas predominantes, e como as dinâmicas de pesquisa se desenvolveram ao longo das décadas de formação de mestres e doutores em filosofia. A constatação final foi que a produção de estudos afrofilosóficos era absurdamente pequena e, mais ainda, encontrava-se em uma dinâmica que indicava certa subordinação de grande parte das poucas pesquisas a autores brancos e majoritariamente europeus. Isso me levou à consideração incômoda de que, em uma sociedade como a nossa, essas características são um indício da existência de racismo acadêmico nos PPGs da filosofia. O tema do artigo não era em si o racismo acadêmico, mas não surpreende que essa consideração final tenha chamado a atenção dos pareceristas da primeira revista, que, por sua vez, ao rejeitar o artigo, declararam

---

<sup>12</sup> Um trabalho notável e metodologicamente muito instrutivo para denunciar alguns dos mecanismos do racismo acadêmico foi publicado em 2019 por Luiz Mello e Ubiratan Pereira de Resende. Eles mapearam em todo território nacional as estratégias de aplicação da Lei n. 12.990/14 nas universidades brasileiras. A lei em questão determina por 10 anos a reserva de 20% das vagas dos concursos públicos federais para candidatos negros, tendo por objetivo mitigar o racismo estrutural nas carreiras do serviço público federal. Os autores analisaram mais de 3 mil editais de concurso para carreira docente das universidades federais do período entre 09/06/2014 e 31/01/2018. Segundo seus dados, a maior parte das universidades federais optou desnecessariamente por uma estratégia de interpretação e aplicação da lei completamente restritiva, de modo que, para a carreira docente, diminuíram sensivelmente a eficiência dessa lei com propósito antirracista. Muitas dessas universidades não reservaram uma única vaga no período analisado. Considerando o conjunto completo das universidades federais, a média de reserva de vagas foi de menos de 5% (cf. também MELLO e RIOS, 2019). Ora, esse é mais um indício fortíssimo do racismo acadêmico brasileiro.

que a baixíssima produção em temas negros não seria necessariamente um indício de racismo acadêmico.

Devo, portanto, defender e justificar no presente ensaio aquela consideração. A meu ver, há duas coisas em jogo neste caso, que aparentemente não foram levadas em conta pelos pareceristas, ou que eles julgaram não terem sido desenvolvidas o suficiente. A primeira e mais simples diz respeito ao termo “indício”; a segunda e mais complexa à ideia de que minha consideração vale “em uma sociedade como a nossa”.

Se alguém propõe que, *isoladamente*, a exígua produção em temas negros não significa *necessariamente* ou não *prova* a existência de racismo acadêmico, tenho que concordar com essa posição. Isoladamente, esse fato não constitui uma prova definitiva. Porém, é importante notar que não se fala aqui em provas definitivas e isoladas, mas antes de um *forte indício*. Isto é, não se trata de apresentar uma prova, mas uma plausibilidade. Se, no contexto atual de desenvolvimento do racismo intelectualizado, houver racismo antinegro em exercício no campo da filosofia no interior dos programas de pós-graduação brasileiros, faz sentido esperar que temáticas negras sejam significativamente menos frequentes do que temáticas brancas.

Se alguém me perguntasse se eu acredito que um tal racismo atua de fato nos PPGs da filosofia, eu diria, de acordo com minhas vivências e opiniões, que estou convicto que sim. Contudo, meu artigo anterior e o presente ensaio se recusam a se limitar a minhas convicções e opiniões. Convicções não são provas e tratou-se lá de fazer o exercício rigoroso e incômodo de investigação. Por isso, diante dos limites de trabalho propostos por aquela pesquisa, falei de *indícios* de racismo acadêmico. Evidentemente, um indício não é uma prova definitiva e necessária de algo, porém fornece um caminho de investigação plausível. Em outras palavras, um indício aponta a uma hipótese explicativa mais forte diante dos dados, sem se fechar completamente à possibilidade de existirem outras explicações.

Justamente a afirmação abstrata da possibilidade de outras explicações, parece ser o movimento esboçado nos pareceres, quando estes afirmam que há outros temas poucos explorados em teses e dissertações em filosofia no Brasil. No caso, fala-se explicitamente do pensamento asiático, chinês ou indiano.

Ora, eu não havia negado lá em absoluto a possibilidade de outras explicações, que não o racismo acadêmico, para a exígua produção sobre a negritude. Porém, tenho que perguntar, qual seria efetivamente essa hipótese explicativa alternativa? E, também, quão forte ela é de fato? A menção a outras filosofias não ocidentais pouco trabalhadas não me parece

constituir um contra-argumento à explicação pelo racismo acadêmico, pois devemos lembrar que também chineses, indianos e outros asiáticos fazem parte dos povos historicamente racializados, sendo designados eventualmente de “amarelos” e “marrons”. Em um cenário de racismo, não deve causar surpresa que outros grupos inferiorizados sejam também desprivilegiados na pesquisa.

E justamente isso nos leva à segunda colocação: nunca se tratou de compreender o que significa a baixíssima produção em temas negros *em geral*, fora do tempo e do espaço. Mas antes de refletir sobre uma realidade concreta. Quero saber seu significado em *nosso* contexto social e histórico. Que significa afinal, que a comunidade filosófico-acadêmica *no Brasil* produza tão pouco sobre negros(as) e a partir de negros(as)? Sem dúvida, não é indiferente se analisamos nossa questão, digamos, nos contextos norte-coreano, alemão, tailandês, neozelandês, nigeriano, *ou* no contexto brasileiro.

Se alguém me dissesse que os programas de pós-graduação em filosofia da Mongólia produziram apenas 0,2% de seus trabalhos sobre, digamos, filosofia africana, eu não saberia o que pensar sobre isso. Subjetivamente, eu poderia até chegar a lamentar e crer que a academia mongol teria vantagens em expandir suas pesquisas nessa área. Mas, não estou em condições de avaliar se racismo acadêmico seria a melhor explicação para esse fenômeno. Mas, quando falamos do Brasil, falamos de um outro cenário bastante próprio.

O Brasil é um país fundamentalmente constituído diante da questão negra. Quer dizer, a presença negra e as estratégias de exploração, repressão, controle e eliminação da população negra – em outras palavras, a edificação, manutenção e renovação constantes do racismo antinegro – foram aqui elevadas por séculos ao estatuto de questões nacionais prioritárias. Ao mesmo tempo, ao pensar o Brasil, não podemos deixar de levar em consideração que este país, sua população e sua cultura, foi construído por mãos e mentes negras. O Brasil é resultado também dos movimentos de resistência e organização negra. A presença negra no Brasil é majoritária, na academia filosófica brasileira é vestigial. Nesse espaço específico, perpassado por jogos de poder bastante complexos e importantes, a negritude é uma gritante exceção, uma questão sobre a qual paira um silêncio quase absoluto.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Talvez aqui, uma leitora ou leitor mais afeito ao estudo das ciências sociais e antropologia esteja já cansado de ouvir falar em silêncios. Poderia mesmo dizer que a sociologia e a antropologia brasileiras possuem uma longa tradição de estudos e debates sobre o negro. De minha parte, eu poderia fazer coro com José Jorge de Carvalho (2007), Ângela Figueiredo e Ramón Grosfoguel (2009), chamando atenção que mesmo onde há uma tradição de debates sobre a questão negra, as produções possuem vieses raciais perigosos, incluindo aí alguns silêncios. Mas, devo alertar a esse suposto leitor ou leitora que o foco aqui é o campo da filosofia no Brasil, que, no geral, parece ter historicamente agido como se a negritude e a questão racial não fosse em absoluto uma questão sua.

Esse debate passa, todos nós sabemos, pelas áreas de interesse de outras ciências, como história, sociologia, psicologia, ciência política e antropologia. Entretanto, não se deve negar que todas essas *também* são questões do campo da filosofia e de seu mais íntimo interesse.

### **A superstição da livre escolha acadêmica**

Ao debater essas questões, não raro responderam-me com aquilo que nomeei de “superstição da livre escolha acadêmica”. Há pelo menos duas versões dessa superstição. A versão perversa surge geralmente nos seguintes termos: “ora, mas nada impede de estudar temáticas negras, ninguém proibiu nada, cada um(a) pesquisa o que quiser!”. A outra versão geralmente se mostra em termos mais brandos, como: “eventualmente ninguém se interessou por pesquisar esses temas, é uma questão de escolha”. No fim, para nosso tema de debate, as duas versões significam o mesmo. Ambas tentar fazer valer, como uma explicação perfeitamente plausível para a situação dos estudos filosóficos negros, a ideia de que, historicamente e em função de uma coincidência qualquer, a esmagadora maioria das(os) pesquisadoras(es), livre e espontaneamente, não teria querido pesquisar temáticas negras, mas que poderia muito bem tê-lo querido. Portanto, por detrás dessa tentativa de explicação, encontra-se a proposição de que a academia filosófica brasileira, na figura de cada um(a) de seus membros, sempre escolhe seus temas de pesquisa por uma espécie de completo livre-arbítrio.

Os pareceres em questão parecem reproduzir precisamente essa lógica, quando contrapõe à hipótese do racismo acadêmico o argumento de que a filosofia no Brasil se encontra igualmente desinteressada em muitos outros temas. Não sei dizer, se a intenção dos(as) pareceristas foi fornecer um contra-argumento meramente especulativo, ao qual não se filiarium de todo, ou se foi mesmo um argumento de plena convicção. Em todo caso, a hipótese (ou superstição) da livre escolha é perceptível naquelas linhas.

O olhar atento de um(a) pesquisador(a) do racismo acadêmico não pode falhar nesse ponto. É preciso estar atento não apenas às ações, mas também às inações; não apenas aos interesses, mas também aos desinteresses. Afinal, as manifestações de interesse e desinteresse dão sempre indícios e sinais, de quais poderiam ser as dinâmicas internas que direcionam as ações de um indivíduo ou de uma coletividade. Não está excluída de forma alguma a possibilidade de que essas dinâmicas internas estejam perpassadas por uma lógica racista, pelo contrário, muitos fatores parecem fortalecer essa leitura. Em outras palavras, atentar-se

aos interesses e desinteresses nos leva à percepção de que a escolha acadêmica não é de forma alguma algo de absolutamente livre.

Todavia, não devemos negar completamente que, no atual estado de coisas, há de fato algum grau de liberdade na escolha de temas em mestrados e doutorados em filosofia no Brasil. Não me oponho à afirmação de que um(a) pós-graduando(a) tenha desenvolvido um certo trabalho específico, mas que ele(a) poderia ter escolhido desenvolver um trabalho diferente. O argumento aqui é: foi facultado a essa pessoa desenvolver um trabalho filosófico diferente, ela escolheu o que escolheu; ela possuía algum grau de liberdade de escolha. Porém, não se pode perder de vista, que *ela não poderia ter desenvolvido absolutamente qualquer outro trabalho diferente*. Há uma espécie de leque de possibilidades de escolha, que por maior que seja, não é infinito e não deixa espaço a uma suposta liberdade completa. Cabe-nos observar que, historicamente e sem qualquer justificativa, foram quase completamente excluídos do espectro de escolhas aceitáveis precisamente os temas ligados aos grupos socialmente depreciados.<sup>14</sup> E não é como se esses temas não fossem em absoluto estudados em alguma outra área da pós-graduação brasileira. Na verdade, a meu ver, até o presente momento é mais fácil empreender pesquisas no campo dos estudos *filosóficos* negros em PPGs de outras áreas que não os da filosofia, como por exemplo letras, história, serviço social, antropologia, psicologia, direito e educação. Isso considerando ainda, que mesmo essas áreas parecem estar ainda longe de se constituir como um espaço, onde o racismo acadêmico teria sido superado.

Por certo, não seria justo exigir que todos os indivíduos se sentissem igualmente motivados a desenvolver pesquisas em uma determinada área da filosofia. É perfeitamente

---

<sup>14</sup> Tenho em mente principalmente os estudos filosóficos negros, mas a lógica se aplica perfeitamente também, por exemplo, aos estudos filosóficos de mulheres, declarados feministas ou não. E, na verdade, aqui mais uma vez se mostra a estranha coincidência entre a realidade social brasileira e os estudos filosóficos em geral. Dentro da dinâmica social racista e sexista, criou-se no Brasil uma hierarquia social informal que, via de regra, fornece mais poder social respectivamente a homens brancos, seguidos das mulheres brancas, homens negros e, no fim, mulheres negras. Sabe-se que historicamente o campo da filosofia desprivilegiou estudos de mulheres e sobre mulheres. A situação atual é ainda muito distante do ideal, mas não deixa de ser curioso notar que estudos filosóficos de mulheres são várias vezes mais expressivos nos PPGs da filosofia do que os estudos filosóficos negros (de homens negros e *mulheres negras* somados). Estudos filosóficos de mulheres brancas são sensivelmente mais numerosos do que de mulheres negras. Mapeamentos mais rigorosos precisam ser feitos, mas, por exemplo, buscas descompromissadas em 05/03/2020 no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes revelam: 249 resultados para a expressão de busca “Hannah Arendt”; 15 para “Simone de Beauvoir”; 12 para “Judith Butler”; 47 para “mulher”; 20 para “feminismo”; 0 para “Angela Davis”; 0 para “bell hooks”; 0 para “feminismo negro”; 0 para “mulher negra”. Sem muito receio de errar, eu diria que o número de docentes brancas também é provavelmente algumas vezes superior à soma de docentes negros e negras nos PPGs da filosofia no Brasil. Não tenho ainda como fazer essa afirmação com todo rigor, mas aponto nessa direção minha experiência cotidiana e o cruzamento dos dados levantados por Camila Araújo (2016) sobre as mulheres nos PPGs da filosofia com os dados apresentados pelo portal *G1 Educação* (MORENO, 2018) com base nos dados do INEP de 2017. Eis mais um forte indício da ação do racismo acadêmico nos PPGs da filosofia, aliado e interseccionado aqui com um sexismo acadêmico.

aceitável que um(a) pós-graduando(a) se interesse em particular, digamos, pela questão do silêncio no *Tractatus* de Wittgenstein, ao mesmo tempo em que não leu e não se interessa pelo conceito de verdade dentro do paradigma da sucessão discipular no *Baghavat Gita*, ou ainda pelo tema da impassividade da mente humana do filósofo africano Anton Wilhelm Amo<sup>15</sup>.

Ainda assim, não há uma livre escolha completa. Como venho argumentando, o racismo acadêmico tem como uma de suas características uma dinâmica coletiva e, conseqüentemente, estrutural e institucional. Quero direcionar nossa atenção, portanto, ao que poderíamos chamar de desinteresse *coletivo* nos estudos filosóficos negros dentro dos PPGs da filosofia. Não me causa estranhamento que um indivíduo não tenha interesse por determinada área de sua ciência. Entretanto, eu estranho, por exemplo, que quase toda uma comunidade acadêmica, que conta com milhares de membros espalhados por um vasto território nacional, e que foi constituída ao longo de várias décadas em um país atravessado de ponta a ponta pela negritude, não se interesse pelas áreas de seu saber que envolvam a negritude. Ou seja, devemos nos preocupar em entender quais dinâmicas acadêmicas supraindividuais ajudam a moldar as decisões individuais que resultam em um pequeníssimo número de teses e dissertações em determinados temas. Afinal, as escolhas são cercadas de um grande número de condicionantes que, se não se pode dizer que eliminam completamente qualquer grau de liberdade das escolhas individuais, ao menos as modulam e direcionam para um tema, ou para longe de um tema.

O que está em jogo é entender se, entre esses condicionantes, operam *tecnologias mais ou menos transparentes de supremacismo racial*. No presente ensaio, quero apresentar cinco condicionantes que me parecem atualmente conectados à situação dos estudos filosóficos negros, sem negar a existência de ainda outros possíveis e não abordados. Não vou agora empreender uma comprovação absoluta da verdade de cada um deles. Mas, julgo que eles podem ser perfeitamente confirmados tanto pela experiência cotidiana nos PPGs da filosofia, quanto por outras pesquisas acadêmicas sobre essa questão.

1. Ao que tudo indica, o corpo docente dos PPGs da filosofia não se encontra em uma condição étnico-racial diferente da do resto da pós-graduação brasileira. Ainda que aparentemente se questionem pouco sobre isso, a maior parte dos(as)

---

<sup>15</sup> Anton W. Amo foi um filósofo negro, nascido na Costa do Ouro (atual Gana) por volta de 1700. Ele tornou-se professor universitário nas Universidades alemãs de Halle, Wittenberg e Jena. Embora quase completamente ignorado na filosofia acadêmica do Brasil, converteu-se em um caso-chave para o debate da filosofia africana e afrodiaspórica, assim como das dinâmicas de desenvolvimento do racismo e do antirracismo a partir do século XVIII até os dias atuais. Mais informações sobre ele podem ser obtidas em <http://amofer.wordpress.com> (acesso em 05/03/2020).

docentes é branca. E, embora não exista qualquer impedimento de docentes brancas(os) empreenderem pesquisas no campo dos estudos filosóficos negros – alguns fazem isso de fato –, pesquisas negras têm sido majoritariamente empreendidas por pessoas negras.<sup>16</sup> A existência prévias e a disponibilidade de orientadores(as) é um dos fatores que influenciam a escolha temática de candidatas(os) à pós-graduação.

2. Tampouco o corpo discente dos PPGs da filosofia é composto atualmente por um número expressivo de estudantes negras(os). A formação de uma ilha negra em meio a um mar branco costuma servir como desestímulo ao estudo de temáticas negras, seja por estudantes brancas(os), seja principalmente por estudantes negras(os), especialmente em um contexto no qual filosofias negras não gozam de especial apreço.<sup>17</sup>
3. Os currículos de cursos de graduação (e também os de pós-graduação) em filosofia costumam ser bastante tradicionalistas, quanto ao que deve ser estudado. Raramente filosofias africanas, filosofias afrodiáspóricas e mesmo problemáticas negras em geral têm algum espaço relevante no quadro de disciplinas ou no interior das ementas e conteúdos programáticos apresentados. Quando aparecem, não representam muito mais do que um apêndice da história da filosofia universal (branca). E, como sabemos, um corpo pode muito bem viver sem um apêndice. No Brasil, a compreensão da composição do cânone filosófico e das subdivisões temporais e espaciais da história da filosofia reproduz uma perspectiva que faz com que todas, ou quase todas, as pessoas e questões tidas por relevantes sejam

<sup>16</sup> Vale a pena mencionar aqui, que esse cenário de branquidade dos quadros docentes parece ter sido potencializado pela não aplicação efetiva da Lei n. 12.990/14, a qual eu já me referi. Também Figueiredo e Grosfoguel (2009, p. 227), em concordância com estudos de Londa Schienbinger sobre a correlação entre presença física de mulheres na universidade e produção teórica de e sobre mulheres, defendem que o acesso de grupos marginalizados no ensino superior altera as agendas de pesquisa e contribui para a ampliação dos “temas e perspectivas adotadas”.

<sup>17</sup> Aparentemente essa situação está mudando lentamente. Nos últimos anos, políticas de ações afirmativas nas universidades públicas ajudaram a expandir significativamente a presença negra nos cursos de graduação, inclusive de filosofia. Essa expansão da presença negra parece promover gradativamente também uma expansão epistemológica nos cursos de graduação, que – muito lentamente é verdade – passam a ver circular filosofias negras. Esse fato parece ter uma influência razoável na produção de teses e dissertações de temáticas negras nos últimos anos. Embora ainda seja ínfimo, o número de estudos afrofilosóficos vem aumentando bastante, principalmente depois de 2014. As cotas na graduação das universidades federais foram implementadas nacionalmente apenas em 2012 (cf. Lei n. 12.711/12), mas algumas universidades saíram à frente dessa política, implementando reservas de vaga a partir de 2002. É possível que muitos indivíduos, alimentados por aquele debate, estejam hoje defendendo suas teses e dissertações em estudos filosóficos negros. As datas são compatíveis. E, além disso, duas das unidades federativas pioneiras no debate das ações afirmativas, i.e. Rio de Janeiro e Distrito Federal, encontram-se agora na vanguarda da produção desses estudos.

“coincidentalmente” branco-ocidentais. Se perspectivas negras não são apresentadas na graduação, não é surpresa que elas não sejam escolhidas na pós-graduação.<sup>18</sup> Manuais de filosofia, Livros de história da filosofia e mesmo livros didáticos de ensino médio para a disciplina de filosofia costumam ser inexplicavelmente relapsos quanto à presença negra nesse campo de saber.<sup>19</sup>

4. E com isso nós chegamos a outros condicionantes assemelhados. Não se pode falar em livre escolha de temas, quando nossas universidades não fornecem acesso em suas bibliotecas à livros e revistas acadêmicas sobre temáticas negras; ao mesmo tempo em que sugerem pela própria composição do catálogo, quais seriam os temas mais importantes da filosofia. A facilidade ou dificuldade de acesso ao material de pesquisa é, sem dúvida, um fator que influencia a liberdade de escolha temáticas de um(a) estudante.
5. Listas de pontos temáticos de provas de seleção à carreira docente ou aos cursos de pós-graduação muito raramente arrolam qualquer tema ou autor(a) negro(a). Isso reforça, é claro, a ideia de que não são temas ou autoras(es) relevantes. Além de trazerem a sensação de que os estudos filosóficos negros possuem, como ônus adicional, a necessidade de um esforço redobrado para que se chegue ao mesmo lugar. Quero dizer, um(a) pesquisador(a) dos estudos filosóficos negros terá, muito provavelmente, que dominar igualmente os estudos filosóficos branco-ocidentais para que possa seguir com sua formação e sua carreira acadêmica, sem que a recíproca seja exigida de pesquisadores(as) dos estudos filosóficos branco-ocidentais.

---

<sup>18</sup> A revista não acadêmica *Aeon* publicou um instigante ensaio de Bryan Norden (2017) sobre esse tema, intitulado “*Why the Western philosophical canon is xenophobic and racist*”. Lá, ele desenvolve mais detidamente esse ponto, inclusive com o olhar especialmente orientado ao racismo antiasiático da filosofia acadêmica ocidental.

<sup>19</sup> Este ponto é particularmente sensível. Arrisco-me a dizer que o desenho dos currículos das graduações e pós-graduações em filosofia, quando não incorporam a temática negra e indígena, opõem-se frontalmente à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em particular no conteúdo que lhe foi acrescido pelas Leis n. 10.639/03 e 11.645/08. Embora ambas as leis regulamentem o ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena nas instituições de *ensino médio*, sem fazer referência ao ensino superior, os pareceres e resoluções voltados à implementação da lei distribuem, via de regra, atribuições também aos cursos de graduação e pós-graduação (cf. BRASIL, 2013). As graduações e pós-graduações da área de filosofia reagiram pouco a essa lei. Com isso, contribuem silenciosamente com o esvaziamento do potencial antirracista de uma legislação nacional. E, eu me arriscaria em reafirmar aqui, que é também um forte indício de racismo acadêmico quando: uma quase completa inação da academia quanto ao objeto de uma lei, cuja responsabilidade de cumprimento também é sua, contribui para a minoração do efeito antirracista de tal lei.

Em suma, tudo leva a crer que, para a academia filosófica brasileira, é perfeitamente tolerável que um enorme corpo de pesquisadores(as) atravessasse toda sua formação e carreira acadêmica sem fazer a leitura de um(a) único(a) filósofo(a) negro(a) e, ainda mais, que não leia nem produza um único trabalho sobre negros(as), mesmo a partir de uma perspectiva branca. Além disso, coletiva e tacitamente, essa mesma academia parece-me ter organizado toda sua institucionalidade cercada pela mais perfeita sensação de normalidade da condição mencionada. É certo, que alguém poderia contra-argumentar que essa não foi uma realização consciente ou previamente mancomunada. Que seja. A situação está posta. E com que eficiência! Tenha-se chegado a isso por meios e instrumentos inconscientes ou conscientes, até aqui, a aceitação bastante silenciosa e hegemônica da normalidade da condição de brancura dos PPGs da filosofia parece não causar estranhamento o suficiente para que seja revertida.

Por isso, considero pouco razoável atribuir a questão da exígua produção em estudos filosóficos negros ao mero jogo de uma suposta livre escolha, do mero interesse ou desinteresse. A escolha absolutamente livre não é senão uma superstição, que convenientemente reforça um quadro de seletividade racialmente orientada. Ora, em um cenário como esse, não é de se duvidar que muitas pessoas que tenham talvez manifestado interesse nos estudos filosóficos negros, não tenham encontrado condições de escolher desenvolver suas pesquisas nesse campo. É por essa razão, que eu tendo a ver o silêncio sobre temáticas negras não apenas como um silêncio passivo, mas, antes, como um ativo silenciamento, que, aliás, é uma das marcas do racismo à brasileira.

Não posso deixar de ainda destacar mais um grave problema de pensar a produção sobre temáticas negras somente em termos de livre escolha e interesse. Está implícita aí a ideia de que os estudos filosóficos negros são perfeitamente dispensáveis e supérfluos. Essa é justamente uma das características que atribuí mais acima à lógica do racismo acadêmico: saberes dos grupos étnico-raciais considerados inferiores são tidos, conseqüentemente, também como inferiores, menos importantes e coisas das quais se pode, sem conseqüências maiores, abrir mão.

Contudo, quem nos PPGs da filosofia toleraria o mesmo juízo a respeito do conjunto completo dos estudos filosóficos branco-ocidentais? Por exemplo, se alguém identificasse que Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant ou Marx praticamente não foram estudados, pesquisados e lecionados no Brasil, eu acho pouco provável que coletivamente a comunidade filosófica brasileira tomasse isso como perfeitamente natural e tolerável. Ou ainda, em um contexto de poder ainda mais desequilibrado, se um(a) estudante de graduação ou pós-

graduação em filosofia declarasse que não tem nenhum interesse em estudar qualquer filósofo(a) branco-ocidental, logo seria reafirmada sua importância e a inadmissibilidade da ausência de estudos dos clássicos ocidentais para qualquer estudante ou profissional de filosofia. E não se trata aqui de defender o abandono de pensadores(as) brancos(as), mas sim de evidenciar como nesse caso, a superstição da livre escolha é imediatamente posta de lado.<sup>20</sup> Ora, se estamos de acordo que os estudos filosóficos branco-ocidentais são incontornáveis para a formação filosófica brasileira, afirmo aqui, sem medo de errar, que também *os estudos filosóficos negros são parte incontornável da história da filosofia, e não é uma questão de mero gosto ou interesse estudá-los ou não.*

### **Caminhos de superação da condição atual**

Neste ensaio, procurei dar contornos mais precisos ao que denominei racismo acadêmico, e procurei também comprovar que os dados recolhidos e analisados em meu artigo sobre os estudos filosóficos negros podem, de fato, ser considerados como um indício da vigência de uma lógica racista transparente na dinâmica dos PPGs da filosofia. Aproveitei a oportunidade para apontar outros cinco indícios que considero flagrantes e facilmente confirmados pela experiência cotidiana nos PPGs da filosofia no Brasil. De fato, pelo efeito conjunto das análises desses indícios, passei a falar cada vez menos da possibilidade ou

---

<sup>20</sup> Se me permitem um exemplo de outro contexto nacional, mas parcialmente válido para minha argumentação, gostaria de mencionar um caso específico. Em 8 de janeiro de 2017, o jornal britânico *The Telegraph* publicou uma matéria com a seguinte manchete bombástica: “estudantes universitários exigem que filósofos como Platão e Kant sejam removidos do currículo porque eles são brancos”. A notícia foi prontamente traduzida e republicada diversas vezes na mídia nacional, por exemplo pelos jornais *O Globo* e *Gazeta do Povo*, assim como pelo portal de notícias do *Instituto Humanitas Unisinos*. No dia 5 de março de 2020, havia 37 comentários na versão da matéria publicada pela *Gazeta do Povo*. Quase todos eles radicalmente contrários a posição dos estudantes, entre eles há alguns, inclusive, com teor visivelmente racista. O site da *Gazeta do Povo* possui um campo para que o(a) leitor(a) declare seus sentimentos ao ler a matéria. Todas as 5 pessoas que responderam, afirmaram sentir “raiva”. Na matéria e nos comentários há uma tendência forte em reafirmar a importância dos filósofos ocidentais. O texto dá pouco espaço para a explicitação da demanda dos(as) estudantes. A maior parte da matéria e dos especialistas consultados – entre eles o filósofo recentemente falecido Roger Scruton – condenam e ridicularizam os/as estudantes e sua solicitação. Tratou-se tudo como se jovens de uma geração muito sensível quisessem proibir o estudo da filosofia branco-ocidental, e colocar fogo em seus livros. Porém, uma análise atenta das informações, que a própria matéria dá, sobre o que querem os(as) estudantes, revela um grande erro, mal-entendido ou má-fé. Tratava-se de uma solicitação do diretório estudantil da Escola de Estudos Orientais e Africanos, que não demandava a obliteração dos estudos filosóficos branco-ocidentais, senão que fizesse com que a maioria dos(as) filósofos(as) estudados fossem da África ou do Oriente. E isso em uma Escola de Estudos Orientais e Africanos! O diretório solicitava também que a filosofia ocidental fosse trabalhada se necessário e sob uma perspectiva crítica, consciente dos contextos coloniais desde onde foram produzidas. Ao meu ver, o diretório estudantil queria apenas que, em uma escola de estudos orientais e africanos, filosofias orientais e africanas não fosse sistematicamente ignoradas e subalternizadas. O alarmismo e sensacionalismo resultante é vergonhoso.

plausibilidade de existência de uma tecnologia transparente de supremacismo racial nos PPGs filosofia. Isto é, passei a tratar o tema cada vez mais como uma realidade, visto que a existência de outras hipóteses explicativas fortes me parece, pelo conjunto dos fatores, cada vez menos plausível.

Ora, mas operar conforme a lógica do racismo acadêmico, como já foi dito anteriormente, não é uma exclusividade da área da filosofia. A princípio, é preciso avançar muito em todas as áreas de produção acadêmica. O que, por ora, se constata aqui é apenas que o conjunto dos PPGs da filosofia não é uma exceção à regra do racismo na academia em geral. Mesmo que algumas iniciativas antirracistas possam ser percebidas aqui e ali, estamos longe de chegar a uma condição ideal ou mesmo minimamente tolerável. Além disso, constata-se também que, em nossa área de conhecimento, o quase completo silêncio sobre os estudos filosóficos negros é um dos campos de batalha principais que precisam ser atacados.<sup>21</sup>

Para desmontar essa lógica, o primeiro e indispensável movimento é o *estranhamento*. Devemos estranhar que, em uma sociedade como a nossa, apenas não mais do que 0,5% das teses e dissertações em filosofia possuam qualquer vinculação mais forte com a negritude enquanto objeto, sujeito ou perspectiva de pesquisa. Não é aceitável acomodar-se com uma justificativa qualquer, menos ainda adotar uma postura conformista quanto a isso.

É preciso reconhecer também a necessidade de mais estudos que investiguem as dinâmicas e características da produção acadêmica em filosofia. Estou certo que os dados devem confirmar os indícios de racismo acadêmico que apontei mais acima. Mesmo que consideremos que o racismo acadêmico é atualmente uma tecnologia *transparente* de supremacismo racial, não podemos perder de vista que todo objeto transparente só é classificado como transparente porque *não é invisível*. Toda transparência gera também suas distorções, a partir das quais a presença do próprio objeto transparente é denunciada. Cabe ao conjunto desses estudos sobre a filosofia identificar essas distorções, i.e. esses indícios, e determinar se um de seus objetos geradores é, tal como eu penso, o racismo acadêmico. Todavia, é preciso que, para isso, a filosofia empregue ativamente a seu favor toda a sorte de

---

<sup>21</sup> É importante perceber que o racismo acadêmico adota diferentes facetas em cada área do conhecimento. O já mencionado artigo de José Jorge de Carvalho (2007) menciona diversas vezes o campo da antropologia. Conforme seu relato, não é tanto que, como na filosofia, faltassem trabalhos sobre a população negra e o racismo, mas antes que existia um constrangedor descompasso entre a teoria e a vivência acadêmica dos(as) propositores(as) desses teorias. Por um lado, antropólogas(os) defendiam teoricamente que as relações étnico-raciais no Brasil primavam pela mistura e convivência razoavelmente harmônica e pacífica dos diferentes grupos raciais; ou mesmo denunciavam a existência do racismo na sociedade brasileira e defendiam a importância da diversidade étnico-racial. Por outro lado, precisamente esses(as) mesmos(as) antropólogos(as) vivenciavam um quase absoluto confinamento racial branco nos ambientes acadêmicos brasileiros, dentro dos quais produziam suas teorias. Carvalho chega a usar diversas vezes o termo *apartheid* para descrever o segregacionismo inadmitido da academia brasileira.

ciências auxiliares. Não deve ser considerado esquisito ou inadequado para uma investigação desse tipo, que a filosofia dialogue intimamente com as ciências sociais, a psicologia, a história, a antropologia e mesmo a estatística e a biologia.

Para avançar à esfera da ação antirracista, é preciso tomar ainda um cuidado. Quando a pensadora afrolusitana Grada Kilomba (e.g. 2019, p. 46) investigou o chamado racismo cotidiano, ela defendeu uma postura que é igualmente importante no antirracismo acadêmico. Trata-se de superar o campo do moralismo e adentrar ao campo da responsabilidade.

Certamente, é compreensível que a mera possibilidade de se fazer visível um racismo acadêmico no interior da comunidade filosófica nacional incomoda os membros dessa comunidade. Socialmente falando, via de regra, um racismo identificado é tratado hoje como um desvio moral incorrigível, eternamente censurável, e merecedor de uma punição exemplar e catártica em alguma medida. Ainda que apenas muito raramente uma atitude racista seja efetivamente punida em nossa sociedade, a possibilidade de ser identificado(a) como racista gera medo, raiva, frustração ou indignação. Isso deve talvez valer ainda mais quando se é membro de uma coletividade e institucionalidade que é identificada coletivamente como algo que, em algum sentido, opera dentro de uma lógica racista. A identificação do racismo acadêmico pode representar uma ameaça à autoimagem de cada membro ou grupo da comunidade filosófica nacional e, com isso, ativar os mais profundos mecanismos de defesa.

Mas é já chegada a hora de superarmos o campo do moralismo. O que está em jogo é a necessidade de se assumir coletivamente a responsabilidade pela construção de uma comunidade filosófica decididamente antirracista, porque comprometida com o desmonte de toda e qualquer estrutura racista que fundamente suas ações e produções. E, é claro, urge que se diga que essa não é de forma alguma uma tarefa exclusiva dos poucos membros negros dessa comunidade.

Tendo esse objetivo em vista, importa que se passe à implementação de ações concretas. Muito pode ser feito. Sem pretender oferecer aqui nenhuma lista exaustiva ou solução completa e definitiva, gostaria de propor 11 medidas simples de curto e médio prazo, com as quais acredito que é possível ver avanços significativos nessa pauta. A academia filosófica brasileira, em especial seus PPGs devem:

1. Reconhecer que a liberdade de escolha de temas de estudos encontra-se sempre perpassada por condicionantes, entre os quais se pode encontrar condicionantes racistas, que precisam ser enfrentados ativamente;
2. Empreender estudos sobre sua própria dinâmica interna;

3. Desempenhar o devido papel da universidade em vistas ao cumprimento da LDB, em especial das Leis n. 10.639/03 e 11.645/08;
4. No caso das universidades federais, assumir um papel ativo no debate, observação, efetivação e análise da Lei n. 12.711/12, que trata da reserva de vagas nos cursos de graduação em razão de critérios sociais e étnico-raciais, e seus efeitos;<sup>22</sup>
5. Avaliar e possivelmente implementar políticas de ações afirmativas, que considerem os aspectos étnico-raciais da sociedade brasileira, nos PPGs da filosofia;
6. No caso das universidades federais, assumir um papel ativo no debate e na observação do cumprimento da Lei n. 12.990/14, que trata da reserva de vagas nos concursos públicos federais em razão de critérios raciais;<sup>23</sup>
7. Realizar as reformulações que forem necessárias para a incorporação do debate étnico-racial, assim como das temáticas e vivências negras nos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação em filosofia;
8. Incorporar elementos dos estudos filosóficos negros em concursos públicos para docentes e provas de seleção em mestrados e doutorados, assim como na produção de materiais de formação, como livros didáticos, textos introdutórios, manuais, histórias da filosofia, etc;
9. Assumir um papel ativo no debate sobre as políticas de distribuição de bolsas de estudo, assim como na defesa de que esse debate não deixe de considerar os aspectos étnico-raciais de nossa sociedade;
10. Promover e apoiar atividades acadêmicas que envolvam temáticas negras;
11. Implementar políticas de orientação abrangentes nos PPGs da filosofia, inclusive incorporando coorientadoras(es) externos, visando a evitar que bons

---

<sup>22</sup> Vale lembrar que, como geralmente todas as ações afirmativas, essa lei possui prazo de validade. Ela vigora até 2022 e, se não for renovada, com ou sem modificações, ela tornar-se-á sem valor. Encontramo-nos em um momento crítico para que se reflita sobre o significado da diversidade étnico-racial na universidade e na filosofia em geral.

<sup>23</sup> Essa lei também possui uma validade de 10 anos, encerrando seus efeitos em 2024. Como vimos, seus efeitos na carreira do magistério superior foram até agora muito diminuto, em função mesmo da interpretação restritiva e exclusivista que muitas universidades optaram por sustentar.

projetos de pesquisa em estudos filosóficos negros sejam rejeitados sistematicamente nos programas por falta de orientadores(as) especializados no quadro docente.

### **Considerações finais**

Não é admissível que se espere acomodadamente que uma solução brote de um voluntarismo qualquer.

## Referência Bibliográfica

AMO AFER – Online. Disponível em <<http://amoafefer.wordpress.com>>. Acesso em 05/03/2020.

ARAÚJO, Carolina. *Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015*. São Paulo: ANPOF, 2016. Disponível em <[http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina\\_Artigo\\_2016.pdf](http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf)>. Acesso em 09/03/2020.

BRASIL. *Lei n. 7.716*, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/17716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm)>. Acesso em 07/03/2020.

BRASIL. *Lei n. 10.639*, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro Brasileira”, e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm)>. Acesso em: 02/06/2018.

BRASIL. *Lei n. 11.645*, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm)>. Acesso em 27/11/2016.

BRASIL. *Lei n. 12.711*, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm)>. Acesso em 22/08/2019.

BRASIL. *Lei n. 12.990*, de 9 de junho de 2014. Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/CCIVIL\\_03/\\_Ato2011-2014/2014/Lei/L12990.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L12990.htm)>. Acesso em 18/12/2019.

BRASIL. Ministério da Educação. *Plano nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Brasília: MEC, SECADI, 2013.

CAPES. *Catálogo de Teses e Dissertações*. Disponível em <<http://catalogodeteses.capes.gov.br>>. Acesso em 05/03/2020.

CARVALHO, José Jorge. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. *Revista PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos*, vol. 1, n. 1, 2007.

COLUNA ANPOF. Disponível em <<http://anpof.org/portal/index.php/en/comunidade/coluna-anpof>>. Acesso em 04/03/2020.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Organização de Frank Barat e tradução de Heci regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

DAVIS, Angela. *Mulheres, cultura e política*. Tradução de Heci Regina Candiani, 1. ed. Edição Kindle. São Paulo: Boitempo, 2017.

*ESTUDANTES não querem estudar Platão, Descartes e Kant “porque são brancos”*. Disponível em <<https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/estudantes-nao-querem-estudar-platao-descartes-e-kant-porque-sao-brancos-3nehbjj9iiz6t3cf9trlovvp7/>>. Acesso em 05/03/2020.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Ângela; GROSGOUEL, Ramón. Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. *Sociedade e Cultura*, vol. 12, n. 2, pp. 223-234, jul./dez. 2009.

FISCHER, Martin; HOßFELD, Uwe; KRAUSE, Johannes; RICHTER, Stephan. *Jenaer Erklärung: Das Konzept der Rasse ist das Ergebnis von Rassismus und nicht dessen Voraussetzung*. Declaração assinada com aprovação da Deutschen Zoologischen Gesellschaft e do Presidente da Friedrich-Schiller-Universität Jena, por ocasião do 112. Jahrestagung der Deutschen Zoologischen Gesellschaft realizado na Universidade de Jena. Disponível em <[https://www.uni-jena.de/190910\\_JenaerErklaerung.html](https://www.uni-jena.de/190910_JenaerErklaerung.html)>. Acesso em 19/09/2019.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. 12ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MATEUS, Felipe. Racismo no mundo acadêmico: um tema para se discutir na universidade. *Jornal da Unicamp*. Publicado em 19/11/2019. Disponível em <[https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2019/11/19/racismo-no-mundo-academico-um-tema-para-se-discutir-na-universidade?fbclid=IwAR2H8mctQD73TLhhjaravwsd94QfMNDAcEvc8-\\_ShvccQsnu-KxRLzGVn7c](https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2019/11/19/racismo-no-mundo-academico-um-tema-para-se-discutir-na-universidade?fbclid=IwAR2H8mctQD73TLhhjaravwsd94QfMNDAcEvc8-_ShvccQsnu-KxRLzGVn7c)>. Acesso em 04/03/2020.

MARTÍNEZ, Horacio Luján. Racismo, racialismo e a exigência de cidadania passiva. *Sofia*, vol. 4, n. 1, Vitória, janeiro/junho de 2015.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Traduzido por Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELLO, Luiz; RESENDE, Ubiratan. Concursos públicos para docentes de universidades federais na perspectiva da Lei 12.990/2014: desafios à reserva de vagas para candidatas/os negras/os. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 34, n.1, janeiro/abril de 2019.

MELLO, Luiz; RIOS, Flávia. *Desigualdades raciais na carreira de magistério superior e as cotas para negras e negros nos concursos públicos de universidades federais*. Disponível em <<http://novosestudos.uol.com.br/desigualdades-raciais-na-carreira-de-magisterio-superior-e-as-cotas-para-negras-e-negros-nos-concursos-publicos-de-universidades-federais/>>. Acesso em 24/01/2020.

MORENO, Ana Carolina. Negros representam apenas 16% dos professores universitários. *GI Educação*, 2018. Disponível em <<https://g1.globo.com/educacao/guia-de-carreiras/noticia/2018/11/20/negros-representam-apenas-16-dos-professores-universitarios.ghtml>>. Acesso em 09/03/2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 1. reimpressão da 2. edição. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NORDEN, Bryan W Van. *Why the Western philosophical canon is xenophobic and racist/Western philosophy is racist: Academic philosophy in “the West” ignores and disdains*

*the thought traditions of China, India and Africa. This must change*. Disponível em <<https://aeon.co/essays/why-the-western-philosophical-canon-is-xenophobic-and-racist>>. Acesso em 20/09/2019.

SÁ MOREIRA, Fernando de. “Estudos Filosóficos sobre o Negro no Brasil: um levantamento de teses e dissertações em temáticas negras nos programas de pós-graduação da área de filosofia (1987-2018)”. *Problemata*, vol. 10, n. 2, 2019, pp. 313-345.

SÁ MOREIRA, Fernando de. Expectativas e esperanças a respeito da filosofia africana. *Ensaios Filosóficos*, vol. XV, julho/2017, pp. 92-108.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:* raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo. São Paulo: 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. Edição Kindle. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TURNER, Camila. *Universitários pedem que filósofos como Platão e Kant sejam removidos do currículo por serem brancos*. Tradução de Isaque Gomes Correia. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/563854-universitarios-pedem-que-filosofos-como-platao-e-kant-sejam-removidos-do-curriculo-por-serem-brancos>>. Acesso em 05/03/2020.

## O status político da Humanidade a partir da modernidade na ótica de Hannah Arendt

Carlos Fernando Silva Brito<sup>1</sup>

### Resumo

O presente trabalho aborda a reflexão de Hannah Arendt sobre o declinar da esfera pública e ascensão da esfera social na Era moderna. Elucida a relação da filosofia política de Hannah Arendt com as sociedades gregas e romanas antigas. Aponta o processo de declinar da esfera pública a partir do fenômeno da ascensão dos regimes totalitários no século XX e a massificação social, assim como também a perda das condições de pluralidade e das noções de imortalidade e eternidade nos homens modernos. Apresenta a concepção de sociedade de consumidores que fora constatada por Arendt. Explica a atuação dos homens enquanto *homo faber* e *animal laborans*, para o ápice do declinar de um sentido de política no mundo hodierno. Destaca o papel da ação como geradora de política para a ressignificação das esferas tradicionais e a eficiência do poder e da promessa para uma reabilitação das categorias políticas. Descreve o conceito de natalidade como possibilidade da renovação das possibilidades da humanidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hannah Arendt. Sociedade de consumidores. Totalitarismo. Esfera pública. Esfera social. Política.

### Abstract

This paper deals with Hannah Arendt's reflection on the decline of the public sphere and the rise of the social sphere in the modern era. Elucidates the relation of Hannah Arendt's political philosophy to ancient Greek and Roman societies. Explicit points to the process of declining the public sphere from the phenomenon of the rise of totalitarian regimes in the twentieth century and social massification, as well as the loss of the conditions of plurality and the notions of immortality and eternity in modern men. Introduces presents the conception of consumer society that Arendt found. It explains the performance of men as *homo faber* and *animal laborans*, at the height of the decline of a sense of politics in the world today. Describes the role of action as the generator of policy for the re-signification of traditional spheres and the efficiency of power and promise for a rehabilitation of political categories. Describes the concept of birth as a possibility for the renewal of humanity's possibilities.

**KEYWORDS:** Hannah Arendt; Consumer society; Totalitarianism; Public sphere; Social sphere; Policy.

---

<sup>1</sup> Graduado em filosofia pelo IESMA (2016), Especialização em ética e filosofia política pela UnYleia (2017), Mestre em filosofia pela UFPI (2019).

## Introdução

A humanidade desde os seus primórdios é marcada pelo surgimento de questionamentos que instigam a curiosidade e a mente humana. Quase que concomitantemente ao surgimento dessas questões, despertam-se grandes pensadores que ajudam a humanidade através de suas reflexões a compreender o mundo em que se vive. Nesse sentido, no estudo da filosofia, tem-se a construção de uma espécie de “teia” de pensamento a partir do surgimento sempre novo de pensadores que se põem a refletir sobre as coisas que já estão postas anteriormente sobre determinados temas.

A existência desta “teia”, que alguns pensadores chamarão de tradição, encontra-se ameaçada desde a 2ª Guerra Mundial (1933-1945). A partir do ideal de evolução da humanidade instaurado na Era moderna, muitas estruturas, conceitos e valores foram sendo deturpados e alguns até mesmo esquecidos, dentre estes, a existência de esferas privadas e públicas essenciais para a vida política dos homens. No entanto, como já fora explanado, a tarefa do filósofo é “lançar luz” sobre a obscuridade do pensamento, que muitas vezes se instaura em determinados momentos históricos.

Consciente dessa realidade de “tempos sombrios”, a presente pesquisa busca na pensadora e filósofa política Hannah Arendt (1906-1975), as bases para um “clarear” das ideias e a solução para a seguinte questão: em que consiste o papel dos homens no declinar da esfera pública e na ascensão da esfera social na Era Moderna? Solucionar tal questão é crucial para o desenvolvimento de um verdadeiro sentido da política, e para uma revisão do comportamento social dos homens.

Para este fim, tem-se como objetivo principal, analisar o conceito de esfera pública no pensamento de Hannah Arendt e a atuação dos homens para o declínio da mesma e ascensão da esfera social; ou seja, caracterizar a atuação dos homens como *animal laborans* dentro de um percurso histórico para que a esfera pública - tão presente nas sociedades gregas e romanas - caísse em declínio e ascendesse a esfera social.

Buscando alcançar esse objetivo, esta pesquisa está organizada em três momentos. Em um primeiro momento será apresentada a estruturação do conceito de Esfera pública segundo Hannah Arendt e sua direta relação com as sociedades gregas e romanas. No segundo será explicado o declínio da Esfera Pública e a ascensão da Esfera Social na Era Moderna e sua ligação com os domínios totalitários ocorridos no início do século XX, visando elucidar um de seus maiores legados à humanidade, que é a massificação dos homens. No terceiro e último momento será descrita a atuação dos homens em sua tríplice atividade humana, a

saber: obra, trabalho e ação. Ainda nesta terceira seção será feita uma breve exposição da possibilidade de ressignificação da política a partir da ação, da natalidade, do perdão e da promessa.

Esta pesquisa possui caráter bibliográfico, à vista disso, se faz uso dos métodos analítico-conceitual e hermenêutico-filosófico. Tais métodos serão veículos para a análise e interpretação das principais obras da pensadora, como: *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Origens do totalitarismo* (1951).

Destarte, conclui-se a importância da correta significação das atividades dos homens e a possibilidade de recomeço das atividades políticas a partir do nascimento de novos homens. Apesar da Era Moderna ter instaurado uma sociedade de trabalhadores e consumidores, a humanidade pode recomeçar e reatar sua história com a tradição através das ações dos homens, e evitando a má atividade do *homo faber* e do *animal laborans*.

## 1. Os Gregos, Os Romanos, e Arendt

A relação de Hannah Arendt com os povos antigos é um dos detalhes que a coloca como ponto chave dentro da filosofia política contemporânea. Esta relação marcou de tal modo o seu pensamento a ponto de lhe render críticas de muito filósofos, visto os conceitos mais elementares de sua filosofia estar marcados pelo ideal grego e romano<sup>2</sup>.

A fim de evitar as críticas dos que dizem que Arendt era apenas uma “passadista em busca do espaço público perdido”<sup>3</sup>, vale destacar, com Poizat, que a costumeira volta de Arendt aos antigos diz respeito ao seu “[...] o esforço de redescobrir o sentido de um pensamento político que conservaria toda sua pertinência para o mundo contemporâneo”<sup>4</sup>. Dito isto, tem-se que em Arendt não há uma pretensão de definição do agir da humanidade, mas um desejo de compreender e esclarecer o verdadeiro sentido da política, tomando como base a análise do pensamento e da estrutura de civilizações antigas como Grécia e Roma.

### 1.1. A esfera pública na Grécia e Roma Antiga

Pensar o conceito de esfera pública em Arendt requer uma direta leitura de clássicos antigos. Conforme Cardoso, “portanto, a definição do conceito de esfera pública de Hannah Arendt reside em sua análise de *polis* grega e, em menor grau, da *res publica* romana,

<sup>2</sup> Cf. CRESPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth. **Filosofia política contemporânea**. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Ed. Unb, 1979. p. 273.

<sup>3</sup> OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 76.

<sup>4</sup> POIZAT apud OLIVEIRA, op. cit., p. 77.

experiências políticas da qual emergiram a política do Ocidente [...]”<sup>5</sup>. Por isto é necessário fazermos esta breve exposição das estruturas das sociedades gregas e romanas a partir da ótica arendtiana.

Na *polis* grega havia uma clara distinção entre a esfera pública e a esfera privada, de modo que uma não se projetava para dentro do campo da outra. “A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado;”<sup>6</sup>. Isto implica que o estado ideal da *polis* encontra sua origem na divisão dessas esferas e na perfeita execução de suas finalidades.

Pode-se afirmar que para Hannah Arendt, o surgimento da Cidade-Estado e, conseqüentemente do espaço público só foram possíveis devido à existência da esfera privada do lar (*oikos*). Ou seja, da existência de um “reino” responsável pela tarefa de suprir as necessidades físicas dos homens, dando assim a liberdade para a ação dos homens no espaço público.

Conforme afirma Arendt:

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força da violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre (ARENDR, 2016, p. 38).

A pensadora compreende que a *polis*, era o reino da liberdade e, desse modo, a esfera privada era o domínio responsável pela servidão ao reino da liberdade: “Se entendermos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer”<sup>7</sup>. Assim sendo, se destaca que o único modo de liberdade para os gregos era evidentemente a atividade na *polis*, ou seja, a atividade política. Essa concepção chegou também aos romanos, de modo que para Arendt o povo romano foi o único povo capaz de chegar ao auge da organização política e da possibilidade de liberdade dos homens.<sup>8</sup>

Dentro desse reino de liberdade, Arendt, apropriando-se do conceito de *vita activa* de Aristóteles, distingue três atividades básicas dos homens: o trabalho, a obra e a ação. Para

<sup>5</sup> CARDOSO JUNIOR, Nerione N. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública**. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2014. p. 31.

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, p. 34.

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 201.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 52.

Arendt, os homens atuam nesse tripé. “O trabalho é a atividade correspondente ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho”<sup>9</sup>. A condição humana do trabalho é a própria vida, ou seja, a necessidade do sustento biológico.

A segunda atividade desse tripé é a obra, “[...] atividade correspondente à não-naturalidade da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [...] A obra proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural”<sup>10</sup>. A condição da vida humana que está relacionada com a obra é a mundanidade, ou seja, os artifícios humanos que constroem o mundo habitável.

O trabalho se distingue da obra principalmente quanto ao seu caráter biológico. Este consiste na subsistência do homem, na busca pela manutenção biológica do ser humano. A obra é caracterizada pela sua materialidade, isto é, pelo seu efeito duradouro. Os homens fabricam (obram) os artifícios<sup>11</sup> para poderem tornar sua existência eterna<sup>12</sup>, e para fazerem o mundo mais habitável. Para além dessas diferenças entre trabalho e obra, está a existente entre obra e ação. Segundo Arendt, “a fabricação distingue-se da ação porquanto possui um início definido e um fim previsível: ela chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma espécie de ‘vida’ própria”<sup>13</sup>. Ao contrário da fabricação, os frutos da ação não podem ser palpáveis e sofrem com a não durabilidade dessa atividade visto que ninguém pode viver o tempo todo exposto no domínio da ação.

A ação é a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, enquanto que a fabricação produz frutos que se perpetuam para além da existência humana. A ação é, pois, a condição do reino da pluralidade por excelência. “Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição

---

<sup>9</sup> ARENDT, op. cit., 2016. p. 9.

<sup>10</sup> ARENDT, op. cit., 2016. p. 9.

<sup>11</sup> Dentro destes “artifícios” podemos destacar as criações materiais, as invenções tecnológicas do homem, assim como também artifício não-físicos, como por exemplo as leis.

<sup>12</sup> Essa é uma discriminação bastante cara para a filosofia arendtiana, a pensadora distingue entre imortalidade e eternidade. Tal distinção é de suma importância para Arendt, pois aqui se distingue o propósito do agir dos gregos e romanos. “A imortalidade significa, continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo” (ARENDT, 2016, p. 22). Arendt esclarece que os gregos visando o caráter imortal dos homens, agiam de modo a tentar galgar tal característica para si, porém, com o tempo deparavam-se com o caráter da mortalidade dos homens. Já os romanos com a queda do seu império, demonstraram “[...] claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal [...]” (ARENDT, 2016, p. 26). Para Arendt os homens deveriam na verdade buscar eternizarem-se através de seus feitos, obras e palavras, deste modo o ser humano seria eternamente lembrado através da sua inserção nas histórias e histórias dos homens (Cf. ARENDT, 2016, p. 24).

<sup>13</sup> ARENDT, op. cit., 2014, p. 91.

– não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política”<sup>14</sup>. Ou seja, a ação é a maior e mais política de todas as condições humanas.

Consciente disso, Arendt afirmara que “[...] a língua dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ [...]”<sup>15</sup>. O que a pensadora quer destacar dos romanos, é que para eles o ato de viver é necessariamente um ato político, isto é, só se está vivo se se estiver consciente da condição de pluralidade.

A pluralidade é efetivamente encarnada e respeita somente no espaço público. “Afinal, a *polis* era como um palco comum a todos habitantes, onde os indivíduos-atores poderiam aparecer e contracenar, tendo assim reconhecidas e certificadas as suas existências pelos demais cidadãos-espectadores”<sup>16</sup>. Arendt esclarece que o “aparecer e contracenar” dos homens é uma unidade essencial para a vida em comum. “O aparecer é a unidade mais contrária ao espaço privado, é, pois, a primeira característica do espaço público”<sup>17</sup>.

Essa concepção do “aparecer” arendtiano é feita a partir da análise da sociedade grega, e por isso se liga tão diretamente à análise agostiniana, cuja junção resulta no conceito arendtiano da “natalidade”. Ambos os conceitos se relacionam diretamente com a possibilidade de novos começos e da revelação das identidades pessoais. Ambos caracterizam os desdobramentos da ação dos homens.

Dentro dessa descrição da esfera política na *polis*, Arendt chama atenção para o papel e função da lei (*nomos*). Cardoso, sintetiza essa ideia arendtiana da seguinte maneira: “[...] as leis (*nomos*) definem os limites da esfera política, local do convencimento mútuo entre os cidadãos livres; fora dos ‘muros legais’ da *polis*, situavam-se os estrangeiros e a esfera privada da vida familiar (mulheres, filhos e escravos)”<sup>18</sup>. A lei era um fenômeno pré-político, criado pelas mãos do *homo faber*<sup>19</sup>, deste modo, na Grécia antiga a lei servia como um divisor de águas para a determinação daqueles que poderiam ou não adentrar no espaço público, e assim “fazer” política.

<sup>14</sup> Cf. ARENDT, op. cit., 2016. p. 9.

<sup>15</sup> Ibid., p. 10.

<sup>16</sup> ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer e o julgar**. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. p. 19.

<sup>17</sup> CARDOSO, op. cit., p. 34.

<sup>18</sup> Ibid., p. 44-45.

<sup>19</sup> O *homo faber* é o nome dado por Arendt para o agente da obra. Representa o homem que “constrói, obra, fabrica”. De igual modo à pensadora, nomeia como *animal laborans* o homem que trabalha, ou seja, o homem condicionado a buscar apenas sua subsistência biológica. Da ação Arendt prefere não nomear o agente, pois esta não é uma condição perpétua e sim uma condição política, ou seja, uma condição alcançada somente no ato.

Esta noção de *nomos* é importante para a política arendtiana, pois é a partir daí que se pode estabelecer a maior diferença entre o povo grego e o povo romano. Conforme Cardoso explicita, “[...] a lei (*lex*) tinha para os romanos um significado de associação, diferente do que existia entre os gregos antigos, para quem a lei (*nomos*) era uma espécie de ‘muro’ que definia e protegia o espaço de liberdade dos cidadãos”<sup>20</sup>. A partir disso, podemos concluir que para os romanos a lei estava diretamente relacionada com a vida pública, dizia respeito a um contrato que geria os espaços destinados para o agir.

Destarte, os romanos aprenderam que a lei é na verdade não um “muro”, mas sim, um elo entre as esferas, uma espécie de “contrato” que serve para estabelecer as condições de habitação em ambas as esferas. Esse é o reconhecimento no povo romano da importância da coexistência das duas esferas.

Por estas características, Arendt considera o povo romano como sendo o mais político que já existiu, chegando a afirmar que “devemos o pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior e privado ao extraordinário senso político do povo romano, que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado ao público [...]”<sup>21</sup>. Os romanos compreenderam essa coexistência de modo que, por muito tempo, conseguiram perpetuar seu domínio sobre os povos. Com o fim do seu domínio e, conseqüentemente, do seu Império veio então o declinar das relações entre as esferas pública e privada.

Como demonstrado, a origem da política de Arendt está extremamente ligada aos povos gregos e romanos, de modo que somente compreendendo isto, é que poderemos entender como se deu o declínio da esfera pública, e como isso influenciou na política moderna.

Portanto, tem-se que a tradição é extremamente importante para a construção de uma sociedade. Para Arendt, apenas duas vezes na história da humanidade, os homens foram tão conscientes dessa importância, a saber: o período do ápice de desenvolvimento da sociedade romana e o período do florescer do romantismo<sup>22</sup>. No entanto, na contemporaneidade, a tradição foi quebrada e perdida, disto decorre o declinar de tantas estruturas tradicionais – como se perceberá na seção seguinte – que sustentavam a *vita activa* dos homens.

---

<sup>20</sup> CARDOSO, op. cit., p. 45.

<sup>21</sup> ARENDT, op. cit., 2016, p. 72-73.

<sup>22</sup> Cf. ARENDT, 2014, p. 52.

## 2. A Ruptura na tradição<sup>23</sup>

Para a pensadora Hannah Arendt, a sociedade contemporânea pós-guerras, é herdeira de uma ruptura na tradição. Esta afirma, que ao contrário do que muitos acreditam, não foram às sociedades intelectuais dos séculos XIX e XX, que gozavam de uma repulsa para com a tradição, que provocaram essa ruptura em nossa história. A pensadora afirma que “[...] nem as consequências no século XX nem a rebelião do século XIX contra a tradição provocaram efetivamente a quebra em nossa história”<sup>24</sup>, ela brota de fato é da perplexidade empírica da humanidade diante dos fenômenos da sociedade de massas que foram cristalizadas em movimento totalitários.

Arendt se refere ao domínio totalitário ocorrido na 2ª Guerra Mundial (1933-1945). Tal domínio foi seu objeto de estudo em *Origens do Totalitarismo* (1951), na qual ela lançou ao mundo sua interpretação original sobre o evento, destacando a realidade política, ética e moral que se encontrava para além dos terrores da guerra. Com base nessa análise, Arendt afirmará que “a ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior”<sup>25</sup>. A relação entre tal ruptura e o totalitarismo analisar-se-á a fim de sintetizar o papel da massificação das massas para a efetivação do declinar da esfera pública.

### 2.1. A massificação dos homens

Todo governo, seja ele tirânico, despótico ou totalitário precisa das massas para manter-se firme, e postergar a sua ideologia. Refletindo sobre a importância da sociedade para o totalitarismo, Arendt afirma que este “[...] não poderia ter mantido a liderança de tão grande população, sobrevivido a tantas crises internas e externas, e enfrentado tantos perigos de lutas intrapartidárias, se não tivesse contado com a confiança das massas”<sup>26</sup>. Como se percebe, Arendt destaca o papel da sociedade, em um condicionante *sine qua non* para o sucesso dos objetivos totalitários.

---

<sup>23</sup> Conforme Cardoso “Para Hannah Arendt, o declínio da esfera pública na Era Moderna deu-se mediante os seguintes principais fatores: em termos metafísicos, pela descrença na permanência do *mun-do comum* (imortalidade terrena); em termos da hierarquia das atividades humanas, pela preponderância do trabalho e do labor *vis-à-vis* a ação; e em termos econômicos, pelo surgimento da esfera social e das massas economicamente supérfluas decorrente do desenvolvimento do sistema capitalista” (2014, p. 52). Devido ao caráter mais sucinto desta pesquisa optou-se por não esmiuçar cada um dos 3 fatores apresentados por Cardoso. Deste modo, o primeiro fator será levemente abordado a partir da descrição da destruição da política no regime totalitário. Também não usar-se-á a mesma ordem apresentada pela autora, isto porque torna-se mais esclarecedor demonstrar-se a forma como se deu a ascensão da esfera social e posteriormente elucidar-se o papel dos homens em toda essa reflexão.

<sup>24</sup> Ibid., p. 53.

<sup>25</sup> Ibid., p. 54.

<sup>26</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2012. p. 435.

O totalitarismo se destaca de outros regimes governamentais justamente porque nele se dá grande ênfase para o papel das massas. Para este sistema, o interessante não é ter o monopólio de algumas classes ou segmentos da sociedade, mas a fidelidade de toda massa social. “Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário”<sup>27</sup>, os movimentos totalitários surgem onde existam massas de cidadãos supérfluos que em algum momento despertem sua atenção para assuntos relacionados à organização política.

A pensadora apresenta, uma distinção entre o papel das massas no movimento totalitário e no governo totalitário. Em suma, a diferença se dá pelo fato de que no movimento totalitário o seu principal armamento é a propaganda, pois ele se forma em um meio não-totalitário. As massas, neste aspecto, são almeçadas pela fidelidade. Já no governo totalitário, a principal característica é o terror, que serve como coerção a fim de manter o poder. Neste aspecto, o meio usado serve para manter a fidelidade das massas.

A sociedade é o palco onde se desenvolvem as ideias totalitaristas. Porém, diferente das liberdades democráticas, que se baseiam na igualdade de todos os cidadãos perante a lei, mas que só adquirem significado e funcionam organicamente quando os cidadãos pertencem a agremiações ou são representados por elas<sup>28</sup> – o totalitarismo vê a sociedade como um todo a partir do princípio de igualdade, percebendo apenas o aspecto massificante.

## **2.2. A ascensão da esfera social: uma sociedade de consumidores.**

A massificação das sociedades, segundo Arendt, se inicia bem antes da ascensão do totalitarismo, tendo início a partir da propagação do cristianismo, e com maior intensificação durante a era moderna. Esta para Arendt possui seu início na Era Moderna, que possui seu início na revolução industrial e na ascensão do capitalismo, estando diretamente relacionada com o declinar da esfera pública.

No princípio do capitalismo e nos primórdios da Era Moderna, a sociedade conservava uma espécie de esfera pública, a saber: “o mercado de trocas”, fruto da ação do *homo faber*<sup>29</sup>. No entanto, a essa esfera pública faltava uma característica fundamental para ser considerada verdadeiramente uma esfera pública semelhante àquela dos povos antigos, que era a política. O mercado de trocas tinha como principal função, ser o *locus* da troca de mercadorias feitas na privacidade do lar.

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 438.

<sup>28</sup> cf. Ibid., p. 440.

<sup>29</sup> Cf. ARENDT, op. cit., 2016, p. 172-179.

Em Arendt, essa existência do mercado de trocas é o primeiro passo para criação de uma esfera social. Segundo a pensadora, o mercado de troca cria uma sociedade comercial que impede os homens de se revelarem na esfera pública, pois sua única esfera aparentemente pública é o mercado de trocas onde os cidadãos se revelam<sup>30</sup> apenas como criadores e artesãos. Desse modo, já no princípio da Era moderna, os homens são impelidos a revelarem-se apenas na esfera privada do lar, no convívio da família e dos amigos<sup>31</sup>.

Na Era moderna houve uma séria inversão na hierarquia das atividades da vida ativa. Conforme Arendt, este período “trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora. Assim, a realização do desejo, [...] chega num momento em que só pode ser contraproducente”<sup>32</sup>. Deste modo, a pensadora apresenta que a “glorificação do trabalho” trazida pela Era Moderna interveio não somente na hierarquia da vida ativa, mas também da vida contemplativa, tornando até mesmo os sonhos dos cidadãos objetos do terreno da necessidade, que agora se transformaram de ordem “contraproducente”, ou seja, de ordem “econômica”<sup>33</sup>.

A partir destes atos, surge nos primórdios da Era Moderna aquilo que Arendt denominou de “esfera do social”. Conforme afirma, “o aparecimento da sociedade [...] do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alternou o significado dos dois termos e sua importância para a vida do indivíduo”<sup>34</sup>. Para Arendt a ascensão da esfera social não apenas “turuou” os limites do público e privado, mas “alterou o significado dos dois termos”. O tema do social dentro do âmbito público causa danos expressivos para o domínio da política, pois este, jamais ascende sozinho a esfera pública, sempre acompanhado de questões do porte econômico, o que para Arendt significa o encolhimento do Estado, que agora deve passar a preocupar-se com questões relativas a esfera da vida privada, como por exemplo, o prover de meios para subsistência das pessoas.

---

<sup>30</sup> Para Arendt esta é uma das funções da esfera pública e um dos resultados da ação. Os homens são agentes do discurso e da ação, e deste modo se revelam na esfera pública através do discurso. (ARENDR, 2016, p. 223).

<sup>31</sup> Cf. ARENDR, op. cit., 2016, p. 221

<sup>32</sup> Cf. Ibid., p. 5

<sup>33</sup> A glorificação do trabalho possui em Karl Marx a sua maior expressão intelectual. Segundo Arendt (apud CARDOSO, 2014, p. 58-59), Marx afirmava que é o trabalho que distingue os homens dos demais animais e não a capacidade de pensar. Para ela, o principal erro de Marx teria sido não distinguir o trabalho do *labor*. Por isso ele teria passado por todo o percurso de sua obra definindo o homem como *animal laborans*, e assim se pode deduzir que não é na liberdade que reside a mais quintessência do homem e sim na compulsão. Conforme a pensadora essa ideia da pós a declinar a capacidade de discutir e conversar, de dialogar, isso porque daí tem-se que o motor da história é a luta de classes, ou seja, a violência. Destarte, para Arendt este é um lamentável erro da teoria marxiana.

<sup>34</sup> ARENDR, op. cit., 2016, p. 46.

Esta ‘subsistência’ dos cidadãos está relacionada também à propriedade. Com o acúmulo de riqueza, a sociedade de consumidores passou a dar prioridade para as questões relacionadas ao acúmulo de bens. Disto decorre a exigência da proteção à propriedade privada<sup>35</sup>. Para Arendt, a propriedade privada é de singular importância para a determinação do espaço dos homens no mundo<sup>36</sup>, no entanto, na esfera social o papel da propriedade privada passa a ser confundido, e esta se torna um fim em si mesmo.

A direta relação entre a sociedade de massas, tão presente no totalitarismo, e o declínio da esfera pública, está exatamente inserida na temática da propriedade privada. Por isso é suficiente que a propriedade privada tenha apenas a importância que lhe é necessária para a preservação do espaço dos homens no mundo. Assim sendo, para nossa pensadora, o motivo pelo qual esse fenômeno é tão extremo “[...] é que a sociedade de massas não apenas destrói o domínio público; priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado [...]”<sup>37</sup>. Até mesmo o lugar da segurança de todos, mesmos os privados da ação, é agora invadido por interesses externos ao seu próprio domínio.

A principal destruição ocorrida no totalitarismo consiste exatamente na extinção da pluralidade, da propriedade, e das esferas públicas e privadas. De fato, como Arendt apresenta, a sociedade de massas é o ápice do desenvolvimento de um sistema que ocasionou a ascensão da esfera social e o declinar das esferas política e privada.

A sociedade de massas é o fruto desse processo de declinar das esferas principais da vida dos homens. O totalitarismo nada mais é do que expressão de domínio e de destruição que o homem pode alcançar. Por isso Arendt afirma que “o surgimento da sociedade de massas, [...] indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles”<sup>38</sup>; Com o surgimento da sociedade de massas os limites, já tênues, entre público e privado foram desfeitos e as formas básicas de associações dos indivíduos foi enfim deturpadas, impossibilitando agora que se consiga distinguir a que esfera pertence determinados tipos de assuntos.

A pensadora chama atenção aqui para um processo histórico que culminou na sociedade de massas. Deste modo, a sociedade de massas não é causadora do declínio da esfera política, mas na verdade um fator sintomático que acelera esse processo. A principal

<sup>35</sup> “Logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*], que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza.” (ARENDR, 2016, p. 82)

<sup>36</sup> “A maior ameaça aqui, porém, não é a abolição da posse privada da riqueza, mas sim a abolição da propriedade privada, no sentido de um lugar tangível possuído por uma pessoa no mundo.” (ARENDR, 2016, p. 86)

<sup>37</sup> ARENDR, op. cit., 2016, p. 72

<sup>38</sup> Ibid., p. 50

característica do domínio social é antagônica à principal característica do domínio político, que é a pluralidade. Na sociedade, a tendência é que tudo seja igualado e tudo seja resolvido a partir do reino da necessidade coletiva.

Arendt apresenta a expressão “domínio social” como a predominância das necessidades sobre a política, a fim de esclarecer suas percepções sobre esse sistema de vivência da modernidade. Conforme a pensadora acentua, o domínio social “[...] desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural”<sup>39</sup>. Fragilizados, diante desse crescimento, os domínios privados e a dimensão do político foram incapazes de se defender preservando os seus caracteres originais.

O que Arendt está expressando neste momento é sobre uma espécie de resistência natural que os domínios públicos e privados fazem de modo silencioso, ao domínio social. mas que tem se mostrado a cada momento mais inútil, devido ao crescimento das necessidades e, ao mesmo tempo, do acúmulo de riquezas.

Outro fator que a pensadora destaca é o crescimento de uma naturalização do domínio social. Este relega ao domínio privado questões referentes à vida contemplativa e à vida ativa, criando de modo artificial uma mentalidade nos cidadãos de que tudo que é necessário ser discutido já está presente nas questões de ordem econômica. É a partir dessa percepção que Arendt vai destacar aquilo que ela considera como sendo o mais significativo “sintoma” do declínio da esfera pública já concretizado.

“Talvez a mais clara evidência do desaparecimento do domínio público na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade, perda esta um tanto eclipsada pela preocupação metafísica com a eternidade”<sup>40</sup>. Na hodiernariedade a busca por imortalizar-se declinou em manifestação da vaidade pessoal. Na era moderna, preocupar-se com a imortalidade é um aspecto da vida privada das pessoas, é apenas a expressão de um vício dos homens. Vale a pena destacar que, conforme a análise de Arendt, na sociedade grega a preocupação dos homens com a eternidade e imortalidade, consistia em um dos principais objetivos a serem alcançados no domínio público, daí decorrem os grandes contos gregos que falavam de heróis e semideuses. Na modernidade com a ascensão da esfera social esta realidade perdeu lugar, característica que marca fortemente o fim da esfera política.

Todo esse declinar possui um sujeito, sendo este o próprio homem, desdobrando-se sobre a tríade de suas atividades da vida ativa. É necessário compreender como o homem atua

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 58

<sup>40</sup> Ibid., p. 68-69.

dentro desse desenrolar do processo histórico que culminou no declínio da esfera pública, para posteriormente poder se pensar em possibilidades de a humanidade ressignificar a política, e assim reestruturar a esfera pública. A fim de alcançar tal objetivo faremos uma breve exposição sobre a ação do homem, com ênfase em sua condição de *animal laborans*, para se compreender melhor em que condições a humanidade se encontra diante da solidificação da esfera social.

### 3. Os Sujeitos de um Declinar: a vitória do animal laborans

A ascensão da esfera social e o declínio das esferas privada e política, como todo fenômeno político, não ocorreram sem a direta participação dos homens. Consciente disso, em suas obras, Arendt tomou como ideia norteadora de sua atividade intelectual, o desejo de compreender o que estamos fazendo. Tal ideia lhe colocava para além daqueles que buscavam culpados para os problemas da era moderna, e mais distante ainda daqueles que procuravam respostas teóricas para tais problemas. Conforme esclarece Adriano Correia sobre essa preocupação arendtiana, “[...] seu propósito não era fornecer respostas teóricas às perplexidades do nosso tempo, mas pensar o que estamos fazendo e reconsiderar a condição humana a partir de nossas experiências e nossos temores mais recentes”<sup>41</sup>. Isso significa principalmente, elucidar as consequências das transformações operadas no domínio político a partir da vitória do *animal laborans*, da conversão do trabalhador em modelo do humano, para a compreensão da vida humana e para o domínio político.

O esclarecimento feito por Correia conduz para toda uma reflexão feita a partir do pensamento de Arendt, sobre o mundo hodierno, para uma questão crucial, a saber: qual o papel dos homens dentro das “nossas experiências e nossos temores mais recentes”? Refletir sobre isso é, conforme Correia, pensar nas transformações desencadeadas pelo *animal laborans* na política moderna, assim como conhecer os caminhos traçados pelos homens ao longo da história e, conhecendo-os, precaver a humanidade do fadado erro de repetir certos acontecimentos históricos.

Destarte, faremos uma sucinta descrição da atividade do *homo faber* e do *animal laborans*, a fim de compreendermos aquilo que Cardoso destacou como sendo o segundo principal fator contribuinte para o declínio da esfera pública: a “preponderância do trabalho vis-à-vis a ação”.

### 4. A durabilidade do mundo: a obra do homo faber

---

<sup>41</sup> CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 41

Conforme já fora exposto, as atividades humanas são classificadas por Arendt em três tipos (trabalho, obra e ação) e estes são classificadas em “nobreza”, tendo a ação primazia sobre as demais. No entanto, dizer isto não implica necessariamente na desvalorização das demais atividades. De modo contrário a essa interpretação, a pensadora destaca uma certa interdependência, tal que a existência da mais nobre das atividades está antecedida pelo correto uso da obra e do trabalho.

A obra “[...] corresponde ao caráter não-natural da existência humana, cuja mortalidade é redimida não pelo sempre recorrente ciclo vital da espécie, mas pela produção de um mundo de coisas cuja duração tende sempre a ultrapassar o tempo da vida dos próprios fabricantes”<sup>42</sup>. Em síntese, essa é a quinta-essência da atividade do *homo faber*: a arte de construir um mundo durável, de preparar o campo de condições suficientes para a ação.

De tudo que já fora explanado sobre a fabricação, já se entende bem a essência dessa atividade. No entanto, Arendt descara o que para ela é o fator que distingue a obra das demais atividades. Consoante afirma a pensadora,

O processo de fabricação é inteiramente determinado pelas categorias dos meios e do fim. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela (“o processo desaparece no produto”, como disse Marx) e de que é apenas um meio de produzir esse fim. [...] No processo de fabricação, ao contrário, o fim é indubitável: ocorre quando uma coisa inteiramente nova, com suficiente durabilidade para permanecer no mundo como um ente independente, é acrescentado ao artifício humano (ARENDDT, 2016, p. 177-178).

Com essa afirmação, a pensadora ressalta um horizonte de reflexões não apresentadas textualmente nesse parágrafo. Arendt compreende a obra como impossibilidade de igualar a ação porque aquela é incapaz de “produzir política”, ou seja, tal atividade não é mediação ou veículo de decisões, mas sim um processo com início e fim programado e pré-determinado. A obra também não se iguala ao trabalho, pois este é repetitivo. O ato de fabricar pode ser repetido, mas a obra fabricada é sempre de caráter inovador.

Arendt coaduna essas distinções sintetizando a função das categorias meios e fins em cada uma das três atividades humanas. “A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível [...]. O trabalho, preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim”<sup>43</sup>. A ação ao contrário das demais atividades, possui um começo definido – no agir conjunto dos homens – porém, jamais tem um fim previsível.

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 42.

<sup>43</sup> Ibid., p. 178.

A obra possui sua particularidade e importância dentro do reino das atividades humanas. Com a distinção arendtiana, é demonstrado que quando o *homo faber* se situa apenas no papel que lhe é ideal dentro da sociedade, o seu produto serve para preparar o mundo para a digníssima atividade da ação.

No entanto, a era moderna ocasionou também uma espécie de desnivelamento da obra do *homo faber*. Com a ascensão dos meios de produção tecnológicos e o avanço da era industrial, os fabricantes deixaram o caráter único da obra, e passaram a produções de larga escala, causando uma espécie de massificação da produção, interferindo também na área do conhecimento humano. Arendt afirma que:

Não foi somente a parafernália de instrumentos e, portanto, o auxílio que o homem teve de angariar do *homo faber* para adquirir o conhecimento que fez com que essas atividades ascendessem de sua antiga posição humilde na hierarquia das capacidades humanas. Mais decisivo que isso foi o elemento da produção e de fabricação presente no próprio experimento, que engendra os seus próprios fenômenos de observação e, portanto, depende desde o início das capacidades produtivas do homem. [...] A produtividade e a criatividade, que iriam tornar-se os mais altos ideais e inclusive os ídolos da era moderna em seus estágios iniciais, são emblemas inerentes ao *homo faber*, ao homem como construtor e fabricante humano (ARENDR, 2016, p. 366-367).

Em determinado momento da história, a pensadora esclarece que a fabricação perdeu suas peculiaridades originais de produzir, criar e inovar, passando a ser refém da ciência experimental, que na era da revolução industrial passou a buscar apenas o aperfeiçoamento de técnicas em larga escala. Deste modo, Arendt sentencia que a obra passou a rejeitar seu humilde papel na hierarquia das atividades, e começou a se colocar como fator determinante das ações e decisões da sociedade, inaugurando a era onde a política não é mais o horizonte para as decisões, e sim o fator econômico capitalista.

Essa intervenção na história realizada pelo *homo faber* nos permite entender como ocorreu a destruição das esferas públicas e privadas, e a definitiva ascensão da esfera social no período de domínio do *animal laborans*.

#### **4.1. A sociedade do trabalho: supremacia do animal laborans**

O trabalho é a atividade humana correspondente ao *animal laborans*, e o seu palco de atuação é a sociedade de consumidores. Isto significa que na origem do declinar das esferas tradicionais está a atuação do *homo faber*. Porém, em seu ápice quem atua é o *animal laborans*. Para Arendt, afirmar que estamos em uma sociedade de consumidores equivale a

estarmos em uma sociedade de trabalhadores. Isto porque a autora esclarece que o consumo e o trabalho são apenas dois estágios do mesmo processo de submissão à necessidade da vida<sup>44</sup>.

Ao fazer esse tipo de constatação, a pensadora não está se colocando contrária à classe trabalhadora. Para ela, “essa sociedade não surgiu em decorrência da emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da emancipação da própria atividade do trabalho, que precedeu em vários séculos a emancipação política dos trabalhadores”<sup>45</sup>. Deste modo, Arendt quer elucidar que o problema principal é a sujeição da humanidade a todas as necessidades vitais e, deste modo, a criação de uma dependência de todos os homens à virtude do trabalho, à sustentação privada.

Em síntese, essa supremacia na era moderna de uma atividade da vida ativa consiste no “[...] tempo da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*. [...] A vitória do *animal laborans*, do trabalhador, é o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade”<sup>46</sup>. O reino do trabalho consiste na destruição de tudo aquilo que outrora era durável e que fazia sentido para os homens. Dentro dessa destruição, está o declinar do espaço da esfera pública e o encolhimento da esfera privada, bem como a perda do significado da política.

Para descrever essa supremacia do *animal laborans*, Arendt usa a expressão “vitória do *animal laborans*”. Com isto a pensadora destaca a perda de sentido das nossas instituições e conceitos herdados da tradição do pensamento ocidental. Conforme Hannah Arendt afirma,

A vitória do *animal laborans* jamais teria sido completa se o processo de secularização, a moderna perda da fé como decorrência inevitável da dúvida cartesiana, não houvesse despojado a vida individual de sua imortalidade, ou pelo menos da certeza da imortalidade. A vida individual voltou a ser mortal, tão mortal quanto o fora na Antiguidade, e o mundo passou a ser ainda menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora durante a era cristã. Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não para este mundo (ARENDR, 2016, p. 397).

A pensadora vê na vitória do *animal laborans* o palco para o declinar da crença da imortalidade e eternidade do mundo. Conforme exposto, Arendt acredita nisto exatamente por conhecer que o trabalho “não tem começo nem fim”. Desse modo, uma sociedade pautada no trabalho é uma sociedade viciada no ciclo de produção e refém de sua subsistência.

A perda das perspectivas de imortalidade nos homens modernos é clara a partir da mudança do ideal de realização humana. Conforme Correia sintetiza “[...] a vitória do *animal laborans* [...] traduz o apequenamento da estrutura e dos horizontes do homem moderno, para

<sup>44</sup> Cf. Ibid., p. 156.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> CORREIA, op. cit., p. 44.

quem a felicidade se mostra como saciedade, e não como grandeza ou perfeição”<sup>47</sup>. Assim sendo, o homem moderno é fortemente tentado a pesar a vida apenas sob o prisma do consumo e do lucro.

Com esse “apequenamento” do horizonte dos homens modernos, a pensadora ressalta a perda do ideal de eternidade e, conseqüentemente, o declinar da esfera pública. Para Arendt, “se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem que transcender a duração da vida de homens mortais”<sup>48</sup>.

Essa perda de um ideal comum - ou pelo menos de um fator “congregacional” entre os homens - é característica impar da sociedade de massas. Arendt acredita que o fato determinante da sociedade de massas não é o grande número de pessoas envolvidas, mas sim o fato do mundo existente entre elas já não poder uni-las, relaciona-las e separa-las<sup>49</sup>. Isto é, conforme o pensamento arendtiano, uma situação semelhante àquelas vividas em campos de concentração em tempos de domínios totalitários.

#### 4.2. A ação geradora da política

Apesar das constatações feitas por Arendt sobre o homem moderno, a pensadora não desanimou e tão pouco desistiu da ressignificação da política. Seguindo a linhas de pensamento agostinianas, buscou na ideia de um *amor mundi* lembrar os homens da mais nobre das ações humanas, aquela que é geradora de política, no caso, a ação.

A ação é a atividade humana geradora da política, a mais digna de todas as atividades e aquela que melhor representa a pluralidade dos homens. Não se pode agir sozinho, isolado, visto que a ação é sempre uma atividade voltada para os outros e, portanto, uma atividade política. “A política baseia-se na pluralidade dos homens, Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza”<sup>50</sup>.

Reviver o sentido da ação é lembrar de três conceitos cruciais que ajudaram a pensadora a continuar acreditando na capacidade dos homens de ressignificar a política. Estes são a natalidade, o perdão e a promessa.

---

<sup>47</sup> CORREIA, op. cit., p. 48.

<sup>48</sup> ARENDT, op. cit., 2016, p. 67.

<sup>49</sup> Cf. Ibid., p. 65.

<sup>50</sup> ARENDT, Hannah. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. p. 21.

A natalidade consiste na capacidade da humanidade de criar e inovar a partir do nascimento de novos homens. A pensadora acreditava que a “cada novo nascimento surge uma luz”<sup>51</sup>. Os homens novos podem e são capazes de agir e ressignificar a política.

O perdão em Arendt é o que livra os homens do fardo da irreversibilidade, garantindo a oportunidade de recomeçar seus juízos. O perdão “descongela” o agir das consequências das ações anteriores, é a oportunidade de poder continuar sua história. Esta capacidade humana é dependente da pluralidade, e, portanto, é política, pois ninguém pode perdoar a si mesmo<sup>52</sup>. A promessa livra-os da imprevisibilidade do futuro, surgindo diretamente do desejo político de conviver uns com os outros, fazendo uso da ação e do discurso. A promessa é a faculdade que permite retomar à crença na humanidade<sup>53</sup>.

Destarte, mesmo diante dos desmontes ocasionados pela vitória do *animal laborans*, a pensadora impele os homens a construírem uma nova história e a serem capazes de lançar luzes sobre os tempos de trevas que se imergiram. Por isso, vê-se o declinar da esfera pública não como um fim, mas como uma etapa para fins de evolução da própria humanidade. Perdoando, prometendo e agindo, os homens serão capazes de dar novo significado para a política e reestruturar as esferas tradicionais e fundamentais para vida humana.

### Considerações finais

O pensamento de Arendt está fundamentalmente ligado com as sociedades gregas e romanas antigas. Por isso, suas noções de esferas públicas e privadas são resquícios de resgates feitos das sociedades referidas. Nos gregos, a pensadora vê a origem de toda a política, e nos romanos o ápice do desenvolvimento de toda compreensão do homem sobre os espaços públicos políticos. Contudo, é salutar destacar que esse movimento não se trata de uma atividade de anacronismo ou saudosismo, mas uma operação característica do pensamento de Arendt que visa esclarecer os conceitos políticos a partir da comparação dos mesmo com suas origens.

Para a pensadora, a humanidade é herdeira dessa tradição grega. Contudo, no período dos domínios totalitários, a humanidade incorreu numa espécie de ruptura nessa tradição. O totalitarismo lega à humanidade a massificação dos homens, fator tão importante para a ascensão da esfera social. Apesar da massificação não ter tido sua origem no fenômeno

---

<sup>51</sup> ARENDT, op. cit., 2016, p. 15

<sup>52</sup> Cf. Ibid., p. 292-301.

<sup>53</sup> Cf. Ibid., p. 301-306.

totalitário, a pensadora busca sempre destacar em suas obras o papel singular que este regime teve para a potencialização do fenômeno massificante. Deste decorre o início da Era Moderna e, concomitantemente, o aparecimento da versão avassaladora do capitalismo. Arendt destaca que dos acontecimentos em questão chamar-se-á a atenção para o aparecimento de uma esfera social que consiste no espaço de relação dos homens.

A esfera social põe em questionamento as noções de imortalidade e eternidade, e o resultado obtido desse questionamento é a perda de significado da política. Destarte, a pensadora busca apresentar que a sociedade moderna substituiu a esfera pública política por uma esfera social que se demonstrava mais claramente no mercado de trocas, e que nessa substituição os homens foram afastados para as intimidades de seus lares.

Deste processo, buscou-se na presente pesquisa enfatizar o papel dos homens em suas tríplices atividades descritas por Arendt. A má execução do trabalho e da obra ocasionou a preponderância do trabalho vis-à-vis a ação. Deste modo, se compreendeu que a função do *homo faber* é criar um mundo com condições suficientes para as demais atividades, porém, o ignorar dessa função da obra é prosseguir em direção a uma intervenção na ordem da hierarquia das atividades da vida ativa.

Dentro dessa reflexão sobre a sociedade de massas, a pensadora destaca a existência da sociedade do trabalho. A sociedade do trabalho ou do consumo é o fruto do deslocamento da importância da atividade do *animal laborans*. Esse deslocamento da função do trabalho – busca de meios para a subsistência individual dos homens – é a proclamação da vitória do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade. Consiste na derrocada final do *homo faber* e da vitória do *animal laborans*.

Para Hannah Arendt, a vitória do animal laborans é o ápice da massificação dos homens e o declinar final da esfera política. Conforme apontado, a perda de ideais duráveis resulta no desaparecimento de um espaço definitivamente político onde os homens possam se congregarem em torno de ideias e ali revelarem suas verdadeiras identidades através do diálogo e da ação. Apesar dessa constatação arendtiana, a pensadora não desiste da capacidade dos homens de reabilitar as esferas públicas e privadas bem como ressignificar a política. Assegurada na atividade da ação, ela apresenta três categorias elementares na busca pela reabilitação do sentido da política.

A ação é a mais digna de todas as atividades do homem e é também a única que não possui um fim e nem um início determinado. A natalidade é para Arendt a capacidade dos

novos homens de criar e reconstruir, é a possibilidade para o novo. O perdão é que reconcilia os homens com a sua história, e a promessa é o que faz os homens acreditarem em dias melhores. Conforme a crença da pensadora, a humanidade poderá ressignificar a política caso ela perdoe seu passado e passe a acreditar que novos homens poderão trazer a esperança de agir e, ressignificar a política.

A presente pesquisa não buscou esgotar as possibilidades de reflexão sobre a temática da esfera pública no pensamento de Hannah Arendt, no entanto, buscou compreender como se deu a atuação dos homens no processo de declinar da esfera pública apresentado nas obras da pensadora em questão. Demonstrando a importância dos gregos e romanos para a política de Arendt, conseguimos identificar as bases de categorias-chaves de sua filosofia. Com a elucidação para o fenômeno totalitário e a massificação da sociedade, é possível compreender como ocorreu o declinar das esferas tradicionais. Consciente desse declinar, se apresentou a atuação do *homo faber* e *animal laborans* identificando os erros históricos dessas atividades, mas também lançando luzes sobre essa realidade através da esperança na atividade de agir.

Destarte, se pôde perceber em quais condições a humanidade perdeu os “trilhos” de seu agir e assim incorreu no encolhimento de elementos essenciais para a vida humana. A partir daí se buscou traços e luzes para um projeto maior apresentado por Arendt, mas que deve ser efetivado pelos homens da sociedade hodierna, que é o de ressignificação da política. Deste modo, se pode dizer que os grandes problemas da política hodierna nascem nos homens e é neles mesmos que podem e devem ser solucionados.

## Referência Bibliográfica

ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito: o pensar, o querer e o julgar**. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

CARDOSO JUNIOR, Nerione N. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública**. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2014

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

CRESPIGNY, Anthony; MINGUE, Kenneth. **Filosofia política contemporânea**. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Ed. Unb, 1979.

OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

## Eudemonia – Eudaimonia: a busca da felicidade

Ricardo Marinho da Silva<sup>1</sup> **105**

### Resumo

O presente estudo busca investigar na literatura concepções acerca da felicidade articuladas ao sentido da vida. Utiliza-se como fundamentação teórica sob o marcador da Antiguidade Clássica: *Apologia de Sócrates e A República*, Platão (380 a.C) e *Ética a Nicómaco*, Aristóteles (350 a.C); Idade Média: *A Consolação da Filosofia*, Severino Boécio (1998). *Suma teológica*, Tomás Aquino. *Diálogo sobre a felicidade*, Santo Agostinho (386 d.C) e da Idade Contemporânea: *Die Kunst, glücklich zu sein*, Arthur Schopenhauer (2013). *Admirável Mundo Novo*, Aldous Huxley (1932). *A Felicidade Paradoxal: Ensaio Sobre A Sociedade De Hiperconsumo*, Gilles Lipovetsky (2007); *A arte da vida*, Zygmunt Bauman (2008). *Admirável Mundo Novo*, Aldous Huxley (1966). Constatando que a temática é de viés subjetivo, porém, quando contrastada, identificam-se representações sociais acerca do ser feliz, associadas às formas que as estruturas sociais representam. Considera-se a felicidade como múltipla, adaptável e evolutiva, buscando responder os fatores biopsicossociais que demandam o existir.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ensaio crítico; Felicidade; Eudemonia; Eudaimonia; Revisão de literatura.

### Abstract

The present study seeks to investigate in the literature conceptions about happiness linked to the meaning of life. It is used as a theoretical foundation under the marker of Classical Antiquity: *Apology of Socrates and The Republic*, Plato (380 BC) and *Ethics to Nicomachus*, Aristotle (350 BC); Middle Ages: *The Consolation of Philosophy*, Severino Boécio (1998). *Sum theologically*, Tomás Aquino. *Dialogue on happiness*, Saint Augustine (386 AD) and the Contemporary Age: *Die Kunst, glücklich zu sein*, Arthur Schopenhauer (2013). *Brave New World*, Aldous Huxley (1932). *Paradoxical Happiness: Essay on the Society of Hyperconsumption*, Gilles Lipovetsky (2007); *The art of life*, Zygmunt Bauman (2008). *Brave New World*, Aldous Huxley (1966). Noting that the theme is subjective, however, when contrasted, social representations about being happy are identified, associated with the forms that social structures represent. Happiness is considered multiple, adaptable and evolutionary, seeking to answer the biopsychosocial factors that demand existence.

**KEYWORDS:** Literature review; Happiness; Eudemonia; Eudaimonia; Critical essay.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Psicologia – Universidade de Évora.

*Eudemonia, Eudaimonia e Felicidade*

Será mesmo que o homem realmente procura constantemente a felicidade ou caso contrário à sua vida estaria estagnada? A busca da felicidade plena, mesmo referindo-se à felicidade utópica, movimenta o homem para não perder a razão da vida? Efetivamente, o que é mesmo a felicidade (Ricardo Marinho, 2015)?

Na Antiguidade Clássica, o homem não procura constantemente a felicidade. Na filosofia Socrática, a felicidade aparece associada à ideia de virtude, como meio a alcançá-la (Vlastos, 1994; Irwin, 1995; Dinucci, 2009). Todavia, a maiêutica Socrática coloca-nos a pensar acerca dos processos associados aos existires que circunscrevem o ser, considerar-se e perceber-se como um ser feliz. Tal dialética, refere-se aos questionamentos que refletem em escolhas individuais, e a partir delas a tomada de consciência (auto responsabilização) e, conseqüentemente, o autoconhecimento (sabedoria) que se obtém. Portanto, na *Apologia de Sócrates*, considera-se que a sabedoria torna o homem virtuoso, sendo o único bem, e que a sua posse resulta em felicidade (Platão, 2009).

No livro *A República* de Platão, o filósofo faz uma comparação social para explicar sobre os aspectos que perpassam a justiça e injustiça, importante para o contexto de formação social da época, utilizando como metáfora o homem que é visto excluído socialmente e o que tem o poder, refletido socialmente como o ruim, assim como o que é visto como o bem-aventurado. “Os justos têm uma vida melhor e são mais felizes do que os injustos” (Platão, 2000, p.41).

Isso porque, acredita-se que os justos possuem uma vida socialmente feliz. Tendo como exemplo, a felicidade é do homem injusto mascarado por um homem justo, porque o homem injusto sofre por punições e castigos, ao contrário do homem que é justo, que usufrui da aquisição social. (Platão, 2000). Por outras palavras, nesse primeiro escrito, a felicidade é colocada como um sinónimo para a justiça versus injustiça, confirmando as vantagens de ser um homem justo, posto que a via da justiça trará a felicidade para o indivíduo e a injustiça terá peso e conseqüências da população da época. “Logo, o homem justo é feliz e o injusto é desgraçado” (Platão, 2000, p. 43).

Exemplificando, serão as boas condições financeiras que também proporcionarão boas condições de vida, trazendo assim a felicidade. Porque se associarmos este fator com a ideia que Platão (2000) defende na sua época, Antiguidade Clássica, o homem vive para ser feliz. Então, perceberemos que a felicidade nesse contexto será uma compensação para uma vida virtuosa e justa: felicidade é uma recompensa para tornar o indivíduo bom, perfeito, visando tornar a sociedade perfeita e feliz.

Não muito distante, para Aristóteles, aluno de Platão, o humano nasce para ter uma vida boa, justa, virtuosa e consequentemente feliz. (Aristóteles, 1987). No seu livro *Ética a Nicómaco*, é explanado o bem viver e bem agir como um ciclo que tornará o ser feliz, “a felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente sendo também a finalidade da ação” (Aristóteles, 1987, p. 15).

Embora os seus escritos mostrem a sociedade, identificando a felicidade como boa fortuna, prosperidade. Para Aristóteles, a felicidade é resultado de um processo definido como virtude, um termo utilizado para caracterizar o homem bom; remetendo, o que Platão definiu como honra. O que difere de Platão é que Aristóteles acredita que a palavra virtude transcende a honra e que o homem busca a virtude como o seu auto afirmador (Aristóteles, 1987; Platão, 2000).

No entanto, o que perpassa por esses conceitos é definido em duas concepções de sujeito, baseando-se na sociedade da época: os de vida política e os de vida contemplativa, ambos complementando-se e discordando dos seus próprios aspetos. Um percebe a felicidade como um prazer, voltada para o gozo, para o livro. O homem de vida contemplativa precisa da prosperidade, porque a falta de nobreza empana a felicidade: porque para ser feliz é preciso ser-se nobre e para se ser nobre é preciso poder, bens materiais e boa descendência. Para além do gozo é preciso realizar boas ações. A outra forma citada é a vida política, tendo como modo a vida honrosa, nomeada como a vida virtuosa, onde o bem e a boa conduta contemplam o homem (Aristóteles, 1987).

Do mesmo modo, Platão acredita que os homens procuram de sua forma singular e subjetiva, convencerem-se a si mesmos que são bons e isso traz a honra. E que a honra traz a felicidade. Mas, para Aristóteles, a virtude trará a forma mais completa da felicidade, porque a virtude transcende a honra, então, vai muito além da felicidade. A felicidade é a união de honra, prazer, razão e todas as virtudes. Sendo posta como um bem, o mais desejável de todas as coisas. “A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação” (Aristóteles, 1987, p. 15).

Desse modo, o homem nasce para ser feliz, ou melhor, o homem nasce para ser virtuoso e essa virtuosidade trará a felicidade.

Se nos deslocarmos e analisarmos os contextos minuciosamente, perceberemos que explanam que o bem, o bom, o virtuoso e justo precedem o homem, ou seja, antecedem o ser, para afirmar que o mesmo tem que ser bom, bondoso e virtuoso. Desta forma, alcançará a felicidade supracitada, sempre posta como uma compensação à vida honrosa, assemelhando-se a uma concepção medieval, cristã, visão esta que acredita na divindade, na qual a felicidade

é uma instância divina. Ideia central que Santo Agostinho pregava na Idade Média, retomando a dicotomia de Platão como embasamento e tendo como referencial o mundo sensível e o mundo das ideias, criando uma releitura para o mundo das ideias, substituindo-o pelo mundo divino e nesse mundo divino está posta a verdadeira felicidade (Agostinho, 1998).

Dominada pela influência dos marcadores religiosos - cristãos e suas crenças acerca do “Sumo bem” em “La consolazione della filosofia” de Boécio, identifica-se que a felicidade “consiste num estado perfeito pela congregação de todos os bens” (Boécio, 1998). Aprofundando a “Justiça” de Platão e a “Virtude” em Aristóteles, a luz do contexto religioso, Boécio acredita que todos os homens desejam alcançar o bem final, e este bem é a felicidade, “A essência desta felicidade só reside em Deus” (Boécio, 1998), nomeadamente o Soberano. A partir dos seus escritos filosóficos da época, identifica-se que a felicidade vem do Bem, através da existência de Deus (Boécio, 1998).

Por conseguinte, no texto O conceito de Beatitude em Santo Agostinho é descrito que a ciência é alimento para a alma e que o humano precisa alimentar-se para descobrir a verdadeira felicidade, que vem em consequência da verdade, e a verdade é Jesus Cristo (Agostinho, 1995). Para isso é criado o conceito de Beatitude, para descrever que o homem precisa procurar algo superior que não fosse pertencente ao mundo e só dessa forma se encontraria e teria acesso à divindade. Essa perspectiva delimita a ideia de certo e errado, pecado, atos que à luz do contexto afastam a verdadeira felicidade. Subjetivando a ideia de abdicação de satisfação (suspensão) dos prazeres, em nome de uma possível felicidade além da possibilidade vivida. A sabedoria aparece em seu texto como caminho para encontrar a felicidade, no entanto, a sabedoria aparece em tom de moral, buscando massificar o adiamento da felicidade para fins religiosos. Segundo Agostinho (1995) a felicidade é resultado do encontro da pureza humana com o divino e disso surge a verdadeira felicidade.

Já Tomás de Aquino, estudante de Aristóteles, descreve que a sociedade da época percebia a felicidade como uma bem-aventurança, honra e poder, todavia, considerava-a uma falsa felicidade. No seu texto Suma Teológica, narra que a concepção de felicidade da sua época encontra-se ligada diretamente ao sentido da vida e está vinculada à essência do homem. No entanto, semelhante à concepção de Agostinho, é retomada a concepção de Beatitude para descrever a felicidade à luz de Deus, mas enquanto na terra e não de forma completa, parcial, não possível na vida mundana.

Se analisarmos o contexto, a chamada Idade das Trevas, a supremacia intelectual da igreja assume o poder com todo o seu dogmatismo. A felicidade desaparta-se da Filosofia e agrega-se nos saberes Teológicos para explicar as concessões mundanas. E, na Idade Média, a

ciência, o conhecimento e a vida respondem em nome de Deus. “Deus é o criador de todas as coisas.” (Agostinho, 1998). E em consequência, só o criador de todas as coisas pode garantir a felicidade, colocada como uma graça, uma benção, colocada na mão de um ser superior que faz o homem procurar por toda a eternidade. Concepção encontrada na época: “A felicidade vem representar um movimento de retorno a Deus de todas as criaturas.” (Oliveira e Costa, 2011). No entanto, o que diverge para os autores é que para Agostinho, a partir de Deus, a felicidade torna-se completa na terra, e a partir de Aquino percebemos que a felicidade completa só se alcança após a vida na terra. Respingos teológicos, filosóficos e culturais não desapartam em seu contexto. Eles diminuem, mas prosseguem com as épocas. O paradoxo da época medieval é a possibilidade de viver uma vida justa e feliz num plano sobrenatural, utilizando-se da igualdade entre os homens, justamente num momento social em que as relações de escravização e desigualdade são dominantes (Benito, 2012). A felicidade, portanto, torna-se objeto de procura e, conseqüentemente, recai como mecanismo de controle.

Com a evolução das massas, provinda da chegada das grandes tecnologias, transitamos para o sistema industrial e começamos a pensar num novo formato de homem: homem individual, da sociedade globalizada, munida de tecnologia. Cria-se uma sociedade de género, ou melhor, sem género algum: a sociedade de consumo. Com o capitalismo já em expansão, a constituição social é no contexto da produção. A felicidade torna-se secundária na relação de sujeito para tratar-se do contexto industrial: produto – produtor. “Felicidade não seria sinónimo de ausência de erro?” (Bauman, 2009, p.7).

Tal perspectiva é encontrada no livro *A arte da vida de Bauman* (2009), acreditando que a partir da industrialização e seus meios exacerbados de produção, a sociedade adquiriu novas estruturas de funcionamento, nomeadamente uma lógica mercantil. Tal cultura não se restringe ao comércio e ao dinheiro unicamente, mas, têm como formato de vida a lógica produtiva-consumista, que consiste em tudo muito rápido, muito passageiro, muito transitório. É preciso produzir, é preciso consumir. Tornando a concepção de felicidade reduzida ao consumo, ou melhor, as boas condições financeiras que sustentem o possuir, o ter, que afetam o ser. Processo importante para constituição de sujeito, que influi diretamente no ser feliz para o homem contemporâneo.

A felicidade é vista pela sociedade como possuir, mas ter dinheiro não traz a felicidade. Ele propicia melhora na qualidade de vida, levando ao bem-estar. Mas, isoladamente não assegura esse processo de felicidade (BAUMAN, 2009).

A partir disso, Punset (2005), discute a falsa felicidade, que consiste em demonstrar para os outros uma vida feliz e satisfatória, mas, na verdade, trata-se de uma felicidade falsa,

resumida em aparência. O autor ressalta que as estruturas sociais criaram nos indivíduos tais mecanismos de defesa, que são comportamentos produzidos para responder à cultura da competitividade, em que a felicidade individual é objeto de competição entre grupos. Lipovetsky (2007), nomeia tal processo de consumo-mundo, o que significa que a democracia mercantilista recria um novo formato de vida, de pessoas e de relações tendo como principal característica a expansão que é a todo o tempo exigida, fazendo do indivíduo um processo, um ciclo de produção, para crescimento do capital em prol da economia.

Tal formato estrutura-se a partir da mídia, do status, das redes sociais, pois para se considerar homem é preciso ter um automóvel, roupas de marca e tudo o que seu capital o faz para que este se sinta um homem. (Lipovetsky, 2007). Que com a mercantilização, industrialização e produção em massa - advento do capitalismo, a sociedade constitui-se no contexto da produção-produzir. O homem deixa de valer pelo que é, mas sim pelo que possui e o caos instala-se na cultura ocidental (Vázquez, 2011). O homem deixa de ser visto dentro do sistema como máquina – perspectiva fordista, e passa a ser maquinizado, interferindo em novas formas de relações e de se produzir subjetividade, posto numa relação de produto e produtor, (Bauman 2004).

Essas novas configurações, que estabelecem o que é ser feliz, produzem uma felicidade utópica, efêmera e inexistente, confundida com a obtenção de satisfação e prazer. Em que coloca o homem a buscar cegamente a felicidade, de forma que ela nunca é alcançada “satisfação sucessiva de todo o nosso querer” (Schopenhauer, 2005, p.813), condicionando a ideia de liberdade, falta-desejo, carência ou necessidade. Tais formas possuem efeitos negativos, pois geram fadiga ao trabalho e sua busca que é inalcançável. Todavia, têm efeitos positivos porque impulsiona o sentido da vida (Schopenhauer, 2013).

Em consequência, a sociedade estratifica-se por símbolos: aqueles que possuem boas condições financeiras verso aqueles que não possuem capital para adquirir os códigos para pertencer à sociedade financeira. Relações de poder formam-se entre indivíduos que estão submetidos em sistemas e estruturas de poder (Bourdieu, 1989). Tal violência simbólica reflete no processo ser, perceber-se e considerar-se feliz. Bauman (2009) e Lipovetsky (2007), discutem tal relação do “homem-capitalismo” e as novas formas contemporâneas que o ensinam a ser feliz.

Entretanto, para Bauman (2008), o dinheiro não traz a felicidade. Resume-se a proporcionar mais bens, em consequência, maior fruto do poder aquisitivo. Já Lipovetsky (2007), defende que essa concepção alimenta a sociedade do hiperconsumo, porque molda o funcionamento do indivíduo a viver a sua vida no ciclo “produzir para poder consumir”. Em

que para ser feliz é preciso produzir em excesso, porque no ciclo do viver é preciso sobreviver aos códigos que estruturam o mercado do consumismo. Crítica feita no livro Admirável Mundo Novo de Aldous Huxley (1932), que aborda a padronização do produto humano, regida pela tecnologia e pelo materialismo sob a máscara da democracia da felicidade. Em seu livro, discute-se que em tempos de grande avanço tecnológico e retrocessos, no que se refere a aspectos sócio-político-humanos, o “Homo” descrito pela biologia como “Sapiens” evoluiu para “Homo”, marcado pela tecnologia como “Maquinizado” e isso respinga nas formas de felicidade. Em que o homem – mundo (Lipovetsky, 2007), cria um sistema, e, que, quando atravessado pela sua criação, torna-se seu próprio produto no ciclo de se produzir (Bauman, 2008).

### **Reflexão acerca da Felicidade**

De acordo com a literatura, o homem não busca a felicidade em primeira instância. Na Filosofia o homem protagoniza viver a sua construção individual acerca do que é a felicidade. Tal perspectiva coloca sob o indivíduo a responsabilidade do confronto - questões naturais da existência - que entrelaçam entre felicidade - infelicidade.

Felizmente ou infelizmente, condicionou-se a refletir a felicidade sob forma de recompensa. O homem procura boas ações, boas condutas, tais atos que trarão o ser feliz. A felicidade está no lugar de recompensa, de resultado. Porque é preciso alimentar os ideais da felicidade como recompensa para formar uma sociedade de homem bom, justo e honroso. Ideais da constituição da sociedade ética greco-romana da época, influenciada por marcadores temporais, culturais e sociais. Por conseguinte, a sociedade cristã percebe a felicidade sobre duas óticas: a religiosa e a nobre. Percebendo a felicidade como divina ou sobre as riquezas e o poder real, todavia, há um movimento científico religioso da época que culturaliza a felicidade na relação com Deus. Já na perspectiva contemporânea, a felicidade é explicada a partir do consumismo, as dimensões de consumo e sucesso estão a serviço da busca do prazer e o dinheiro que emerge como a referência para a melhoria na qualidade de vida. As possibilidades de felicidade deslocam-se na dimensão do ter para ser e ser é consumir.

Dessa forma, reflete-se que desde a antiguidade clássica o mundo evoluiu, a passos largos, em direção a construções da felicidade, que se exprimem na aquisição de bens aquisitivos como representação do considerar-se feliz. Demonstrando que a felicidade é colocada como meta, sob a crença que o árduo trabalho será recompensado. Em que, subliminarmente, a mensagem que motiva às exaustivas horas de trabalho, serão os fins mercantis enviesados com o ser feliz. Atualizando a teoria da “Virtude” em A república de

Platão, em que a vida é posta como um objetivo a ser conquistado e o conhecimento - dinheiro na perspectiva moderna, são potencializadores, ou seja, trarão, conseqüentemente, a felicidade capitalista.

Tendo em vista, que a multiplicação dos bens mercantis não reduz o homem existencial, apenas o subjetiva a responder do lugar do capital, da globalização e tecnologia. Criando um vazio preenchido por promoções e descontos, já que o homem não é uno, consumista ou formado apenas por gozos imediatos. Dessa forma, reflete-se que na sociedade grega o conteúdo da felicidade era a contemplação, sendo que na sociedade burguesa moderna, passa a ser a contemplação à posse de bens. Considerando que a concepção de felicidade para a sociedade contemporânea tornou-se sinónimo de alegria, não havendo espaço para o erro, equívoco, a não produtividade ou o fracasso, em outras palavras, a infelicidade. Problematiza-se, portanto, que a felicidade quando encarada é muito mais que uma palavra, um sujeito ou um subjetivo: a felicidade faz parte da existência humana, tal como a infelicidade indesejada. O homem moderno enquanto sujeito que se produz tenta encontrá-la através do ciclo do produzir e consumir, confundindo-a com outras emoções.

Dessa forma, numa sociedade em que “horas custam dinheiro” e o excesso de informações tornou a vida em excesso de atividades. O homem que estudou séculos para a Artificial intelligence, cometeu o erro de esquecer-se que para existir a felicidade é preciso haver também a infelicidade. Comandado por um ciclo em que o indivíduo busca aquilo que não sabe como obter, mas a busca coloca-o em movimento, respondendo ao sistema de maneira produtiva. Isso reflete-se em indivíduos em escravidão da contemporaneidade, em que a busca da felicidade ocorre de forma obsessivas, a tempo integral, em todos os âmbitos da sua vida. Tal perspectiva reflete-se em medidas individualistas, competitivas, em que a felicidade individual se tem revelado a caminho de destruir-se enquanto sociedade.

Haja vista, assim que o sujeito, ou seja, o homem, racionalizar que a felicidade precisa ser reinventada como uma questão omnipresente da existência e não a partir das leis do capital, o poder do consumo não terá mais atração alienadora como único modo de levar a vida. A partir disso, o ‘homem consumo’ terá desaparecido, pois o ciclo do hiperconsumo não terá mais sentido, e então a simplicidade supracitada fará com que o mundo fechado se abra para um universo de possibilidades, recriando outras formas de ser feliz que não estejam mais relacionadas à lógica do produzir para consumir e mostrar-se feliz. Em outros termos, é o sujeito existencial atravessado pelas relações, saúde, qualidade de vida e o gozo da vida mundana, e talvez divina, que trará o estado feliz em modo maior que simbólico do existir.

## Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, S. A Trindade. Tradução de Agostinho Belmonte. (São Paulo: Paulus, 1995) 2ª edição.

AGOSTINHO, S. A vida feliz. Tradução de Nair de Assis Oliveira. (São Paulo: Paulus, 1998). 2ª edição.

AQUINO, T. Suma teológica. (São Paulo: Loyola, 2003). vol III.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro e Gred Bornheim. (São Paulo: Os Pensadores; Nova Cultural, 1987).

BAUMAN, Z. A arte da vida. (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009).

BAUMAN, Z. Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos. (Rio de Janeiro: Zorge Zahar, 2004).

BENITO JÚNIOR, E. A ética, o caos e a felicidade. (Ide, 2012). 35(54), 39-54. Recuperado em 04 de fevereiro de 2020, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31062012000100006&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062012000100006&lng=pt&tlng=pt).

BOÉCIO, S. A Consolação da Filosofia. Trad. do latim por Willian Li. (São Paulo: Martins Fontes, 1998).

BOURDIEU, P. O poder simbólico. (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989).

DE OLIVEIRA, J. E., COSTA NUNES, M. R. A felicidade na filosofia de Tomás de Aquino [Happiness in the philosophy of Thomas Aquinas]. (Revista Ágora Filosófica: 2012). ISSN 1982-999X. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/152>>. Acesso em: 04 fev. 2020. doi:<https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2011.v1n2.p%p>.

DINUCCI, A. A relação entre virtude e felicidade em Sócrates. (São Leopoldo: Filosofia Unisinos, 2009). v. 10, n. 3, p. 254-264, set./dez. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5024>>. Acesso em: 12 set. 2018.

HUXLEY, A. Admirável Mundo Novo. (Espanha: Antígona, 1932). 1966 ed.

IRWIN, T. Plato's Ethics. (New York: Garland, 1995). p.536.

LIPOVETSKY, G. A FELICIDADE PARADOXAL: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. (São Paulo: Companhia das Letras, 2007).

PLATÃO. Apologia de Sócrates. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. (Lisboa: Edições 70, 2009).

PLATÃO. República. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001). ed. 9.

SANTOS, D. O Conceito de Beatitude em Santo Agostinho. (São Paulo: Unesp, 2008). Vol. 1, nº 1.

SCHOPENHAUER, A. Die Kunst, glücklich zu sein. Traducción: Angela Ackermann Pilári. (Titivillus: 2013).

SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação. Trad. Jair Barboza. (São Paulo: Editora Unesp, 2005).

VÁZQUEZ, A. S. Ética Trad João Dell'Anna. (São Paulo: Civilização Brasileira, 2011). 32a ed.

VLASTOS, G. Socrate: Ironie et Philosophie Morale. (Paris: Aubier, 1994). p.357.

## A subjetividade do artista na arte americana do pós-guerra: a Pop Art versus o Expressionismo Abstrato

Dra. Isabela Simões Bueno<sup>1</sup>

### Resumo

O presente artigo tem como objetivo abordar as principais divergências entre os expressionistas abstratos e os artistas pop do período pós-guerra americano no que concerne à subjetividade exposta em suas obras. A indagação central a ser respondida é: de que maneira o sujeito artista se faz presente –ou ausente– em sua produção artística? E quais são os elementos que nos permitem perceber suas características subjetivas ou antissubjetivas, tanto no processo de produção da obra quanto no produto final? As bases para tal estudo serão alicerçadas na constituição do sujeito e da subjetividade para a psicanálise freudiana, a qual perpassa as noções de consciente e inconsciente, e também em um exame dos métodos de produção utilizados pelos dois movimentos, dentre eles a serigrafia, os pontos *ben-day* e a *action painting*. Dentro desse contexto, seremos levados a investigar o automatismo decorrente desses processos e o seu papel distinto dentro de cada um. Dedicaremos ainda à análise das obras de arte pertinentes à discussão para tornar possível a comparação entre a pop art e o expressionismo abstrato no que concerne à subjetividade dos artistas de ambos os movimentos.

**Palavras-chave:** Arte moderna, Estética, Filosofia da Arte, Psicanálise, Subjetividade.

### Abstract

This paper aims to approach the main differences between the abstract expressionists and the pop artists of the American post-war period concerning the subjectivity exposed in their artworks. The central question to be answered is: in what way does the subject artist makes himself present –or absent– in his artistic production? In addition, what are the elements that allow us to notice his subjective or antsubjective characteristics, both in the artwork production process and the final product? The foundations to this study will be based in the constitution of the subject and subjectivity to the Freudian psychoanalysis, which passes through the notions of conscious and unconscious, and also in an examination of the production methods utilized by both movements, among them the serigraphy, the ben-day dots and the action painting. In this given context, we will be led to investigate the automatism arising from these processes and its distinct role inside each one of them. We will also develop the analysis of the artworks that are pertinent to the discussion to make the comparison between pop art and abstract expressionism possible, concerning the subjectivity of the artists of both movements.

**Keywords:** Aesthetics, Modern Art, Philosophy of Art, Psychoanalysis, Subjectivity.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), sob orientação da prof. Dra. Juliana Fausto de Souza Coutinho, bolsista com financiamento CAPES/DS da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pós-graduanda em Direito Penal e Processual Penal pela Academia Brasileira de Direito Constitucional (ABDConst), graduanda em Direito pela Fundação de Estudos Sociais do Paraná (FESP-PR), e bacharel e licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Realizou, além disso, as extensões universitárias *Readings in Black Radicalism*, na Harvard University, e *Derivas foucaulteanas: biopolíticas y necropolíticas en debate*, na Universidade de São Paulo (USP).

## Introdução

O período pós-guerra<sup>2</sup> presenciou a emergência de diversas vanguardas artísticas na Europa, as quais influenciaram de maneira intensa a arte americana. Nos Estados Unidos, destaca-se o surgimento do expressionismo abstrato, movimento que mesclava características do expressionismo alemão –sua forte intensidade emocional- com o cubismo e o futurismo, principalmente no que concerne ao antfigurativismo. Seus representantes, dentre eles Jackson Pollock e Clyfford Still, buscavam retratar a esfera subjetiva do artista, e para isso utilizavam-se de formas não convencionais de pintura, como a célebre *action painting* de Pollock.

Nesse processo, conforme descrito por Gombrich (2012, p. 604), “tornando-se impaciente com os métodos convencionais, [Pollock] colocou suas telas no chão e pingou, derramou ou projetou suas tintas de modo a formarem configurações surpreendentes”. O objetivo era destacar aspectos próprios da subjetividade do artista, fazendo com que ele se tornasse o centro de sua obra.

Anos mais tarde, na contramão do expressionismo abstrato, surge a pop art, que, conforme sugere o termo cunhado pelo crítico de arte inglês Lawrence Alloway, buscava juntar dois conceitos tradicionalmente opostos entre si: “pop” e “art”. É possível então entender a proposta dos artistas que integraram esse movimento: a arte deveria subverter a hierarquia cultural imposta até o momento –que separava a arte exposta em museus daquilo que era popular. Grandes nomes da pop art como Roy Lichtenstein e Andy Warhol realizavam esse objetivo através não só das temáticas da grande massa, mas também a partir do uso de técnicas pouco usuais para produzir suas obras de arte.

O método da serigrafia adotado por Andy Warhol, por exemplo, era próprio da indústria têxtil, e foi utilizado pelo artista como forma de reproduzir em massa a imagem desejada. A repetição de uma mesma imagem em cima de telas brancas de tamanho igual trazia consigo uma atmosfera superficial mais ligada aos anúncios de propaganda do que à tradicional concepção de arte.

Nesse processo, conforme descrito por Gombrich (2012, p. 604), “tornando-se impaciente com os métodos convencionais, [Pollock] colocou suas telas no chão e pingou, derramou ou projetou suas tintas de modo a formarem configurações surpreendentes”. O

---

<sup>2</sup> Entendemos como "período pós-guerra" os anos contemplados no intervalo de 1945 até, aproximadamente, 1965. Foi nesse período que se desenvolveram, entre outros, os movimentos chave para essa pesquisa: a pop art e o expressionismo abstrato. Podemos, ainda, citar a arte bruta, a arte informal, a arte cinética, combine, assemblage, a arte de performance e a instalação (DEMPSEY, 2003, p. 22).

objetivo era destacar aspectos próprios da subjetividade do artista, fazendo com que ele se tornasse o centro de sua obra.

Anos mais tarde, na contramão do expressionismo abstrato, surge a *pop art*, que, conforme sugere o termo cunhado pelo crítico de arte inglês Lawrence Alloway, buscava juntar dois conceitos tradicionalmente opostos entre si: “*pop*” e “*art*”. É possível então entender a proposta dos artistas que integraram esse movimento: a arte deveria subverter a hierarquia cultural imposta até o momento –que separava a arte exposta em museus daquilo que era popular. Grandes nomes da *pop art* como Roy Lichtenstein e Andy Warhol realizavam esse objetivo através não só das temáticas da grande massa, mas também a partir do uso de técnicas pouco usuais para produzir suas obras de arte.

O método da serigrafia adotado por Andy Warhol, por exemplo, era próprio da indústria têxtil, e foi utilizado pelo artista como forma de reproduzir em massa a imagem desejada. A repetição de uma mesma imagem em cima de telas brancas de tamanho igual trazia consigo uma atmosfera superficial mais ligada aos anúncios de propaganda do que à tradicional concepção de arte.

Segundo Danto (2012, p. 30), “os expressionistas abstratos e os artistas pop tinham concepções radicalmente opostas sobre o que os artistas faziam. O artista pop não tinha segredos íntimos”. Nesse sentido, enuncia-se a diferença concernente à subjetividade nos dois movimentos. Nosso objetivo, nos próximos parágrafos, será o de enunciá-las com mais propriedade, buscando perceber a presença ou a ausência de características próprias desse sujeito artista em sua produção, perpassando tanto os processos que dão origem à obra quanto o seu produto final.

## **1. O sujeito e a subjetividade na Psicanálise: uma ruptura com o paradigma moderno**

O significado do termo “sujeito” foi alvo de diversos autores e múltiplos estudos a partir da modernidade; o que acabou por culminar em não somente um significado para tal, mas vários. É dentro desse contexto que Sigmund Freud opta por não utilizá-lo em seus escritos, e justifica sua decisão quando discorda do significado que havia ganhado maior força em nossa cultura, oriundo de uma interpretação filosófica do termo: “sujeito como sinônimo de consciência, indivíduo autocentrado e livre, uma substância permanente, fiadora de um núcleo identitário resistente ao fluir do tempo” (MATTEO, 2007, p. 194).

A noção de sujeito oriunda da modernidade, ao realizar a substituição do discurso teológico pelo discurso científico, é a do sujeito dominado pela razão e, por conseguinte,

conduzido pela consciência. Quando René Descartes (1596 – 1650) afirma que “penso, logo sou”, faz o eu e a consciência triunfarem sobre o conceito de inconsciente, que assume o caráter reduzido de uma consciência desconhecida; tradição essa propagada na filosofia ocidental por Immanuel Kant (1724 – 1804) até Edmund Husserl (1859 – 1938). Nessa perspectiva, “a individualidade é a categoria fundamental que define o ideário da modernidade” (BIRMAN, 2006, p. 39 apud TOREZAN, 2011). O indivíduo, portanto, delimita seu espaço na relação com o outro a partir do eu e da consciência.

O rompimento com esse eixo central da modernidade, sobretudo através dos escritos de Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, revela uma contestação a respeito do reinado da razão e do eu. A respeito disso, Birman afirma que:

Com Marx, o descentramento do eu se deu em relação à economia e à política, num reconhecimento das forças produtivas como ordenadoras da sociedade; com Nietzsche, aclararam-se as relações de força e de poder como centrais e reguladoras do humano, também derrubando a primazia do eu e da consciência; e, por sua vez, Freud realizou o abalo do estatuto de soberania do eu, da consciência e da razão com uma nova concepção sobre o inconsciente. Com essa concepção freudiana, na qual o inconsciente passa da condição de apêndice da consciência à estrutura particular e determinante da subjetividade, o sujeito se torna cindido em duas formas de funcionamento, a consciente e a inconsciente, e subjugado à primazia desta. (BIRMAN apud TOREZAN, 2011, p. 39)

Se o significado atribuído à modernidade para o termo “sujeito” traz à tona uma carga substancialista –contida também na própria etimologia do termo “*sub jectum*”-, Matteo (2007, p. 195) esclarece a escolha de Freud pela abstenção do uso de “sujeito” e a preferência por “subjetividade”. Esse segundo termo privilegiaria uma interpretação capaz de entendê-lo não prioritariamente como uma coisa, mas como um topos, ou ainda, um “‘campo’ interior, uma ‘outra’ cena [...] onde as experiências do sujeito são confrontadas com a corporalidade e a intersubjetividade”. Dessa maneira, constitui-se como ponto central da teoria freudiana a noção de clivagem da subjetividade através da formulação do inconsciente enquanto um sistema regido por leis próprias e não submetido a outro sistema, a saber, a consciência.

É sob esse prisma que Torezan (2011) elucida que a concepção de uma subjetividade essencialmente clivada se refere a uma cisão de regimes, ou ainda, de dois modos diferentes de funcionamento da psique. Revela-se, portanto, a proposta de Freud a respeito do inconsciente: a caracterização de um campo psíquico delimitado por uma maneira particular de operar diferente daquela sob a qual opera a consciência.

Caracterizado como um sistema possuidor de uma lógica própria e comumente adversa da consciência, o inconsciente é, conforme descrito por Freud (2012), aquilo que constitui genuinamente a subjetividade, e não é apenas dela um indesejável detalhe. A fim de abordar com propriedade a temática proposta neste artigo, definiremos a seguir o que seria a

subjetividade para a psicanálise, baseado no panorama descrito nas primeiras linhas dessa presente seção, e como compreendê-lo dentro da arte e da contemporaneidade.

## 1.2. O sujeito do inconsciente

Conforme descrito por Torezan (2011, p. 534), o sujeito para a psicanálise é aquele constituído a partir da relação com o Outro através da linguagem. Esse sujeito, em contraponto à concepção cartesiana, não é um agente, mas sim, determinado através da função simbólica, bem como o é a posição do sujeito em relação ao Outro –posição essa mediada pelas regras e convenções do registro simbólico. Destarte, a teoria freudiana destaca-se ao introduzir a noção de “clivagem da subjetividade”, através da formulação do inconsciente enquanto um sistema psíquico regido por leis próprias, afastadas e independentes da consciência.

A autora ressalta também que, a partir da concepção de um *modus operandi* característico do inconsciente, podemos entender a “inexistência de arbitrariedade nos acontecimentos psíquicos, pois eles são determinados pela lógica do inconsciente” (TOREZAN, 2011, p. 532). Com isso, o inconsciente não pode ser descrito como simplesmente o caos, o mistério, o ilógico; e suas manifestações apontadas na obra de Freud na forma de sonhos, lapsos, atos falhos, entre outros, implicam na existência de um sujeito não unificado. Trata-se, portanto, do *sujeito do inconsciente*.

Na esteira do que pudemos expor anteriormente, relembramos o surgimento da psicanálise e dos escritos de Freud na modernidade, momento em que a concepção cartesiana de sujeito, centrada no eu e na racionalidade, dominava o pensamento em vigor. Em contrapartida, a concepção freudiana brinda-nos com a noção de que o sujeito e a subjetividade<sup>3</sup> são determinados não pela consciência, senão pelo inconsciente, que deixa de ser um mero apêndice da consciência e assume caráter de uma estrutura particular. E qual seria essa estrutura?

Lacan (1985, p. 29) afirma ser “o inconsciente estruturado como uma linguagem”, e, em adição, que “o sujeito é efeito do significante”. Tais postulações levam à conclusão de que existe um sistema de relações que são pré-existentes ao próprio sujeito, ou, ainda, de uma ordem significante pré-existente. Ora, se o Outro que precede o sujeito já possui o domínio da linguagem e é por ela tomado, o indivíduo, ao nascer, já é inserido em uma ordem humana a

---

<sup>3</sup> Entendemos por “subjetividade” as experiências próprias do sujeito, o que, como veremos, não se restringe apenas às suas vivências particulares e isoladas, senão também engloba seu engajamento com o ambiente no qual está inserido e com o Outro.

ele anterior, ordem essa na qual adentra pelo próprio uso da linguagem. O que Lacan verifica é que essa ordem da linguagem é muito semelhante à ordem do inconsciente tal qual descrito por Freud, ao passo que coexistem regras estruturais comuns entre ambos.

Nesse sentido, Lacan relaciona o sistema e a estrutura da linguagem ao funcionamento do inconsciente, sendo através da primeira que o segundo pode advir. É o que Garcia-Roza (2000) denomina, ainda a respeito dos escritos de Freud, de “parábola freudiana”: o surgimento do sujeito oriundo da linguagem. O autor explicita que Freud, ao teorizar sobre a formação dos sonhos, considera o discurso sobre o sonho mais relevante que o sonho por si mesmo: o que importa é o relato do sujeito, no qual o inconsciente encontra sua articulação essencial.

## 2. Considerações a respeito da técnica

Tão importante quanto a obra de arte final é o estudo a respeito da técnica utilizada pelo artista para a produção de seu trabalho. Os processos escolhidos pelos autores não só influenciam no resultado estético do produto final, mas também revelam importantes ideias e percepções que buscavam ser ressaltadas. Nesse sentido, a compreensão da oposição entre as técnicas utilizadas pelos artistas pop e os expressionistas abstratos faz-se de extrema importância para que possamos visualizar a totalidade de ambos os movimentos.

A técnica do *dripping* explorada por Jackson Pollock, que constituía em respingar e gotejar tinta sobre a tela, permitiu ao artista desenvolver sua proposta de retratar o inconsciente de maneira efetiva: segundo Brooks (apud LEJA, 1993, p. 121), "nenhum outro artista teria mergulhado com tal profundidade no irracional e levado tão longe a prospecção do inconsciente". Ele teria reconhecido, frente à desilusão acarretada pelo período pós-guerra, o resultado de uma busca interior.

Motivados pelo movimento surrealista, os expressionistas abstratos de modo geral, em meados da década de 1940, foram introduzidos à noção de automatismo psíquico e entraram em contato direto com as teorias de Freud e de Jung. Assim, Pollock mostrou-se "particularmente sensibilizado pela ideia de que a arte tem sua origem no inconsciente" (ROSE, 1975, p. 32), levando o crítico de arte Harold Rosenberg (1952, p. 26) a afirmar que "a nova pintura [do expressionismo abstrato] aboliu a distinção entre arte e vida".

Assumindo uma posição radicalmente oposta, os artistas da *pop art* fizeram a opção por técnicas que permitiam a reprodução em massa das imagens. A serigrafia adotada por

Andy Warhol na maioria de seus trabalhos, oriunda da produção industrial<sup>4</sup>, dialoga diretamente com seu estilo declaradamente impessoal e maquínico. Talvez as temáticas trazidas à tona por Warhol não tivessem tanta força se pintadas tradicionalmente com tinta a óleo e pincel: o próprio fato de que a serigrafia poderia ser reproduzida por qualquer um – e não necessariamente o artista pessoalmente – já carrega uma grande carga simbólica dentro da obra de arte pop. Na mesma direção, a escolha de Roy Lichtenstein pelos pontos *ben-day*, extraídos das histórias em quadrinhos (HQs), aliada com os elementos publicitários e midiáticos por ele retratados, formam um indissociável conjunto capaz de transmitir com mais força as percepções do artista.

Esta seção, de caráter majoritariamente descritivo, busca revelar a importância da compreensão do processo de produção da obra de arte no expressionismo abstrato e na pop art como meios de revelar a subjetividade do artista, ou escondê-la.

## 2.1. Action painting

Conforme já brevemente abordado, o expressionismo abstrato e a *pop art* podem ser diferenciados a partir de diversos aspectos, entre eles a técnica escolhida e utilizada pelos artistas de cada um dos movimentos. O primeiro deles, a *action painting*, refere-se à técnica utilizada por artistas como Jackson Pollock e Willem De Kooning dentro do expressionismo abstrato. A *action painting* consiste em respingar e jogar a tinta em uma tela de grandes proporções com o auxílio de facas, varetas e colheres. Era comum estirar as telas ao chão, de forma que o artista se posicionava na posição vertical e a tela na horizontal.

O resultado caracteriza pinturas densas onde é possível visualizar nada mais que um emaranhado de tinta, criado pela sobreposição de diversas camadas de tinta atiradas na tela. Pollock e os demais pintores da *action painting* abandonam os princípios tradicionais de composição, de forma que o olhar do espectador continua a mover-se incessantemente pelo quadro. Esse ideal de movimento é resultado justamente pela junção entre as manchas de tinta e a maneira como elas foram aplicadas pelo artista: gotejando e pingando.

O já previamente citado quadro *Autumn Rhythm n. 30* de Pollock (1950) atesta tais observações: o emaranhado da tinta gotejada em branco, preto e diferentes tons de cinza cria uma tensão que impede o observador de focar em um só ponto ou aspecto da obra. Até mesmo

---

<sup>4</sup> Apesar de a origem da técnica da serigrafia remontar à Antiguidade e seu uso primeiro ser atribuído aos chineses, na modernidade, a serigrafia torna-se importante meio de produção mecânica de imagens seriadas, o que explica o fascínio de Warhol pela técnica em questão: quando busca retratar o contexto no qual estava inserido e a objetificação e frieza que o acompanham, a serigrafia apresentou-se como método ideal para complementar as temáticas populares elegidas pelo artista.

o tamanho da tela sugere movimento: esta, assim como a maioria das telas produzidas pelo grupo de pintores da *action painting*, é de grandes proporções. *Autumn Rythm n. 30*, especificamente, mede 266.7 cm x 525.8 cm, e leva o observador a percorrê-la inteiramente, sem ser possível observá-la em sua totalidade de um ponto específico ou de maneira estática.

As cores escolhidas por Pollock criam um degradê não uniforme de tonalidades: caso colocadas em ordem, poderiam gerar uma escala capaz de representar desde o claro até o escuro. Entretanto, a intenção não era essa: ao embaralhar as cores sem uma ordem pré-estabelecida ou ainda sem uma intenção previamente definida, o artista enfatiza o caráter de ação presente tanto no resultado final quanto no seu próprio processo criativo.

O termo “*action painting*” (em tradução literal, “pintura de ação”) foi cunhado pelo crítico de arte americano Harold Rosenberg em 1952 em seu ensaio intitulado *The American Action Painters*. Nele, Rosenberg descreve a tela como “uma arena para que se possa atuar” (ROSEMBERG, 1952, p. 23), trazendo a ênfase não no objeto artístico em si, mas na maneira de produzir do artista: a tela terminada seria apenas uma manifestação física da verdadeira obra de arte, que seria encontrada no processo de criação.

Sobre tal assunto, disserta Rosenberg:

Não é possível conseguir [pintar] Lucrecia com uma adaga manchando um pedaço de tecido e colocando formas em movimento nele. Ela teve de existir em algum outro lugar antes de existir na tela, e a tinta foi o meio que Rembrandt utilizou para trazê-la a este local. Agora, tudo estava nos tubos, nos músculos dos pintores e no mar cremoso e colorido em que ele mergulha. Se Lucrecia aparecer, ela estará entre nós pela primeira vez -uma surpresa. Para o pintor, ela deve ser uma surpresa. Nesse sentido, um ato será inútil se já sabemos o que ele contém. (ROSEMBERG, 1952, p. 22 – tradução nossa)

A “surpresa” retratada por Rosenberg demonstra o caráter subjetivo da obra: ao não optar por nenhuma temática específica, ou tampouco partir de um objeto pré-definido como base, os artistas da *action painting* negam a objetividade e valorizam aquilo que seria produto de seu subconsciente. Nesse sentido, o resultado da pintura expressionista abstrata é pessoal e enigmático, e pode ser considerado “um evento” (ROSEMBERG, 1952, p. 22)<sup>5</sup>.

Danto (2012) ajuda-nos a esclarecer essa questão ao afirmar que a ideia fundamental do expressionismo abstrato era que o pintor mergulhasse em seu inconsciente a fim de traduzir seu “impulso criativo original” através das marcas de tinta depositadas nas telas com gestos largos e enérgicos (DANTO, 2012, p. 30). Isso porque esses artistas buscavam romper

<sup>5</sup> Objeções à exaltação metafísica da *action painting* elaborada por Rosenberg foram amplamente desenvolvidas inúmeras vezes. Entre elas, notavelmente citamos as críticas de Krauss (1986, pp. 243-329), em *The Originality of the Avant-Garde and Other Myths*, livro no qual a autora questiona a concepção de imediatismo na qual é fundada, entre outras técnicas adotadas na arte moderna, a *action painting*. O critério decisivo para Krauss, no entanto, é a “horizontalização” (KRAUSS, 1986, p. 258) da figura, interpretadas como uma “ação existencialmente agressiva”, em oposição ao que a autora considera como a “verticalização sublimadora”.

com a realidade exterior, marcada pelo período pós-guerra e pela desesperança, procurando desenvolver formas livres e autônomas de expressão advindas do contato com o inconsciente.

## 2.2. Serigrafia e pontos ben-day

Diferentemente dessa linha de pensamento, os artistas da *pop art* adotaram um estilo que foi, diretamente, o resultado do desenvolvimento de novas técnicas e novas formas de pensar a produção artística que dialogavam com o contexto de reprodutibilidade técnica no qual estavam inseridos. Como exemplo disso, é possível citar o método da serigrafia adotado por Andy Warhol, que possibilitava ao artista uma reprodução imagética em massa: a obra de arte deixa de ser um objeto único e singular e passa a ser fruto de uma produção mecânica.

A repetição de uma mesma imagem em cima de telas brancas de tamanho igual, traduzida em cores vibrantes associadas à publicidade e retratando ícones midiáticos em geral (estrelas de cinema, cantores pop, produtos consumidos em larga escala), trazia consigo uma atmosfera superficial mais ligada aos anúncios de propaganda do que à tradicional concepção de uma obra de arte.

A escolha do uso da serigrafia por parte de Warhol não foi ao acaso: a técnica, largamente difundida na indústria têxtil, ligava o trabalho do artista com o comércio e a produção publicitária. Ao aliá-la com temas oriundos da mídia ou até mesmo da própria publicidade, o artista pretendia chamar atenção ao fato de que os gostos e valores da grande massa já não podiam mais se separar da arte de vanguarda. Em seu livro *Popismo*, ele descreve a “simplicidade intrigante” do processo (WARHOL, 2013, p. 72), capaz de produzir inúmeras cópias da mesma imagem, porém com pequenas diferenças em cada uma.

Uma de suas mais famosas serigrafias, *Green Coca-Cola Bottles* (1962), é resultado desse processo. Nela, observamos uma série de cento e doze garrafas do refrigerante reproduzidas lado a lado, sendo poucas as diferenças entre elas. Os detalhes que diferem uma garrafa da outra foram adicionados com o uso de um pincel e tinta a óleo pelo próprio artista posteriormente. Elas estão dispostas em sete fileiras, fazendo alusão às prateleiras de um supermercado, onde qualquer consumidor poderia comprar uma garrafa do refrigerante que seria idêntica à garrafa ao lado.

Mais semelhante a um anúncio publicitário do que a uma obra de arte nos moldes até então estabelecidos, o conjunto de garrafas verdes de Warhol retrata a tentativa de aproximação do cotidiano do americano comum dos anos 1960 com o meio artístico. Além da temática publicitária e da inserção em galerias e museus da representação de um produto

largamente consumido na América e no mundo, a opção por retratá-la em serigrafia é, de maneira complementar, uma maneira de representar o popular.

Assim como as demais séries de serigrafias de Warhol, onde a repetição está presente, a maneira como as figuras estão dispostas –lado a lado, em fileiras-, já pré-determina de maneira estruturada a forma como o público irá observá-la: o olho do observador seguirá da esquerda para a direita e de cima para baixo, tal como em uma prateleira de supermercado. Entretanto, o padrão visual tende a ser quebrado quando nos deparamos com uma garrafa que seja mais escura ou mais clara, conforme os detalhes adicionados manualmente pelo artista. Tal característica seria, talvez, a única expressão de movimento presente na obra.

Da mesma maneira, Andy Warhol ainda retratou pelo método da serigrafia ícones aclamados pela cultura midiática como Marilyn Monroe, Michael Jackson, Elizabeth Taylor e Liza Minelli, retratos esses que trazem cores fortes e contrastantes, utilizadas em larga escala pela publicidade. A escolha de tonalidades que remontam à propaganda também deve ser entendida como um fator de aproximação da arte erudita com a grande massa, além das características supracitadas.

O Díptico de Marilyn (1962) foi exibido na mesma exposição que Green Coca-Cola Bottles, sendo um dos vinte e quatro retratos que Warhol produziu da atriz. Ele traz dois grupos de vinte e cinco serigrafias de Marilyn Monroe lado a lado: o primeiro deles, com cores fortes e gritantes (amarelo-cromo, verde amarelado, vermelho, rosa), e o segundo, à direita, em preto e branco. Os retratos coloridos apresentam grande uniformidade em relação à quantidade de tinta, mesmo considerando a despreocupação do artista em manter as cores dentro do contorno das figuras. Nos retratos preto e branco, ao contrário, é possível perceber certa variação, na medida que a quantidade de tinta é mais ou menos intensa entre as fileiras.

Conforme analisado por Danto, as feições vão tornando-se cada vez mais fracas e pálidas, até que na última coluna parecem desaparecer. Quando percorremos a obra com o olhar da mesma maneira sugerida em Green Coca-Cola Bottles, assistimos Marilyn perder suas cores e formas: “como uma representação gráfica de Marilyn morrendo sem que o sorriso lhe deixe a face” (DANTO, 2012, p. 68). Dessa forma, a série de retratos da atriz aqui descrita difere das demais séries de serigrafia de Warhol, que tendiam a ser mais estáticas e uniformes, conforme observamos nas garrafas de refrigerante.

Danto ainda constata que a repetição serigráfica presente no Díptico de Marilyn pode ser considerada uma “repetição transformadora” (DANTO, 2012, p. 68), pois conserva os

acidentes do processo de produção da serigrafia e transforma-os na própria narrativa que compõe a obra.

O trabalho de Roy Lichtenstein, por sua vez, aponta na mesma direção das obras de Warhol, mesmo que com métodos distintos. Suas pinturas também faziam referência direta a elementos da grande mídia facilmente reconhecidos, principalmente as histórias em quadrinhos, com cores fortes e apelativas. Lichtenstein tinha com isso o objetivo de fazer com que o espectador esquecesse que estava observando uma pintura, pois sua escolha temática e pictórica desafiava a tradição: a relevância artística da temática de suas obras era constantemente questionada por ser intrinsecamente ligada à publicidade e à mídia.

A técnica utilizada por ele, chamada “ben-day”, assemelha-se ao pontilhismo a medida em que consiste em colocar, lado a lado ou sobrepostos, pequenos pontos coloridos para criar uma cor. Nas revistas em quadrinhos dos anos 1950 e 1960, as quatro cores subtrativas (ciano, magenta, amarelo e preto) eram utilizadas como forma de criar cores secundárias como o verde, o roxo e o laranja de maneira barata.

O processo é aplicado na obra de Lichtenstein –inspirada pelos quadrinhos- dentro de figuras bem delimitadas e contornadas, na maioria das vezes pela cor preta. A diferença do trabalho do artista para as revistas de quadrinhos tradicionais, entretanto, residia no tamanho e no material utilizado para a realização da técnica ben-day. Para inserir os pontos dentro do contorno do desenho, os quadrinistas deveriam comprar folhas transparentes de diferentes tamanhos para realizar a sobreposição dos pontos, mas limitavam-se ao espaço da revista. Lichtenstein, por sua vez, utilizava suportes de maior tamanho –seus quadros atingiam grandes dimensões- e o auxílio da técnica do stêncil para recriar o efeito dos pontos ben-day com tinta a óleo ou acrílica.

O resultado são trabalhos sem pinceladas pessoais ou expressivas: a técnica utilizada por Lichtenstein em pouco demonstra sua subjetividade, dando lugar a um resultado semelhante ao obtido pelas impressoras de revistas em quadrinhos. Com isso, o artista pretendia atingir um resultado semelhante ao das máquinas, mesmo que as obras fossem feitas à mão, e desafiar as noções propostas por movimentos como o expressionismo abstrato, em que a pincelada ou a tinta gotejada pelo artista constituía o símbolo máximo de sua expressão e personalidade (LANCHNER, 2009, p. 13).

Em *Brushstroke* (1965), encontramos tanto na técnica quanto na temática um exemplo desta contravenção. Em relação à técnica, a obra não apresenta o emaranhado de tinta gotejada de Pollock ou De Kooning, muito menos é a escolha de cores oriunda do estilo expressionista abstrato, tampouco teria Pollock adotado a técnica dos *action painters*. Pelo

contrário; Lichtenstein utiliza-se a dos pontos ben-day, impressas com o auxílio de stêncil na superfície da tela, remontando ao universo dos quadrinhos conforme já constatado.

A temática, por sua vez, reforça a crítica de Lichtenstein aos expressionistas abstratos: a figura principal de Brushstroke é apenas uma pincelada, com um forte contorno em preto e preenchida com o amarelo de maneira uniforme. O fundo é composto por pontos exclusivamente azuis, contrastando com o amarelo da figura principal. A pincelada do artista aqui nada propõe, nada significa e nada simboliza em relação à subjetividade ou ao subconsciente do próprio Lichtenstein.

Levando essas observações em consideração, é possível constatar que a pop art reagiu ao fenômeno da despersonalização na cultura de massa com um estilo igualmente impessoal, com o objetivo de redefinir o papel da individualidade e da subjetividade na arte. Conforme elucidado Danto (2012), os expressionistas abstratos e os artistas pop pensavam de maneira radicalmente distinta a respeito do papel do artista. Segundo o autor:

O artista *pop* não tinha segredos íntimos. Se ele revelava alguma coisa aos espectadores, era algo que estes já conheciam ou pelo menos já tinham ouvido falar. Por esse motivo, já existia um elo natural entre o artista e o espectador. [...] Ele [Warhol] se comovia com as mesmas coisas que comoviam o público. (DANTO, 2012, p. 42)

A subjetividade exacerbada do expressionismo abstrato não é, portanto, presente na pop art quando abordamos seus aspectos técnicos e quando voltamos nossos olhos ao processo de produção da obra de arte. Na próxima seção, exploraremos os aspectos subjetivos ou antissubjetivos de cada um dos movimentos, tanto em relação ao artista quando à obra de arte e seus meios de produção, que nos permitem concluir acerca de uma maior ou menos presença do sujeito artista.

### **3. Aspectos subjetivos e antissubjetivos nas obras pop e expressionistas abstratas**

No decorrer da segunda seção, constatamos a estreita relação do sujeito com o inconsciente a partir da manifestação da linguagem. Nessa presente seção, verificaremos um desdobramento de relação particular: a do sujeito artista com seu inconsciente a partir da obra de arte. Podendo ser a linguagem uma forma manifesta do inconsciente (LACAN, 1985, p. 29), teria a obra de arte –assumindo ela suas mais variadas formas- o papel de trazer à tona a subjetividade do artista?

#### **3.1 A arte e os efeitos de sujeito**

Ao teorizar a respeito da obra da artista francesa Sophie Calle, Rivera (2007, p. 16) a apresenta como “radicalmente subjetiva, podendo ser tomada como pertencendo a uma espécie particular, dentro de uma pretensa classificação de gêneros artísticos”. Essa subjetividade radical é por ela denominada de “efeitos de sujeito”, os quais define:

Tais efeitos de sujeito não dizem respeito à presença do autor, do artista, em uma obra. O artista designa-se por sua obra e não antes dela, ele não preexiste como artista a seu trabalho. Por mais que uma obra apresente-se como francamente autobiográfica, ela distancia-se do eu que a enuncia em prol de uma universalidade. Freud afirma que a verdadeira arte poética residiria na conjuração do que é estritamente pessoal em prol de um laço com o outro, o espectador ou leitor (Freud, [1908] 1976). No entanto, não deixam de ser as fantasias do sujeito seu ponto de partida. As fantasias são próprias ao sujeito, ou melhor, ele com elas se forma, constituindo-se ao tornar suas as fantasias do Outro, que a ele preexistem. (RIVERA, 2007, p. 16)

Essas fantasias por ela mencionadas, mesmo que próprias do sujeito, manifestam-se fortemente em um trabalho artístico dito “radicalmente subjetivo”. A fim de envolver o Outro, o artista convida-o à apropriação, à reconstituição dessas fantasias a partir de seu próprio olhar. Quando Rivera escreve sobre a dor de Calle, manifesta expressamente em suas obras, destaca que essa dor vira a própria dor do espectador, e ainda que sua história é endereçada ao espectador de maneira a convidar que este refaça sua própria.

Calle, de acordo com Rivera, concebe seu trabalho artístico como um tratamento analítico ou psicoterápico, radicalizando a relação entre sua arte e a psicanálise. De maneira análoga, podemos transpor essa análise para a obra de Jackson Pollock, por sua estrita preocupação em dar vazão ao seu inconsciente através da *action painting* ou, ainda, de seus desenhos psicanalíticos. Langhorne (1998, p. 49) relata que, em 1939, Pollock teria iniciado uma terapia com o analista junguiano Joseph Henderson, que relacionou o estado psíquico do analisando com um sentimento de frustração estética. A cura, portanto, era indissociável de suas pesquisas e experimentações artísticas, e "consistiu na descoberta da sua própria identidade como artista". No final da terapia, Pollock teria oferecido 87 desenhos que, futuramente, foram tornados públicos e revelavam o pintor em "luta com as suas inibições, medos e esperanças, no momento em que se entregava às suas experiências formais" (LANGHORNE, 1998, p. 49).

Os efeitos de sujeito, conforme definidos por Rivera, transpassam, portanto, a obra de Pollock como um todo, e atingem seu ápice com as enormes telas nas quais o artista desenvolveu a *action painting*. Tal técnica, conforme já explicitado em parágrafos anteriores, foi o meio adotado por Pollock para expressar sua subjetividade em termos além da consciência. Na verdade, o artista relata:

Quando me dedico a minha pintura, não estou consciente do que faço. É apenas depois de uma espécie de "período de habituação" que me dou conta do que havia realizado. Não tenho medo de introduzir alterações, destruindo a imagem etc., porque o quadro tem vida própria. Tento deixá-lo emergir. É quando perco contato com o quadro que o resultado se revela caótico. Caso contrário, há pura harmonia, uma relação espontânea, e a pintura surge naturalmente. (POLLOCK apud ROSE, 1975)

Nesse sentido, o que vemos são as “fantasias próprias ao sujeito” (RIVERA, 2007, p. 16) gotejadas em telas de enormes proporções e de maneira pouco ou nada consciente. Se o confronto com uma dessas telas de Jackson Pollock causa tamanho espanto ou tanto intrigam os espectadores, talvez seja porque tais fantasias perpassam aquele que as observam de maneiras igualmente intangível ao sistema da consciência.

Rivera ressalta, porém, ao versar a respeito da obra de Sophie Calle, que tal relação entre obra de arte, artista e psicanálise como verificamos em Pollock não deve ser entendida como o único panorama da arte moderna ou contemporânea: devemos compreendê-la como “uma espécie particular, dentro de uma pretensa classificação de gêneros artísticos” (RIVERA, 2007, p. 16). É sob esse prisma que podemos compreender com mais propriedade o que enunciamos anteriormente: apesar de contemporâneas entre si, as obras de Jackson Pollock parecerem apresentar uma complexa linguagem que busca traduzir seu inconsciente, enquanto que as de Warhol ou Lichtenstein parecem correr na direção oposta. É na ausência do sujeito artista –caracterizada pela ausência do inconsciente- que a pop art busca definir-se.

Não por acaso, são muitas as menções de Warhol ao longo de seu livro *Popismo* (2013) a seus anseios por uma arte impessoal, frívola, maquínica e reproduzível, tal qual os objetos que buscava retratar. Quando observamos o *Díptico de Marilyn* ou qualquer outra das diversas serigrafias de ícones midiáticos produzidas pelo artista, entendemos mais a respeito da sociedade americana dos anos 1950 e 1960 do que de Warhol enquanto sujeito. Isso porque sua concepção a respeito de seu trabalho era radicalmente diferente da dos expressionistas abstratos.

Sobre o assunto, elucida Osterworld (2015, p. 8):

Um movimento artístico formado ao redor de Jasper Johns e Robert Rauschenberg teria contrariado o subjetivismo e o culto obsessivo pela realização do eu visto no expressionismo abstrato e na action painting com uma nova objetividade. A pop arte rejeitou a inquietude interna do modo expressivo em prol da clareza intelectual e da ordem conceitual. Artistas pop reagiram distanciando-se da linguagem pessoal, substituindo-a por uma representação impessoal. E eles responderam à pintura da subjetividade e dos modos psicossomáticos com reflexões objetivas da realidade contingente que viam como símbolos da vida como era vivida.

Em termos visuais e práticos, essa reflexão traduz-se na escolha de cores avessa à espontaneidade, refletindo ao observador clareza e coerência, forma e conteúdo delimitados,

realismo e estratégia conceitual (OSTERWORLD, 2015, p. 9). Essa estratégia buscava incorporar o que os críticos da época denominaram “relevância social” da arte<sup>6</sup>. Os artistas pop haviam professado a despersonalização e o anonimato na produção artística, revelando uma clara preferência por uma arte antissubjetiva e propositalmente objetiva.

Contudo, a fim de evitar generalizações apressadas, Osterworld (2019, p. 11) ressalta haver também uma dose de subjetividade presente nas obras de arte pop, mesmo que em menor escala se comparadas às obras dos expressionistas abstratos. De acordo com o autor, mesmo com o esforço pela antissubjetividade e pelo emprego de métodos maquínicos e automatizados, além da escolha aparentemente arbitrária de temas e símbolos cotidianos, o processo de produção artístico demandava uma reação pessoal do artista. Em outras palavras, a opção pela objetividade já significa, em si, um traço de subjetividade.

As diferentes manifestações da pop art, visível na comparação da obra de seus diferentes artistas, definiram-se como o produto do desenvolvimento do artista em relação à técnica e a temática de sua escolha. Sua subjetividade estilística e sua individualidade, entretanto, foram neutralizadas pela despersonalização do ambiente ao qual sua arte respondia –a saber, o espaço midiático e publicitário cotidiano. Entre os diversos caminhos tomados pelos artistas da pop, ressaltamos, ao longo do presente texto, dois: obras cujas formas e temática fazem referência às estruturas e métodos da mídia de massa através do uso de técnicas mecânicas de reprodução, ou ainda meios industriais de manufatura (como observamos em Warhol); ou obras nas quais a referência à mídia de massa se verifica primordialmente pela análise do seu conteúdo, e a referência formal é simulada por meios e técnicas próprias do artista (como feito por Lichtenstein).

O que verificamos nos trabalhos de Lichtenstein, sob a luz do pensamento de Osterworld (2015, p. 59) é uma intencionalidade exacerbada em pintar representações tão fidedignas das ilustrações originais a ponto de fazer com que o observador esqueça estar olhando para uma pintura, ou ainda, para uma obra de arte. No caso de Warhol, ainda segundo Osterworld, é através da escolha por métodos mecânicos e na reprodução seriada da serigrafia que esquecemos tratar-se de um objeto artístico. Em ambos os casos, a pretensa despersonalização do traço ou da temática escolhida pelo artista revelam um grande esforço em criar uma arte objetiva, ou antissubjetiva, em resposta aos efeitos do sujeito e das marcas do inconsciente verificadas no expressionismo abstrato.

---

<sup>6</sup> Tal denominação erroneamente leva à interpretação de que a arte introspectiva e subjetiva desenvolvida pelos expressionistas abstratos seria socialmente insignificante e, portanto, irrelevante. Por esse motivo, importamos em destacá-lo entre aspas e cautelosamente.

## Considerações finais

Em suma, o que verificamos ao longo desse presente artigo foi que a resposta ao período pós-guerra na arte americana não foi uníssona. As diversas vanguardas artísticas desenvolvidas ao longo da segunda metade do século XX apresentaram maneiras distintas de lidar com o vazio trazido pelas grandes Guerras Mundiais, notoriamente ressaltando dois movimentos radicalmente distintos: a pop art e o expressionismo abstrato.

Buscou-se, no decorrer desse texto, brevemente versar a respeito da presença do sujeito artista nas obras de arte e meios de produção artística de ambos os movimentos supracitados, baseando-nos na concepção de sujeito da psicanálise, para a qual o sujeito define-se a partir não somente de sua consciência, mas também –e principalmente– do inconsciente. Ademais, ressaltamos não ser o sujeito da psicanálise o mesmo sujeito da modernidade: não mais dono de si e consciente, o indivíduo encontra-se perpassado constantemente pela linguagem do inconsciente.

Tal sujeito enquanto autor –ou, ainda, artista– foi nosso foco quando versamos a respeito das técnicas e do automatismo em cada um dos movimentos escolhidos como objetos de estudo: nesse momento, o que concluímos foi que a escolha do artista por uma técnica mais ou menos pessoal relaciona-se intrinsecamente com seu objeto artístico e sua intencionalidade. Nisso justifica-se a escolha de Andy Warhol pelo método serigráfico, que dialoga diretamente com a produção industrial de massa, enquanto que Jackson Pollock opta pela técnica dripping, gotejando sobre a tela seu inconsciente em uma pintura que transborda efeitos de sujeito.

Poderíamos, por conseguinte, falar em uma arte subjetiva e outra antissubjetiva? Para responder essa questão, consideramos, além da escolha por uma ou outra técnica, a proposta artística do expressionismo abstrato, especialmente na figura de Pollock, em dar vazão ao inconsciente através de grandes e enigmáticas telas; e, em contrapartida, a proposta da pop art em reagir à essa pintura subjetiva com um estilo impessoal e objetivo. Apesar de termos ciência de que a própria escolha por essa impessoalidade e objetividade possa sinalizar a presença do artista na obra de arte pop, traduzimos seus esforços por oferecer uma arte na contramão do expressionismo abstrato e, portanto, majoritariamente antissubjetiva.

Por fim, se artistas como Jackson Pollock e os expressionistas abstratos reagiram à grande desilusão do período pós-guerra através de uma arte subjetiva e diretamente aliada aos processos psicanalíticos, a pop art apresentou uma reação oposta: foi no retrato da

superficialidade da vida cotidiana e na opção pela despersonalização que o movimento se definiu.

## Referência Bibliográfica

- DANTO, Arthur. *Andy Warhol*. São Paulo: Cosac&Naify, 2012.
- DEMPSEY, Amy. *Estilos, escolas e movimentos: Guia enciclopédico da arte moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003
- GOMBRICH, Ernst Hans. *A História da Arte*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GOMES, Gilberto. A teoria freudiana da consciência. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 19 n. 2, p. 117-125, mai/ago 2003.
- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*, vol. 1. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (o caso Dora) e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- KRAUSS, Rosalind. *The Originality of the Avant-Garde and Other Myths*. Cambridge: MIT Press, 1986.
- KUSPIT, Donald. *Signos de la psique en el arte moderno y posmoderno*. Madri: Ediciones Akal, 2003.
- LACAN, Jacques. *O Seminário*, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LANCHNER, Carolyn. *Jackson Pollock*. Nova York: The Museum of Modern Art Publications, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Roy Lichtenstein*. Nova York: The Museum of Modern Art Publications, 2009.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário de Psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- LEJA, Michael. *Reframing Abstract Expressionism - subjectivity and painting in the 1940's*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1993.
- MATTEO, Vincenzo di. Subjetividade e cultura em Freud: ressonâncias no 'mal-estar' contemporâneo. *Revista Discurso*, São Paulo, n. 36, Dossiê Filosofia e Psicanálise, p. 190-213, 2007.
- OSTERWOLD, Tilman. Anonymity and Subjectivity: The Styles Of Pop Art. In: \_\_\_\_\_. *Pop Art*. Cologne: Taschen, 2015. p. 52-63.
- RIVERA, Tania. O sujeito na psicanálise e na arte contemporânea. *Revista Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 19, n. 1, p. 13-24, 2007.
- ROSE, Barbara. *American Art since 1900 - Revised and expanded edition*. Nova York: Praeger Publishers, 1975.

ROSEMBERG, Harold. *American Action Painters*. Nova York: ARTnews, 1952. Disponível em:

<<http://www.csus.edu/indiv/o/obriene/art112/readings/rosenberg%20american%20action%20painters.pdf>>. Acesso em: 01/02/2019

TOREZAN, Zeila C. O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. *Revista Mal-estar e Subjetividade*. Fortaleza, vol. XI, n. 2, p. 525-554, 2011.

WARHOL, Andy. *A filosofia de Andy Warhol: de A a B e de volta a A*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2008.

WARHOL, Andy. *Popismo – os anos 60 segundo Warhol*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2013.

## Espaço e Cor(po): O olho e o espírito nas Impregnações de Cildo Meireles

Dra. Juliana Lira Sampaio <sup>1</sup> **134**

### Resumo:

Este Ensaio oferece uma via para experimentar o campo de poder da instalação “Desvio para o vermelho I: *Impregnação*” (1967 – 84) do artista plástico Cildo Meireles <sup>2</sup> (1948- ). Para tanto, coloca em movimento o exercício do pensamento fenomenológico-hermenêutico em diálogo com filósofos da tradição fenomenológica e, em especial, com o texto “O olho e o espírito” (1960) do fenomenólogo Merleau-Ponty (1908-1961).

**Palavras-chave:** testemunho existencial, corpo-mundo, cor, espaço.

### Abstract:

This Essay offers a way to experience the field of power of the installation “Desvio para o Vermelho I: *Impregnação*” (1967 - 84) by the artist Cildo Meireles (1948-). To this end, it sets in motion the exercise of phenomenological-hermeneutic thinking in dialogue with philosophers of the phenomenological tradition and, in particular, with the text “The eye and the spirit” (1960) by phenomenologist Merleau-Ponty (1908-1961).

**Keywords:** existential testimony, body-world, color, space

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pelo IFCS/UFRJ (2013), com pós-doutorado em Filosofia e Arte pela mesma Instituição (2016). Profa. da Licenciatura em Filosofia das Faculdade Integradas em Humanidades do Colégio Pedro II, com ênfase em pensamento decolonial, bem como da Educação Básica, nessa mesma Instituição.

<sup>2</sup> Cildo Meireles artista plástico carioca, situado entre a produção neoconcretista no Brasil e a arte conceitual.

## 1. Caminho: “Amar uma forma pelo que ela é” ou: testemunhar o campo de poder da obra de arte<sup>3</sup>

*Não cabe perguntar: “quem interpreta?”, mas sim o próprio interpretar mesmo tem existência (mas não como um ‘ser’: como um processo, um devir) como uma forma de vontade de poder, como um afeto.*

*Nietzsche.*

### A mosca azul

Era uma mosca azul, asas de ouro e granada,  
Filha da China ou do Indostão.  
Que entre as folhas brotou de uma rosa encarnada.  
Em certa noite de verão

E zumbia, e voava, e voava, e zumbia,  
Refulgindo ao clarão do sol  
E da lua — melhor do que refulgiria  
Um brilhante do Grão-Mogol.

Um poleá que a viu, espantado e tristonho,  
Um poleá lhe perguntou:

— "Mosca, esse refulgir, que mais parece um sonho,  
Dize, quem foi que te ensinou?"

Então ela, voando e revoando, disse:

— "Eu sou a vida, eu sou a flor  
Das graças, o padrão da eterna meninice,  
E mais a glória, e mais o amor".

E ele deixou-se estar a contemplá-la, mudo  
E tranquilo, como um faquir,  
Como alguém que ficou deslembado de tudo,  
Sem comparar, nem refletir.

Entre as asas do inseto a voar no espaço,  
Uma coisa me pareceu  
Que surdia, com todo o resplendor de um paço,  
Eu vi um rosto que era o seu.

Era ele, era um rei, o rei de Cachemira,  
Que tinha sobre o colo nu  
Um imenso colar de opala, e uma safira  
Tirada ao corpo de Vixnu.

Cem mulheres em flor, cem nairas superfinas,  
Aos pés dele, no liso chão,  
Espreguiçam sorrindo as suas graças finas,  
E todo o amor que têm lhe dão.

---

<sup>3</sup> Cf. Fogel (2012) “Arte: uma festa para os olhos?! (Ou, no caso: ser só pintor)”.

Mudos, graves, de pé, cem etíopes feios,  
Com grandes leques de avestruz,  
Refrescam-lhes de manso os aromados seios.  
Voluptuosamente nus.

Vinha a glória depois; — quatorze reis vencidos,  
E enfim as páreas triunfais  
De trezentas nações, e os parabéns unidos  
Das coroas ocidentais.

Mas o melhor de tudo é que no rosto aberto  
Das mulheres e dos varões,  
Como em água que deixa o fundo descoberto,  
Via limpos os corações.

Então ele, estendendo a mão calosa e tosca.  
Afeita a só carpintejar,  
Com um gesto pegou na fulgurante mosca,  
Curioso de a examinar.

Quis vê-la, quis saber a causa do mistério.  
E, fechando-a na mão, sorriu  
De contente, ao pensar que ali tinha um império,  
E para casa se partiu.

Alvorçado chega, examina, e parece  
Que se houve nessa ocupação  
Miudamente, como um homem que quisesse  
Dissecar a sua ilusão.

Dissecou-a, a tal ponto, e com tal arte, que ela,  
Rota, baça, nojenta, vil  
Sucumbiu; e com isto esvaiu-se-lhe aquela  
Visão fantástica e sutil.

Hoje quando ele aí cai, de áloe e cardamomo  
Na cabeça, com ar teful  
Dizem que ensandeceu e que não sabe como  
Perdeu a sua mosca azul.

### ***Machado de Assis***

Para pensar o campo de poder da arte, isto é, daquilo que ela instaura, promove e abre, precisamos nos colocar no exercício fenomenológico-hermenêutico do seu testemunho existencial. Precisamente aí começam as dificuldades deste Ensaio. Primeiro porque, em acordo com Heidegger, é preciso que o testemunho “se deixe encontrar”. Segundo porque ao

“se deixar encontrar”, é preciso que tenha suas raízes no modo de ser do existir humano,<sup>4</sup> que é um modo marcado pela retração de seu fundamento, cuja efetividade depende da apropriação por uma abertura (ou força) *possível* do ser.

Estas considerações iniciais abrem a questão: o que significa afirmar que o “testemunho existencial do campo de poder da arte” requer “se deixar encontrar”? Significa primordialmente que está em jogo nesta experiência algo que não decorre de uma deliberação que pudéssemos (quiséssemos) tomar. Antes, estamos no campo de uma atenção retida na abertura compreensivo-disposta que ocorre ao existir humano diante do vir a ser de um fenômeno. E, no caso deste trabalho, de um fenômeno que se perfez por criação artística. Nisto, pressupõe-se: todo criar é instaurar fenômenos em obra. Donde se coloca um convite: deixarmo-nos afetar/apoderar pela força reunidora do sentido instaurado pela obra em cada ocasião singular. Para tanto, precisamos nos situar na dimensão arcaico-originária, isto é, na *arquê* do fenômeno. Dimensão sem a qual não estaríamos em condições de conhecer o que significa “criar”; tampouco estaríamos em condições de conhecer o fenômeno que vem à luz, que vem a ser, no encontro. Estamos implicados aqui com um sentido de “conhecer” que remonta o termo “co-nascer”. Explicamos: para conhecer um fenômeno originariamente (isto é, na sua dação gratuita de sentido) somos chamados a re-fazê-lo. O “refazer” (que também diz: testemunhar) articula uma retenção do nosso próprio existir na dimensão do desvelamento de um sentido possível instaurado pela obra. Assim, no mesmo ato, o ato que é encontro com a obra, vem à luz um sentido (do fenômeno que obra abre) e um existir (o nosso) atado a esse sentido, ou ainda, *com ele nascido*. *Um outro de nós mesmos* é assim gestado no campo de poder da obra (de arte).

Gadamer, em seu texto “a atualidade do belo”, ao problematizar a noção de “*cognitio sensitiva*” ou “conhecimento sensível” (que no registro da tradição metafísica figura como uma contradição, já que conhecer seria justamente afastar o sensível), diz:

Um pôr do sol que nos encanta não é um caso de pores de sol. Ao contrário, ele é este pôr de sol único [...]. É no âmbito da arte que surge efetivamente como óbvio que a obra de arte não é experimentada enquanto tal quando é inserida apenas em outras conexões. A ‘verdade’ que ela tem para nós não consiste em uma legislação universal que se apresenta nela. ‘Cognitio sensitiva’ designa muito mais o fato de, mesmo naquilo que é aparentemente apenas o particular da experiência sensível e que costumamos relacionar com o universal, algo nos reter repentinamente em face do belo e nos obrigar a permanecer junto ao que aparece individualmente (GADAMER, 2010, p. 157).

---

<sup>4</sup> “**Antes de tudo é preciso que esse testemunho se deixe encontrar**. E caso esse testemunho ‘se dê a compreender’ para a presença em sua existência própria e possível, então ele deve ter suas raízes na presença” (Heidegger, 2011, p. 345, *grifo nosso*).

A arte é aí entendida como caso exemplar a partir do qual, antes de nos pronunciarmos teórico-conceitualmente a respeito do que vem a nós de maneira singular em um evento determinado, somos levados a meditar acerca do sentido que pode ser acolhido no instante em questão. Rigorosamente, para Gadamer, seu campo de poder repele o dizer que nivela ou iguala a singularidade de seu acontecer em um padrão-explicativo previamente constituído. Por isso, diz o filósofo: “A ‘verdade’ que ela tem para nós não consiste em uma legislação universal que se apresenta nela”. Para o caso que por ora nos interessa, cabe apontar uma implicação imediata. Manter cada acontecimento na singularidade de sua acontecência, permanecer “retido” nele, desemboca na recusa de qualquer “teoria do belo” ou “teoria da arte”, que por sua própria natureza, nivela o desigual ao conceito. Aqui estamos em total sintonia com as palavras de Nietzsche:

[...] toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inúmeros casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais se somados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto. Todo conceito surge pela igualação do não igual (NIETZSCHE, 2008 b, p. 35).

Assumimos, portanto, que não há uma relação absoluta, pura e atemporal de identidade entre uma obra específica e um fenômeno específico. Dito de outra maneira, recusa-se a absorção do diferente ao idêntico. Assim, assumimos que é somente no campo da necessidade de cada instante que uma perspectiva possível sobre a obra vem à tona. Nisso desvela-se um eixo comum entre as obras de arte. Ou ainda: nisto vem à luz a sua *mesmidade*. Note-se uma distinção importante que entre a acepção de “idêntico” e a acepção de “mesmo”. Em “...poeticamente o homem habita...”, Heidegger, ao distinguir poesia e pensamento, assinala o vazio do que é meramente idêntico e o sentido integrador desvelado no “mesmo”:

“O mesmo não se confunde com o igual e nem tampouco com a unidade vazia do que é meramente idêntico. Com frequência, o igual se transfere para o indiferenciado a fim de que tudo nele convenha. O mesmo é, ao contrário, o mútuo pertencer do diverso que se dá, pela diferença, desde uma reunião integradora. O mesmo apenas se deixa dizer quando se pensa a diferença. No ajuste dos diferentes vem à luz a essência integradora do mesmo. O mesmo deixa para trás toda sofreguidão por igualar o diverso ao igual” (HEIDEGGER, 2008, p. 170).

À luz dessa passagem pensamos novamente a recusa de Gadamer ao nivelamento de cada pôr do sol singular à legislação universal de pores de sol. Isto é: não legislar sobre os fenômenos significa liberá-los para sua diferença enquanto reunidos no sentido que os irmana: “o pertencer mútuo ao diverso”. Requer-se então descomprometer a escrita sobre os fenômenos, sejam eles quais forem, e nesse caso, os fenômenos da arte, do espírito científico-acadêmico (em uma palavra: técnico) decorrente de uma certa tradição metafísica (sobretudo,

a Moderna). Exige-se assim repelir a uniformidade e consequente esvaziamento do campo de poder que a obra instala<sup>5</sup>.

Até aqui, no panorama que desenhamos, seria pertinente avistar dois modos de compreensão das obras de arte: **i)** uma compreensão meramente esquemática que não experimenta o fenômeno tematizado, decorrente de um existir que não se coloca em jogo e, com isso, não é atravessado pelo que se dá a compreender, ou seja, uma compreensão técnica; e **ii)** uma compreensão testemunhada, na qual aquele que compreende é apoderado pelo fenômeno descrito, isto de tal modo que “com ele”, em seu campo de poder, nasça.

Assinalados esses dois modos de compreensão cabe indicar o tipo de relação que propomos entre a Filosofia de Merleau-Ponty e o trabalho de Cildo neste Ensaio. Para isso, citamos uma passagem de Heidegger acerca da interpretação filosófica que este oferece para a poesia de Hölderlin:

Mais difícil e suspeito é, porém outra coisa: que, agora, a Filosofia se lance sobre uma obra poética. Afinal, o escudo e a arma da Filosofia é – ou ao menos devia ser a fria audácia do conceito. Agora, substitui-se ao perigo da dissecação o da destruição pelo pensamento, tanto mais parece que o pensamento, em breve, será totalmente abolido. Existe o perigo de decompormos a obra poética em conceitos, de vasculharmos um poema apenas em busca de opiniões filosóficas do poeta e de teoremas, de, a partir daí, construirmos o sistema filosófico de Hölderlin e de, a partir dele, ‘explicarmos’ a poesia, de acordo com o que costuma ser designado por explicação. **Queremos poupar-nos a tal proceder, não por pensarmos que a Filosofia tenha de ser mantida afastada da poesia de Hölderlin, mas porque aquele processo amplamente utilizado nada tem a ver com Filosofia**” (HEIDEGGER, 2004, p. 13).

O procedimento descrito por Heidegger aí é precisamente aquele feito com a **Mosca Azul**, personagem do poema de Machado de Assis que abre este texto. Qual seja: decompor, dissecar, vasculhar. Incontáveis vezes assim se lida com a obra de arte. Quer-se com tal proceder angariar elementos que possibilitem a elaboração de uma teoria voltada para “explicar” (submeter) tudo o que vem ao encontro às suas leis. Trata-se de um mapeamento do real com vistas ao asseguramento do porvir.<sup>6</sup> Trata-se então de estraçalhar o fenômeno, a mosca e a obra! Justo o que se deseja neste Ensaio é *deixar a mosca azul ser* (fenômeno, obra). Ocorre, contudo, que na disposição da dissecação e do cálculo encontra-se um certo tipo de atividade filosófica e seu aparato conceitual correlato. Heidegger mesmo o diz: “Afinal, o escudo e a arma da Filosofia é – ou ao menos devia ser a fria audácia do conceito”.

<sup>5</sup> Heidegger pensa o fenômeno da uniformização do real como um sintoma do nosso tempo, qual seja, a “era da técnica”: “A uniformidade de tudo o que é e está sendo tem origem no vazio provocado quando se deixa o ser. Visa apenas assegurar, por meio de cálculos, sua própria ordem, a qual está subordinada à vontade de querer. [...] Porque a realidade consiste na uniformidade do cálculo planificador, o homem também deve passar a uniformizar-se para dominar o real. Um homem sem uni-forme dá hoje a impressão de irrealidade, de um corpo estranho ao real” (Heidegger, 2008, p. 82).

<sup>6</sup>Cf: Heidegger, 2008, p. 11-38.

Se “devia ser”, ocorre que aqui “não é”! Assim, está posto: Filosofia não se faz estritamente a partir de “teoremas conceituais”.

Nesse sentido, para Heidegger e para a orientação deste Ensaio, a Filosofia é entendida como um tipo de pensamento que se poderia chamar de *meditativo*.<sup>7</sup> Isto quer dizer: um pensamento que permita ao *Existir* a dimensão de uma “escuta” daquilo que vem ao encontro. Escutar é um “abrir mão” do aqodamento frente ao fenômeno. Ou ainda, é retirar-se da sanha calculadora do real. É declinar da “legislação universal” que visa a uniformidade do que é. Essa escuta exige uma intensificação do afeto que inclina o corpo<sup>8</sup> dispondo-o para uma sintonia fina com aquilo se mostra, tal como se mostra. Essa sintonia requer um “deixar-se apropriar” ou um “deixar-se tomar” (afeto) pelo que está em questão. Pensar-meditar, requer, por isso, a participação vital e implica um “corpo-escuta”, tal como descreve Fogel (2001, p. 64): “pensar é esta ação, esta atividade de corpo-escuta, esta corpoação ou encorpoação”.<sup>9</sup> Fora dessa dinâmica compreensiva, o que resta são as “meras palavras” manipuladas por um domínio técnico da obra, acompanhadas por um humor que se quer indiferente e, por isso, não transformador.

É apenas na medida do corpo-escuta que o pensar filosófico pode se apropriar do campo de poder de uma obra de arte. Como quer Nietzsche: a arte deve, sobretudo, potencializar a vida daqueles que se colocam em seu campo de poder, de possibilidade. Sua principal função, então, deve ser a de formar espectadores-artistas que, na *poiesis* de suas existências, tornem-se aptos a transformar suas próprias vidas em obras de arte. Para tanto, é preciso *amar sua forma*:

[...] Forma fala de um poder (!) de aparecer, de mostrar-se, de fazer-se ou tornar-se visível. Forma (‘morphé’) faz, torna visível – é éidos, isto é, aspecto, visão ou visada. Assim, forma e força dizem o mesmo. [...] Forma, pois, é o que é. É o é!”. [é preciso] amar uma forma pelo que ela é. Amar é querer. Querer bem, isto é, intensa

<sup>7</sup> Quanto ao pensamento meditativo, ver: Heidegger, 2001.

<sup>8</sup> Quanto ao conceito de conceito de corpo, tentaremos tornar claro que o uso que fazemos do termo neste trabalho não está comprometido com a concepção tradicional de “corpo” contraposta à “alma”. Antes, o esforço está em pensar o “corpo” enquanto uma dimensão em unidade essencial, não cindida, com “mundo”. *Corpo* é para ser pensado através das concepções específicas de *disposição* e *espacialidade* contidas na analítica de *Ser e Tempo*. Ver ainda: (Fogel, 2012, p. 2012): “Quando algo se dá, faz-se ou aparece é porque (graças a) um sentido (*lógos*, afeto, interesse) já se inter-pôs, já se deu ou aconteceu. Assim, o i-mediato ek-sistencial é corpo, isto é, humor, afeto ou interesse” e “[...] então, corpo é constitutivamente e antes de mais nada experiência (humor, interesse) e *história*, isto é, a partir do afeto e como afeto, corpo é ação, atividade (drama!), movimento de autoexposição, de aparição e, assim, de realização de atividade, de determinação do real” (Idem, p. 205).

<sup>9</sup> *Encorpoação* é uma tradução para *Besinnung*: “Dissemos que ‘besinnen’, ‘Besinnung’ costumam ser traduzidos por ‘meditar’, ‘meditação’. Não recusamos esta tradução, à medida que se exclua de meditar e de meditação a ‘carga’ ou o ‘ranço’ de processo subjetivo, ou melhor, introspectivo, intimista. É preciso entender meditar como um movimento para a coisa mesma e nela mesma, i.é, um movimento em direção à participação, mas paradoxalmente, já guiado pela própria coisa e obediente a ela, i.é, já participante e então já marcado e conduzido por transcendência, que é a constituição de afeto própria à relação arcaico-originária, da qual o meditar é concretização ou realização” (Fogel, 2001, p. 66).

e inteiramente. Este amar ou querer uma forma pelo que ela é, quer ainda dizer: pôr-se *em* ou transpor-se *para* tal forma (modo de ser) e desde aí, desde tal forma, pois, e só desde tal forma ver o que se mostra, ou seja, deixar ser o que aparece tal como aparece; o que é tal como é. Testemunhar” (FOGEL, 2012, p. 175).

Forma é “um modo de vida possível”, é uma perspectiva. Forma é desde onde se pode conhecer. Insistindo ainda no sentido que há em “conhecer algo”, um fenômeno, uma obra de arte, notamos que para Nietzsche, o ato de conhecer envolve “entrar em relação condicional com algo”. Isto é: ser atravessado por um interesse ou ser capturado por uma abertura de sentido.<sup>10</sup> Em sua concepção de fisiopsicologia e de vida como vontade de potência, o cérebro e a consciência lógico-racional não são instâncias cognitivas privilegiadas. Isto porque o desenvolvimento da razão e seus critérios nada mais querem do que a submissão da vida à utilidade:

Não ‘conhecer’, mas sim esquematizar, impor ao caos tanta regularidade e formas quantas sejam suficientes à nossa necessidade lógica. Na formação da razão, da lógica, das categorias, a necessidade foi normativa: a necessidade não de ‘conhecer’, mas antes de subsumir, de esquematizar para fins de compreensão, de computação ... o preparar, o conformar ao semelhante, ao igual [...] (NIETZSCHE, 2008, p. 270).

Na direção oposta dessa esquematização com vistas à regularidade e conseqüente controle, o ato genuíno de conhecer não ocorre através da razão, mas de uma luta entre a pluralidade de vontades que se encontram em permanente disputa em cada corpo humano.<sup>11</sup> Cada uma das forças em exercício traz um modo de ser possível de vida. Traz uma forma. Essa forma pode, portanto, ser arte. Razão pela qual, diz Klee “A arte não reproduz o visível, mas torna visível” (2001, p. 43). Isto é: torna visível uma força, uma forma, uma vida. Por isso, amar uma forma pelo que ela é implica “traspasar-se para o âmbito do que é”. O que “é”, contudo, vem à tona obliquamente porque vem apenas “como isto” ou “como aquilo”. Ou ainda: vem situado, *entificado* e na retração de ser. Por isso, diz Fogel, “pensar é só descrever limites e limites, que são lugares-linhas do acontecer”. *Pensar* é assim estar retido no tempo-acontecimento, no tempo do “instante-gênese”, que tanto mostra quanto vela no mesmo ato.

Assim, por tudo o que foi dito, não se pretende que as descrições aqui ensaiadas sejam mais do que são: uma experiência possível (e necessária) do encontro com as obras escolhidas, no limite delas. Tal experiência enseja uma visada. Não oferece uma “legislação universal” sobre as obras, mas se quer como aceno de um percurso de pensamento. Que isso seja deste modo não significa de modo algum que este trabalho traga relatos subjetivos e intimistas resultantes de um ego posicionador das obras. Bem ao contrário, se estivermos em

<sup>10</sup> Nas palavras de Nietzsche: “Não há nenhum ‘fato em si’, mas antes *um sentido há de sempre ser primeiramente intrometido para que um fato possa haver*” (2008, p. 290).

<sup>11</sup> Quanto a isto, cf, por exemplo: Nietzsche, 2004, p. 96-100.

um caminho sereno, a constituição do “ego” ou do “eu” será um efeito posterior, epigonal ou tardio, ao advento do pensamento e de sua escrita.<sup>12</sup>

Este *Ensaio*, então, pelos motivos citados, procura amar “Desvio para o vermelho” de Cildo Meirelle, no exercício fenomenológico da sua escuta.

## 2. Envio para o vermelho

“O retorno à cor tem o mérito de conduzir a um pouco mais perto do ‘coração das coisas’”

Klee<sup>13</sup>

Queremos pensar com Cildo a modulação do espaço que vem à tona através da cor. E isto na leitura da instalação “Desvio para o vermelho I: *Impregnação*” (1967 – 84) do artista plástico Cildo Meireles, utilizando como principal referência teórica o texto “O olho e o espírito” (escrito de 1960), do fenomenólogo Merleau-Ponty. A ideia central, proponente da cor como um modo possível de geração do espaço, vem exposta na chave fenomenológica que assume o corpo como lugar de captura pela contextura do mundo.



*Desvio para o vermelho I: Impregnação, 1967-84, materiais diversos, dimensões variáveis.*

<sup>12</sup> “Nosso mau costume de tomar como essência um símbolo da memória, uma fórmula abreviada e, finalmente, tomá-lo como causa, por exemplo, dizer do relâmpago: ‘ele brilha’. Ou a palavrinha ‘eu’. Estabelecer uma espécie de perspectiva no ver, por sua vez, como causa do próprio ver: esse foi o passe de mágica na invenção do ‘sujeito’, do ‘eu’” (NIETZSCHE, 2008, p. 284).

<sup>13</sup> *Apud*: Ponty, p. 104, 1980.

## 2.1. Obra-corpo: os primeiros momentos

“Desvio para o vermelho I: *Impregnação*” é o primeiro ambiente de uma instalação composta por mais duas salas, a saber: “Desvio para o vermelho II: *Entorno*”, 1967-84, e “Desvio para o vermelho III: *Desvio*”, 1967-84. Chamada de “tão fictícia quanto real” (Cohen, p. 89, 2008), a sala *Impregnações* traz, segundo o próprio Cildo, uma coleção “possível mas pouco provável” (Idem) de elementos vermelhos circundados por uma parede branca que “por um lado, aproxima-se do ambiente doméstico e, por outro, desconecta a obra do espaço real” (Idem). Então, por um lado, do ambiente doméstico estão sofá, mesa, geladeira, telefone, estantes, escrivaninha, quadros, televisão, poltrona, almofadas, cadeira, carpetes e toda sorte de pequenos objetos tanto decorativos, quanto utensiliares. Por outro lado, a desconexão com o espaço “real” e, melhor diríamos, com o espaço habitual, está no que chamamos a “abertura” desses entes pelo vermelho. Afirmar que os entes em jogo na instalação são abertos pelo vermelho significa afirmar que o modo através do qual esses entes vêm à tona está marcado singularmente pela experiência (leia-se fluxo vital) produzida pela cor vermelha. E ainda, que a experiência em jogo aí carrega (na história de produção do trabalho) e efetiva (a cada novo encontro que ocorre de um espectador com a instalação) uma cisão da obra com uma ambiência familiar. Isto é, está em curso uma fissura produzida no registro habitual desde onde os objetos domésticos são comumente abertos pela nossa ocupação cotidiana do espaço. Assim, fissurado, o corpo que encontra o monocromático sofre a experiência do vermelho pelo “total”. Ou seja, atravessa o espectador o fato inexorável de que nada, nenhum objeto, escapou aos domínios daquela cor. A totalidade exercida na instauração monocromática do ambiente, por sua vez, pode gerar uma sensação de asfixia. Tal poder de geratividade da obra (a fissura, o desconcerto, a asfixia) decorre da condição ontológica de interpenetrabilidade corpo-mundo, constituidora do ver fenomenológico, a que Ponty chamou de enigmática: “O enigma reside nisso: meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo então o ‘outro lado’ do seu poder vidente” (1980, p. 88).

Assim, o monocromatismo em conjunto com a sua perplexidade correlata não permitem inicialmente que os objetos apareçam nitidamente separados uns dos outros como elementos particulares para a percepção. Concomitante a essa imersão num mundo significativamente homogêneo, vive-se a exposição do espectador a uma cor saturada. Isto é: vive-se a experiência de uma cor que não somente ocupa todos os lugares como também se move na sua direção.

É desse modo que os primeiros momentos de presença do corpo na obra operam uma cisão do fluxo afetivo anterior à entrada na sala. O corpo encontra o vermelho que vem na sua direção para impregná-lo. Uma impregnação que cria sentidos. Como diz Ponty: “trata-se da dimensão de cor [...] [que] cria identidades, diferenças, uma textura, uma materialidade, uma qualquer coisa...” (1980, p. 103).

Na medida em que o corpo se ambienta, vê que há pequenas modulações do vermelho entre os objetos. Objetos esses que, aos poucos, vão se destacando da ambiência homogênea inicial. Dito de outra maneira, junto ao processo de “impregnação” do vermelho em curso no corpo, as particularidades, que não escaparam ao movimento totalizante do vermelho, vão vindo à tona da superfície, de modo a trazerem um índice nostálgico do heterogêneo. Esse aparecimento produz uma afecção estranhamente melancólica: “É como se algum acontecimento dramático pudesse ter alterado a cor daquela realidade” em seus mínimos detalhes (Cohen, 1980, p. 89). Detalhes que aparecem como prolongamento do corpo, como “coisas-anexos” que põem significação no mundo circundante e que são por ele significadas. Um corpo poroso que, *sendo* a obra, é melancolia. Incrustada na carne está a impregnação do vermelho. Tem-se aí uma estrutura ontológica circular cujo começo ou fim não pode ser aferido. Essa circularidade está explícita, por exemplo, na seguinte afirmação de Ponty: “A visão do corpo se faz nas coisas e a visibilidade manifesta delas se reforça no corpo” (1980, p. 87). Mais detidamente, ocorre que *corpo* e *coisa* estão intimamente imbricados na forma de extensões co-pertinentes, significadas na abertura de um mundo. Mundo este marcado pelo desvio. Sendo assim, o desvio é a condição no corpo nessa obra de Cildo.

Visível e móvel, meu corpo está no número das coisas, é uma delas; é captado na textura do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas já que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo à volta de si; elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas na sua carne, fazem parte da sua definição plena, e o mundo é feito do próprio estofado do corpo” (PONTY, 1980, p. 89).

### 2.3. A cor de uma realidade alterada? E alterada por desvio.

Na física, o fenômeno intitulado “desvio para o vermelho” (*redshift*) descreve uma alteração na observação das ondas de luz emitidas por uma fonte em relação a um receptor/espectador. Entre as três causas possíveis para o desvio, está a expansão do universo.

<sup>14</sup> No “*redshift*” cosmológico o desvio acontece em função da expansão do espaço em si. Ou seja, o comprimento de onda aumenta diretamente como resultado da expansão do espaço.

<sup>14</sup> As outras duas são o “efeito Doppler” e o campo gravitacional da fonte.

Mas, como não se trata aqui de assumir um discurso produzido pela ciência que, como diz Ponty, faz apenas “sobrevãos do pensamento”, ou ainda, produz somente pensamento do objeto em geral (Cf. 1980, p. 86), razão pela qual sempre chega epigonalmente às coisas, cabe pensar que tipo de “expansão cosmológica” está em jogo na obra do ponto de vista fenomenológico.

A expansão cosmológica de desvio para o vermelho numa acepção fenomenal aponta para a abordagem do âmbito de dação primal dos fenômenos, isto é, sua gênese. Nesse âmbito, o real é originariamente aberto para e pelo meu corpo que é simultaneamente aberto para e pelo real. Explico. Trata-se de descrever, do ponto de vista fenomenológico o lugar primeiro em jogo na constituição de sentido dos entes aí implicados. Toda constituição de sentido total e arcaica gera, em uma acepção ampla do termo, uma cosmologia. Assim, uma cosmologia encarna o sentido a partir do qual um determinado universo se constitui, ou ainda, é aberto. Vemos no universo da sala *Impregnação* um vermelho saturado que está expandido para todos os entes que compõem esse “cosmo-sala”. Expansão que se deu por *desvio*. E aqui temos um ponto importante, uma chave, para compreensão do trabalho de Cildo. Supõe-se que todo desvio abarca um ato de violência. Isto porque viola, rompe, cinde o fluxo de um percurso previamente dado que vigorava no momento da interrupção. Sendo assim, estamos diante de, ao menos, duas violências, dois desvios. Quais sejam: o desvio que operou no processo de concreção da obra pelo artista e o desvio que é provocado no espectador. Este último, ao entrar no registro dessa cosmologia, sofre uma alteração desviante da direção que dominava até então as percepções de sua corporalidade. A instalação de um outro sentido oferece, por sua vez, um rearranjo afetivo ao “todo” que é mobilizado e mobilizador daquele corpo. A natureza total da impregnação da sala advém, assim, do afeto que a cor mobiliza<sup>15</sup>.

Não girando em torno da apreensão racional que se quer alheia aos afetos, ou seja, não girando em torno da expectativa meramente intelectual, <sup>16</sup> o que poderia ser o caso na

<sup>15</sup> De acordo com Heidegger, os afetos possuem como característica ontológica compartilhada pôr em relevo uma totalidade conjuntural específica, ou singular, na medida em que exibem intensamente “toda” conjuntura “neste” ou “naquele” afeto. Com o que também o “problema da totalidade” aparece em uma dimensão distinta da tradição filosófica moderna: “Tão certo como é que nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é, contudo, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência” (1989, p. 38).

<sup>16</sup> Cf: “Mister se faz que o pensamento da ciência – pensamento de sobrevoo, pensamento do objeto em geral – torne a colocar-se num há prévio, no lugar, no solo do mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida, para nosso corpo, não esse corpo possível do qual é lícito sustentar que é uma máquina de informação, mas sim esse corpo atual que digo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos. É preciso que, com meu corpo despertem os corpos associados, os ‘outros’ [...] que me assediam, que eu assedio, com quem assedio um só Ser atual, presente, como jamais animal assediou os da sua

abordagem do espaço com métrica ou através das percepções de linha, a cor atua numa instância primal. Dito de outra maneira, pensar o espaço como cor é entendê-lo fora da tradição cartesiana que a geometria reconstrói. Antes, concebe-se “um espaço contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade” desde onde o real se faz (“eu” incluído no “real”). Como diz Ponty: “Eu não o vejo [o real, o espaço] segundo o seu invólucro exterior, vivo-o por dentro, estou englobado nele” (1980, p. 103).

Precisamente na imbricação dos fatores que cruzam o “grau zero”, a partir do qual uma cosmologia (um sentido do todo) se instala, atua como força movente e estruturante uma “tonalidade afetiva” ou uma “disposição de humor”. Por isso, a “tonalidade afetiva” que a cor vermelha confere ao ambiente faz ver uma totalidade segundo um *logos* (sentido que articula o real) específico, e assim, “todas as coisas” aparecem segundo aquela disposição de humor provocada. Na sala de Cildo, o monocromatismo nos variados objetos faz a reunião deles em um conjunto total. Essa totalidade instala uma afecção. Tal experiência desvendaria uma estrutura ontológica do real, segundo uma leitura fenomenológica, qual seja: que a experiência de totalidade só é possível mediante uma disposição de humor fundamental. Dito de outro modo, um corpo só realiza *existencialmente* a ideia de totalidade ao ser atravessado por um humor tão radical que “monocromatiza” os entes em geral segundo a sua determinação própria.

Cabe ressaltar que a apreensão do espaço como cor não é a única possibilidade de experimentação da estrutura ontológica do real.<sup>17</sup> Mas, essa apreensão é um caso exemplar em que isso aconteceria. Nesse caso exemplar estamos ainda diante de uma outra verdade fenomenológica, a saber: que nada existe “em si”. Como já assinalava Nietzsche, antes de Ponty: “Uma ‘coisa em si’ é tão absurda quanto um ‘sentido em si’, ‘um significado em si’. Não há nenhum ‘fato em si’, mas antes *um sentido há de sempre ser primeiramente intrometido para que um fato possa haver*” (Nietzsche, frag. 556, 2008). Por isso: “Qualidade, luz, cor, profundidade, que estão aí diante de nós, aí só estão porque despertam um eco em nosso corpo, porque este lhes faz acolhida”, trata-se de uma “fórmula carnal da sua presença” (Ponty, p. 102, 1980). Ou ainda, o que Ponty assinala nessa observação é que a presença mesma desses elementos na nossa carne já configura uma “acolhida” que damos a eles, uma “acolhida” leia-se: um sentido. Sendo assim, a pergunta pelo sentido do vermelho

---

espécie, seu território ou seu meio” (Merleau-Ponty, 1980, p. 86). E ainda: “[não é] um espírito leitor que decifre os impactos da luz-coisa sobre o cérebro, e o que o faria igualmente bem se nunca houvesse habitado um corpo. Já não se trata do espaço e da luz, e sim de fazer falarem o espaço e a luz que está aí” (Idem, p. 100).

<sup>17</sup> De acordo com Ponty, trata-se de “liberar a linha” e não negá-la: “a contestação da linha prosaica de nenhum modo exclui toda a linha da pintura, como talvez o hajam acreditado os Impressionistas. Trata-se só de liberá-la, de fazer reviver seu poder constituinte [...]” (1980, p. 105)

na composição do espaço do trabalho de Cildo é a pergunta pelo poder de geratividade da obra e de nós mesmos na contextura do mundo.

## Referência Bibliográfica

- Cohen, Ana Paula.** In: *Através: Inhotin*. Brumadinho, MG: Instituto Inhotin, 2008.
- Fogel, Gilvan.** *Uma coisa nela mesma e desde ela mesma*. In: FRECHEIRAS, Marta Luzie; NEVES, Sergio Ricardo (Orgs.). *Linguagem e Filosofia*. RJ: 7Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Notas sobre o corpo*. In: CASTRO, Manuel Antonio de (Org.). *Arte: Corpo, mundo e terra*. RJ: 7Letras/FAPERJ, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sentir, ver, dizer: cismando coisas de arte e filosofia*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- Gadamer, Hans-Georg.** *A Hermenêutica da obra de Arte*. Tradução Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010
- Heidegger, Martin.** *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. SP: Editora Nova Cultural, 1989 (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Piaget, 2001. Tradução de Gelassenheit.
- \_\_\_\_\_. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Que significa pensar?*. Tradução de Paulo Rudi Schenieder. In: *O outro pensar*. Ijuí: Inujuí, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.
- Klee, P.** *Sobre a arte Moderna e outros ensaios*. Jorge Zahar Editor, RJ: 2001.
- Merleau-Ponty.** *O olho e o espírito*. In: Coleção “Os pensadores”, SP: Ed. Abril Cultural, 1980.
- Nietzsche, F.** *Aurora*.. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2008 b.

## Deleuze e o pensamento do e no caos: a filosofia que des-dobra

Rodrigo Peixoto Barbara<sup>1</sup> **149**

### Resumo:

Intenta-se com esse texto fazer uma reflexão da filosofia de Gilles Deleuze, filósofo francês do século XX. Para tanto, o presente artigo se subdivide em dois momentos: no primeiro abordando o CAOS, evidentemente percebido nos escritos deleuzeanos e, no segundo, discutindo seu pensamento sob o território da DOBRA, importante conceito dessa filosofia, advindo de uma revisitação leibniziana do Barroco. Esse estudo está ancorado teoricamente no plano cognitivo de um movimento denominado Pós-estruturalismo, este, fundamentado nas e a partir das teorias do filósofo alemão Friedrich Nietzsche e difundidos pelos pós-nietzschianos: Félix Guattari, Michel Foucault, Jacques Derrida, entre outros pensadores e precursores da chamada Filosofia da Diferença. Subsidiar-se-á teoricamente, também, em pesquisadores mais recentes, aqueles que podem ser considerados subversivos pela incitação com o presente campo do conhecimento.

**Palavras-chave:** Deleuze. Caos. Dobra. Filosofia. Diferença.

## Deleuze and the thought of and in the chaos: the philosophy that un-folds

### Abstract:

This text attempts to reflect on the philosophy of Gilles Deleuze, French philosopher of the 20th century. For this, the present article is subdivided in two moments: in the first approaching the CHAOS, evidently perceived in the deleuzean writings and, in the second, discussing its thought under the territory of FOLD, important concept of this philosophy, coming from a Leibnizian revisitation of the Baroque. This study is anchored theoretically in the cognitive plane of a movement denominated Post-structuralism, this, based on and from the theories of the German philosopher Friedrich Nietzsche and diffused by the post-Nietzschean ones: Félix Guattari, Michel Foucault, Jacques Derrida, among other thinkers and precursors of the so-called Philosophy of Difference. Also theoretically, more recent researchers will subsidize those who may be considered subversive by incitement to the present field of knowledge.

**Keywords:** Deleuze. Chaos. Fold. Philosophy. Difference

---

<sup>1</sup> Doutorando e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais, pela Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás. É pesquisador das performances cênicas, literárias, filosóficas e culturais, sendo um experiment-ator das Poesias Transgressoras de Manoel de Barros, aventureiro do e no pensamento nietzschiano acerca do Trágico, afim dos Platôs de Gilles Deleuze e Félix Guattari e da Crueldade e do Teatro da Crueldade de Antonin Artaud. E-mail: [teatrodrigo.arte@gmail.com](mailto:teatrodrigo.arte@gmail.com)

## . Deleuze e o pensamento do e no caos

Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir: ao escrever, estamos num devir-mulher, num devir-animal ou vegetal, num devir-molécula, até num devir-imperceptível.

DELEUZE, 2011, p. 11

Escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir.

DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 19

Gilles Deleuze (1925-1995), filósofo francês, radicado por muitos estudiosos de sua filosofia em um movimento denominado como pós-estruturalismo<sup>2</sup>, teve uma forma peculiar de trabalhar e difundir os seus pensamentos filosóficos. Leitor de Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, entre outros, Deleuze proporcionou uma reviravolta na filosofia e, com isso, deslocou o pensamento do seu lugar costumeiro/acostumado. Sempre preferiu a forma mais difícil de escrever e de se fazer entender, pois não tinha predisposição para as clarezas. Uma dessas formas foi quando, com Félix Guattari, ousou desenvolver vários escritos, construir uma rede de platôs, de mil platôs, de maneira a fazer com que o pensamento se intercambiasse, afinal, já não seria apenas uma cabeça pensando e duas mãos escrevendo, mas duas cabeças pensando, quatro mãos escrevendo e uma multiplicidade de interferências acontecendo. Deleuze, na companhia de Guattari, assim como podemos notar no livro **O que é a filosofia?** torna-se, acima de tudo, um grande reciclador do pensamento. Um restaurador de conceitos. Nessa mesma obra (*O que é a filosofia?*), Deleuze e Guattari disseram que a filosofia é a criação de conceitos, porém, o leitor atento a esse campo do pensamento é capaz de constatar que muito mais do que criadores de conceitos, Deleuze e Guattari foram subversores dos conceitos já existentes. Com eles, os conceitos adquiriram outras potências, se desterritorializaram: o rizoma nessa filosofia se difere do rizoma apreendido pela botânica; o Corpo sem Órgãos, de Antonin Artaud, adquiriu outra dimensão; falar de desejo é falar de produção desejante e não mais de desejo como falta, assim como definiu a psicanálise freudiana; as máquinas ganham versões abstratas e não lidam com funções, mas sim com agenciamentos; os devires, estes, deixam de ser imitações e se

---

<sup>2</sup> Pós-estruturalismo é um movimento iniciado no ano de 1960 que revela uma “total ruptura de nosso senso seguro do significado e referência na linguagem, de nosso entendimento, de nossos sentidos e das artes, de nosso entendimento da identidade” e mais ainda “de nosso senso da história e do papel dela no presente e de nosso entendimento da linguagem como algo livre do trabalho do inconsciente”. É um “estruturalismo radical”, ou seja, “ele alerta contra a violência, às vezes ostensiva, às vezes oculta, de valores estabelecidos como uma moral estabelecida, um cânone artístico ou uma estrutura legal fixada”, porém, “cumpre notar que isso não significa que ele os negue; antes, ele trabalha dentro deles pelo melhor” (WILLIAMS, 2013, pp. 16, 17).

reafirmam como zonas de vizinhança tão sutis que muitas vezes são imperceptíveis. Nesse contexto, o filósofo e professor, Roberto Machado, no prefácio que escreve para o livro **Sobre o teatro**<sup>3</sup>, relata o seguinte: “como, então, Deleuze cria os conceitos de sua filosofia? De um modo bastante original: partindo do que foi pensado por outros, sejam filósofos ou não, e integrando esses elementos como conceitos de sua própria filosofia” (MACHADO, prefácio de, DELEUZE, 2010, p. 8). “Os escritos que contaram com a participação de Deleuze podem ser resumidamente pensados como variado lugar de encontros, como movediço lugar de articulações” (ORLANDI, 2000, p. 49).

Com isso, podemos dizer que a criação de Deleuze é uma criação sustentada em um movimento dos avessos, explorando dos conceitos uma outra dimensão da qual estão alicerçados. Não se inverte, se subverte e se reconfigura do nada. É nesse sentido que podemos dizer que Deleuze não foi apenas um infrator dos e nos conceitos, mas antes, um pensador que explorou e extrapolou a base principal de criação destes<sup>4</sup>. Partindo de um pensamento acerca da “Crueldade”, de Antonin Artaud, que dimensiona esse termo/conceito como algo que potencializa a vida, de necessidade de algo implacável, de rigor cósmico, podemos dizer que Deleuze é um pensador cruel da filosofia. Cruel, porque lida com um pensamento não costumeiro, de difícil acesso para um pensamento acostumado, de conceitos que se misturam e se completam em uma filosofia rizomática, que faz do pensamento uma máquina de guerra a afrontar o próprio pensar. Uma filosofia que é desconfortante, que movimenta, que promove o caos dentro do caos que vivemos. Deleuze soube compreender, assim com Nietzsche e demais outros pensadores da Diferença<sup>5</sup>, a trama caótica em que estamos inseridos. Aquilo que foi adiado e/ou excluído por Platão, Kant, Hegel, Descartes, entre outros, Deleuze e todos os seguidores desse movimento filosófico da Diferença resolveram colocar em pauta. Resolveram discutir e difundir. Aquilo que era sombrio e considerado como polêmico para os filósofos conservadores, os da Diferença evidenciaram.

---

<sup>3</sup> Esse livro reúne dois textos que Deleuze escreveu sobre o teatro: um sobre o teatro de Carmelo Bene (Um manifesto de menos) e outro sobre o teatro de Samuel Beckett (O esgotado). O nome do livro (Sobre o teatro) não foi concedido por Deleuze, mas por Roberto Machado, o organizador da obra.

<sup>4</sup> Nesse contexto Willians (2013) elucida que “Deleuze é o mais inventivo criador moderno de novos conceitos e sistemas e faz as mais difíceis reinvidicações da realidade de novas e estranhas visões filosóficas da realidade” (p. 96).

<sup>5</sup> A Filosofia da Diferença é um território desterritorializado do saber filosófico. É uma filosofia que tem como primado, assim como nos pontua Deleuze e Guattari (2010), a criação de conceitos. Conceitos estes que advêm de uma explosão de outros conceitos, da singularidade advinda de uma multiplicidade, de uma extensão do pensamento. “Que toda filosofia dependa de uma intuição, que seus conceitos não cessam de desenvolver até o limite das diferenças de intensidade, esta grandiosa perspectiva leibniziana ou bergsoniana está fundada se considerarmos a intuição como o envolvimento dos movimentos infinitos do pensamento, que percorrem sem cessar um plano de imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 50, 51). A Filosofia da Diferença é uma abertura na e da própria filosofia, pois coloca em xeque as certezas, as essências, as doutrinas, a razão e faz emergir desse contexto clássico, uma filosofia pluralista, heterodoxa, nômade e com pensamentos ‘rebeldes’.

No entanto, por serem precursores de um pensamento que apresenta o mal quisto, o mal visto e o excêntrico, tais filósofos da Diferença foram tidos, assim como nos elucidou Scarlett Marton, como os ‘Pensadores Rebeldes’.

Ao passo que, lidar com as incitações caóticas que compreendem o contexto humano, social, cultural, tecnológico, de rebeldia contra o sistema, fundamentam uma filosofia que coloca em cena o que há anos foram silenciados por outros pensadores, também fundamentam um caos na própria filosofia. Muito mais que fundamentar um caos, o promove. O que pode ser proposital, visto que lidamos com o caos constantemente. Mas que pode também provocar um desarranjo, um desconforto, uma desordem no pensamento tanto de quem escreve como de quem lê. Lembramos que, ao apontar tais características, aqui, não queremos reportar juízos de valores e nem apontar o certo ou o errado, uma vez que estamos discutindo um contexto que, por necessidade e convicção, foi e é transgressor. O caos compreende o movimento inconstante da vida e esta, por sua vez, anseia por um pensamento filosófico que dê conta dessa movimentação.

Sabemos que, mesmo participando de um determinado circuito filosófico, os pensadores que o compõem possuem formas diversificadas de se posicionarem. Quando nos deparamos e nos dedicamos a uma apreciação das obras dos filósofos, amigos na Diferença, como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Félix Guattari e Gilles Deleuze, vemos que existe em cada um, uma forma singular de expressar seu pensamento. Nesse mesmo cenário, e trazendo Nietzsche<sup>6</sup> para uma comparação, podemos dizer que, entre os filósofos supracitados, Deleuze foi o que possuiu as estéticas de escrita e de pensamento mais semelhante com as do filósofo alemão. Deleuze, assim como Nietzsche, trabalhou com uma certa desordem no pensamento. Ao mesmo tempo que estavam escrevendo sobre uma coisa, intercambiavam-se e, a consequência disso tudo, eram obras totalmente rizomática, caóticas, múltiplas. Não que os outros pensadores da Diferença não contivessem a potência estética subversiva de Nietzsche em seus escritos, mas em Deleuze ousamos dizer que a semelhança foi mais notória: “tanto é que na filosofia da afirmação plena, na filosofia da diferença, na filosofia da imanência, numa palavra, na filosofia deleuzeana, são profundas e múltiplas as marcas deixadas por Nietzsche” (MARTON, 2000, p. 235).

Foucault, em seu seguimento transgressor, alinhou seus pensamentos em prol de discutir uma arqueologia do saber, uma hermenêutica do sujeito e a rede de poder em que

---

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche foi o precursor desse pensamento pós-estruturalista e importante para a fundamentação da Filosofia da Diferença. “A forma de suas respostas e de seus ataques (os de Nietzsche) aos legados kantiano e platônico são muito importantes para o desenvolvimento do pensamento pós-estruturalista” (WILLIAMS, 2013, p. 30, grifo nosso).

estão imbricados. Derrida dedicou a discutir com mais veemência a questão da desconstrução que, por intermédio da literatura, da escritura, nos permitiu pensar outros movimentos de desconstrução. Félix Guattari, mesmo tendo escrito obras com Deleuze, possuiu uma vertente mais central, acerca da política e da estética. Esses pensadores, participando de um movimento transgressor, dedicavam-se a determinados focos de pensamento. Deleuze, portanto, foi mais caótico e, intermediado por uma interpretação bem particular nossa, levando em consideração o que apresentamos a priori, é que podemos o considerar, aqui nesse estudo, como o filósofo do caos. E por que o filósofo do caos? Basta observarmos a bibliografia de Deleuze que teremos a resposta para essa pergunta. Uma bibliografia expansiva, múltipla, com interconexões de pensamentos, com fluxos e cortes, tal como o rizoma discutido no **Mil Platôs Vol. 1**.

Deleuze dedicou em sua filosofia especial atenção a pensadores que, de uma forma singular, o ajudaram e até mesmo incitaram vários de seus escritos, entre eles podemos elencar as obras: **Espinosa: filosofia prática** (2002), **Nietzsche** (2014), **Proust e os signos** (2003), **Kafka: por uma literatura menor** (1977) e **Foucault** (2013). Deleuze escreveu também sobre pintura (**Francis Bacon: lógica da sensação** – 2007), teatro (**Sobre o teatro** – 2010), cinema (**A imagem-tempo** – 2005), entre outras abordagens. Nas obras em que Deleuze se propôs (se é que ele se propôs) a discutir ‘apenas um determinado assunto’, podemos dizer que tal proposição foi apenas uma proposta inicial, pois no interior dessas obras, que tinham a pretensão de discutir sobre algo, Deleuze muitas vezes trazia para a sua construção teórica, diversos outros conceitos e assuntos. Se bem que, lendo as obras desse filósofo, podemos dizer que Deleuze não teve interesse em direcionar o pensamento em ‘apenas um determinado assunto’, mas trazer para determinado assunto, as possíveis, plausíveis e até mesmo as ousadas conexões. É nesse contexto que podemos dizer da ousadia que o presente filósofo francês teve ao dispor seus pensamentos em obras.

Por dar continuidade a um pensamento transgressor, tendo como subsídio Espinosa, Nietzsche, Artaud, etc., Deleuze se fez um importante pensador, pois, além de retrabalhar os conceitos, dando a eles diferentes e novas potencialidades, ousou discutir, também, sobre assuntos polêmicos que precisavam ser evidenciados. Esses assuntos certamente, assim como os conceitos trazidos de outros pensamentos filosóficos e não filosóficos, tiveram como base o pensamento de outrem. Deleuze disparou acerca do que alguém evidenciou, para propor outros rumos. A filosofia deleuzeana, como pudemos notar, é uma filosofia do empréstimo,

da captura, do roubo<sup>7</sup>. A transgressão de Deleuze está fundamentada no estreito espaço entre o que já existe e o que será criado por ele. Com isso, realçamos a atenção dada por esse filósofo à leitura e à observação aos campos do conhecimento que ele pretende trabalhar. Para ser criador de uma filosofia que parte de conceitos já criados e pensamentos já expostos, é necessária uma dedicação exclusiva a esses conceitos e a esses pensamentos. Deleuze, em sua condição de filósofo foi, antes de tudo, um observador atento, um leitor insaciável, um experiente investigador das bases que fundamentam os assuntos por ele discutidos. Uma filosofia que se dispõe a trazer para seu contexto de discussão, a multiplicidade, não podia se dar de outra forma. Foi preciso conhecer de perto toda a rede de criação dos conceitos e pensamentos para então desenvolver outra potência, promover a desterritorialização e, com isso, criar.

Deleuze, ao desvendar e inventar segredos, tornou-se senhor de suas velocidades e de seus próprios problemas, criou conceitos e desfez infinitamente o que foi tomando formas fixas, impedindo, assim, que seus leitores pudessem aprisionar sua filosofia em uma escola, na esfera do ser das essências, em uma totalidade orgânica, pois disse sim à divergência, às disjunções, à multiplicidade: obra em devir (HEUSER, 2010, pp. 29, 30).

Criar para Deleuze, em todas as suas especificidades, está ligado ao devir, como pontuado por Ester Heuser. Essa criação-devir propende muito mais a uma nova dimensão/potencialização do que já existe, do que um ineditismo, ou seja, criar algo nunca pensado. Se bem que, o ineditismo, esse algo nunca pensado, também cabe na filosofia deleuzeana, visto que essa nova dimensão, essa outra potencialidade do que já existe acaba sendo algo inédito, algo nunca pensado, ou melhor, algo que dê o que pensar. Em uma interpretação acerca do que conhecemos sobre Deleuze, o proponente de uma filosofia nômade, transgressora e que dobra, des-dobra e redobra ao infinito, podemos dizer que ele teve muito mais a intenção de interferir nos conceitos e nos pensamentos para pensar uma outra coisa, do que preocupado em contrapor.

A filosofia de Deleuze consiste na criação de novos modos de organização em estruturas que levem um conflito bloqueado a se abrir. Não se trata de resolver o conflito, e menos ainda de decidir em favor de um ou outro lado. Trata-se de introduzir novas sensações e ideias que ponham os dois lados em movimento para além de uma crescente oposição decorrente do acirramento de representações antagônicas. É claro que não há garantias de sucesso, quanto mais de uma paz perpétua. Mesmo assim, ao abrir a situação, ao forçar identificações embrutecedoras e excludentes a se romperem, o pós-estruturalismo de Deleuze pode ser um fator poderoso de mudança política (WILLIANS, 2013, p. 102).

---

<sup>7</sup> Deleuze e Guattari em, **O que é a filosofia?**, disseram que só se deve roubar no intuito de criar algo novo, do contrário, tal ação se torna uma cópia, um plágio e, no entanto, não é filosofia, não é criação.

Tal como nos apresenta James Willians, a mudança política de Deleuze está no funcionamento de sua filosofia em criar novas potencialidades daquilo que já existe, na interferência em algo que, por conveniência ou não, está consolidado. No entanto, tal mudança não passa pelo crivo de uma coisa ser melhor ou pior. Talvez ele não tivesse interessado em saber se algo condizia ou não com seu pensamento, mas sim, como que de algo, outra coisa poderia surgir. Ele interferia nos conceitos e nos pensamentos da forma como um garimpeiro para daí dimensionar outras potencialidades e pensar, por intermédio de uma possível ‘estrutura’, um ‘estruturalismo radical’. O que fez com que Deleuze não se fixasse em um campo do conhecimento foi a sua disposição para o nomadismo.

O filósofo francês disse, como podemos observar nas epígrafes que abrem esse texto, que a escrita é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se e que quando estamos escrevendo, passamos pelos nossos diversos devires: mulher, animal, vegetal, molecular e até mesmo pelo nosso devir imperceptível. Seu pensamento do e no caos, certamente tem ligação direta com os casos de devires, tais como salienta ele próprio. Em **Crítica e Clínica**, especificamente no tópico “A literatura e a vida”, Deleuze aponta que, como escritores, precisamos “inventar um povo que ainda falta”. Precisamos “produzir uma escrita revolucionária”, uma ‘literatura que delira’. Precisamos estar aptos a um “devir-outra língua”, sermos “estrangeiros da nossa própria língua”, “fabricando para si, o escritor, sua língua”. É por esse fato que a filosofia de Deleuze é uma filosofia rizomática, uma filosofia do caos. Que se entremeia com assuntos diversos e assuntos diversos são matérias para a sua filosofia. Não há limite para o pensamento quanto este se fundamenta em Deleuze. Inventar um povo que falta não é inventar um povo que não existe, mas um povo que existe e que, por diversas circunstâncias, é silenciado, apagado, esquecido. Inventar um povo que falta é dar visibilidade e evidenciar o que é tido como o insignificante, o menor, o ex-cêntrico. Deleuze dá outras significações para os insignificantes. Inventar esse povo que falta é o mesmo que afirmar a multiplicidade deleuzeana, é derrubar a barreira do individualismo, da identidade, dos binarismos, da universalidade, do eu. Nesse ponto, coloca-se o que é tido como a norma e o culto para delirar e, o delírio, na literatura, ele é subversivo, pois inverte a norma, ou melhor, rompe com a norma. Literatura que delira é uma literatura maldita, mal dita e mal quista, pois evidencia esse povo que falta, esse povo que foi silenciado. É, sem dúvidas, revolucionário. Um devir-revolucionário. A revolução, aqui, vem mais como interferência no sistema tido como o certo e inviolável do que uma abolição desse sistema. É provocar o caos nesse espaço aderindo a ele esse povo que ainda falta. E isso não é uma tarefa fácil. Criar para

si sua própria língua seria o mesmo que criar para si um Corpo sem Órgãos<sup>8</sup>, ou seja, um espaço cri-ativo que extrapola toda forma de aprisionamento que vem para limitar a vida, a criação. E delirar, é propor um outro movimento, é des-potencializar, potencializar e re-potencializar os conceitos e os pensamentos. É ser estrangeiro em e da sua própria língua.

Contudo, podemos dispor Deleuze, esse filósofo francês, como um estrangeiro da sua própria língua. Aquele que se delirou com o conhecimento e, por intermédio desse delírio, fez com que a filosofia delirasse. Chegar ao ponto do delírio, na filosofia subversiva de Deleuze, é, como já dito, deslocar os conceitos seja da própria filosofia, seja do teatro, da literatura, do cinema, para pensa-los de uma forma diferente. Um filósofo sendo perturbado<sup>9</sup> pelo conhecimento do teatro, delira a sua filosofia com a sabedoria teatral e vice-versa. Outro exemplo seria o do delírio entre filosofia e literatura. Ao propor um plano de pensamento entre a filosofia e a literatura de Kafka, Deleuze nos permite adentrar em um delírio que ele denominou como literatura menor. Literatura menor, conceito que é abarcado pelo caos filosófico de Deleuze, assim como inventar um povo que falta, esse povo que existe, mas que ainda é silenciado, não é menor, pelo crivo da inferioridade e superioridade da construção literária, mas uma literatura menor, por ser deixada à margem, por ser considerada margem devido ao estilo, ao assunto abordado, à política, à desterritorialização da língua, entre outras especificidades. Para ser considerado um povo que existe, mas que ainda falta, ou uma literatura menor, tanto esse povo, quanto essa literatura, deleuzeamente falando, precisa elucidar a margem, o ex-cêntrico (ou o descentralizado, ou mais ainda, descentralizar o centro e desmarginalizar a margem).

Somente esse povo que falta é capaz de escrever uma literatura menor, e essa literatura menor só pode ser escrita por esse povo que ainda falta, ou seja, um povo que pouco a pouco está sendo inventado e passando a existir. Acerca desse contexto, uma ressalva que podemos fazer, tendo como subsídio o cenário atual que estamos vivendo, é que Kafka, dentro

---

<sup>8</sup> O Termo/conceito ‘Corpo sem Órgãos’ foi pensado primeiramente por Antonin Artaud no intuito de refletir sobre as possibilidades de libertação do nosso corpo anatômico, dos seus automatismos. Libertar o corpo de tudo aquilo que o aprisiona e o impede de criar sua dança, sua autonomia. Em uma reflexão particular, podemos dizer que somente seria capaz de atuar no Teatro da Crueldade, de Artaud, o ator que possuísse, plena e conscientemente um CsO. Em um outro movimento, Deleuze e Guattari se apropriam do Termo/conceito do CsO (abreviação do Corpo sem Órgãos por Deleuze e Guattari na obra **Mil Platôs Vol. 1**) artaudiano para pensar, de forma mais abrangente, na trama sociocultural em que estamos, todos nós, inseridos. O Corpo pode ser pensado como o mundo e os órgãos como os organismos que regulamentam tudo e todos. Pensar, resumidamente, em um CsO na filosofia de Deleuze e Guattari, é pensar em meios de sair dos paradigmas que enquadram o pensamento, as pessoas e a vida.

<sup>9</sup> Nesse texto trabalharemos, como já estamos fazendo, com termos tidos como agressores, tais como: rebeldes, subversivo, perturbadores, entre outros. Esses termos, ligados à filosofia da Diferença, vem pontuar uma necessidade em pensa-los, mesmo ligados aos seus significados rotineiros, como uma transgressão a favor de uma outra forma de pensar, de criar.

do campo da literatura menor, escreve uma literatura menor não por ser um escritor à margem, ou componente dessa classe de povo que ainda falta, mas por discutir assuntos que, para um pensamento polido severamente por um padrão de conduta, é considerado como polêmico, desnecessário e desobediente. No entanto, fazendo uma correção nossa mesmo, devemos dizer que é capaz de escrever uma literatura menor, aquele que também se encontra vinculado a um grupo de célebres pensadores. Ou, outra reflexão que podemos fazer, é que dentro desse grupo célebre de pensadores, ser um pensador/povo que ainda falta, é se desvincular de um pensamento acostumado para criar formas distintas de dar evidência ao que está reprimido. Sendo assim, Kafka, Spinoza, Nietzsche, Artaud... são cânones da escrita, mas que, por serem rebeldes do pensamento e afrontar toda uma muralha conservadora, são esses povos que ainda faltam e que vêm surgindo, aqueles que, por evidenciar o que está oculto do e no conhecimento, são proponentes de uma literatura menor. Nesse contexto, podemos capturar de Jean-Luc Nancy (2000) a ideia de contemporâneo para refletir sobre pensadores que, mesmo cronologicamente distantes, subsidiam uns aos outros:

Um contemporâneo nem sempre é alguém que vive ao mesmo tempo, tampouco alguém que fala de questões abertamente “atuais”. Mas é alguém cuja voz, ou o gesto, reconhecemos vir de um lugar até então desconhecido e imediatamente familiar, que descobrimos que esperávamos, ou que ele nos esperava, que estava ali iminente (NANCY, 2000, p. 111, grifo do autor).

É nesse lugar desconhecido (a filosofia) e imediatamente familiar (a filosofia) que podemos situar Deleuze e seus antecessores e sucessores contemporâneos tal como definiu Nancy. Deleuze, desse lugar, abrindo espaço para a discussão de uma literatura menor e incitando a invenção de um povo que ainda falta, deu uma atenção especial para as margens, para aquilo que era tido como a rejeição e os rejeitados da sociedade. Em uma vertente dogmática, cristianizada, pensamentos tais como estes fariam de Deleuze um santo. O santo dos excluídos. O que não vem ao caso, visto que o filósofo francês está mais para deturpador do que para santidade. Até porque, as questões que foram trabalhadas por Deleuze e demais outros pensadores da Diferença, que tentaram e intentaram inventar um povo que ainda falta, uma literatura menor, uma escrita revolucionária em que o desejo é produção e não pecado, não são questões plausíveis para uma tradição ortodoxa. Em outras palavras, criar esse povo que ainda falta seria o mesmo que dar vozes aos demônios que a tradição duramente emudeceu e o que é revelado por uma literatura menor, pela filosofia do caos, seriam os pecados que precisariam permanecer obscurecidos. Talvez tenha sido apresentado tardiamente nesse texto qual a corrente de pensamento que Deleuze combateu. Mas diante de tudo o que foi exposto nessa escritura, não fica muito difícil de detectar. Assim como Nietzsche, Deleuze

se colocou a favor do pensamento livre, sem regras e imposições que impedem a criação e a vida de ser potência criativa, pois ele (Deleuze) insiste nos aspectos criativos do pensamento, pois o papel deste é revivificar estruturas que tendem a fixidez (WILLIAMS, 2013, p. 84). Deleuze re-ativa a vida, por intermédio de sua filosofia do caos, pois é isso que a vida é, o caos. O pensamento da vida é um pensamento caótico, não manipulador, muito pelo contrário, o pensamento é traiçoeiro, flexível, de deslizos, antiaderente. Não manipula, porque não firma bases e lida com o inconstante. Não tem o que aderir e nem pretende aderir nada, por isso dele ser antiaderente e não manipulador. Deleuze ao invés de manipulação, fala do pensamento como máquina de guerra, ou seja, de combate pelo pensamento<sup>10</sup>. É por intermédio desse fato que a filosofia, deleuze-guattarianamente falando, é criação de conceitos. É no choque, no combate, no próprio caos, na guerra do pensamento que a transgressão acontece e que a filosofia ganha outra dimensão. Sai do plano do sublime, da contemplação e passa a ser ação, conexão, ruptura, movimento e acontecimento. Os filósofos da Diferença saem do plano transcendental em que reina a soberania e a hierarquia dos filósofos em relação aos outros seres mortais e ganham uma potência dionisíaca, isto é, passam de seres intocáveis a seres da vida. Não se anula a vida, mas pensa a vida de forma pulsante, mundana, tocável e transformável. E é nesse terreno que podemos situar também a desterritorialização filosófica de Deleuze.

Quando nos deparamos com os posicionamentos de Nietzsche e os de Deleuze, conseguimos perceber notáveis e diversas diferenças, o que é normal, mesmo Deleuze sendo um pensador incitado pelos pensamentos de Nietzsche. A preocupação de Nietzsche, muitas vezes esteve direcionada em afrontar os dogmas e em questionar rigorosamente algumas soberanias há tempos impregnadas tanto no conhecimento, quanto nas pessoas e, a preocupação de Deleuze, como podemos observar em suas obras, esteve mais ligada com a criação dos conceitos, com o desenvolvimento de um plano de pensamento em que se pudesse trabalhar de diversas formas determinados assuntos. Não queremos dizer que Deleuze não tinha um posicionamento contra as soberanias dogmáticas, mas esse não foi o principal eixo de suas investigações. Nesse ponto devemos concordar que Nietzsche foi mais sistemático do que Deleuze. Mais direto, mais objetivo, mais pontual e mais rebelde. Após o pontapé inicial de Nietzsche, abriu-se o cercado para uma nova forma de pensar, para uma fundamentação de

---

<sup>10</sup> Sobre essa proposição de combate pelo pensamento, Heuser vem contribuir ao dizer que “Deleuze compreende que a produção do pensar no pensamento precisa ser provocada, caso se queira sair do mero exercício de reconhecimento; caso se queira ultrapassar os esquemas sensoriais-motores dos quais a consciência de qualquer um se encarrega de produzir para suportar o insuportável, para se esquivar do desagradável demais, para se resignar do aterrorizante, enfim, caso se queira quebrar o modo comum pelo qual estamos habituados a encarar o mundo” (HEUSER, 2010, p.30).

uma filosofia da Diferença. É com Nietzsche que começamos a enxergar o rizoma e os múltiplos caminhos de uma filosofia do caos<sup>11</sup>. Foucault seguiu por um caminho, Derrida por outro, Guattari por outro e Deleuze por outro. O caminho de Deleuze é uma agressão ao pensamento e uma agressão feita pelo pensamento. Deleuze não se dedica a rebelar partidariamente por algo, mas a agir como um ousado reutilizador e, na maioria dos casos, como um reciclador daquilo que já existe para a criação de algo novo<sup>12</sup>.

O Pensamento de Deleuze, seja pelas crises, pelos fluxos e cortes, pela exacerbação de conceitos que ele vai misturando, na perdição que ele vai entrando e nos levando junto, é um pensamento-rizoma, que nunca se fecha, mas que se localiza e se deslocaliza ao mesmo tempo. É muito difícil ler as obras de Deleuze sem fazer diversas conexões. Estamos conectados nesse caos. É um emaranhado que não tem fim. É um sistema totalmente desconcertante que lida na maioria das vezes com o avesso das palavras, dos conceitos, das coisas. Nunca estaremos de frente com os conceitos, mas sim, dentro destes, dentro da filosofia, para desarmar suas bases, descobrir outras potencialidades e desterritorializar. E, com isso, des-dobrar um caminho, na Diferença, para a filosofia.

### **A filosofia que des-dobra**

Até aqui viemos falando de uma filosofia do caos em Deleuze, por isso, termos apresentado tantos conceitos caros a esse plano de pensamento. Apresentado, porém sem darmos muitos detalhes de cada um deles. Tanto o devir, quanto as máquinas abstratas, a desterritorialização, o Corpo sem Órgãos, o rizoma, a literatura menor, entre outros conceitos aqui elencados, compreende uma amálgama complexa de pensamento e seria necessário um texto inteiro para discutir cada um deles. Talvez até mais, visto que Deleuze dedicou obras e mais obras para fazer funcionar os conceitos por ele elucidados. Mas não é nossa pretensão discutir separada e demoradamente cada um desses conceitos, visto que não é este o foco do presente estudo. No entanto, pensar na e a filosofia do caos de Deleuze nos leva direta ou indiretamente a transitar por muitos desses termos. Quando temos como eixo de estudo a filosofia e dentro desta, a filosofia de Deleuze, logo nos vêm ao pensamento, e isso acontece muitas vezes com os leitores dessa filosofia, conceitos como devir, desejo, desterritorialização, acontecimento, mas, o mais comum é o rizoma. Deleuze está diretamente

---

<sup>11</sup> Devemos esclarecer que, antes de Nietzsche, pensadores como Heráclito e Spinoza também tiveram posicionamentos transgressores para a sua época. E, tais posicionamentos influenciaram nos pensamentos de Nietzsche.

<sup>12</sup> Existe uma diferença importante entre reutilizar e reciclar: reutilizar: utilizar para outros fins; reciclar: transformar em matéria-prima para depois transformar em novos materiais ou produtos.

ligado ao rizoma. Quando se fala em Deleuze, imediatamente lembramo-nos do rizoma, mesmo sendo este conceito trabalhado tanto quanto ou até menos que os outros conceitos. Deleuze demora na investigação do rizoma no **Mil Platôs vol. 1** e, em outras de suas obras, esse termo muitas vezes é apenas pincelado, mas não tão evidente. Então por que Deleuze vem com o estigma tão forte do rizoma? Acreditamos que por dois motivos. Primeiro porque o rizoma seja o estudo foco do primeiro Mil Platôs<sup>13</sup> e este seja o livro de apresentação inicial dessa filosofia<sup>14</sup>. Muitos acabam tendo acesso a essa obra e as pesquisas vêm ligadas à discussão do rizoma, por ser este, entre os conceitos elucidados por Deleuze, o mais comum (não que seja). O segundo motivo, e acreditamos que este pode ser observado mais comumente pelos estudiosos de Deleuze, é que a estética de escrita deleuzeana é rizomática. E o que viria a ser essa estética rizomática? Para respondermos, rememoraremos o que disseram Deleuze e Guattari acerca do rizoma. O rizoma é feito de platôs, e platôs é toda uma “multiplicidade conectável com hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e a estender um rizoma” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 44). O rizoma para Deleuze e Guattari (2011) possui seis princípios: 1 e 2: princípios de conexão e de heterogeneidade; 3: princípio de multiplicidade; 4: princípio de ruptura assignificante; 5 e 6: princípio de cartografia e de decalcomania. “O rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões”, mas “também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza”. “O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada”. E ainda, “o rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 43). É pela especificidade do rizoma estudado e elucidado por Deleuze e Guattari, tal como percebemos nas citações, que podemos dimensionar a escrita de Deleuze como rizomática, ou melhor, que o presente filósofo fundamenta sua escrita em uma estética rizomática.

A filosofia do caos em Deleuze, contendo toda essa miscelânea de conceitos, se ajunta na e pela multiplicidade de sua obra, por intermédio de uma escritura-rizoma. Acreditamos que Deleuze escreve não apenas os Mil Platôs em forma de rizoma, mas todas as suas outras obras, pois cada uma delas, pelas linhas de fuga, percorre por um caminho nunca fechado; percorre por um labirinto epistemológico de múltiplas entradas e saídas. A escrita de

---

<sup>13</sup> Lembrando que essa divisão foi feita pela editora brasileira 34. A obra original, em francês, não se subdivide.

<sup>14</sup> Não que seja esse o primeiro e mais importante livro escrito por Deleuze, mas um dos livros mais lido e estudado.

Deleuze é uma escrita rizomática e acreditamos ser mais fiel, conhecendo essa estética filosófica, reconhecer Deleuze por essa vertente do rizoma, já que ele esclarece tão bem esse termo e se coloca, com Guattari, como escritores que escrevem em platôs. Sendo assim, podemos mencionar que a aproximação de Deleuze se dá mais pelo segundo do que pelo primeiro motivo acima citados.

Por conseguinte, nos deparamos dentro dessa estética rizomática deleuzeana com outro conceito muito importante dessa filosofia e que também lida com a flexibilidade pertinente ao rizoma e bem quista por Deleuze. Esse conceito é o conceito da ‘Dobra’. Deleuze discute mais demoradamente esse termo na obra **A dobra: Leibniz e o Barroco**, em que o filósofo francês se subsidia nos pensamentos do também filósofo, cientista e matemático alemão, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716), especificamente em seu conceito de mônada, e no traço infinito do Barroco<sup>15</sup>. Fundamentado tanto em Leibniz quanto no Barroco, Deleuze pensa o seu conceito de dobra, ou melhor, é por intermédio de Leibniz e do Barroco que surge, em Deleuze, o conceito da dobra tal como ele apresenta e discute na presente obra. A nossa intenção aqui não é fazer uma averiguação e discussão dessa obra que por si só já está consistentemente discutida, mas, assim como fez Deleuze, intentamo-nos a capturar dessa obra a conceituação da dobra deleuzeana para pensarmos a filosofia da Diferença, em Deleuze, que des-dobra. Sendo assim, roubar de Deleuze um conceito elaborado por ele mesmo para pensar a filosofia dele próprio. Ou seja, uma filosofia que sustenta a criação pelo caos e esta, que por sua vez se dobra, desdobra e redobra, assim como as dobras do barroco, ao infinito.

O barroco remete não a uma essência, mas sobretudo a uma função operatória, a um traço. Não pára de fazer dobras. Ele não inventou essa coisa: há todas as dobras vindas do Oriente, dobras gregas, romanas, góticas, clássicas... Mas ele curva e recurva as dobras, leva-as ao infinito, dobra sobre dobra, dobra conforme dobra. O traço do barroco é a dobra que vai ao infinito (DELEUZE, 1991, p. 13).

Tal como nos apresenta a citação, Deleuze trouxe uma concepção de dobra muito pertinente ao que estamos discutindo aqui. Assim como o barroco não para de fazer dobras, a filosofia da Diferença, com seus agenciamentos, não para de dobrar o pensamento. Como já discorrido, a filosofia do caos do presente filósofo francês lida com as inconstâncias, com as metamorfoses, com a flexibilidade e com as conexões. Assim como pensar em Deleuze nos remete imediatamente ao rizoma, pensar nessa filosofia caótica da Diferença nos leva a pensar na dobra. Para Deleuze “a dobra é a potência como condição de variação, como se vê no número irracional que passa por uma extração de raiz e no quociente diferencial que passa

<sup>15</sup> Barroco é um estilo artístico surgido na Itália entre o final do século XVI e meados do século XVIII.

pela relação de uma grandeza e de uma potência.” E ainda, “a própria potência é ato, é o ato da dobra” (DELEUZE, 1991, p. 37). Aqui podemos ter uma noção quase matemática da dobra quando Deleuze nos reporta ao número irracional, que, certamente, como ele mesmo prossegue na passagem citada, advém de uma extração de raiz e quociente diferencial. Um entremeio racional-irracional dos números, lidando pela condição de variação, com a potência da matemática que de certa ou em toda forma, se desdobra. A partir desse cenário, tendo como subsídio a filosofia de Deleuze e a variação proposta pela dobra, conseguimos entender, também, e até mesmo afirmar o caos filosófico deleuzeano dentro de um agenciamento que compreende a vida como conexões, ocultas ou evidentes, e que, por mais que tentemos, assim como fizeram tantos outros pensadores, não conseguiremos estabelecer uma certeza inviolável no campo do conhecimento, seja ele científico, artístico, tecnológico e/ou filosófico. Com isso, podemos dizer que Deleuze lida com as incertezas e muito mais que lidar com as incertezas, ele joga com elas. Mas isso não implica e nem pode sustentar um reconhecimento de sua filosofia como algo vulnerável, despida de uma fundamentação e propósito. O que ele não fez, e isso somos capazes de observar em suas obras, foi afirmar um plano de pensamento que tivesse a pretensão de ser superior a outros planos de pensamentos. Ou mais ainda, de consolidar um pensamento que não aceitasse de forma nenhuma, ser questionado. Quando Deleuze nos apresentou os conceitos totalmente desterritorializados de seu terreno conceitual, o que talvez ele quisesse propor foi um jogo de variação, uma potência filosófica que fosse capaz, dentro de um diálogo mais expandido, de dobrar, desdobrar e redobrar o próprio pensamento para além das definições formadas dos conceitos.

Pela dobra deleuzeana conseguimos entender a potência de vibração e modificação do pensamento. O pensamento que pensa diferente, na Diferença, é um pensamento que se caracteriza pela variação da dobra. Pensar o pensamento em Deleuze, que cria pela subversão, pelo caos, implica conhecer de perto a infinitude extensiva da dobra. Deleuze (1991) disse que a dobra, dobra conforme dobra e, aqui, podemos dizer que o pensamento dobra conforme a dobra do próprio pensamento. Há dobras no pensamento deleuzeano e o pensamento em Deleuze, que força a criação, é um pensamento em dobras. Entender esse pensamento, essa dobra, a infinitude que acabamos de ressaltar, requer um cuidado especial para não prolongar um entendimento, como já dito, de vulnerabilidade. Assim como no pós-estruturalismo contém parcelas significantes do estruturalismo, o infinito comporta boa parte do finito, afinal, Deleuze parte das bases. O que ele nunca fez, foi se ancorar nelas. O infinito em Deleuze, nada mais é do que o finito dobrado, desdobrado e redobrado. Por isso ele dizer que “dobrar-desdobrar já não significa simplesmente tender-distender, contrair-dilatar, mas

envolver-desenvolver, involuir-evoluir” (DELEUZE, 1991, p. 22). E é nesse ponto que seus próprios conceitos, sua própria filosofia deve ser também questionada, envolvida-desenvolvida, involuída-evoluída. Uma reflexão que seria interessante fazer dentro desse âmbito, quando Deleuze indica que dobrar-desdobrar não significa tender-distender, contrair-dilatar, seria pensar esse pensamento que dobra, não como um elástico (que tende-distende e que contrai-dilata), mas como as dobras de um leque que, uma vez dobrado, quando desdobrado, contém, em e pelas as suas marcas, a experiência do ato da dobra.

O pensamento não sai ileso na filosofia de Deleuze, pois é marcado, e o mesmo, nessa filosofia, por mais que se dobre, se desdobre e se redobre, leva consigo as marcas/curvas desse envolvimento, desenvolvimento, involução e evolução. Nada retorna ao ponto zero, do zero. Do ponto zero se parte levando a variação de suas dobras. É por isso que a filosofia de Deleuze é uma filosofia difícil, de entendimento penoso, porque o pensamento é torcido, marcado pelas dobras de uma filosofia do caos<sup>16</sup>. O trabalho com esse pensamento é um trabalho de combate, de exposição e as dobras nesse e desse pensamento são as experiências do processo. Segundo o professor de filosofia da educação, Jorge Larrosa (2002), fundamentado em Walter Benjamin, a experiência é aquilo que nos passa, nos toca e, com isso, nos transforma, porém, o ser da experiência precisa ser um ser ex-posto:

Do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (nossa maneira de pormos), nem a “o-posição” (nossa maneira de opormos), nem a “imposição” (nossa maneira de impormos), nem a “proposição” (nossa maneira de propormos), mas a “exposição”, nossa maneira de “ex-pormos”, com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. Por isso é incapaz de experiência aquele que se põe, ou se opõe, ou se impõe, ou se propõe, mas não se “ex-põe”. É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem nada lhe sucede, a quem nada o toca, nada lhe chega, nada o afeta, a quem nada o ameaça, a quem nada ocorre (LARROSA, 2002, pp. 24, 25, grifos do autor).

Compreendendo o contexto da dobra em Deleuze, que marca o pensamento e que faz deste uma constante relação de força, podemos pensar com Larrosa que esse ser da experiência, que se expõe, que passa por situações de vulnerabilidade e corre riscos é também um ser da Diferença. Um ser da multiplicidade, que lida com as inconstâncias, um ser que está sempre aberto às possíveis e diversas conexões. O ser em Larrosa, que se sente tocado e transformado pela experiência é um ser/traço do barroco, com suas curvas, com suas assimetrias, com suas marcas, com suas dobras. Deleuze conduzindo o seu pensamento na elaboração de uma filosofia marcada/dobrada por e em outras filosofias, certamente se

---

<sup>16</sup> Assim, “Deleuze reafirma que o pensamento só pensa mediante o acaso de um encontro que o violenta, que o force, que o coaja a pensar aquilo que precisa, que é necessário, que não pode mais deixar de ser pensado. Deleuze insiste que por si mesmo o pensamento não pensa, não cria, que o que importa é o que o força a sair de seu estado letárgico de mais baixa potência: da recogitação” (HEUSER, 2010, p. 31).

colocou como um ser de experiência. Um ser de rupturas a um ser que rompe. Uma filosofia dobrada a uma filosofia que desdobra. Deleuze compreendeu as dobras da filosofia quando foi tecendo a sua própria filosofia. Para escrever **A dobra: Leibniz e o Barroco**, Deleuze não focou somente em Leibniz e no Barroco, mas nas dobraduras a que tais focos estão interligados. Pensar no Barroco, certamente levou Deleuze a pensar em Mallarmé, pois, segundo Campos (2000), a dobra é provavelmente a noção mais importante desse poeta barroco; levou a pensar na estética; na cronologia histórica; em seus fundamentos, posições e contraposições; entre outros. Pensar em Leibniz e em seu conceito de mônada, certamente tenha levado Deleuze a pensar na matemática; na razão dos números e dos pensamentos; em toda uma organicidade constituinte desse campo do conhecimento. Com isso podemos dizer que todo pensamento, toda filosofia, todo o conhecimento, vieram de dobras, partem de dobras e, conseqüentemente, se desdobram e redobram ao infinito.

Possivelmente em Deleuze, compreendendo a flexibilidade, ou melhor, a mobilidade de sua filosofia, o infinito, tão almejado, seja, por necessidade da Diferença, inatingível. Não se poderá conhecer a linha de chegada do infinito por ser ele, pela dobra, um espaço de eterna travessia. Não se pode alcançar o infinito pela mesma razão da qual não se pode desvendar qual seja a principal entrada e saída do rizoma, já que este é composto por múltiplas entradas e saídas. Tendo em vista o presente contexto, podemos dizer que, compreendendo a travessia nunca finda do infinito é que, no **Mil Platôs Vol.1**, Deleuze e Guattari (2011) foram tão incisivos em ressaltar a importância de nunca semearmos, mas picarmos; a importância de nunca sermos nem unos e nem múltiplos, mas multiplicidades e, mais ainda, a necessidade pontual de promovermos linhas e jamais pontos. É por intermédio desse cenário da Diferença que todo o pensamento é rápido, mesmo parado, ou melhor, subsidiado pela dobra do pensamento, a filosofia de Deleuze, segundo Lancy (2000), também libera, pela via do oco da dobra, “possibilidades totalmente inéditas, possibilidades de salto que entretanto não equivalem a lançar-se a outro lugar. Dobrar, saltar no mesmo lugar, e, assim, deformar, deslocar o solo (o fundamento, ou seu infundado)” (p. 113). Nesse intuito, como pontuado, tanto a dobra quanto o infinito, em um pensamento resguardado por um posicionamento deleuzeano, são correligionários na Diferença. A dobra, como Deleuze mesmo pontuou, é um seguimento infinito, é um traço que compreende o infinito e este, por sua vez, dá-se pelas dobras nunca findas. Podemos fazer uma reflexão, tendo tal fato como ponto de partida, de que a obra: **A dobra: Leibniz e o Barroco**, mesmo possuindo como título ‘a dobra’ propriamente dita, não é uma obra que fala apenas da dobra, mas que, ao compreender o infinito a que esta está cumulada, fala-se diretamente da desdobra e da redobra. Dobra,

desdobra e redobra constitui o infinito do pensamento em Deleuze e este, no que lhe concerne, não compreende apenas aquilo que está avante, mas também anteriormente. Capturando a dobra por essa perspectiva, lidamos com o infinito de uma forma totalmente diferente, ou seja, com um infinito que, por essência, não é nada linear. É por esse mesmo fato que temos também, na filosofia da Diferença, o conceito de territorialização, desterritorialização, reterritorialização e, conseqüentemente, o nomadismo. O que deve ficar claro é que, por mais que falemos de dobra, desdobra, redobra, infinito; territorialização, desterritorialização, reterritorialização e nomadismo, estamos falando de uma sucessão de acontecimentos que não segue uma linearidade, ou melhor, a dobra nem sempre vem sucedida pela desdobra e esta pela redobra, mas o inverso também acontece. O que queremos ao fazer essa conexão é mostrar que, pelo infinito, a dobra é uma composição de desdobra e redobras aleatoriamente e que, pelo nomadismo (o infinito da travessia), o território da diferença é um agenciamento produtivo desordenado entre reterritorialização-territorialização-desterritorialização.

E por que desordenado e aleatório? Por tudo o que viemos dizendo acerca dessa filosofia que é uma composição de pensamento do e no caos. Claro, o que não evidencia um descomprometimento com a seriedade do pensamento, mas que, por outro lado, tem a seriedade como uma desvinculação do pensamento do seu terreno acostumado, isto é, terreno arquitetado para que ele fique cômodo e confortável. Deleuze reafirma a seriedade do pensamento quando o coloca em sua real função, o de pensar. Sendo assim, as máquinas de guerras do pensamento agem em duas frentes de combate: no próprio pensamento e no pensamento modificado. Este último (o pensamento modificado), dentro de um agenciamento da Diferença, torna-se, ele mesmo, uma máquina de guerra. Por isso que na filosofia de Deleuze nunca iremos encontrar passagens teóricas que afirmem a necessidade de comodismo e conforto do pensamento, mas muito pelo contrário, observaremos diversas vezes e com veemência, passagens subversivas, profanas e rebeldes, tais como:

- “Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode” (O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia – DELEUZE; GUATTARI, p. 11);
- “Do que viu e ouviu, o escritor regressa com os olhos vermelhos, com os tímpanos perfurados” (Crítica e Clínica – DELEUZE, p. 14);
- “Pois é pela escrita que nos tornamos animais, é pela cor que nos tornamos imperceptíveis, é pela música que nos tornamos duros e sem recordação, ao mesmo tempo animal e imperceptível: amoroso” (Mil Platôs V. 3 – DELEUZE; GUATTARI, p. 57);

- ““Toda escrita é PORCARIA” (isto é, toda palavra detida, traçada se decompõe em pedaços ruidosos, alimentares e excremenciais)” (Lógica do Sentido – DELEUZE, p. 91, grifo do autor);
- “Poderosa vida não orgânica que escapa dos estratos, atravessa os agenciamentos, e traça uma linha abstrata sem contorno, linha da arte nômade e da metalurgia itinerante” (Mil Platôs V. 5 – DELEUZE; GUATTARI, p. 223).

Como pudemos observar, Deleuze teve uma estética de escrita muito própria. Em comparação com Nietzsche, que também possuiu uma forma aberta, rebelde e inusitada de escrever para a época. O filósofo francês ousou e, sem nenhum pudor, encabulou a filosofia da seriedade com seus pensamentos transgressores ao fazer da própria filosofia um espaço para que se pudesse colocar palavras que, dentro de uma norma culta, eram tidas como esdrúxulas. Encabular é também função do pensamento. Um pensamento liberto, ele, de certa forma, choca muito. Um pensamento acostumado não se torna máquina de guerra. Ele não tem função, não faz agenciamentos, não transita pelas vias infinitas da dobra e, para ser mais enfático ainda, ele não pode ser considerado pensamento. O pensamento não é peso morto, pois é, antes de tudo, movimento. Então o que viria a ser esse ‘pensamento cômodo’? Certamente o cárcere do pensamento. Cárcere e pensamento são coisas totalmente diferentes. O pensamento que decora, não é pensamento, mas repetência. O pensamento que não pensa, para Deleuze, não é pensamento. O pensamento ele torce a si próprio dando outras possibilidades. Ele abre as possibilidades. É nesse plano que o pensamento cria. Ele torna-se cria e criação. A filosofia para Deleuze, como já ressaltado aqui, tomando emprestado o que está na obra **O que é a filosofia?**, é a criação de conceitos. Nesse sentido, tendo o pensamento como forte influência filosófica, podemos dizer que, deleuzeanamente, a criação de conceitos se dá na e pela agressão do e com o pensamento. O pensamento agride o conceito e, conseqüentemente, o conceito se desterritorializa, ganha outra potência, se libera, pela dobra, de sua condição primeira:

Com *Leibniz e o Barroco* a dobra libera-se e “vai ao infinito”. Línguas menores, como em Kafka, são vistas liberando-se da gramaticalidade de uma língua maior etc, etc. Com operações de liberação, os liberados são como que levados a variados reencontros de suas virtualidades (ORLANDI, 2000, p. 54, grifos do autor).

E tal fato vem de uma motivação que

consiste na tendência de liberar o próprio pensamento no sentido da liberação das diferenças internas daquilo que dá o que pensar. Como as operações de liberação levam os liberados a certo reencontro de suas virtualidades, e como o plano de imanência é essencialmente virtual, então, liberar conceitualmente algo vem a ser, portanto, um modo filosófico-deleuziano de vida, uma maneira de viver entretempos abertos no decurso de uma existência empírica, uma maneira de frequentar

construtivamente um plano que, apesar de imanente, deve ser construído (IBIDEM, 2000, p. 55).

Luiz Orlandi, nessas duas passagens, subsidia aquilo que viemos falando acerca do pensamento que produz e que é produção ao mesmo tempo. Nada está cerrado e nada se conclui. O pensamento se conecta fazendo linhas, tanto de conexão quanto de fuga. Dessa forma, movimentam-se diversas liberações e dessas, outras liberações são ocasionadas e qualquer que seja o campo do saber, do conhecimento, é passível de ser repensado, afinal, refletindo tendo como fundamento a segunda citação de Orlandi, a filosofia de Deleuze cria os conceitos, promove o pensamento, porque tais propostas dão o que pensar. É nesse intuito que novamente reafirmamos que o pensamento, na filosofia da Diferença, com suas dobras, desdobram e redobram ao infinito. Tal como o mapa, que é aberto e conectável em todas as suas dimensões, que pode ser desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 30), também é a filosofia que des-dobra por intermédio de um pensamento do e no caos em Deleuze. Deleuze, ao pensar o rizoma como um mapa, assim como definido por ele e Guattari, de certa forma define também os contornos de sua filosofia. Pois bem, ele, na companhia de Félix Guattari, escreveu em plâtos, e estes, por sua vez, compuseram um rizoma de pensamento tanto em dupla, quando individualmente. Quando individualmente, Deleuze nunca esteve só, mas subsidiados pelas dobras feitas no e com os pensamentos de Nietzsche, Artaud, Foucault, Espinoza, Kafka, Proust, entre outros. Com isso, podemos dizer que Deleuze esteve sempre acompanhado e sua filosofia, a filosofia da Diferença, é uma filosofia da posição do pensamento que, na Diferença, movimenta um circuito de sutilezas imperceptíveis e singulares dentro dos conceitos e do próprio pensamento. A Diferença em Deleuze, fazendo uma interpretação bem particular, está nas semelhanças que nunca se encontraram, nas vizinhanças, no íntimo desconhecido dentro de um mesmo conceito e que foram sendo apresentados por uma forma subversiva de pensar. No mais, falar da Diferença Deleuzeana é expor um campo árduo de trabalho, nada cômodo, nada fácil, porque se lida com a multiplicidade, com o caos, com as dobras. O avesso da dobra, pertencente à dobra, vizinha da dobra, é a Diferença da dobra. E a dobra, no caos filosófico aqui apresentado, certamente é a Diferença do pensamento.

## Referência Bibliográfica

ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. Trad.: Teixeira Coelho. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CAMPOS, Haroldo de. “Barrocolúdio deleuzeano”. In: ALLIEZ, Éric (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação de Tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o Barroco**. Trad.: Luíz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. **A imagem-tempo**. Trad.: Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crítica e Clínica**. 2ª ed. Trad.: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

\_\_\_\_\_. **Diferença e Repetição**. Trad.: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

\_\_\_\_\_. **Empirismo e Subjetividade: ensaios sobre a natureza humana segundo Hume**. 2ª ed. Trad.: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. **Espinosa: filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. **Francis Bacon: lógica da sensação**. Trad.: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

\_\_\_\_\_. **Foucault**. Trad.: Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013.

\_\_\_\_\_. **Kafka: por uma literatura menor**. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: IMAGO EDITORA, 1997.

\_\_\_\_\_. **Lógica do Sentido**. 4ª ed. Trad.: Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**. Trad.: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2014.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a filosofia**. Trad.: António M. Magalhães. 2ª ed. Porto: Rés-Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. **Proust e os signos**. 2. Ed. Trad.: Antônio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sobre teatro: Um manifesto de menos; O esgotado**. Trad.: Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Consta. São Paulo, Editora 34, 2011.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 2. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3. Trad.: Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 4. Trad.: Suely Rolnik. São Paulo, Editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5. Trad.: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. 2ª ed. Trad.: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011a.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **O que é a filosofia?** Trad.: Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.

HEUSER, Ester Maria Dreher. **Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino da filosofia**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

LARROSA, Jorge. “Notas sobre a experiência e o saber da experiência”. Trad.: João Wanderley Geraldi. **Revista brasileira de educação**, n. 19, p. 20-28, Jan/Fev/Mar/Abr/ 2002.

MARTON, Scarlett. “Deleuze e sua sombra”. In: ALLIEZ, Éric (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação de Tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

NANCY, Jean-Luc. “Dobra deleuzeana do pensamento”. In: ALLIEZ, Éric (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação de Tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo**. Trad.: Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ORLANDI, Luiz B. L. “Linhas de ação da Diferença”. In: ALLIEZ, Éric (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Coordenação de Tradução: Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. Trad.: Caio Liudvik. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

## A ideia de justiça em Nietzsche

José Francisco de Assis Dias<sup>1</sup>  
Reginaldo César Pinheiro<sup>2</sup>

170

### RESUMO

O presente estudo tem por finalidade analisar a crítica que Nietzsche estabelece acerca da moral ocidental e sua ideia de justiça e direito, com destaque sobre a influência exercida pela vingança, enquanto sentimento originado de relações primitivas e castigos. A partir da abordagem pelo método genealógico de Nietzsche, infere-se que a definição de Justiça não está relacionada a qualquer conceito metafísico que outrora se estabeleceu; mas uma verdadeira consequência da própria natureza humana. Com isso, a Justiça teria sua origem nas relações de obrigação (*obligatio*), onde o credor teria direitos sobre o devedor, em caso de não cumprimento da obrigação, tendo em vista que ‘cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago’. Metodologicamente o estudo foi desenvolvido através de uma revisão bibliográfica qualitativa e a observância do método dedutivo, buscando-se preferencialmente a análise das obras *Genealogia da Moral* e *Além do Bem e do Mal*. Com isso, conclui-se que o método genealógico de Nietzsche permitiu a desmitificação do conceito de *Justiça*, enquanto paradigma metafísico, para defini-lo como decorrência da própria transformação do homem, desde a sua origem.

**Palavras-chave:** Ideia de Justiça; Justiça em Nietzsche; Vingança; Moral; Castigo; Direito.

### THE IDEA OF JUSTICE IN NIETZSCHE

#### ABSTRACT

The purpose of this study is to analyze Nietzsche's critique of Western morality and his idea of justice and law, with emphasis on the influence exerted by revenge as a sentiment originated from primitive relations and punishments. From the approach of Nietzsche's genealogical method, it is inferred that the definition of Justice is not related to any metaphysical concept that was once established; but a true consequence of human nature itself. With this, the Justice would have its origin in the *obligatio* relations, where the creditor would have rights over the debtor, in case of noncompliance with the obligation, considering that 'every thing has its price; everything can be paid'. Methodologically, the study was carried out through a qualitative bibliographical review and the observance of the deductive method, preferentially seeking the analysis of the works *Genealogy of Morals* and *Beyond Good and Evil*. With this, it is concluded that the genealogical method of Nietzsche allowed the demystification of the concept of Justice, as a metaphysical paradigm, to define it as a consequence of man's own transformation from its origin.

**Keywords:** Idea of Justice; Justice in Nietzsche; Revenge; Moral; Punishment; Right.

<sup>1</sup> UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE. Telefone: (045) 99995-9030, endereço eletrônico para correspondência: [prof.dias.br@gmail.com](mailto:prof.dias.br@gmail.com) Professor permanente do programa de pós-graduação em filosofia da Unioeste; professor adjunto B da Unioeste; áreas de pesquisa: Ética e Filosofia Política; Filosofia do Direito.

<sup>2</sup> PPGFIL - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE. Telefone: (044) 98802-5033, endereço eletrônico para correspondência: [reginaldocesarpinheiro@yahoo.com.br](mailto:reginaldocesarpinheiro@yahoo.com.br) Mestrando do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Possui pós-graduação lato sensu em Direito Aplicado pela Escola da Magistratura do Paraná e em Docência do Ensino Superior pela Universidade Paranaense. Advogado no Paraná. E-mail: [reginaldocesarpinheiro@yahoo.com.br](mailto:reginaldocesarpinheiro@yahoo.com.br).

## Introdução

A busca sobre o que se entende por *Justiça* constitui-se em uma das tarefas mais complexas ao estudioso da ciência mãe. Desde os *antigos* a *Justiça* vem sendo estudada e é sempre inconclusivo, já que o que é justo para um pode não ser para um outro; ou quem é que estabeleceu tais parâmetros.

Em Nietzsche este dilema não desaparece. Ao contrário, o filósofo alemão busca evidenciar ainda mais com o uso de seu método. Concebido a partir da obra *Genealogia da Moral* o método genealógico propõe uma nova forma de pensar a moral, tendo o homem como elemento principal das decisões e criações morais. Ao estabelecer o método genealógico, Nietzsche rompe com a tradição filosófica, pautada pela metafísica, em que “os fenômenos morais não poderiam, portanto, comportar uma *origem* e muito menos uma *história*” (MARTON, 2000, p. 75). Para Camargo, esta nova vertente inaugurada por Nietzsche vai demonstrar que “os valores humanos, as concepções sobre o bem e o mal, o certo e o errado, são criações humanas e, por isto, possuem necessariamente uma história” (CAMARGO, 2011, p. 81).

Diante de uma genealogia da moral, a metafísica não mais se sustenta. A crítica de Nietzsche faz à moral e à religião termina por se desdobrar na impossibilidade de se continuar acreditando em definições absolutas também para a determinação dos valores defendidos como justos e transforma, até mesmo, o entendimento sobre o que é a própria justiça ao lhe conferir também uma origem histórica e, portanto, humana. A crítica de Nietzsche aponta para a ausência de sentido moral absoluto para a existência, com a consequência de não mais se poder falar também em um valor justo por si mesmo (CAMARGO, 2011, p. 81).

Ao pensar a *Justiça* o filósofo alemão recorre ao mesmo método para compreender como os valores ocidentais foram empregados para o estabelecimento do modelo de responsabilidade. Segundo Gonçalves, Nietzsche considera como sendo um marco fundamental “o advento das relações comerciais primitivas, a partir do momento em que o homem ‘se torna um animal capaz de fazer promessas’ e toma consciência de uma ‘responsabilidade instintiva’, com foco na relação entre credor e devedor” (GONÇALVES, 2014, p. 2).

Os valores ocidentais estabelecidos nas origens da humanidade impõem ao *infrator* um castigo pelo mal causado ao *ofendido*, como forma de reparação dos danos causados. É aqui que cabe um questionamento: o castigo imposto ao infrator, para que pague seu débito ao particular ou ao ‘Estado’, efetivamente atinge sua finalidade (a de evitar novas infrações) ou constitui-se tão somente em uma *vingança* (enquanto sentimento primitivo) ou para simples satisfação do prazer tanto do malfeitor quanto da plateia.

Tais questionamentos trazidos brilhantemente por Gonçalves (2014) no ensaio *Justiça, Direito e Vingança na Filosofia Moral de Friedrich Nietzsche*, foram respondidos e tem como objeto de estudo, predominantemente, as obras *Genealogia da Moral* e *Além do Bem e do Mal*.

### A genealogia da justiça segundo Nietzsche

Abstrai-se de textos póstumos de Nietzsche uma confissão ou um reconhecimento de que ainda faltava uma melhor reflexão sobre a justiça. Tratava-se de um prefácio para uma obra de 1885, onde dele se colhe a seguinte afirmação:

Aconteceu bem tarde – eu já tinha passado dos 20 anos – de eu ter descoberto o que ainda me faltava total e completamente: a saber, a justiça. ‘O que é justiça? E ela é possível? E se ela não devesse ser possível, como seria possível suportar a vida?’ – nessa medida eu me questionava ininterruptamente. Angustiava-me profundamente encontrar por toda parte onde eu escavava em busca de mim mesmo apenas paixões, apenas perspectivas angulosas, só a irreflexão, para a qual já faltavam as condições prévias para a justiça: mas onde estava a temperança? – a saber, a temperança a partir de uma inteligência abrangente (apud ALVES, 2016, p. 78).

Assevera Maurer que “o Nietzsche de início oculto é, pois, aquele para quem o tema amor e justiça, num sentido que abrange homem e coisas, é central. [...] Lá ele apresenta justiça como algo que teria faltado em suas reflexões, que só ‘tardamente’ se teria tornado consciente para ele” (MAURER, 1995, p. 180). E na mesma linha, afirmou Alves:

Sob o testemunho do próprio filósofo é interessante notar que a justiça foi assumida como uma perspectiva que ecoava silente em sua obra. Nietzsche reconheceu a justiça enquanto traço necessário para a sua reflexão, todavia durante muito tempo por ele mesmo esquecido. Um fragmento póstumo do que seria um prefácio para uma obra de 1885 demonstra com clareza a presença ausente do tema na reflexão do filósofo (ALVES, 2016, p. 78).

Com isso, é forçoso reconhecer que a gênese da *Justiça* surge com o conceito material de dívida. Afirmou Nietzsche:

O criminoso é um devedor que não só não paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos, como inclusive atenta contra o seu credor: daí que ele não apenas será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de ‘entender-se mediante um compromisso’ – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si (NIETZSCHE, 1998, p. 59-60).

Sob o pretexto de se evitar a repetição e atos reprováveis e de se punir o sujeito no dano que se causou – anota Gonçalves (2014) – culminou-se na proliferação dos mais diversos *castigos* aptos a serem impostos aos infratores. A gênese do Estado também é decorrente destas relações, segundo Nietzsche, pois “o primeiro que desobedece a suas regras torna-se um devedor perante toda sociedade, quebra o contrato social” (GONÇALVES, 2014,

p. 2). Para Nietzsche a violência sempre esteve nas origens das instituições, sendo também o caso do próprio Estado:

[...] o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquiaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o ‘Estado’ na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ‘contrato’ (NIETZSCHE, 1998, p. 74-75).

Na visão de Camargo, “o chamado ‘Estado’, ainda em uma forma rudimentar, começa a aparecer aqui e partir do uso da força de determinados homens que impõem a outros suas normas e suas regras de acordo com sua própria vontade” (CAMARGO, 2014, p. 95). Fica claro que Nietzsche se refere a uma espécie de *contrato social*; não do modo pensado pelos contratualistas, mas da forma mais egoística possível, que é a imposição de valores, normas e regras, visando a estabilidade para tornar o homem mais estável socialmente, previsível e confiável.

Desta forma, havendo o descumprimento do que foi prometido inicialmente pelo devedor, a relação de confiança é quebrada, e o credor poderia, como forma de reparação de danos causados por aquele homem inferior (que promete e não cumpre, que não foi domesticado e racionalizado), castigá-lo proporcionalmente ao tamanho da dívida. A violência então é entrelaçada às obrigações diante da culpa e sofrimento do devedor: aquele que faz uma promessa e não a cumpre merece o sofrimento para reparar o dano que causou à pessoa que lhe deu crédito) (GONÇALVES, 2014, p. 3).

A superioridade do credor descrita por Nietzsche, seria uma espécie e autorização para uma satisfação íntima, como reparação, sendo “a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, de quem pode punir os impotentes, de quem pode efetivar um direito é que reservados apenas aos ‘senhores’.” (GONÇALVES, 2014, p. 3). Maurer considera a existência de uma hierarquia, ao afirmar que “o alvo do pensar compensatório de Nietzsche se denomina, em conjunto, justiça, como reconhecimento de uma pluralidade não necessariamente caótica, mas disposta em hierarquia. (MAURER, 1995, p. 172). E é em nome desta hierarquia que Nietzsche se revela contra monopolizações ou absolutizações em nome falsos valores ocidentais.

O próprio conceito sobre o que é bom ou mal é definido por valores ocidentais egoísticos, objetivando o que Nietzsche chama de *pathos da distância*:

[...] o juízo ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse

*pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! (NIETZSCHE, 1998, p. 18).

Ao questionar a origem etimológica para *bom*, empregada em diversas línguas, Nietzsche conclui:

Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ‘ruim’ (NIETZSCHE, 1998, p. 21).

Gonçalves abstrai em Nietzsche que o ‘direito de justiça’ são, na verdade, falsos valores ocidentais:

Esse ‘direito de justiça’ concedido ao credor, então, possui raízes na mencionada relação credor-devedor, de forma que tem como escopo buscar a equivalência entre o dano sofrido e o castigo aplicado. Nietzsche analisa juntamente essa falta de equivalência, essa vingança disfarçada sob o nome de justiça, enraizada na sociedade ocidental como um conceito pétreo, mas que possui origens duvidosas e não cumpre a finalidade declarada, mas outra coisa muito longe da real separação de danos equivalente. Conceitos como esses impedem a superação do homem como indivíduo e agrilhoam toda a sociedade em falsos valores (GONÇALVES, 2014, p. 3).

O *pathos de distância* também seria responsável pela definição do sofrimento dos estratos sociais. Em Maurer se colhe que “a fraqueza do tipo forte de fachada, do aristocrata mais antigo, consiste em que não quer reconhecer a realidade do sofrer (1995, p. 178-179) e em Nietzsche, na obra *Além do Bem e do Mal*, se abstrai a seguinte afirmação:

O orgulho e o desgosto intelectual no homem que sofreu profundamente – a classe social já está quase determinada pelo grau de sofrimento que um homem pode suportar – a horrível certeza, da qual o homem está todo impregnado e colorido, a certeza de saber mais, graças a seu sofrimento, que não podem saber mais os mais inteligentes e os mais sábios (NIETZSCHE, 2013a, n. 270, p. 249).

## A vingança na moral ocidental

A satisfação íntima poderia ser o sentimento de vingança ou um simples prazer no castigo. Afinal, “originalmente a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é um intercâmbio” (NIETZSCHE, 2015, p. 65). Na obra *Além do Bem e do Mal* (§230) Nietzsche afirma:

[...] reconverter o homem para a natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e segundos sentidos vaidoso e delirantes que até agora foram rabiscados e pintados sobre aquele eterno texto fundamental *homo natura*; fazer com que o homem, doravante, fique diante do homem como já hoje é endurecido na disciplina da ciência, ele fica diante da *outra* natureza, com intrépidos olhos de Édipo e tapados ouvidos de Odisseu (NIETZSCHE, 2005, p. 330).

Com isso, tem que o sentimento de vingança e de *castigo pelo castigo* originam-se do homem primitivo<sup>3</sup>. Maurer anota também:

Nietzsche persiste no ‘terrível texto fundamental *homo natura*’: no homem como ele é por natureza, e intercede a favor de, em primeiro lugar, apreender toda a variedade das aspirações humanas, de acordo com sua tese fundamental sobre a efetividade (*Wirklichkeit*), segundo a qual esta seria a oposição e o concurso entre si de uma pluralidade de "vontades de poder" heterogêneas e diversamente fortes. Justiça significa, a partir daí, não universalização coordenada com base em pretensa filantropia, porém, de acordo com seu princípio fundamental: ‘apreensão conceitual e ordenação conjunta de um enorme reino de delicados sentimentos de valor e diferenças de valor, que vivem, crescem, procriam e perecem’ (MAURER, 1995, p. 174).

Marton analisa essa ‘satisfação íntima’ na expressão dos sentimentos de vingança e castigo, como *ressentimento*:

Incapaz de aniquilar o forte, o homem do ressentimento quer vingar-se, mas, não podendo fazê-lo, imagina o momento em que sua ira se excederá impiedosa e implacável; inventa a ocasião em que lhe será finalmente, permitida a desforra. É da própria impotência que nasce e se alimenta seu desejo de vingança. É por isso que ressentimento nem mesmo é sinônimo de reação: justamente por ser impotente para reagir, ao fraco só resta ressentir (MARTON, 1993, p. 56).

Ainda, ao tratar da vingança, Arruda anota que:

Ao explicar a teoria psicológica da moral do ressentimento com base em noções de bem e mal que surgem em diferentes circunstâncias para a moral nobre e para a moral escrava, Nietzsche deixa claro o desvalor da moral do ressentimento, que é reativa, uma vez que considera a oposição entre bem e mal partindo da noção inicial do que é o mal. Assim, o ressentido é o impotente que, não podendo agir naturalmente, reage, vingando-se. Essa impotência para a ação é a raiz psicológica e metafísica da vingança, uma vez que o ressentido enxerga no seu oposto o responsável pelo seu sofrimento. [...] O ressentido parte da ideia de que toda culpa merece castigo, vingança. Sendo assim, a moral do ressentimento é a transfiguração ético-religiosa do espírito de vingança. E, considerando que Nietzsche entende a pena como vingança, conforme exposto acima, podemos concluir que a pena é fruto da moral do ressentimento. Assim, ainda que consideremos as suas diversas finalidades legitimadoras, jamais conseguiremos afastar o caráter de vingança que se manifesta na violência do mal em retribuição a outro mal inicialmente praticado (ARRUDA, 2016, p. 259-260).

Resta claro, portanto, que a vingança não pode se confundir com a justiça, pois segundo Nietzsche, a punição ao infrator apenas tem o condão de desencorajar condutas futuras, no sentido utilitário da medida. Afinal, prêmio algum deve ser dado aquele que faz o bem e, de igual forma, nenhuma punição deve ser dada ao que faz o mal (ARRUDA, 2016, p. 260).

---

<sup>3</sup> Sobre o tema, afirma Maurer (1995, p. 176): “Quem, em contrapartida - quiçá com Nietzsche -, se coloca desde o início ceticamente em relação ao homem, não fica decepcionado nem surpreendido. Ele não tinha esperado outra coisa. Desumanidade é humano, dirá ele. No reconhecimento do ‘terrível texto fundamental *homo natura*’, Nietzsche concorda com Thomas Hobbes. O programa iluminista-progressista de uma crescente realização do humanitarismo pode se reverter em seu contrário, não em último lugar porque não quer admitir essa cética compreensão fundamental do homem”.

O ponto principal da ideia de justiça em Nietzsche é considerar que a punição imposta ao infrator, nos moldes estabelecidos pela moral ocidental, não é eficiente:

A relação de direito privado entre o devedor e seu credor, na qual já falamos longamente, foi mais uma vez, e de maneira historicamente curiosa e problemática, introduzida numa relação na qual talvez seja, para nós, homens modernos, algo inteiramente incompreensível: na relação entre *os vivos e seus antepassados*. Na originária comunidade tribal – falo dos primórdios – a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica (e não um mero vínculo de sentimento: seria lícito inclusive contestar a exigência deste último durante o mais longo período da espécie humana). A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma *dívida* [*Schuld*], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevivência como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força. Em vão talvez? Mas não existe ‘em vão’ para aqueles tempos crus e ‘sem alma’. O que se pode lhes dar em troca? Sacrifícios (inicialmente para alimentação, entendida do modo mais grosseiro), festas, música, homenagens, sobretudo obediência – pois os costumes são, enquanto obra dos antepassados, também seus preceitos e ordens –: é possível lhes dar bastante? Esta suspeita permanece e aumenta: de quando em quando exige um imenso resgate, algo monstruoso como pagamento ao ‘credor’ (o famigerado sacrifício do primogênito, por exemplo: sangue, sangue humano, em todo caso). Segundo esse tipo de lógica, o *medo* do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida. Não ao contrário! E todo passo para o debilitamento da estirpe, todo acaso infeliz, todos os indícios de degeneração, de desagregação iminente, *diminuem* o medo do espírito de seu fundador, oferecendo uma imagem cada vez mais pobre de sua sagacidade, de sua previdência e da presença do seu poder (NIETZSCHE, 1998, p. 77-78).

Entende Giacoia Junior (2014, p. 53) que a hipótese genealógica de Nietzsche teria ocorrido “como uma violenta ruptura, como uma coerção instaurada e levada a efeito por golpes de violência”. E anota também:

Com apoio numa polissemia fecunda contida na palavra alemã *Schuld* (que significa tanto dívida como culpa), Nietzsche sustenta que os principais conceitos, sentimentos e estimativas *morais* de valor são internacionalizações e sublimações desses materiais originários do universo jurídico do débito e do crédito (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 53).

### A autossupressão da justiça e o homem equitativo

Diante da constatação de que a vingança e o castigo pelo castigo não refletem a ideia de justiça (mas apenas falsos valores ocidentais, construídos ao longo dos anos), Nietzsche defende a possibilidade de reversão da barbárie, mediante a liberdade e soberania (não a soberania estatal, mas a do indivíduo). É com a soberania do indivíduo que Nietzsche propõe a autossupressão da justiça e do Estado, como efetiva ‘espiritualização da força, sublimação da crueldade’.

Não é concebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impune* os seus ofensores. ‘Que me importam meus

parasitas?’, diria ela. ‘Eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso!’... A justiça, que iniciou com ‘tudo é resgatável, tudo tem que ser pago’, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*. A auto-supressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou menos, o seu ‘além do direito’ (NIETZSCHE, 1998, p. 62).

Nietzsche entende que tanto o *tudo tem que ser pago* quando o *nada tem que ser pago* são impróprios, pois distanciam-se da *graça*. “Isto consistiria – segundo Camargo – não mais em um passo do bicho-homem em direção ao homem, mas do homem ao super-homem” (2011, p. 96). No mesmo sentido, anota Giacoia Junior:

A suprema realização da soberania é o indivíduo soberano, enfim desatrelado das malhas do direito, da vingança e da crueldade presentes no processo de formação da eticidade dos costumes. O indivíduo soberano é o fruto tardio do processo civilizatório, da pré-história da hominização – soberano é aquele que *pode* libertar-se da brutalidade primeva. [...] O indivíduo soberano libera-se e opõe-se à eticidade, mas só pode fazê-lo porque introjetou e tornou segunda natureza a capacidade de referir-se a regras – em primeiro lugar a regra áurea: *pacta sunt servanda*. A conquista da liberdade passa, portanto, necessariamente, pela supressão do direito e da justiça fundada na heteronomia da legislação (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 54).

Stegmaier (1992, p. 126) entende na visão de Nietzsche a justiça advém da troca de crueldades, que “com o tempo exige a regulamentação pelo direito num Estado que, uma vez tendo conquistado para o direito suficiente validade, pode por fim renunciar completamente à crueldade na figura dos castigos, e, com isso, pode mirar sua autêntica justiça” (apud GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 56) e tornar-se *clemente, dadivosa, graciosa*. Arruda conclui que não é possível afastar o mal da pena em nossa sociedade, mas que a punição deve ser sempre buscada como *ultima ratio*, para o fim de se evitar uma vingança desenfreada. (2016, p. 261).

A melhor justiça deve advir do *homem equitativo* descrito por Nietzsche na *Aurora* onde: “O ‘homem equitativo’ tem, pois, necessidade incessante do toque sutil de uma balança para avaliar os graus de poder e de direito que, segundo a vaidade das coisas humanas, só se mantêm em equilíbrio muito pouco tempo e só fazer subir ou descer: - ser equitativo é, pois, difícil e exige muita experiência, boa vontade e uma carga enorme de espírito”. (NIETZSCHE, 2013b, p. 141, n. 112). Embora difícil e talvez utópico, o *homem equitativo* carrega em si os atributos de Justiça pois tem experiência para julgar, boa vontade e uma enorme carga de espírito.

## Conclusões

À guisa de conclusões, é possível inferir que o método nietzschiano apresentado em *A Genealogia da Moral* permite uma melhor análise das origens da moral ocidental, inclusive

no contexto atual; sendo que a ideia de justiça um resultado da evolução história do homem primitivo (*obligatio*).

Evidenciou-se também que a ideia de justiça se formou a partir uma construção da moral ocidental, calçada em falsos valores egoisticamente estabelecidos por camadas dominantes. A vingança e o desejo pelo castigo pelo castigo foram inseridos no conceito de justiça, como meio de justificação da barbárie, mas que não guardam qualquer relação com esta.

A liberdade e a soberania do indivíduo representam o distanciamento do homem *homo natura* e a aproximação do homem equitativo (experiente, bondoso e espirituoso), com vistas à conquista de uma justiça clemente, dadivosa e graciosa.

## Referência Bibliográfica

ABBOUD, G.; CARNIO, H. G. Genealogia da justiça: uma abordagem a partir do conceito de ‘oblitatio’ do direito privado romano. *Revista de Direito Privado*, vol. 48/2011, p. 11-46, Out/Dez 2011.

ALVES, L. F. A. *A ideia de justiça em Nietzsche: ou a justiça para além da ideia*. 2016. (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2016.

ARRUDA, A. L. G. A pena e a moral do ressentimento em Nietzsche. *Revista Pensamento Jurídico*, São Paulo, vol. 10, n. 2, p. 235-263, jul/dez 2016.

BUSELLATO, S. Zarathustra versus Parsifal. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 84-105, abr. 2017.

CAMARGO, G. A. Relações entre justiça e moral no pensamento de Nietzsche. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 79-97, jan./jun. 2011.

CARNIO, H. G. A gênese do direito entre Kelsen e Nietzsche. *Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC*, n. 2, p. 39-58, 2009.

FERNANDES, R. R. *Nietzsche e o direito*. 2005. (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

GIACOIA JUNIOR, O. Estado, democracia e sujeito de direito: para uma crítica da política contemporânea. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, vol. 2, n. 2, p. 49-61, 2014.

GONÇALVES, R. J. Justiça, direito e vingança na filosofia moral de Friedrich Nietzsche. *Rev. Fac. Direito São Bernardo do Campo*, n. 20, p. 1-18, 2014.

MARTON, S. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. ed., Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MAURER, R. O outro Nietzsche: justiça contra utopia moral. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 18, p. 171-182, jan. 1995.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Antonio Carlos Braga, São Paulo: Escala, 2013a. (Coleção O Essencial de Nietzsche).

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Trad. Antonio Carlos Braga, São Paulo: Escala, 2013b. (Coleção O Essencial de Nietzsche).

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *Vida e obra*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

SILVA, J. R. C. da. A natureza do direito e da justiça com equilíbrio de forças em Nietzsche. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, n. 07, n. 02, p. 316-331, 2016.

WERLE, M. A. Linguagem, filologia e interpretação na crítica de Nietzsche à moral e ao direito. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 11, p. 111-126, Jan./Jun. 2008.

WOTLING, P. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, n. 32, p. 203-232, 2013.

## Resenha: *Vírus: tudo o que é solido se desfaz no ar* de Boaventura de Sousa Santos<sup>1</sup>

181

Por Ana Flávia Costa Eccard<sup>2</sup>

Rafaela Francisco da Nobrega<sup>3</sup>

Boaventura de Sousa Santos dedica-se ao longo dos anos a estudos voltados para múltiplos campos do saber, mas que em sua convergência se situa a análise crítica do capitalismo em suas variadas manifestações, seja em campos referentes aos impactos do colonialismo, seja em estudos sobre democracia e globalização. Amplamente traduzido em diversos idiomas, sua produção revela a urgência pelo entendimento da realidade justificada na atenção aos variados temas que percorrem o atual sistema global de produção de riqueza e de conhecimento. Nesse sentido, seu recente trabalho, *Vírus, tudo que é solido se desfaz no ar* perpassa a geração constante de crise em oposição ao status de normalidade.

Boaventura publicou seu texto em março no ápice da pandemia mundial do Coronavírus, sendo um dos primeiros pensadores a se debruçar sobre o problema. Seu texto traz grandes reflexões sobre a sociedade hipercapitalista e as crises que se desdobram desse regime.

O debate acerca de como se pode conhecer melhor a verdade e as qualidades das instituições componentes de uma sociedade é conduzido pelo autor e coloca em xeque se situações de crises excepcionais ou de normalidade revelariam mais satisfatoriamente um retrato social.

Sousa Santos traça um panorama do estado de crise engendrado pela face mais recente do capitalismo, qual seja, o neoliberalismo e tensiona o debate acerca da própria definição de crise, posto que esta seria uma fuga do estado de normalidade, funcionando como um elemento extraordinário das circunstâncias. Contudo, estabelece que desde a década de 1980 o neoliberalismo se retroalimenta de crises permanentes em que se explicam cortes em políticas sociais ou redução de salários como consequências de crises financeiras. As crises são pensadas a partir de dois vieses: crise passageira e crise excepcional. A primeira

---

<sup>1</sup> Boaventura de Sousa Santos nasceu em Coimbra, 15 de novembro de 1940. É doutor em Sociologia do Direito pela Universidade de Yale (1973), além de professor catedrático jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Distinguished Legal Scholar da Universidade de Wisconsin-Madison. Foi também global legal scholar da Universidade de Warwick e professor visitante do Birkbeck College da Universidade de Londres. Seu livro mais recente é *Esquerdas do mundo, uni-vos!* (Boitempo, 2018). Pela Boitempo, publicou também *A difícil democracia: reinventar as esquerdas* (Boitempo, 2016) e *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social* (2007). *A cruel pedagogia do vírus*. (Boitempo, 2020). E colabora com o Blog da Boitempo esporadicamente.

<sup>2</sup> Doutora em Direito pelo PPGD-UVA, doutoranda em Filosofia pelo PPGFIL-UERJ, advogada e psicanalista em formação.

<sup>3</sup> Doutoranda em filosofia pelo PPGFIL-UERJ, bolsista CAPES.

deve ser explicada pelos fatores que a provocam, já a crise permanente transforma-se na causa que explica todo o resto.

Nesta medida, o autor afirma que as verdadeiras causas das crises (ou da crise permanente) estão em acordo com uma política de concentração de riqueza e não objetiva seu fim. Ou seja, a permanência da crise se ocupa da manutenção dos status sociais e frequente alargamento das desigualdades, fomentado largamente por descaso com as pautas ecológicas e crescente aceleração dos efeitos danosos da crise climática.

Porém, como a atual pandemia se associa a esse estado de coisas que lhe são anteriores? Sousa Santos enxerga a pandemia como um elemento que vem agravar a situação preexistente e tornar evidente o quanto a precarização de políticas públicas sobrecarrega as populações mais pobres e em estado de vulnerabilidade.

Ao cunhar a expressão *elasticidade social* o autor discorre acerca de como os modos dominantes de vida se alteram ao longo dos tempos em suas condições de alargamento da vida e adiamento a morte e salienta que os modelos impostos por um sistema hipercapitalista se coloca como algo natural e inerente a condição humana. Entretanto, o cenário pandêmico que tem marcado o ano de 2020 demonstra que essa imutabilidade das coisas dadas como naturais e normatizadas é sacudido a ponto de necessitar que mudanças drásticas se operem.

O modelo vigente anterior que sincronizava trabalho e consumo como parte intrínseca da convivência social cede lugar à diminuição do ritmo desse binarismo (binômio) e traz à tona alternativas que antes eram tidas como impossíveis. Sousa Santos nos mostra que a pretensa impossibilidade é um mecanismo dos sistemas políticos que abdicam de discutir as opções e alternativas e estas alternativas passam a emergir das crises e se apresentarão cada vez mais movidas por situações de desastres, pandemias e colapsos financeiros, isto é, nos cenários em que não se pode trata-las de maneira organizada.

A pandemia provoca alterações na maneira como as classes mais abastadas lidam com seus privilégios, pois acaba por balançar a pretensa segurança e distinção que os cerca. Sousa Santos evoca a etimologia de pandemia para demonstrar como o vírus, num primeiro momento, coloca a todos num aparente estado de igualdade e comunhão. Porém, a solidariedade advém de uma estranha necessidade para nosso tempo de isolarmo-nos uns dos outros.

Ao elencar consequências positivas e negativas da crise pandêmica, Boaventura de Sousa Santos aponta que a significância dos Estados Unidos na economia global demonstra características opostas nesse cenário. Se por um lado a maior economia capitalista do mundo sofre com as mudanças que a pandemia provocou em relação à produção e ao consumo, por

outro lado os impactos ecológicos são patentes. A diminuição da poluição reduziu os impactos atmosféricos dos efeitos massivos da desenfreada produção melhorando a qualidade do ar. Contudo, o autor levanta uma importante questão: a desaceleração da produção ocorre a que custos? A vida humana precisa sucumbir para que a natureza prospere em seus feitos? Teria nossa capacidade de pensar alternativas aos atuais modelos se esvaído?

Sousa Santos pauta a diferença de Estados que operam por modelos mais afeitos à democracia e a maneira como se pode conceber o controle da propagação pandêmica frente a países como a China, como o próprio autor indica, não ser reconhecida por este regime de governo. A disputa que se apresenta é a da eficácia em mitigar o avanço do vírus através de medidas de vigilância contundente ou de massiva circulação de informação. Neste cenário soma-se ainda a crescente circulação de notícias falsas ou deturpadas, as fake news, que se mostram como, se não um entrave, um dificultador em manter a população bem informada sobre as medidas e os protocolos sanitários a serem adotados.

O autor segue em seu livro a ideia de que há um controle narrativo da imprensa ocidental, especialmente a dos Estados Unidos, em relação à confiabilidade na China quanto a segurança alimentar, visto que sus hábitos diferentes são abordados de modo depreciativo, e domínio sobre a escalada do novo coronavírus. Se por um lado a OMS não tem em definitivo a origem do vírus, nos Estados Unidos é chamado largamente por vírus chinês. Esta prática adotada pelos estadunidenses revela uma disputa econômica uma vez que a China é segunda economia mundial e consiste em uma ameaça aos interesses financeiros dos Estados Unidos. Desse modo, o tratamento midiático sobre o vírus corrobora ao tratamento oficial construído em torno da ideia de que a China não é confiável e, portanto, deve ser neutralizada. Há uma guerra não explicitamente declarada sobre o domínio econômico mundial.

O avanço da pandemia ao redor do mundo mostra de modo mais evidente a vulnerabilidade de grupos em situação de refúgio e imigrantes. Um alerta emitido pelo Médico Sem Fronteiras expõe a dimensão do problema em campos de refugiados onde as medidas sanitárias são pouco efetivas, pois a concentração de pessoas em um espaço diminuto é grande, além de que a precariedade das instalações aumentam os riscos de contágio. Sousa Santos observa que mesmo na Europa há o privilégio de alguns em detrimentos dos outros, especialmente se o outro for não europeu.

Boaventura de Sousa Santos provoca nosso olhar diante das implicações econômicas e sociais que a crise pandêmica proporciona dentro de um sistema hipercapitalista, acentuando as desigualdades e promovendo as corridas entre potências em que a finalidade não é achatar

as disparidades e cuidar dos vulneráveis, mas consolidar cada vez mais uma massificação dos  
corpos em favor do capital.

## Entrevista com Eloisa Benvenuti de Andrade

Eloisa Benvenuti de Andrade é autora do livro *Corpo e Consciência: Merleau-Ponty, crítico de Descartes*. Doutorou-se em Filosofia com a tese "Corpo, Sensível e Natureza na última ontologia de Merleau-Ponty". É pesquisadora responsável do Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea da Unifesp (LffC) e pesquisadora associada do Instituto de Teoria e História Anarquista (ITHA). Docente de Filosofia da Faculdade Cásper Líbero e da Rede Pública Estadual de São Paulo. Atualmente realiza Pós-doutorado junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) com pesquisa intitulada "Ética, liberdade e alteridade na Filosofia de Simone de Beauvoir". Sua pesquisa na área de Filosofia Contemporânea - e sua produção científica incluem temas como ontologia, fenomenologia, feminismo, ética animal e anarquismo.

**Ensaios Filosóficos:** Gostaríamos de agradecer-lá por conceder esta entrevista. Suas pesquisas em filosofia contemporânea compreendem fenomenologia, ontologia, feminismo dentre outros interesses. Você poderia nos contar como ocorreu o despertar da filosofia em sua vida e discorrer sobre sua trajetória acadêmica?

**Eloisa Benvenuti de Andrade:** Eu que agradeço o convite para esta entrevista. Muito obrigada. Bom, o despertar da filosofia na minha vida aconteceu na adolescência e por várias frentes. Pelo curso de formação política que eu frequentava, oferecido pelo Partido dos Trabalhadores à comunidade, em que tive aulas sobre Marx, Hobbes, Rousseau, Locke etc. Pela leitura da Folha "Ilustrada", em que, por exemplo, certa vez li uma entrevista da filósofa e professora atualmente da Unifesp Olgária Matos falando sobre a perspectiva da Filosofia acerca da "consciência e da morte", que me marcou muito. Até então eu acreditava que estas investigações eram apenas do âmbito da ciência. Mas, acredito que o despertar mesmo veio principalmente pela literatura brasileira. Foi a literatura que me fez comprar meu primeiro livro de filosofia: *Os ensaios*, de Montaigne. Eu sempre li muita literatura, Machado de Assis, Lima Barreto, Zélia Gatai, Guimarães Rosa, Graciliano Ramos, adorava literatura, e aos 15 anos li *O Amanuense Belmiro*, do Cyro dos Anjos. Livro belíssimo, de muita densidade psicológica, reflexivo e sentimental, que conta a história de um funcionário público angustiado e frustrado. A narrativa, em primeira pessoa, se dá por meio de um diário escrito pelo protagonista, interiorano, entre o natal de 1934 e o início de 1936 na capital, Belo Horizonte, em que ele narra diversos momentos da sua vida por meio, principalmente, de datas específicas como Natal, Carnaval, Finados, à medida que descreve as questões políticas

e sociais do contexto, e, suas lembranças e suas experiências,. A certa altura do livro ele rememora Montaigne e o cita: "A alma descarrega suas paixões sobre objetos falsos, quando lhe faltam os verdadeiros (...) Parece que, abalada e comovida, se perde em si mesma se não lhe damos presa; cumpre fornecer-lhe sempre objeto em que possa aplicar-se e atuar." E, explica a passagem: "Com efeito, devemos sempre ter à mão um sapato velho para o serviço da alma. Graças a ele, aqui estou calmo a escrever estas linhas, em que vai toda a história de mais um Natal que passa". Essa citação de Montaigne me tocou profundamente. Acredito que pelo contexto da obra e também pelo contexto um pouco melancólico da minha adolescência, devido aos problemas econômicos, políticos e sociais do país na época, essa passagem me trouxe uma chave muito simples de vivenciar o mundo: é preciso ter uma pretensão de verdade e elementos para refletir com autonomia, rigor e sofisticação nossa condição própria no mundo. Descobri que a Filosofia se dedicava a isso e quis ir a fundo nessa jornada. Ingressei na graduação em Filosofia na Universidade Estadual Paulista (Unesp), e lá também realizei meu mestrado. Passei a lecionar Filosofia no ensino básico e superior desde então e conclui minha tese de doutorado em Filosofia na Unifesp. Atualmente realizo estágio pós-doutoral também no Departamento de Filosofia da Unifesp. Quando adentrei a filosofia eu tinha um problema que me interessava muito e que era motivado pelas minhas impressões e convicções políticas alinhadas à esquerda: qual é o sujeito que é capaz de fazer revolução e transformar sua própria realidade e a do mundo a sua volta? Quais qualidade ele precisa ter? O que afinal é o "homem"? Quais suas possibilidades e limites? É possível, de fato, um mundo mais justo, com igualdade e equidade? Disso, ao contrário do que eu acreditava que aconteceria, que seria estudar os filósofos stricto sensu da filosofia política, me aprofundi em questões epistemológicas e ontológicas por meio da Fenomenologia e da Filosofia Francesa Contemporânea, especificamente a do Merleau-Ponty, e agora a da Simone de Beauvoir, e mantive em paralelo, sempre, a leitura de clássicos como Descartes e Kant, bem como de textos políticos e de problemas contemporâneos dos mais diversos, entre eles os que envolvem, sindicalismo, anarquismo, feminismo, a ética informacional e animal. Tenho artigos e um livro na área da Filosofia e outros textos e produções diversas sobre estes temas.

***Ensaios Filosóficos:*** Em *Corpo e consciência: Merleau-Ponty, crítico de Descartes*, livro lançado a partir da sua dissertação, você aborda a concepção de corpo em Merleau-Ponty confrontando o dualismo cartesiano, de modo que o corpo não seria deslocado da consciência, como duas instâncias separadas que se unem como exteriores, mas antes uma afirmação

constante de sua existência. Você pode explicar melhor como Merleau-Ponty entende o corpo como sendo uma experiência não redutível a si mesmo, mas em comunicação com o mundo?

**Eloisa Benvenuti de Andrade:** Merleau-Ponty quer redefinir o paradigma clássico da consciência. Este é o desafio da sua filosofia. Ele promove nela, de início, em seus escritos dos anos 40, uma reabilitação ontológica da ideia de corpo, e posteriormente, nos escritos intermediários dos anos 50 e finais, uma reabilitação ontológica da ideia de sensível. Para isso, ele trabalha com uma ideia de reflexão radical como alternativa ao conceito de reflexão idealista e fornece um sentido existencial ao pensamento transcendental. Por esta via é possível compreender sua ideia original, a ideia de corpo. Por meio de uma série de objeções a *res cogitans* e ao internalismo psíquico cartesiano, sua tentativa é livrar o sujeito partido da tradição - constituído por um predicado mental e outro extensional - da incomunicabilidade com o mundo exterior, fazendo do corpo abertura para o mundo. A autoridade concedida por Descartes ao espírito enuncia-se diferente na proposta merleau-pontiana, quer dizer, como sendo uma constante transformação real ou mesmo um nada, mas em hipótese alguma é ideia ou representação, em sentido racionalista e intelectualista. A consciência para Merleau-Ponty, é consciência perceptiva, sempre de alguma coisa “ali”, um acontecimento corporal. Para ele, “a consciência é o ser para coisa por intermédio do corpo”. Em seus escritos iniciais, a consciência não é um eu penso, mas um eu posso, e, dessa maneira, ela não está dividida entre uma produção cultural e histórica, por um lado, e, natural, do outro, mas antes, ela conjuga ambas as situações. Por isso, o dualismo substancial cartesiano, a díade espírito/corpo, tome forma em seu contexto fenomenológico, a rigor, num primeiro momento, como um entrelaçamento entre consciência perceptiva e ato de conhecimento; o corpo próprio é germe de uma conformação existencial originária que constitui espírito e corpo mutuamente. Desse modo, o que o pensamento de Merleau-Ponty culmina em evidenciar é uma relação solidária entre corpo e mundo como um parentesco percebido que suscita o postulado pela diferença, ao invés da identidade e da representação, pois a relação entre corpos (nem sempre visíveis) produz os termos da própria relação a todo o momento. Em nota no seu último escrito, publicado postumamente, *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty argumenta que sendo o para si e para outrem dois lados de uma mesma coisa, estes estão incorporados um no outro. Por esta via, o que será descrito, posteriormente, como corpo carne na obra de Merleau-Ponty, e que tratei mais profundamente na minha tese de doutorado, é efetivamente o ponto de partida para uma perspectiva concreta acerca do mundo, antes suprimida pelas abstrações ficcionais da tradição e de seu resíduo conceitual, oriundas da tentativa clássica transcendental de

neutralizar a contingência e a percepção. Com isso, de acordo com Merleau-Ponty, a reflexão é sempre dada para si mesma em uma experiência, ela sempre brota sem saber ela mesma de onde brota. A reflexão não é absolutamente transparente para si mesma. Para ele, inclusive, seria sobre a ideia de legitimidade da reflexão e sobre seu estatuto ontológico que a filosofia da existência deveria empreender seus esforços.

**Ensaios Filosóficos:** Seu engajamento extrapola os limites da academia e se expande na militância em outras frentes, como no debate sobre ética animal, anarquismo e feminismo. Entendemos que o momento pelo qual atravessamos se revela ao mesmo tempo como causa e efeito das condições políticas as quais o capitalismo desenfreado se apresenta de diferentes maneiras, mas que são convergentes do ponto de vista dos impactos causados, especialmente sobre os mais vulneráveis. É possível pensar de que maneira essas frentes se cruzam e colaboram entre si do ponto de vista de uma filosofia que compreende o corpo como sujeito instituinte no mundo, como experiência ontológica?

**Eloisa Benvenuti de Andrade:** Eu acredito que estas frentes se cruzam; no meu campo de atuação o engajamento tem um sentido filosófico. De um ponto de vista fenomenológico, esta ideia de corpo denuncia a eminência da “expressão” de uma “abertura” concreta que tradicionalmente foi ofuscada por abstrações forjadas pelo idealismo e pelo intelectualismo e que nos fizeram sedimentar um único campo no qual podemos nos reconhecer, enquanto um eu absoluto e universal, entretanto, tributário apenas de uma natureza também absoluta e universal. E o problema é: que natureza é esta? Desta sedimentação, provém o sentido negativo e problemático da experiência enquanto uma “situação”, no sentido fenomenológico. Quem, afinal, é o sujeito - de direito - que experiencia o mundo? Como diz Merleau-Ponty a respeito das *Meditações* de Descartes: quem é o eu que medita? Quem de fato participa da sociedade e pode modificá-la? Quem é o sujeito do conhecimento e sobre qual indivíduo falamos quando enunciamos uma tese sobre o mundo? Me parece que a resposta a estas questões passa tanto pela perda de privilégios ontológicos e epistemológicos, como pela perda de direitos em um sentido mais concreto, ético. Em que medida, a crise da sociedade que produz os vulneráveis, é a crise do que se considera humano ou de quem é o humano? Qual a relação possível entre as funções das instituições pré-moldadas e da vida autêntica? No atual estágio do capitalismo, é possível ver, ser produzida, uma população que não vai ser absorvida pelo trabalho e que precisa ser gerida. São as centenas de pessoas em situação de rua, os corpos não identificados nos necrotérios, os corpos mal ou não armazenados nos cemitérios. Também são mortos bilhões de animais não-humanos para o consumo. Como são

estrangeiros os números da aniquilação promovida contra a expressão do feminino como um todo. Disso, emerge o que podemos chamar de “necroestado”, estado de organização da morte, em que expressiva parcela da população não é reconhecida enquanto sujeito, onde se gere a sobrevivência e o que, por sua vez, é produzido por ela. É possível inferir que, por trás desta racionalidade neoliberal, existe uma orientação do uso dos tradicionais dispositivos coloniais germinados pelo liberalismo, enquanto ele próprio, um projeto colonial, que expressam um duplo problema: a colonização dos territórios e a colonização dos corpos. E, o que me interessa, e acredito que seja fundamental pensar hoje, a quem de atentar para a problemática da racionalidade neoliberal como forma de sujeição, é desmembrar um pouco do que foi feito deste “outro”. Por isso, a importância da corroboração destas várias frentes de estudos e engajamento. Se existe um desejo de construção de uma democracia direta, ele deve fazer oposição direta ao necroestado, que gerencia a morte do outro, em que parcela significativa da população, o não branco, não tem nenhuma condição de sujeito, nenhum direito de cidadania e humanidade. A estrutura pela qual habitualmente pensamos o mundo está ainda em conformidade ao patriarcado, ao racismo estrutural - que sustenta a racionalidade capitalista levada a cabo no neoliberalismo -, ao sistema sexo-gênero, a díade especista seres humanos e animais. Foram bem sucedidos os dispositivos coloniais que fazem com que tudo se refira ao branco, e diante disso, a negação do outro passa a ser estruturante para a sobrevivência do Um. Então, devemos problematizar, quem está incluído e quem está excluído das instituições? Quem é tomado como sujeito por elas? Quem participa efetivamente delas? Quem a construiu e tem responsabilidade sobre elas? Quais formas de vida contemplamos e estão contempladas? Do que depende a autonomia e identidade de um sujeito? E, por fim, de que corpo falamos ou podemos falar? Parece que há algo ainda mais profundo e perverso na racionalidade neoliberal, que se não desvelado não nos garante nada de concreto, e ficaremos na ordem do espanto, sistematicamente. Então, talvez, para que compreendamos a “crise da razão”, e possamos superá-la, é necessário enxergar o Outro que não é outro como eu.

**Ensaios Filosóficos:** Como professora tanto na rede básica quanto no ensino superior os desafios que se apresentam encontram consonâncias e também afastamentos. Você acredita que uma perspectiva de ensino libertária, reforçando a autonomia do estudante, e tendo o professor como cooperador nas práticas que visem à transformação, ou como Silvio Gallo

chama em *Deleuze e a Educação*, professor-militante, seja uma via possível em qualquer esfera de ensino?

**Eloisa Benvenuti de Andrade:** Sim, acredito, acho isso muito importante. Pouco a pouco estamos vendo a sedimentação, no lugar de uma concepção de educação popular, da educação como aparelho reprodutor das relações sociais vigentes. O paradigma cada vez mais predominante é o da educação como aparelho ideológico do Estado. E não se formam indivíduos livres, autônomos e solidários por meio de métodos autoritários e de controle. A liberdade, me parece, assim como pensam os anarquistas e a pedagogia libertária, é construída socialmente e conquistada nas lutas sociais. Acredito que a luta pela presença da filosofia e pelo ensino de filosofia, pelo reconhecimento da função social da escola e seu imbricamento com a comunidade, pela conquista histórica da escola pública, é parte da luta ainda, necessária, pela redemocratização do Brasil, ainda tributário dos anos de regime de exceção, como também da luta em defesa da educação, com vistas à transformação da realidade e não só como reprodução do sistema vigente. Acredito que o processo de ensino-aprendizagem deve, em qualquer esfera, básica ou superior, orientar-se pela crítica às estruturas de dominação e estar engajado na formação de pessoas capazes de atuarem como críticos e sujeitos ativos pela transformação das suas vidas e do meio social, além de indivíduos profundamente comprometidos com os oprimidos, marginalizados, com o “outro”. Para isso, o professor não pode ser apenas profeta, deve ser, sem dúvida, militante. No sentido de outra grande contribuição do anarquismo enquanto uma doutrina ética: toda estratégia deve ser coerente com seu fim; toda perspectiva de emancipação efetiva deve ser individual e coletiva; assim como, é importante a prática da autorresponsabilidade contra as opressões e da responsabilidade coletiva. Em outras palavras, porque abriríamos mão de uma concepção de educação que tenha como objetivo principal a formação de cidadãos universais e que seja um subsidio referencial de dignidade humana, e de desenvolvimento dos valores da autonomia individual e social, para além da vida privada do cidadão, em prol de formar apenas pessoas convenientes para o mercado? Por que não capacitar os indivíduos para raciocinar de forma complexa e profunda a respeito de todas as coisas do mundo, sem restringir-se, apenas aos aspectos técnicos dos problemas? Acredito que essa discussão seja muito pertinente pois, a vida democrática que almejamos, requer alguns alicerces. No modelo tecnicista os alunos guardam passivamente os conteúdos que são ministrados por seus professores, não se supõe que existe um trabalho em conjunto para resolver as interrogações colocadas na sala de aula. Tenho concordância com o diagnóstico da filósofa estadunidense Martha Nussbaum, em *Sem*

*fins lucrativos. Por que a democracia precisa das humanidades.* Neste livro, ela explica que, nesse atual sistema, o que se deseja aquém da aprendizagem é que posteriormente os estudantes funcionem como operários disciplinados e obedientes, sem capacidade de raciocínio crítico, destinados a executar exclusivamente as tarefas que lhe são encomendadas segundo os interesses do capital e das empresas. O que, por sua vez gera, um modelo de crescimento econômico desconectado da igualdade distributiva e social, de uma democracia estável e de boa qualidade. Dando um passo além, pensemos: como, por exemplo, é possível tanto formar um indivíduo para a vida democrática, como um bom profissional sem discutir relações raciais e de gênero? O propósito da visão tecnocrática e privatista é a de que o estudante formado atenda apenas a este novo modelo de “mercado” que não requer no currículo as ciências humanas e as artes como disciplinas necessárias. Mas, podemos nos perguntar, que tipo de profissional pode ser bem sucedido tendo tantas habilidades restringidas? A metodologia da filosofia, por exemplo, por excelência, questionadora e dialogal, garante o exercício permanente e profundo da argumentação que serve de experiência viva e concreta para a internalização de uma postura democrática e “civilizada”. O que temos então a perder com a permanência dela nas grades curriculares que almejam a formação tanto do bom indivíduo, como de um profissional de excelência?

**Ensaios Filosóficos:** A relação entre mulher e filosofia tanto do ponto de vista epistemológico quanto do ponto de vista empírico tem sido marcada pelo apagamento. Michelle Perrot, em *Minha história das mulheres*, assim como Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo*, revela como a mulher no mundo é marcada pela ausência, pela alienação. E isto a partir de uma perspectiva que considera majoritariamente um tipo específico de mulher, com recorte de classe, raça e gênero. Em sua pesquisa de Pós-doutorado você aborda as noções de alteridade e liberdade em Simone de Beauvoir, quanto você percebe que o apagamento das mulheres ao longo da história, em geral, e da história da filosofia, em particular, contribui para uma desumanização que se apresenta hoje pelas incontáveis violências que ainda as acometem?

**Eloisa Benvenuti de Andrade:** Percebo que contribuiu muito! Pela tradição filosófica o que se compreende positivamente como humano se equivale ao compreendido como homem, e este homem possui um caráter específico na sua pretensão de universalidade. Como bem aponta Michelè Le Doeuff – que é uma filósofa francesa feminista que atualmente eu também trabalho – este homem é aquele que tem voz, que discursa racionalmente. Em última

instância, isto significa que a mulher é o negativo de tudo aquilo que é posto positivamente pela razão, ou seja, pelo homem, que por sua vez, se afirma como o universo do humano, como ordem, como cosmos etc. E, essa condição em que se encontra a mulher é construída internamente pela filosofia, por seu construto conceitual. A tragédia disso tudo é que se a mulher não aparece diretamente na história da filosofia e não participa do seu movimento, e se aparece, quase sempre, não é a concretude da mulher, ela não está submetida a crítica! O apagamento é total, ela é uma mera abstração. Devido a isso, o campo da mulher, do feminino, acaba sendo o campo imagético como diz Le Doeuff, e não o logos da razão absoluta, uma vez que este logos constitui um universal que exclusivamente humaniza o homem, enquanto a mulher permanece imersa no âmbito da falta de um pretense absoluto, na verdade, abstrato. Isto compromete, e muito, inclusive, a legitimidade da filosofia empreendida pela tradição e infelizmente ratifica a violência contra a mulher. Por isso, o *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, publicado em 1949, é tão importante. Ali, Simone de Beauvoir elabora uma crítica extremamente sofisticada à ideia essencialista sobre o que é ser mulher. É bom lembrar que, sua questão não é responder a indagação a respeito do real estatuto ontológico da mulher, ou o que ela é, seu projeto, antes, é uma proposta ética, que visa reiterar a análise do lugar de opressão da mulher, justamente contra este humanismo seletivo. Segundo Beauvoir, a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano, e a situação em que se aloca a mulher é a de que, desde que se realiza como Outro, ela é o outro inessencial, a alteridade é negada. Por isso, abrir mão de toda essa abstração construída, tanto pela filosofia, como pela ciência, agora em favor da “situação” concreta, significa eleger as relações entre humanos e as opressões expressas por estas relações como algo que de fato pode conferir sentido a um discurso acerca da humanidade. Para Beauvoir, por esta via é fundamental a elaboração de um projeto ético e a perspectiva de construção coletiva da sociedade. Para ela, as individualistas, que tentam justificar sua existência no seio da sua imanência, realizam apenas a transcendência na imanência. Para que haja uma relação autêntica de reciprocidade entre homem e mulher, e a superação de toda esta condição indevida, é necessário que a mulher deixe de ser reconhecida como o Outro, e para isso, é indispensável que ela se coloque também como Um. Assim, como é fundamental, que a ela seja garantida a liberdade, para que, enfim como sujeito, ela possa retornar ao concreto e se indagar: o que posso me tornar? Sem que seja necessário enfrentar a questão abstrata: o que é uma mulher? Pois, a liberdade, não é absoluta. Nesse sentido, o apagamento das mulheres ao longo da história, em geral, e da história da filosofia, em particular, é reflexo deste lugar injustificável dado a ela, à medida que é também resultante dele. Este movimento, é

constitutivo dessa desumanização, que, evidentemente ganha dimensões ainda mais terríveis quando fazemos o recorte, ao meu ver, crucial, de classe, raça e gênero.

**Ensaios Filosóficos:** Nos últimos anos o Brasil e o mundo têm sido palco para a ascensão de ideias contrárias aos avanços de pautas minoritárias. Como você enxerga o papel da filosofia diante desse cenário, considerando os recentes ataques dirigidos às disciplinas de humanidades?

**Eloisa Benvenuti de Andrade:** Estes ataques sempre existiram... E, pela análise deles, acredito que seja possível compreender e reiterar o papel fundamental da Filosofia e do ensino de filosofia na sociedade. Principalmente se almejamos a cidadania irrestrita. Marilena Chauí tem um texto interessantíssimo que se chama *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Neste texto ela lembra que as relações dos filósofos com o Estado sempre foram conflituosas (cita a morte de Sócrates, a condenação de Giordano Bruno, a censura da Enciclopédia etc.) e ela enfatiza que este conflito se aguça ainda mais (numa referência ao ano de 1969 no Brasil, portanto o contexto da ditadura militar e a implementação do AI-5) quando fazer filosofia é algo determinado pelo próprio Estado. Acredito que vale muito analisar o que isso quer dizer. A filosofia é retirada, definitivamente, do currículo escolar secundário no Brasil em 1971. O pano de fundo dessa empreitada, conduzida pelos militares, era o desejo de que a formação dos trabalhadores fosse voltada a fim de exercer suas funções empregatícias no processo produtivo. Esse modelo educacional que já me referi anteriormente, conhecido como ensino tecnicista, contribuiu, como atenta Chauí, para o empobrecimento da formação cultural da juventude, a diminuição da capacidade e visão global dos problemas, e constituiu-se numa das maiores limitações do nosso sistema educacional. Nas palavras da Marilena Chauí, neste texto, isto roubou dos estudantes, o direito de serem sujeitos de seu próprio discurso, lhes roubaram o pensamento e a palavra, a região expressiva da linguagem, obrigando-os à dimensão binária e puramente indicativa/denotativa das palavras. Isto resulta que, o pensamento dos estudantes “fica paralisado e sua voz, embargada”. Concordo com ela. Sabemos que a ausência de uma concepção humanista que garante inferir a importância da diferença com os “outros”, ausência requerida pelo ensino tecnicista, nos condena a conceber um mundo estreito, exclusivamente voltado para o mercado, onde o restante dos indivíduos são percebidos como entes inanimados, dos quais se pode se beneficiar a vontade. E, neste cenário, qualquer anseio político, social, organizativo da sociedade, que se baseie na dignidade, na alteridade, na capacidade de perceber os outros como sujeitos e não como simples objetos, está fadado ao fracasso. Como enfatiza a filósofa Martha Nussbaum, a quem

já me referi, sem a conformação de uma totalidade institucional rica, quer dizer, que garanta experiências e convívio com as diferenças, bem como a ocasião para uma reflexão sofisticada, os indivíduos, e principalmente os estudantes, ficam reféns do peso desta tradição e, nas palavras dela, “do prestígio cultural de um orador privilegiado”. Nesse sentido, acredito que já podemos perceber a importância do tipo de debate que a filosofia traz para as escolas e para as universidades; ele supera a perspectiva de que a educação deve estar colocada exclusivamente a serviço do crescimento econômico e quantitativo que nos condena a reprodução do mais do mesmo. A filosofia contribui efetivamente para o desenvolvimento de um olhar abrangente e pluralista. Se não temos como formar pessoas que resistam permanentemente a todas as formas de autoritarismo e discriminação, isto não quer dizer que é necessário abrir mão da possibilidade de criar uma cultura social mais democrática e solidária. Tanto a escola como a universidade, podem desenvolver a capacidade dos alunos de observar o mundo desde o ponto de vista dos outros, das pessoas que foram historicamente coisificadas e tratadas como meros objetos. Acredito que a autonomia discursiva, fundamental para qualquer anseio de participação democrática na sociedade, e que o ensino de filosofia proporciona, é um elemento precioso para se conceber o papel fundamental dela. Sua proposta de um saber bem fundamentado, amparado em demonstrações racionais consistentes, evidentemente, impede a aceitação de “mitos” que nos levam a ruína e a mediocridade (e não digo mito à toa). O exercício do filosofar dilui a uniformidade e a massificação da forma como os fatos são tratados, ele busca expressar a multiplicidade de valores existentes, até então subjulgados pelos poderes dominantes e pela hierarquia coercitiva a que estamos submetidos. Ele auxilia a admitir a existência de um campo de multiplicidades de classe, raça, gênero, verdade e poder e na edificação de uma sociedade, que pode ser livre e autônoma. Imersos no processo do filosofar e também na atitude crítica diante das estruturas sociais, que o ensino das humanidades no geral nos traz, é possível ao estudante, e ao sujeito em geral, se reconhecer como fruto de uma história social que o faz humano, que o moldou e que o coloca como porta-voz de um indivíduo particular que se propõe geral – social - se opondo ao homem objetivo – tecnicista. Homem que tem na propagação da verdade um espírito de revolta, mas que, no entanto, é uma revolta conformada, que permite a crítica ao status quo, mas à luz de uma concepção privada e não pública, nem coletiva. Me refiro a esse tipo de indivíduo, cada vez mais ensimesmado, distópico, apático, que não articula sua complexa capacidade de comunicação, este homem objetivo, tão caro a concepção tecnicista que quer discutir a utilidade do pensamento reflexivo – filosófico - ou quem é ou não capaz de refletir, ou quem pode ou não fazê-lo, discussão essa, elitista, que se confunde com a importância ou não da

presença da filosofia nas grades curriculares. Diga-se de passagem, após a ditadura militar, as consequências para a educação foram tão profundas que levou exatos 23 anos para a Filosofia retornar ao currículo obrigatório. Havia uma preocupação com esse retorno, expressada enquanto dúvida acerca da capacidade dos alunos na compreensão do estudo filosófico. Dúvida que encontrava respaldo tanto entre setores conservadores, como progressistas. Dilema absurdo na minha concepção. Em última instância, acredito, selecionar quem pode ou quem é capaz de pensar de forma complexa, radical, rigorosa e crítica, desde a infância e juventude, é, de fato, selecionar quem será o humano e quem será coisa.