





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

ISSN: 2238-7692

E-mail: polemosunb@gmail.com

Website: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

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

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

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

Pólemos is a digital semi-annual of the student body of the Department of Philosophy of the University of Brasília.

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

The reproduction is permitted since mentioned the source.

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

Dados para citação / catalogação

Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia / Universidade de Brasília. – vol. 09, n. 17 (2020). – Brasília, DF.

Semestral (janeiro – junho)

ISSN: 2238-7692

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

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

Universidade de Brasília

University of Brasília

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas

Institute of Humanities

Neuma Brilhante Rodrigues

Herivelto Pereira de Souza

Departamento de Filosofia

Department of Philosophy

André Leclerc

Agnaldo Cuoco Portugal

Comissão Editorial e Executiva

Editorial and Executive Committee

Comitê Editorial

Editorial Committee

Editora-Chefe Responsável

Editor-in-Chief

Priscila Rossinetti Rufinoni

Capa

Cover Photo

Arte de Bergkamp

Editorxs Associadxs

Associated Editors

Aline Matos da Rocha

Antonio Carlos de Oliveira Aguiar Neto

Danielle Leal Rodrigues

Gabriel Vieira Alves

Gregory Wagner Nunes Carneiro

Jade Oliveira Chaia

Lucian Rodrigues de Freitas

Vinicius Servidio de Carvalho

Preparação de originais e Diagramação

Preparation of the originals and

Diagramation

Jade Oliveira Chaia

Revisão de Língua Portuguesa

Revision of Portuguese

Yuri de Lavor Ribeiro



Conselho Editorial**Editorial Board**

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)	Gabriele Cornelli (UnB)
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)	Gilberto Tedeia (UnB)
Alexandre Hahn (UnB)	Herivelto Pereira de Souza (UnB)
André Leclerc (UnB)	Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
André Luis Muniz Garcia (UnB)	Márcio Gimenes de Paula (UnB)
Bruno Costa Simões (UnB)	Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Claudio Araújo Reis (UnB)	Philippe Lacour (UnB)
Daniel Rodrigues Ramos (UFRB)	Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)
Erick Calheiros de Lima (UnB)	Rodolfo Lopes (UnB)
Ericka Marie Itokazu (UnB)	Samuel Simon (UnB)
Fabio Caprio Leite de Castro (PUC/RS)	

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

Aline Matos da Rocha (UnB)	João Renato Amorim Feitosa (UnB)
Ana Carolina Magalhães Gonzaga (UnB)	José Carlos Moreira (UFMG)
Castor Bartolomé Ruiz (UNISINOS)	Maria Clara Rodrigues Rocha (UnB)
Carolina Damas Cardoso (UnB)	Michelly Alves Teixeira (UnB)
Felipe Matos Lima Melo (UnB)	Luciano Magalhães Alves (UFPR)
Gigliola Mendes (UnB)	Otávio Souza e Rocha Dias Maciel (UnB)
Giovanni Zanotti (UnB)	Rebecca Reseck Wanderley Dias (UnB)
Gregory Carneiro (UnB)	Rogério Santos dos Prazeres (UFG)
Jade Oliveira Chaia (UnB)	Sally Barcelos Melo (UnB)



SUMÁRIO

EDITORIAL..... 08

ARTIGOS*PHAINÓMENON* E *PHANTASÍA* NO CETICISMO DE SEXTO EMPÍRICO..... 10*Juliomar Marques Silva*

QUANDO O CONCEITO E O OBJETO CONCORDAM ENTRE SI? sobre uma noção de verdade por correspondência em Kant 30

Eliakim Ferreira Oliveira

FILOSOFIA E AUTOBIOGRAFIA EM NIETZSCHE – a crise da subjetividade na narrativa de si 52

Guilherme Bruno Giani

A QUESTÃO DA LIBERDADE EM EMMANUEL MOUNIER 75

João Francisco Cocaro Ribeiro

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E O PENSAMENTO DE ÉMILE BENVENISTE – a linguagem a partir do funcionamento da língua natural 102

Paula Furtado Goulart

A VIOLÊNCIA POLÍTICA DA ESCRAVIDÃO NO PENSAMENTO DE FRANCISCO JOSÉ DE JACA E GIORGIO AGAMBEN 119

Antonio Justino de Arruda Neto

A DISTINÇÃO ENTRE AS ESTRUTURAS DE PODER EM JACQUES RANCIÈRE E MICHEL FOUCAULT 142

Michelly Alves Teixeira

A DEFINIÇÃO TRIPARTIDA DO CONHECIMENTO E A CRÍTICA DE GETTIER 154

Lucas Jairo Cervantes Bispo

ENSAIOS

A NOÇÃO DE ATITUDE ESTÉTICA EM SIMONE DE BEAUVOIR 177

Lucas Joaquim da Motta

A RELAÇÃO ENTRE LEI E VIOLÊNCIA TORNADA INVISÍVEL – considerações sobre a
violência política no debate político contemporâneo 189

Sally Barcelos Melo

O PORTAL INTRANSPONÍVEL – uma análise de *O Espelho*, de Guimarães Rosa 199

Elvio Fernandes Gonçalves Junior

A REALIDADE OBJETIVA DA *UTUPË* COMO ALTERNATIVA AO CETICISMO
EPISTEMOLÓGICO MODERNO 212

Mariana Burigo Guimarães Back; Munir Bazzi

TRADUÇÃO

SOBRE A QUESTÃO COLONIAL E A SUA RELAÇÃO COM O DESTINO DO POVO
FRANCÊS 226

*Philippe Claude Thierry Lacour; Jade Oliveira Chaia; Michelly Alves Teixeira; Felipe
Matos Lima Melo; Mariana Mendes Sbervelheri; Manuella Mucury Teixeira; Sèdjro C´redo
Randal e Zitti*



SUMMARY

EDITORIAL 08

ARTICLES

PHANÓMENON AND PHANTASÍA IN THE SKEPTICISM OF SEXTUS EMPIRICUS 10

Juliomar Marques Silva

WHEN DOES CONCEPT AND OBJECT AGREE? on a notion of truth by correspondence in Kant 30

Eliakim Ferreira Oliveira

PHILOSOPHY AND AUTOBIOGRAPHY IN NIETZSCHE – the crisis of subjectivity in the narrative of itself 52

Guilherme Bruno Giani

THE ISSUE OF FREEDOM IN EMMANUEL MOUNIER 75

João Francisco Cocaro Ribeiro

GADAMER’S PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS AND THE THOUGHT OF ÉMILE BENVENISTE – the language from the functioning of the natural language 102

Paula Furtado Goulart

THE POLITICAL VIOLENCE OF SLAVERY IN THE THOUGHT OF FRANCISCO JOSÉ DE JACA AND GIORGIO AGAMBEN 119

Antonio Justino de Arruda Neto

LA DISTINCTION ENTRE LES STRUCTURES DE POUVOIR CHEZ JACQUES RANCIÈRE ET MICHEL FOUCAULT 142

Michelly Alves Teixeira

THE THIPARTITE DEFINITION OF KNOWLEDGE AND GETTIER’S CRITIQUE 154

Lucas Jairo Cervantes Bispo

ESSAYS

THE NOTION OF AESTHETIC ATTITUDE IN SIMONE DE BEAUVOIR 177

Lucas Joaquim da Motta

THE RELATIONSHIP BETWEEN LAW AND INVISIBLE VIOLENCE – considerations on
policy violence in the contemporary policy debate 189

Sally Barcelos Melo

THE INSURMOUNTABLE PORTAL – an analysis of *The Mirror*, by Guimarães Rosa .. 199

Elvio Fernandes Gonçalves Junior

THE OBJECTIVE REALITY OF *UTUPÊ AS NA* ALTERNATIVE TO MODERN
EPISTEMOLOGICAL SKEPTICISM 212

Mariana Burigo Guimarães Back; Munir Bazzi

TRANSLATION

À PROPOS DE LA QUESTION COLONIALE DANS SES RAPPORTS AVEC LE DESTIN
DU PEUPLE FRANÇAIS 226

*Philippe Claude Thierry Lacour; Jade Oliveira Chaia; Michelly Alves Teixeira; Felipe
Matos Lima Melo; Mariana Mendes Sbervelheri; Manuella Mucury Teixeira; Sèdjro C'redo
Randal e Zitti*



EDITORIAL

Este primeiro número de 2020 da *Pólemos* configura-se como um abre-caminhos em que a revista (re)afirma seu compromisso não só com a divulgação de conteúdos, mas com a disseminação de reflexões produzidas no âmbito filosófico acadêmico. Em tempos nos quais a violência torna-se não apenas o que conduz a política, mas a gramática que regula seu discurso, refletir é mais do que uma necessidade, é uma obrig(ação).

Para este número, contamos com os seguintes *artigos*: o de **Juliomar Marques Silva**, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, que busca refletir sobre os sentidos de *phainómenon e phantasia* e suas semelhanças e distinções, bem como sobre a importância de ambos para a compreensão do ceticismo de Sexto Empírico. **Eliakim Ferreira Oliveira**, graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo, investiga, de um ponto de vista kantiano, a noção de verdade por correspondência. Já **Guilherme Bruno Giani**, graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, debruça-se sobre a íntima relação entre experiência(s) vivida(s) e a (in)completude da escrita de si no pensamento de Nietzsche.

8 O artigo de **João Francisco Cócara Ribeiro**, graduando em Direito e Teologia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, examina, através da filosofia personalista de Mounier, como a concepção dualista de mundo enraizada na tradição filosófica ocidental distorce o modo pelo qual as pessoas enxergam a liberdade. **Paula Furtado Goulart**, doutoranda em Filosofia pela Universidade de Brasília, discute por meio da linguagem os fios que (inter)ligam o pensamento de Hans Georg Gadamer e Émile Benveniste. **Antonio Justino de Arruda Neto**, mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, trata das intersecções entre o pensamento antiescravagista do frade Francisco José de Jaca e o *Homo sacer*, do filósofo Giorgio Agamben, na discussão da violência e do despojamento político como instrumentos no processo de desumanização dos indivíduos.

O texto de **Michelly Alves Teixeira**, mestranda em Filosofia por esta universidade, expõe o pensamento de Rancière e suas teorias das (dis)posições do poder policial e político, a fim de atualizar as noções de poder soberano e de biopoder evocadas por Foucault. Por outro lado, o texto de **Lucas Jairo Cervantes Bispo**, graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana, gira em torno de questionamentos e problematizações sobre a célebre definição tripartida de conhecimento como crença verdadeira justificada.

Na seção *Ensaio*s, apresentamos a tecitura de **Lucas Joaquim da Motta**, graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, na qual o autor



discorre sobre a possibilidade estética vinculada à condição de liberdade do sujeito. **Sally Barcelos Melo**, mestranda em Filosofia pela Universidade de Brasília, analisa as contradições e limites da democracia frente à violência do Estado de Direito. Já **Elvio Fernandes Gonçalves Junior**, graduado em Letras – Português e Linguística pela Universidade de São Paulo, volta-se ao conto “O espelho”, de Guimarães Rosa, perscrutando suas raízes filosóficas. Fechando a seção *Ensaios*, este número publica um texto escrito por **Mariana Burigo Back** e **Munir Bazzi**, graduandos em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná, que, por meio das discussões da(s) filosofia(s) indígena(s), traz uma análise epistemo-ontológica do termo *utupë* presente na filosofia Yanomami, que nos possibilita um alargamento da compreensão metafísica para além de espectros ocidentais.

Encerrando o volume, na seção de *traduções*, dando continuidade a coletânea de artigos escritos por Simone Weil, temos a tradução do texto *À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français*, feita pelo Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, liderado pelo Professor Dr. Philippe Lacour.

Nossa capa traz a arte de **Bergkamp Pereira Magalhães**, mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e dançarino de break. Na arte, traços e riscos contornam e (re)significam percursos dialógicos cultivados na indispensável junção entre abstrato e concreto.

Aline Matos da Rocha

Editora Associada

Priscila Rossinetti Ruffinoni

Editora Chefe Responsável



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.26886>

Artigo recebido em: 27/08/2019

Artigo aprovado em: 10/01/2020

Artigo publicado em: 10/02/2020

PHAINÓMENON E PHANTASÍA NO CETICISMO DE SEXTO EMPÍRICO

PHAINÓMENON AND PHANTASÍA IN THE SKEPTICISM OF SEXTUS EMPIRICUS

Juliomar Marques Silva¹

(juliomarmarques@hotmail.com)

RESUMO

Além de motivar a suspensão de juízo [*epokhé*], o cético também aceita o que aparece [*phainómenon*] e faz desse assentimento seu critério de ação. Nesse sentido, o conceito de *phainómenon* é também fundamental para o pirronismo antigo; sua definição, entretanto, está intimamente relacionada com a ideia de aparência [*phantasia*], o que pode gerar certa confusão com o sentido deste outro termo. A *phantasia* ou a aparência de algo se refere a um evento subjetivo, algo que ocorre na mente do sujeito; já o *phainómenon* ou a coisa mesma que aparece é um evento objetivo e independente de qualquer sujeito. Portanto, faz-se necessário delimitar de modo mais preciso os contornos de cada um desses conceitos dentro do ceticismo pirrônico. A proposta deste artigo é jogar alguma luz principalmente sobre esses dois conceitos, a saber, *phainómenon* e *phantasia*, e tentar esclarecer suas diferenças e semelhanças. Para esse propósito, tomaremos como referência principal o texto *Hipotipóses pirronianas*, de Sexto Empírico.

Palavras-chave: Pirronismo. *Phainómenon*. *Phantasia*. Sexto Empírico.

ABSTRACT

The skeptic is not only someone who motivates the suspension of judgment [*epokhé*], but also someone that accepts what is apparent [*phainómenon*] and makes it their criterion for action. In this sense, the concept of *phainómenon* is also central in ancient Pyrrhonism; its definition, however, is closely linked to the idea of appearance [*phantasia*], and this could cause confusion between the terms. The *phantasia* or the appearance of something refers to a subjective event, something that occurs in the person's mind; the *phainómenon* or the very thing that appears is an objective event and is independent of any subject. Therefore, it is necessary to delimitate in a precise way the lines of each one of these concepts inside Pyrrhonian skepticism. This article intends mainly to throw some light on these two concepts, *phainómenon* and *phantasia*, and to try to make a clarification in regards to their distinctions and resemblances. For this purpose, we will take as the main reference the book *Outlines of skepticism* of Sextus Empiricus.

Keywords: Pyrrhonism. *Phainómenon*. *Phantasia*. Sextus Empiricus.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1696878080795592>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4966-5962>.



1. DUAS OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

A palavra *phainómenon* era muito comum e muito utilizada na filosofia grega (PORCHAT, 2013). Não apenas os céticos², mas podemos dizer que grande parte da filosofia antiga, de uma forma ou de outra, utilizou-se desse conceito, que reporta a uma discussão clássica, também comum entre os gregos, sobre o Ser [*tá onta*] e o Aparecer [*tó phainómenon*] das coisas (PORCHAT, 1991). O ser seria algo como a essência, a natureza real e absoluta, enquanto o aparecer seria aquilo que se mostra ou se manifesta para nós – aquilo que aparece é o fenômeno que se desvela para nossa experiência.

A filosofia antiga tinha por objetivo entender e explicar a natureza das coisas; o discurso filosófico pretendia ascender de um entendimento comum e chegar à compreensão da natureza própria, essencial e absolutas delas. Sócrates, nos diálogos platônicos, enfatizava que conhecer algo sobre alguma coisa – por exemplo, se a virtude pode ser ensinada – demandava antes de tudo que a pessoa fosse capaz de explicar o que aquele algo era, e isso surge como uma tarefa extremamente difícil; o que vemos são seus interlocutores falhando toda vez que tentam realizar essa tarefa (LEE, 2010, p. 15). O objeto da filosofia era o Ser [*tá onta*] das coisas, a natureza essencial ou o que as coisas são em si mesmas. A contraparte era o entendimento comum de como as coisas nos aparecem, e o que aparece [*tó phainómenon*] é aquilo que se manifesta para nós (PORCHAT, 1991, p. 125). A questão é que a aparência das coisas não diz nada sobre como as coisas são em si mesmas, não diz nada sobre sua natureza real ou sobre seu ser; a aparência diz apenas como *nós* percebemos as coisas. Assim, era bastante comum perguntar se existia algo para além dos fenômenos que percebemos e se era necessário entender as coisas para além da maneira como elas nos aparecem. O questionamento da filosofia antiga se dava justamente no âmbito dessa questão: as coisas se manifestam e aparecem para nós; porém, é necessário ir além e entendê-las em sua natureza real, essencial e absoluta, ou seja, em seu ser.

Essa discussão entre Ser e Aparecer estava presente em grande parte da filosofia antiga. Alguns, como Protágoras, afirmavam que a verdade é aquilo que aparece para cada um: “Não quererá ele, então, dizer que as coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti segundo te aparecem?” (PLATÃO, 152a); outros, como o próprio Platão, não aceitavam essa posição e afirmavam que devemos conhecer a essência das coisas: “Nesse caso, como diremos que seja o vento em si mesmo: frio ou não frio? Ou, diremos como Protágoras, que é frio para

² Sempre que me referir ao ceticismo e ao cético, tenho em mente o ceticismo e o cético de Sexto Empírico. A ideia é não os confundir com outras formas de ceticismo, como com o ceticismo cartesiano.



quem sentiu arrepio e não o é para o outro?” (PLATÃO, 152b). Podemos perceber que a noção de fenômeno ou de *aparência* não estava comprometida com a natureza real ou a essência das coisas, mas apenas retratava o modo como nós percebemos o mundo através de uma experiência sensível e intelectual. A noção de *ser*, por sua vez, pretendia expressar e demonstrar o que era a essência ou a natureza real das coisas.

Talvez pela obviedade de sentido e familiaridade com essa discussão, muitos autores antigos não se deram o trabalho de explicar o significado desses termos. Sexto Empírico, por exemplo, não apresenta uma explicação detalhada para o conceito de fenômeno, apesar de esse ser um termo de suma importância para seu ceticismo. Por outro lado, acreditamos que para o leitor de sua época não se fazia necessário oferecer maiores explicações para termos de sentidos tão óbvios (PORCHAT, 2013, p. 299-300). Sexto Empírico, apesar de muitas vezes fazer referência ao fenômeno, explica-o muito sucintamente, apenas nos pontos de maior interesse para o ceticismo pirrônico (HP I, 15, 19-20, 21-24, 49; HP II, 94; HP III, 254, 266; AM VII, 30; AM XI, 240).³

O *phainómenon* é aquilo que se manifesta para nós em nossa vivência cotidiana principalmente por quatro vias: como guia da natureza, pelas necessidades das afecções, pela manutenção das leis e dos costumes e também pelo aprendizado das artes ou dos ofícios (HP I, 23-24). A noção de fenômeno no ceticismo, então, só pode ser bem compreendida por meio de um entendimento geral dos textos de Sexto Empírico. Somente observando as passagens mais importantes de seus textos, nas quais ele cita o *phainómenon*, podemos formar uma compreensão mais adequada desse conceito, que é sem dúvidas um dos mais relevantes ao pirronismo.

Outro ponto a ser esclarecido previamente é que a tradução da palavra grega *phainómenon* foi fator de grande discussão entre os estudiosos do pirronismo. Muitos autores traduziram o termo *phainómenon* por *aparência*, como é o caso da tradução clássica de Bury: “o cético, para não permanecer inteiramente inerte e sem ação nas atividades do dia a dia, deve possuir um critério de escolha e aversão, a saber, as aparências” (AM VII, 30; cf. HP I, 22); traduções mais recentes, porém, optaram por traduzir *phainómenon* por *o que aparece* – é o caso de Porchat (2013, p. 303) e também da célebre tradução de Annas e Barnes: “dizemos, então, que o critério cético é o que aparece” (HP I, 22).⁴ Esses detalhes de tradução são

³ A obra de Sexto Empírico é tradicionalmente citada a partir das siglas HP para as *Hipotipóses pirronianas* e AM para *Contra os matemáticos*. A numeração romana refere-se ao livro da obra citada e algarismos arábicos, ao parágrafo em questão.

⁴ No caso de Bury, *phainómenon* é traduzido por “the appearance”; já em Annas e Barnes, é traduzido por “what is apparent”.



relevantes porque fazem toda a diferença no sentido e na interpretação do conceito de fenômeno no ceticismo de Sexto Empírico.

A tradução de *phainómenon* por “aparência” pode causar confusão com *phantasia*, conceito também importante para o entendimento da noção de fenômeno no ceticismo pirrônico. A fantasia refere-se a um evento mental (HP II, 70) ou algo que ocorre na mente do sujeito: a percepção dos objetos causa em nós uma impressão, gerando uma imagem ou uma representação daquele objeto em nossa mente, e essa fantasia ou aparição mental é subjetiva e dependente do sujeito. Bury traduz *phantasia* por “representação”: “nem sentidos nem intelecto estariam conscientes das coisas sem a representação” (AM VII, 370); já Annas e Barnes traduzem *phantasia* por “aparência”: “mesmo se concebermos que as aparências são apreendidas, as coisas não podem ser julgadas em virtude delas” (HP II, 72). Ao traduzirmos *phainómenon* por “aparência”, como faz Bury, seu sentido se assimila ao sentido do termo *phantasia*, pois o fenômeno como aparência pode dar a ideia de algo também subjetivo e mental – essa aparência, o fenômeno, também poderia significar um evento que ocorre na mente do sujeito. Assim, o fenômeno traduzido como “aparência” pode ser confundido com o termo “fantasia”; ambos podem sugerir aspectos subjetivistas. Por outro lado, traduzir o fenômeno por “o que aparece”, como fazem Annas e Barnes, traz um sentido objetivo para o termo: o fenômeno é aquilo que aparece; é, portanto, objetivo e impessoal. O evento subjetivo que ocorre em nossas mentes é a fantasia, essa sim melhor traduzida por “aparência”, como faz a tradução de Annas e Barnes. O *phainómenon* é o que aparece fora de nós e a *phantasia* é a aparência em nós daquele fenômeno; o primeiro é um evento objetivo e que ocorre no mundo, o segundo, um evento mental que ocorre no sujeito. Esta última interpretação parece ser mais adequada, levando-se em conta as intenções de Sexto Empírico para com o termo “fenômeno”.

O fenômeno entendido como aparência, como dissemos acima, causa confusão com o termo “fantasia”, e isso pode nos levar a erros graves de interpretação, uma vez que também podemos entender essa aparência – ou fenômeno, assim traduzido – como possuindo um aspecto subjetivista. Por essas razões, a tradução de Annas e Barnes nos parece ser mais adequada quanto ao sentido do termo “fenômeno”, marcando essa distinção em relação ao termo “fantasia”. Ao traduzirmos *phainómenon* por “o que aparece”, damos ao termo um sentido objetivo, que a nosso ver parece ser mais correto. Já *phantasia* podemos traduzir por “aparência”, que nos traz a ideia de ser subjetiva, de ser um evento na mente do sujeito. Assim, “fenômeno” e “fantasia” apresentam maior clareza, e dificilmente confundiremos um com o outro. Por essa razão, então, daremos prioridade à tradução de Annas e Barnes, e não à de Bury.



Após destacarmos essas diferenças de tradução e interpretação, a tarefa que propomos para este artigo é esclarecer os sentidos e os aspectos peculiares tanto do conceito de fenômeno quanto do conceito de fantasia. Pontuando as nuances de cada termo, pretendemos formar uma compreensão adequada daquilo que Sexto Empírico dizia ser uma vida cética guiada pelos fenômenos (HP I, 21-24).

2. O ASSENTIMENTO AOS FENÔMENOS COMO UMA FASE POSITIVA DO CETICISMO PIRRÔNICO

O ceticismo pirrônico em geral apresenta duas faces distintas. A primeira delas podemos chamar de negativa ou destrutiva; nesse momento, o cético replica as ideias e as teses dos filósofos, fazendo oposição aos argumentos dogmáticos para chegar à equipolência e à consequente suspensão de juízo [*epokhé*]. A segunda face do ceticismo é aquela em que, após a suspensão do juízo sobre muitas ideias dogmáticas, o cético tem de tomar decisões e fazer escolhas em seu cotidiano; esse momento podemos designar como positivo. É nele que o cético diz não ter mais crenças dogmáticas sobre como as coisas *são* e segue apenas o *phainómenon* ou *o que aparece* (HP I, 15, 22).

A face negativa do ceticismo é caracterizada basicamente por três elementos: a oposição, a equipolência e a suspensão de juízo. Esses elementos, podemos dizer, não apenas constituem o aspecto negativo do ceticismo, mas são os elementos que definem e constituem o próprio ceticismo.⁵ Sexto Empírico, no livro I das *Hipotipóses*, diz que o ceticismo é a habilidade de opor todas as coisas, tanto as coisas que aparecem quanto as coisas que são pensadas, e, através da equipolência, chegar à suspensão de juízo (HP I, 8). Esse é o caminho que nos leva ao ceticismo, e o cético é aquele que obtém essa habilidade de oposição e de suspensão de juízo (HP I, 11).

A ideia de oposição é global; podemos confrontar percepções sensíveis com percepções sensíveis, podemos confrontar pensamentos com pensamentos e, por fim, também podemos confrontar as percepções sensíveis com pensamentos e vice-versa. Essa ideia de oposição advém da máxima cética de que para toda afirmação ou argumento existem outras afirmações e outros argumentos conflitantes e igualmente fortes em poder de persuasão (HP I, 12, 202). Desse modo, para qualquer afirmação que se faça, seja de cunho sensível ou

⁵ Para uma definição completa do ceticismo, acrescente-se a esses três conceitos apenas a ideia de tranquilidade ou *ataraxía*.



intelectual, podemos opor outras afirmações que lhes sejam conflitantes, embora não menos persuasivas. A partir dessa oposição gera-se a equipolência, ou seja, em tal confronto nenhuma afirmação se mostra mais convincente e persuasiva que outra.

Digamos que estamos investigando a proposição P, sendo P uma tese sobre algum conceito importante como a virtude, a justiça, o bem etc. O cético percebe que há razões e argumentos tanto afirmando quanto negando a verdade de P; o cético também nota que ele mesmo pode produzir essas razões e argumentos conflitantes. O trabalho ou habilidade que caracteriza o cético é justamente o de colocar em oposição essas razões e esses argumentos, tanto os que afirmam quanto os que negam a verdade de algo (HP I, 8, 10, 11). Se há boas razões para afirmar P e há também boas razões para negar essa proposição, estamos em equipolência a respeito da verdade de P. A verdade de P, nesse caso, é tão persuasiva quanto seu contrário, ou seja, sua falsidade. Assim sendo, não há como decidir para um dos lados, da verdade ou da falsidade de P; devido à equipolência, devemos então suspender o juízo sobre a proposição P.

15

Os elementos da oposição e da equipolência são pontos questionáveis da face negativa do ceticismo. Podemos objetar se é realmente possível sempre haver argumentos e afirmações conflitantes e equipolentes no que diz respeito à verdade de algo. Algumas afirmações e argumentos parecem ser praticamente incontestáveis, sendo muito mais convincentes e persuasivos que outros. Frente a um argumento suficientemente persuasivo, a oposição e a equipolência seriam impossíveis. Diante de uma afirmação persuasiva, não haveria outras afirmações conflitantes, pois, sendo aquela convincente, não podemos oferecer nenhuma outra capaz de enfraquecê-la ou de equiparar-se a seu poder de persuasão. Essa objeção nega a máxima cética de que para toda afirmação ou argumento sempre existem outras afirmações e argumentos conflitantes e igualmente persuasivos; ao contrário, ela afirma que alguns argumentos e afirmações são sempre mais convincentes e mais persuasivos que outros. Ainda assim, o cético poderia retrucar dizendo que esta última suposição é igualmente arbitrária.

De toda sorte, tal é um problema que o texto de Sexto Empírico não levanta. Para ele, toda afirmação e todo argumento são passíveis de serem confrontados com outras afirmações e outros argumentos conflitantes e igualmente persuasivos (HP I, 12, 202-203), e o passo que nos leva da equipolência à suspensão de juízo não é problemático, pois, quando não podemos decidir sobre a verdade ou falsidade de uma questão – devido à igual força persuasiva de ambos os lados –, devemos suspender o juízo sobre a questão. Para o ceticismo, portanto, toda questão acerca da verdade de algo permanece passível de oposição, de equipolência e de suspensão de juízo.



Essa é a face do ceticismo que podemos considerar como negativa: o momento em que o cético opõe e suspende o juízo sobre a verdade das coisas. Tal aspecto negativo caracteriza não apenas uma parte, mas, podemos dizer, define e constitui o próprio ceticismo. Alguém só se torna cético ao passar por essa experiência e adquirir essa habilidade (HP I, 11). Nota-se, porém, que a oposição e a suspensão de juízo não constituem uma experiência única e pontual, sendo mais bem compreendidas como uma experiência repetida e continuada, que deve sempre ser renovada a cada vez que o cético se depara com a pergunta sobre a verdade de algo.

Além da face negativa, há também uma face positiva no ceticismo pirrônico. Para além da oposição e da suspensão de juízo, é também necessário que o cético continue agindo e tomando decisões no dia a dia. No entanto, como escolher entre uma coisa e outra se o cético suspende o juízo sobre a verdade de todas as coisas? Depois da suspensão de juízo, o cético pode se encontrar num impasse que impossibilitaria até mesmo a ação, ou poderia, ao escolher uma coisa e não outra, ser visto como incoerente, já que as escolhas demandam crenças.⁶ Por essa razão, o cético se baseia no *phainómenon* ou naquilo que aparece (HP I, 13). Porque não pode permanecer inativo nem ser incoerente com seus princípios, o cético adota *o que aparece* como um guia para a ação, de acordo com as experiências de seu cotidiano (HP I, 23). Essa “crença” nos fenômenos não é incoerente, porque ela não possui implicações dogmáticas, não diz como as coisas *são*, mas diz apenas aquilo que *aparece*. Por isso, não há contradição em não ter crenças dogmáticas e, ainda assim, adotar ou crer nos fenômenos como critério de ação. Essa é uma face que podemos chamar de positiva, pois o assentimento ao *phainómenon* permite ao cético continuar agindo, tomando suas decisões e fazendo suas escolhas no cotidiano, sem que com isso seja incoerente com a suspensão de juízo.

A suspensão de juízo é tão importante quanto problemática para o ceticismo; realmente parece tolice sustentar a ideia de que é possível suspender o juízo sobre todas as coisas. A suspensão de juízo nada mais é que um estado mental em que estamos impossibilitados de aceitar ou rejeitar algo (HP I, 10, 196). Nesse estado, a verdade e a falsidade de uma questão se mostram igualmente persuasivas, de modo que não podemos nos inclinar para nenhuma delas e, por isso, mantemos o juízo em suspensão. Ao perceber que para cada questão existem opiniões tanto afirmativas quanto negativas e que essa disputa parece ser insuperável, o cético se vê forçado a não afirmar nem negar nada sobre a verdade das coisas, mantendo a suspensão

⁶ Desde os estoicos essa é uma objeção feita aos pirrônicos: trata-se da conhecida crítica da apraxia ou inação direcionada contra o ceticismo. O ponto é que nossa vida cotidiana demanda crenças e não podemos agir sem crer. Se os céticos dizem não terem crenças, eles também não poderiam agir, mas se eles continuam agindo é porque têm crenças, e isso é incoerente com a posição cética.



do juízo. É assim que o cético entende tal suspensão: não devemos nem afirmar nem negar nada sobre a verdade ou a natureza real das coisas. No entanto, se o cético suspende o juízo sobre a verdade de todas as coisas, não há como escolher entre uma coisa e outra, não há como tomar a mais simples decisão; conseqüentemente, toda ação estaria comprometida, bem como a própria vida do cético. Sexto Empírico parecia estar ciente dessa objeção e por isso, logo no início das *Hipotipóses pirronianas*, ele nos mostra qual é o critério adotado pelos céticos que possibilitaria a manutenção da ação após a suspensão de juízo. O critério de ação para o cético é *o que aparece* – em outras palavras, o *phainómenon* (HP I, 22; AM VII, 30).

Após a suspensão de juízo, o cético diz não ter mais crenças – porém, “crenças” a respeito de como as coisas podem ser no real. O cético não possui mais crenças sobre a natureza real das coisas, sobre como elas *são*, mas assente aos fenômenos ou ao que *aparece* (HP I, 13). O que aparece não revela a realidade nem tem implicações para com o *ser* ou a essência das coisas; o *phainómenon* apenas revela como as coisas *aparecem* para nossa percepção e entendimento. Dessa forma, ao aceitarem aquilo que aparece como guia para a vida cotidiana, os céticos não estão sendo incoerentes ou dogmáticos, pois o que aparece não é dogmático.⁷ Sendo assim, a crença naquilo que aparece permite a ação do cético sem que seja incoerente com a suspensão de juízo. O cético permanece agindo, assentindo ao *phainómenon* ou às coisas como elas *aparecem* e, ao mesmo tempo, mantém a suspensão do juízo sobre o que as coisas *são* em si mesmas.

Esse posicionamento do ceticismo em relação ao fenômeno – assentir ao que aparece e fazer disso um critério prático para a ação e para a conduta no dia a dia – dá ao ceticismo uma face positiva. O cético, então, não se limitaria a fazer oposição e a suspender o juízo acerca das coisas, não se limitaria a uma postura negativa. O assentimento aos fenômenos permite ao cético fazer escolhas, tomar decisões, praticar ações e ter uma conduta comum no cotidiano. Esse assentimento aos fenômenos dá positividade à postura cética. Não fosse a crença nos fenômenos, o cético poderia permanecer completamente inativo ou agir de modo incoerente com a suspensão de juízo; de outra perspectiva, entretanto, o ceticismo nos diz que, se a ação nos exige crenças, ao menos não exige crenças dogmáticas. O texto de Sexto Empírico é claro nesse ponto, e ele obviamente sabia de todas essas exigências e implicações; por isso, logo nos

⁷ Uma crença dogmática tem a pretensão de dizer o *Ser* ou a natureza absoluta das coisas. A crença no *phainómenon* não tem essa pretensão; ela apenas mostra como as coisas nos aparecem. Sendo assim, uma crença naquilo que aparece não seria uma crença dogmática e, por isso, a crença cética no *phainómenon* não é incoerente com a suspensão de juízo.



primeiros capítulos das *Hipotipóses* ele enfatiza o conceito de *phainómenon* e sua importância para a conduta do cético como critério da ação.

3. A NOÇÃO DE *PHAINÓMENON*

O *phainómenon* é aquilo que aparece, aquilo que é percebido e que se mostra para nossa experiência sensível e intelectual. Em outras palavras, o que aparece é o que se torna visível, o que é perceptível, o que se revela e se manifesta subitamente para nós. O mundo se mostra e se manifesta para nossa experiência; nesse sentido, o mundo é o que aparece. A noção de fenômeno, portanto, baseia-se nessa objetividade do mundo, que se mostra e se revela para nossa percepção.

Segundo Sexto Empírico, como vimos, os fenômenos se manifestam ou aparecem para nós principalmente por quatro vias: como guia da natureza, pela necessidade das afecções, pela manutenção das leis e dos costumes e pelo aprendizado das artes ou ofícios (HP I, 23). Além disso, ele diz:

18

Como guia da natureza, somos naturalmente dotados de percepção sensível e de intelecto; por isso, percebemos uma porção de coisas sensíveis e também intelectuais. Pela necessidade das afecções, a sede nos leva naturalmente a procurar bebida e a fome nos leva a comer, dentre outras coisas. Pela manutenção das leis e dos costumes, é comum aceitarmos o ponto de vista usual e dizermos que a piedade é um bem e a impiedade um mal. E, pelo aprendizado das artes ou ofícios, também não nos tornamos inativos neste âmbito. (HP I, 24)

Sexto Empírico deixa claro que diz tudo isso sem manter opinião sobre como essas coisas *são* no real, sem afirmar nada sobre a essência ou sobre a verdadeira natureza delas; porém, aceita-as todas no modo como *aparecem*. Essa é a diferença entre o cético e o dogmático: o cético não diz que as coisas são como aparecem – ele não negaria que o mel aparece doce, a questão é se o mel é em si doce (HP I, 20) como pretende afirmar o dogmático. O cético suspende o juízo sobre a afirmação dogmática que diz algo sobre a natureza real das coisas, sobre como elas são em si mesmas; ele suspende o juízo sobre se “o mel é realmente doce”. Acima vimos a dificuldade de afirmar a verdade de uma proposição como essa, pois há conflito, oposição e equipolência de opiniões. Por isso, o cético suspende o juízo sobre se essa é uma propriedade real do mel em si, mas não suspende o juízo sobre aquilo que aparece, isto é, não nega o fato de que o mel aparece doce.



Nossa percepção do fenômeno é composta tanto por nossa experiência sensitiva quanto por nossa experiência racional ou intelectual (PORCHAT, 1991, p. 123). A experiência sensitiva dos objetos, das cores, da luz etc. nos mostra os fenômenos que aparecem para nossa percepção sensível. Assim como, “pela necessidade das afecções, a fome nos leva à comida e a sede à bebida” (HP I, 24), também pela necessidade das afecções percebemos todas aquelas coisas, todas elas aparecem para nossa sensibilidade. O mesmo acontece com nossa experiência intelectual. Nossa experiência racional da forma, da proporção, da durabilidade dos objetos, bem como dos conceitos, dos argumentos, das lembranças etc. nos mostra o que aparece para nossa razão e entendimento. O que aparece é também racional e intelectual, como nos diz Sexto sobre “a manutenção das leis e dos costumes” e “o aprendizado das artes ou dos ofícios” (HP I, 24). O *phainómenon* ou o que aparece, portanto, é aquilo que se manifesta e se mostra para nossa experiência sensível e racional; por isso, percebemos fenômenos sensíveis e fenômenos racionais ou intelectuais. Vejo algumas cadeiras, uma mesa, um computador, papéis, livros etc. Essas coisas percebo através dos sentidos. Além delas, percebo também determinada temperatura, luz, odor e muitas outras coisas, também pelos sentidos. Tudo isso é o que aparece para minha percepção sensível, tudo isso constitui o fenômeno sensível que me aparece neste momento. Além desse tipo de experiência, tenho também um tipo de experiência intelectual: percebo que cada objeto apresenta uma forma específica, uma proporção em relação aos outros, que alguns duram mais que outros etc. Essa experiência não tenho pelos sentidos, mas pelo intelecto ou entendimento. Também percebo muitas lembranças, pensamentos, raciocínios, argumentos e conceitos; recordo que fui criado numa cidade distante daqui, numa casa onde moram meus pais, que naquela casa ainda tenho um quarto, que esse quarto provavelmente deve estar fechado neste momento etc. Todas essas coisas percebo não através de meus sentidos, mas através de meu intelecto e de meu entendimento. Assim, todas essas coisas que percebo intelectualmente – toda essa experiência racional – também constituem o fenômeno inteligível ou intelectual que me aparece neste momento. Percebem-se, portanto, muitos fenômenos sensíveis e também muitos fenômenos racionais e intelectuais.

Acessamos o que aparece através de nossas afecções, isto é, de nossas impressões. O fenômeno causa em nós uma afecção, afeta-nos na medida em que aparece para nós. Essas afecções, impressões ou sensações causadas em nós pelos fenômenos são o que Sexto Empírico chamava *páthos* e, em sentido oposto, através dessas mesmas afecções é que podemos perceber e distinguir aquilo que aparece. Nossas afecções são sensíveis e intelectuais; portanto, o *páthos* apontado por Sexto não é apenas sensível, é também intelectual.



Uma afecção é o resultado do contato de nossa sensibilidade ou de nosso intelecto com as coisas do mundo; o fato de sermos afetados pelas coisas nos provoca uma afecção, uma sensação ou uma impressão. Em outras palavras, a afecção é um estado subjetivo causado por algo objetivo. Se ficar diante de duas bolas de mesmo tamanho, uma verde e outra vermelha, cada uma delas me afetará de modo distinto, provocando em mim suas afecções e impressões específicas; cada uma delas me afetará de um modo específico e, por isso, poderei distingui-las como sendo uma verde e outra vermelha. O cético, ao relatar aquilo que aparece, nada mais faz do que dizer aquilo que lhe afeta, ou seja, ele diz quais são suas próprias afecções (HP I, 15), e o que aparece pode causar-lhe tanto impressões sensíveis quanto impressões intelectuais. Por meio dessas impressões ou afecções é que se pode perceber e expressar o *phainómenon*.

O *phainómenon* simplesmente aparece e nos afeta a cada instante. Isso é bastante claro com os fenômenos sensíveis, mas ocorre também com os fenômenos intelectuais. Nossa própria experiência sensível é impregnada de elementos racionais, pois, no momento em que percebemos algo sensível, como a cor e a textura de um objeto, percebemos também suas características racionais, sua forma e sua durabilidade. O computador que está em minha frente neste momento provoca em mim a afecção e a impressão desse objeto; recebo impressões sensíveis sobre sua cor, textura e odor, mas recebo também impressões intelectuais, como a ideia de sua durabilidade, de sua forma, de sua proporção em relação a outros objetos na mesa etc. Estas últimas afecções também são causadas em mim pelo objeto computador, porém são impressões intelectuais e racionais. O objeto que aparece causa em mim uma afecção [*páthos*], provocando tanto impressões sensíveis quanto intelectuais. Pela mesma via, agora no sentido oposto, através dessas afecções e desse *páthos* tenho a percepção desse objeto que me aparece.

As afecções sensíveis apresentam caráter “passivo e involuntário” (HP I, 22). Independentemente de minha vontade, o que aparece causa em mim as afecções sensíveis que lhes são peculiares. Não posso deixar de perceber as cores, odores, texturas, sons e sabores dos objetos. Todas essas afecções sensitivas são passivas, involuntárias e irrecusáveis. Dentre as afecções intelectuais, algumas são também passivas e involuntárias; outras, porém, apresentam caráter ativo e voluntário. Impressões intelectuais como a forma, a proporção e a durabilidade dos objetos são passivas e involuntárias, porque não há como deixar de percebê-las; no entanto, raciocínios, argumentos, lembranças e pensamentos em geral não são impressões totalmente involuntárias e passivas – ao contrário, essas afecções apresentam caráter ativo. As impressões intelectuais do tipo que regem as “leis e os costumes” ou “o aprendizado das artes” (HP I, 24) pedem uma postura ativa e voluntária. Essas impressões exigem do intelecto que desenvolva determinada atividade para compreender esse tipo de



phainómenon. Em suma, nossas afecções sensíveis são sempre passivas, involuntárias e irrecusáveis, e nossas afecções intelectuais, embora muitas sejam delas também passivas e involuntárias, podem apresentar caráter ativo e voluntário.

Em numerosas passagens, Sexto Empírico parece identificar o *páthos* ou nossas afecções com o próprio *phainómenon*, pois o cético não recusa aquilo que nos leva ao assentimento de acordo com uma afecção passiva, e essas coisas são precisamente o que aparece (HP I, 19); ademais, “quando dizemos que o critério da persuasão cética é o que é aparente, implicitamente significamos por isso as aparências, pois elas dependem das nossas impressões passivas e involuntárias e não são objetos de questionamento” (HP I, 22). No entanto, embora nossas afecções sejam provocadas pelo que aparece, o que aparece [*phainómenon*] e nossas afecções [*páthos*] não são a mesma coisa. O que aparece causa em nós as afecções e, como efeito dessa impressão, temos a percepção do que aparece. A relação é de causa e efeito: da mesma forma que o efeito permite saber qual é sua causa, nós, através das afecções, também podemos ter a percepção do que aparece.

Em certo sentido, o que aparece realmente pode se confundir com nossas afecções, uma vez que para nós só é *phainómenon* aquilo que nos causa uma afecção, ou seja, aquilo que é em nós um *páthos*. Em outras palavras, o que aparece, aparece para algum sujeito; do contrário, não poderíamos dizer que seja algo que aparece. No entanto, já que causa e efeito não são a mesma coisa, não devemos tomar o *phainómenon*, que é um evento objetivo e a causa de outro evento que é subjetivo, por nossas próprias afecções, o *páthos*. O fato de termos impressões sensíveis e intelectuais nos permite falar de fenômenos sensíveis e fenômenos intelectuais. Os fenômenos sensíveis estão relacionados com as afecções dos sentidos e compartilham das mesmas características; já os fenômenos intelectuais estão ligados a nossas afecções intelectuais e também compartilham de suas mesmas características. Porém, os fenômenos não devem se confundir com nossas afecções.

Portanto, aquilo que aparece pode ser decomposto em fenômenos sensíveis e fenômenos intelectuais, assim como nossas afecções. Dessa forma, muitos fenômenos e muito daquilo que nos aparece se mostra involuntário, passivo e irrecusável; no entanto, parte daquilo que nos aparece exige de nós uma atitude ou uma postura racional voluntária. Não podemos classificar todos os fenômenos como tendo as mesmas características de passividade e involuntariedade, pois parte dos fenômenos intelectuais é caracterizada como uma espécie de atividade voluntária. Além disso, a noção de *phainómenon* ou o que aparece, mesmo tento um caráter objetivo, depende em alguma medida da noção subjetiva de *páthos*, pois somente



através de nossas afecções, sejam elas sensíveis ou intelectuais, é que podemos perceber aquilo que aparece.

4. A OBJETIVIDADE DO *PHAINÓMENON* E A SUBJETIVIDADE DA *PHANTASÍA*

Nossa percepção do fenômeno é algo distinto do próprio fenômeno; por isso, devemos fazer uma distinção entre *o que aparece* e a *aparência*. Em geral, as mesmas frases que utilizamos para expressar o que aparece também são empregadas para expressar a aparência. Por essa razão, muitas vezes no próprio texto de Sexto Empírico é fácil confundir o *phainómenon* ou o que aparece com a *phantasía*, ou seja, a aparência daquilo que aparece (PORCHAT, 2013, p. 305-306). Não obstante, esses termos apresentam sentidos bastante distintos, já que o *phainómenon* é o que aparece e se manifesta fora de nós, e a *phantasía* é a aparência ou nossa percepção daquilo que aparece.

22 O *phainómenon* é o mundo objetivo que se mostra, se manifesta, se apresenta, e que aparece para nossa percepção. Notamos um mundo que é externo a nós; nesse sentido, ele se mostra para nossa percepção. O *phainómenon* ou o que aparece é exatamente isso: “é o que se mostra” (HP III, 266). Sendo assim, o que aparece é objetivo e externo a nós mesmos; além disso, o que é aparente “aparece para todos da mesma maneira” (HP III, 254, 266). Um objeto que se manifesta e aparece é independente de qualquer sujeito – independentemente de nossa vontade, o que aparece se mostra objetivamente. Devemos então distinguir aquilo que é *phainómenon*, objetivo e externo a nós, daquilo que é nossa percepção, ou seja, aparência em nós daquele *phainómenon*. É justamente a divisão subjetivo/objetivo que nos faz distinguir *phainómenon* e *phantasía*, pois, quando nos referimos à imagem mental que temos de algo, trata-se da aparência ou de nossa percepção daquela coisa, diferentemente da própria coisa que é o objeto de nossa percepção.

A *phantasía*⁸ é nossa percepção do fenômeno. Ela “é uma impressão na parte regente da mente” (HP II, 70) provocada por nossas afecções e, portanto, é uma percepção subjetiva daquilo que aparece. A aparência é o efeito em nós, é uma imagem ou percepção subjetiva daquilo que aparece e que é objetivo (PORCHAT, 2013, p. 307). O *phainómenon*, o que

⁸ Como afirmado anteriormente, o termo *phantasía* foi comumente traduzido por “representação” (cf. a tradução de Bury). Neste trabalho, optamos por seguir a tradução de Annas e Barnes, que o traduz por “aparência”. Essa opção marca melhor a distinção quanto ao termo *phainómenon*.



aparece, é o evento externo e objetivo; a aparência ou *phantasia* é o evento interno e subjetivo causado por aquilo que aparece, é a percepção que o sujeito tem daquele evento objetivo. O *phainómenon* nos provoca um *páthos*, nossas afecções, e a partir dessas informações formamos a *phantasia* ou a percepção do que aparece. Inclusive, para alguns⁹ essa aparência reproduz fielmente o que aparece (HP II, 70; AM VII 371-373). Através do *páthos* ou de nossas afecções, formamos a aparência, que nos permite perceber o que aparece. Pelas impressões sensíveis, formamos a percepção ou aparência, em nossa mente, dos objetos físicos (HP II, 72). Através das impressões intelectuais temos a percepção ou aparência de fenômenos intelectuais, como conceitos, raciocínios, lembranças etc. A *phantasia*, portanto, é a aparência ou percepção que temos em nossa mente de um *phainómenon* que nos é externo e objetivo.

O objeto externo *árvore* é um evento do mundo, de modo que sua ocorrência é independente de qualquer sujeito. Digamos que o fenômeno *árvore* aparece para determinada pessoa; essa pessoa então o percebe, e em sua mente existe uma *aparência da árvore*. A aparência da árvore não é objetiva e nem externa ao sujeito; ao contrário, a percepção da árvore é subjetiva, interna, pessoal e dependente desse sujeito. A *aparência da árvore* é a percepção subjetiva do fenômeno objetivo *árvore*. Embora o que aparece, ou seja, a árvore, ocorra no mundo, a percepção desse fenômeno ou a aparência da árvore é um evento que ocorre na mente do sujeito que percebe aquele objeto. Inclusive, segundo o ceticismo, a aparência de um fenômeno não implica que o objeto – realmente, essencialmente – seja como ele aparece. Podemos dizer que o mel nos aparece doce, mas não podemos afirmar que ele seja em si mesmo doce (HP I, 20), pois é possível, como de fato acontece, que um mesmo objeto provoque aparências distintas em sujeitos distintos; o mesmo mel às vezes aparece amargo, dependendo do sujeito e das circunstâncias.

Outro ponto confuso entre o que aparece e a aparência é o fato de utilizarmos as mesmas frases para nos referirmos tanto ao *phainómenon* quanto à *phantasia*. Na maioria das vezes, a frase que usamos para expressar o que aparece é idêntica à frase que usamos para expressar sua aparência. Apenas por um elemento subjetivo é que distinguimos o que aparece de sua aparência. Usualmente, o elemento subjetivo da aparência não é citado, o que faz com que as frases que expressam tanto o que aparece quanto a aparência se tornem idênticas. A frase “há um livro na mesa” expressa um *phainómenon* ou algo que aparece; a frase que melhor expressa a aparência desse objeto seria “S percebe que há um livro na mesa”. Ao subtrairmos o elemento subjetivo “S percebe que” da frase que expressa a aparência, o que sobra é a frase

⁹ Os estoicos.



“há um livro na mesa”, a mesma que utilizamos para expressar o que aparece. Ocorre geralmente que, em vez de dizer a frase “eu percebo que há um livro na mesa”, digo apenas “há um livro na mesa”. Esta última frase pode ser usada tanto para indicar o evento objetivo que aparece quanto o evento subjetivo, ou seja, minha percepção daquilo que me aparece.

Muitas vezes, o mesmo objeto pode ser percebido de formas diferentes, porque pode haver aparências distintas para um mesmo fenômeno. Os modos de Enesidemo cumprem bem a tarefa de demonstrar essas ocorrências (HP I, 40; HP I, 79; HP I, 91; HP I, 100; HP I, 118; HP I, 124; HP I, 129; HP I, 135; HP I, 141; HP I, 145). Sujeitos distintos têm aparências distintas, o que pode acarretar diferenças e variações nas percepções de um mesmo fenômeno. Um objeto geralmente produz aparências semelhantes a sujeitos distintos; porém, isso não significa que todas as aparências ou percepções de um objeto devem ser sempre semelhantes.

O *phainómenon* é o mundo que aparece e, sendo assim, pode aparecer simultaneamente para várias pessoas, e várias pessoas podem ter uma aparência comum do mesmo fenômeno – o que aparece é perceptível para todos (HP III, 254; AM XI, 240). Um objeto na sala aparece para todos aqueles que se encontram dentro dessa sala. O objeto em si não sofre mudanças nem alterações, é sempre único e imutável; entretanto, as aparências ou as percepções individuais daquele objeto podem também variar.

24

A *phantasia* é sempre pessoal e individual. A aparência é uma percepção subjetiva de algo que aparece. Embora o que aparece seja objetivo e sem alterações, as percepções de um fenômeno podem variar. É possível que “o mesmo objeto apareça dissimilar [...] não estamos aptos a decidir entre nossas próprias aparências e aquelas dos outros animais” (HP I, 59). As aparências são de mesmo número para quantos são os sujeitos que percebem o fenômeno. Se um objeto na sala é único e não se altera, as aparências ou percepções desse objeto podem ser muitas; cada pessoa na sala pode ter uma percepção distinta desse objeto. Para cada dez pessoas, temos dez aparências do mesmo objeto, aparências tais que podem ser todas semelhantes, mas podem também variar. Todos na sala podem ter uma aparência semelhante do objeto em questão; mesmo que cada indivíduo tenha sua própria aparência, ela pode ser semelhante às aparências dos demais. Por outro lado, é também possível que nem todos tenham uma aparência semelhante; é possível que alguém tenha uma aparência diferente do mesmo objeto.¹⁰ Assim,

¹⁰ Os exemplos com cores são os mais ilustrativos. Mesmo que um objeto possa aparecer semelhante para todos num ambiente, como um livro verde, é possível que nem todos tenham uma percepção desse objeto como sendo verde, como no caso dos daltônicos. Desse modo, mesmo que um objeto (algo que aparece) não mude, as percepções (aparências) desse objeto podem ser distintas.



mesmo que aquilo que aparece seja único, as aparências ou percepções deste fenômeno podem ser muitas e podem também apresentar diferenças e variações.

Os próprios modelos de argumentação cética nada mais são que um apelo às diferenças e variações das aparências. Mesmo que na maioria das vezes as aparências sejam semelhantes ao que aparece, isso não significa que todas as aparências – *phantasías* – sejam sempre idênticas e fiéis ao *phainómenon* (HP I, 49, 59, 78). O cético aposta no conflito das aparências, mas para ele não há nada a objetar ao que aparece, ou seja, ao fenômeno. O *phainómenon* é algo que se manifesta e é inquestionável, ao passo que as aparências daquilo que aparece apresentam semelhanças e dessemelhanças e, por isso, causam grande confusão.

O texto de Sexto Empírico, em muitas passagens, é ambíguo ao tratar do *phainómenon* e da *phantasía* (PORCHAT, 2013, p. 305-306). Sexto diz que os céticos “não negam aquilo que aparece [...] de acordo com uma aparência passiva” (HP I, 19), mas seguem os fenômenos ou “o que é aparente, implicitamente significando por isso as aparências” (HP I, 22). Nessas passagens, podemos entender que assentir aos fenômenos significa seguir as coisas mesmas que aparecem, mas significa também que os céticos seguem suas próprias aparências, suas percepções subjetivas daquilo que aparece. Há discussão sobre se o cético segue os fenômenos no sentido objetivo desse termo ou se segue somente sua própria percepção subjetiva das coisas que lhe aparecem.

O *phainómenon* nele mesmo, como vimos, é externo e objetivo, e a *phantasía* ou as percepções do fenômeno são sempre subjetivas e pessoais. O fenômeno ao qual o cético assente é objetivo, pois o cético assente àquilo que aparece comum e irrecusável para todos (HP III, 254; AM XI, 240); no entanto, se um fenômeno objetivo aparece para ele é porque o cético tem desse objeto uma percepção – uma *phantasía*. Só faz sentido dizer que segue um fenômeno se o cético tem desse fenômeno uma percepção subjetiva e pessoal. O cético tem acesso ao fenômeno objetivo através das afecções [*páthos*] e da aparência [*phantasía*] que tem dele. De toda sorte, parece que, quando o cético diz seguir o *phainómenon* ou aquilo que aparece, ele não tem a intenção de dizer que assente exclusivamente às coisas objetivas que aparecem, mas que assente a sua própria percepção ou sua própria aparência do fenômeno. Quando diz que assente ao fenômeno, com isso quer dizer que assente àquele fenômeno que lhe aparece, do qual tem uma percepção, uma aparência.¹¹

¹¹ Esse é um ponto bastante problemático no ceticismo pirrônico. Assentir aos fenômenos é implicitamente assumir uma postura extremamente internista? Ou o assentimento aos fenômenos indica aquilo que é objetivo e impessoal? Não estamos livres de contestação, mas temos forte inclinação para aceitar como resposta a segunda opção.



Ao assentir ao *phainómenon*, o cético pode pretender assentir às coisas objetivas do mundo, ao fenômeno objetivo que aparece; porém, só é possível fazê-lo através das aparências subjetivas e pessoais. Somente através da aparência subjetiva é que podemos ter acesso ao fenômeno objetivo que aparece. Quando dizemos que “o critério cético da ação é o que aparece, implicitamente estamos significando as aparências, pois estas dependem das nossas afecções passivas e involuntárias” (HP I, 22). Em outras palavras, o assentimento dos céticos ao fenômeno objetivo é também um assentimento às suas próprias aparências, e não poderia ser de outro modo, pois é através de nossa própria aparência subjetiva que acessamos e percebemos o fenômeno objetivo que é externo a nós.

O *phainómenon* é algo a que podemos ter acesso, mas unicamente através da *phantasia*. Acessamos o que é aparente através de nossa percepção ou das aparências. Só acessamos um fenômeno X do mundo quando temos dele uma percepção, ou seja, quando temos em nós a *aparência de X*. Essa é a condição da percepção humana; não há como percebermos os fenômenos de outra maneira. Percebemos um evento objetivo através da percepção subjetiva, em nossa mente, que temos desse evento. Quando o cético diz que assente ao fenômeno objetivo, implicitamente assente também a sua percepção subjetiva.

26

Pode-se objetar que, assim como não temos acesso às coisas em si mesmas, também não teríamos acesso ao próprio *phainómenon*, mas somente a nossa *phantasia*. As únicas coisas a que teríamos acesso seriam nossas próprias aparências subjetivas. Assim como não temos acesso ao *Ser* ou à natureza real das coisas, também não teríamos acesso ao *phainómenon* ou àquilo que aparece.

Certamente não temos um acesso direto ao *phainómenon*, mas apenas à aparência em nós dos fenômenos. Essa *phantasia*, no entanto, é causada em nós pelo próprio *phainómenon*. Assim, acessamos o fenômeno objetivo de modo indireto, por meio de nossas aparências subjetivas (HP I, 19, 22). Não temos acesso algum ao *Ser* das coisas porque ele não nos causa impressão alguma; não acessamos por meio algum a natureza real das coisas porque ela não causa em nós qualquer afecção ou *páthos*. A natureza real das coisas é pura conjectura dos filósofos dogmáticos. Por outro lado, aquilo que aparece [*phainómenon*] causa em nós uma afecção [*páthos*], provocando em nós uma aparência ou uma percepção [*phantasia*]. Para o ceticismo, é por meio dessas afecções e das aparências que temos acesso àquilo que aparece, ou seja, aos fenômenos. Assim, não dizemos que um fenômeno é tal como ele nos aparece. É possível que haja aparências distintas para o mesmo fenômeno; podemos dizer que os fenômenos nos aparecem de tal e tal maneira.



O cético, ao dar assentimento aos fenômenos, não diz que as coisas *são* do modo como elas *aparecem*, e por isso não é dogmático. Ao fazer seu discurso, o cético está apenas reportando suas próprias percepções, está relatando suas próprias aparências, sem manter opinião nem qualquer afirmação sobre a natureza real das coisas (HP I, 15). Todavia, ao dizer as suas próprias aparências, o cético se refere ao fenômeno que as produziu; ele assente ao fenômeno objetivo que provoca essas aparências. Assim, o cético assente ao que aparece e faz dessas coisas seu critério prático de ação e de conduta, sem abrir mão da suspensão de juízo sobre as afirmações dogmáticas a respeito do que as coisas *realmente* são em si mesmas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

27 A proposta geral deste texto foi discutir e esclarecer a noção de *phainómenon*, principalmente sua relação com outro termo bastante relevante na compreensão do pirronismo, o conceito de *phantasia*. Vimos que o assentimento do cético aos fenômenos objetivos, em certa medida, é um assentimento a sua própria percepção subjetiva. Somente através da aparência [*phantasia*] percebemos o que aparece [*phainómenon*]. Em outras palavras, os fenômenos objetivos apresentam sempre uma característica subjetiva, que é o fato de aparecerem para alguém. Além disso, vimos que o assentimento cético aos fenômenos não é dogmático, porque não visa a essência ou a natureza real das coisas, mas apenas a relatar como as coisas nos aparecem. Dessa forma, uma vida cética guiada pelos fenômenos não seria nem dogmática nem inativa, visto que, para além da suspensão de juízo [*epokhé*], o cético é também aquele que assente ao *phainómenon* e faz desse assentimento seu critério de escolha e de ação. Assim, além da noção de suspensão de juízo, a noção de fenômeno se mostra como conceito fundamental para uma compreensão ampla do ceticismo pirrônico.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, Julia; BARNES, Jonathan. *The modes of scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

BETT, Richard. Scepticism and ethics. In: BETT, R. (Ed.) *The Cambridge companion to ancient scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 181-194.

BOLZANI FILHO, Roberto. Acadêmicos versus pirrônicos. *Sképsis*, São Paulo, n. 7, 2011. p. 5-55.

_____. *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*. 76f. Dissertação de mestrado, USP, 1992.

BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2008.

BURNYEAT, Myles F. Pode o cético viver seu ceticismo? Trad. Rodrigo Pinto de Brito. *Sképsis*, São Paulo, n. 5, 2010, p. 201-239.

FREDE, Michael. As crenças do cético. *Sképsis*, São Paulo, n. 3, 2008, p. 139-168.

GAZZINELLI, Gabriela. *A vida cética de Pirro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Trad. Cecília Bartaloti. São Paulo: Loyola, 2002.

LEE, Mi-Kyoung. Antecedents in early Greek philosophy. In: BETT, R. (Ed.) *The Cambridge companion to ancient scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 13-35.

PATRICK, Mary Mills. *Sexto Empírico e o ceticismo grego*. Trad. Jaimir Conte. Florianópolis, 2010.

PERIN, Casey. Scepticism and belief. In: BETT, R. (Ed.) *The Cambridge companion to ancient scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 145-164.

_____. *The demand of reason: an essay on Pyrrhonian scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. A noção de phainómenon em Sexto Empírico. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, 2013, p. 291-323.



_____. Sobre o que aparece. In: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006. p. 117-145.

SEXTUS Empiricus. *Against the logicians*. Trad. R. G. Bury. Harvard: The Loeb Classical Library, v. II, 2006.

_____. *Against the phycisists and Against the ethicists*. Trad. R. G. Bury. Harvard: The Loeb Classical Library, v. III, 2006.

_____. *Against the professors*. Trad. R. G. Bury. Harvard: The Loeb Classical Library, v. IV, 2006.

_____. *Outlines of skepticism*. Ed. revista. Trad. Julia Annas e Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VOGT, M. Katja. Scepticism and action. In: BETT, R. (Ed.) *The Cambridge companion to ancient scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 165-180.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.26573>

Artigo recebido em: 07/08/2019

Artigo aprovado em: 03/10/2019

Artigo publicado em: 10/02/2020

QUANDO O CONCEITO E O OBJETO CONCORDAM ENTRE SI? sobre uma noção de verdade por correspondência em Kant

WHEN DOES CONCEPT AND OBJECT AGREE? on a notion of truth by correspondence in Kant

Eliakim Ferreira Oliveira¹
(eliakim.oliveiras@gmail.com)

RESUMO

O presente artigo faz uma leitura de trechos da *Crítica da razão pura* de modo a indicar que, se Kant assume uma noção de verdade por correspondência, ela deve ser condicionada a uma noção kantiana de representação. Isso quer dizer que, na medida em que Kant assume um tipo de idealismo, isto é, na medida em que investiga as condições transcendentais de nossas faculdades de conhecimento, é preciso entender que a correspondência entre objeto e conceito, entre coisa e intelecto ou entre representação e representado não pode pressupor um acesso direto às coisas. Se Kant assume, então, a noção de verdade por correspondência, é preciso entender como o filósofo desenvolve uma teoria da representação, reinterpretando essa noção de verdade.

Palavras-chave: Kant. Teoria da Verdade por Correspondência. Crítica da Razão Pura. Dedução Transcendental. Esquematismo.

ABSTRACT

This article aims to interpret excerpts from the *Critique of pure reason* in order to show that, if Kant assumes a notion of truth by correspondence, it must be conditioned to a Kantian notion of representation. This means that insofar as Kant assumes a kind of idealism, investigating the transcendental conditions of our faculties of knowledge, it is necessary to understand that the correspondence between object and concept, between things and intellect, or between representations and represented cannot assume direct access to things. If Kant then assumes the notion of correspondence truth, it is necessary to understand how he develops a theory of representation by reinterpreting this notion of truth.

Keywords: Kant. Correspondence Theory of Truth. Critique of Pure Reason. Transcendental Deduction. Schematism.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2712559220109038>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3592-5607>.



1. INTRODUÇÃO: *VERITAS EST ADEQUATIO REI ET INTELLECTUS*

Como representar as coisas de fora do pensamento pelo próprio pensamento? Como representar o extralinguístico pelo linguístico? Existe um isomorfismo entre a representação e a coisa representada? Quais as condições de possibilidade da representação, pelo pensamento, das coisas de fora do pensamento? Questões de difícil solução, é preciso dizê-lo. Se assumirmos, no entanto, que a condição da verdade depende da suposta concordância (conformidade, congruência, acordo, cópia, referência etc.) de nossas representações (enunciados, ideias, conceitos, impressões) com as coisas que assumimos como constituintes daquilo que consentimos chamar “realidade” (fatos, estados de coisas, situações, eventos, objetos, sequências de objetos, conjuntos, propriedades etc.), assumiremos implicitamente a teoria da verdade por correspondência. A verdade de uma proposição será entendida, nesse sentido, como dependendo de sua relação com o mundo, de sua correspondência aos fatos (*cf.* HAACK, 2002, p. 127)². Seguindo a definição de Marian David no verbete “The correspondence theory of truth” da *Stanford encyclopedia of philosophy*, podemos fixar um sentido que nos será útil ao longo do texto:

31

A teoria da verdade por correspondência é a visão segundo a qual a verdade é a correspondência a, ou com, um fato [...]. O rótulo é comumente aplicado de maneira muito mais ampla a qualquer visão que explicitamente assuma a ideia de que a verdade consiste na relação com a realidade. (DAVID, 2015, p. 1)

Uma questão que se coloca, no entanto, é de que modo se dá essa *relação com a realidade*. Seria ela uma relação simétrica entre nossas representações e os fatos? Ou seria uma correspondência de mão única: ou as representações se adéquam aos fatos ou são os fatos que se adéquam às representações? A norma da verdade é o modo como a representação espelha os fatos? Ou é a natureza da própria representação, independente dos fatos, que dá a norma da verdade? Raul Landim Filho, na introdução a *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, coloca essa questão nos seguintes termos: de um lado, a verdade seria (1):

² Essa concepção se diferencia, nesse sentido, das teorias da *coerência*, que entendem que a verdade de uma proposição depende não da relação que ela estabelece com o mundo, mas das relações que ela estabelece com outras proposições. Na mesma linha, podemos também citar a teoria *pragmatista*, que tem afinidade tanto com as teorias da correspondência quanto com as da coerência, “admitindo”, como destaca Susan Haack, “que a verdade de uma crença derive de sua correspondência com a realidade, mas enfatizando também que ela é manifestada pela sobrevivência da crença ao teste da experiência, sua coerência com outras crenças” (HAACK, 2002, p. 129).



Uma *consequência* da correspondência entre proposições e fatos. Como a verdade de uma proposição parece ser estabelecida através de uma comparação entre proposições e fatos, o senso comum aceita [...] o seguinte esquema de enunciado: [...] Se x é um fato, a proposição que descreve x (e portanto corresponde a x) é verdadeira. (LANDIM FILHO, 1992, p. 15, grifo do autor)

Nesse caso, o acesso aos fatos se daria independentemente das proposições que descrevem esses fatos. Aqui Landim remete à escolástica, em que as coisas são a causa das proposições, donde se origina o adágio medieval segundo o qual *a verdade é a adequação do intelecto às coisas*. O problema desse enunciado é a implicação de uma aparente circularidade, que diz respeito justamente ao pretense privilégio no acesso aos fatos:

Como é possível identificar x como um fato e compará-lo com proposições que pretendem descrevê-lo, senão através de proposições que descrevem corretamente x, e que, portanto, são verdadeiras? (LANDIM FILHO, 1992, p. 15)

Isso nos leva a um enunciado (2), que inverte a fórmula inicial:

32

Se uma proposição é verdade, segue-se que ela corresponde ao fato que ela descreve.

A correspondência entre proposições e fatos seria uma *consequência* da verdade da proposição. Seriam as propriedades intrínsecas às proposições que permitiriam estabelecer a sua correspondência com os fatos. Se esta interpretação é correta, disto se seguiria que a linguagem “espelha” a realidade? É a partir da estrutura da proposição que deve ser fixada a estrutura dos fatos? Descartes e Espinosa, por exemplo, deram uma resposta diferente a estas perguntas. (LANDIM FILHO, 1992, p. 15-16, grifo do autor)

Segundo Landim, Descartes e Espinosa rejeitariam o enunciado (1) e aceitariam o (2). A correspondência entre ideia e ideado de Descartes e o suposto “paralelismo” entre a ordem e conexão das ideias e das coisas na proposição VII da parte II da *Ética* de Espinosa são teses solidárias a esse respeito.

Até aqui assumimos que, de um lado, existem nossas representações e, de outro, os fatos. O critério de correspondência pode ser a verdade da proposição, independentemente dos fatos, ou a exata descrição dos fatos pelas proposições. Seja um ou outro, assumimos que existe uma instância linguística (que diz respeito às nossas



representações) e uma instância extralinguística (que diz respeito aos fatos) que se correspondem entre si. No entanto, a generalidade dessa formulação parece ser insuficiente para pensar certas concepções de verdade que ainda admitem a correspondência, mas que reformulam os polos da fórmula. Como poderíamos entender a verdade por correspondência, por exemplo, em um sistema de filosofia em que se assume previamente a impossibilidade de se acessarem as coisas em si mesmas, mas apenas como elas aparecem segundo a natureza de nossas faculdades, e que entende a relação entre representação e fatos como um ato de constituição do objeto pela referência de uma faculdade essencialmente discursiva a uma faculdade sensível? Em outros termos, como entender a verdade por correspondência em um sistema em que a verdade das proposições é determinada pela correspondência entre representações que se originam de diferentes faculdades da mente? Qual seria, nesse caso, o critério de objetividade? Se a fórmula geral da verdade por correspondência nos diz que a correspondência deve dar-se na relação entre representações e fatos, em um sistema em que aparentemente representações correspondem a representações, o que são os fatos? Se não temos acesso direto às coisas, qual é o critério da verdade? Ele ascende do que nos aparece ou descende das representações de nossas faculdades?

33

Essas questões parecem cabíveis quando nos debruçamos sobre um sistema de filosofia como o de Kant. Defendemos que é essa a noção de correspondência que o filósofo alemão formula em vários momentos da *Crítica da razão pura*. Note-se que, nesse caso, se assumimos que a teoria da verdade por correspondência é a visão segundo a qual a verdade é a correspondência a um fato, teremos de reformular, de um ponto de vista kantiano, o que se deve entender por *correspondência a um fato*.

Mas não estamos nos precipitando ao pressupor que a concepção de verdade kantiana se enquadra na da verdade por correspondência? Ora, o próprio Kant é explícito quanto a pressupor, em sua investigação, essa definição de verdade. Já na terceira seção da introdução à parte da “Lógica transcendental”, o filósofo não apenas destaca a necessidade de se saber o critério universal da verdade, como também a importância histórica da questão:

A velha e conhecida questão, com que se pretendia colocar os lógicos contra a parede e forçá-los ou a deixar-se girar em círculos miseravelmente, ou a admitir a sua incerteza e, portanto, a total vaidade de seu saber, é a seguinte: o que é a verdade? A definição nominal de verdade, a saber, que ela é a concordância [*Übereinstimmung*] do conhecimento com seu objeto, está aqui dada e pressuposta; é preciso saber, porém, qual é o critério



universal e seguro da verdade de cada conhecimento. (KrV, B 82, 5-12)³

Desse modo, no curso da investigação kantiana, a verdade enquanto concordância, acordo, conformidade (termos que pertencem, a propósito, à esfera semântica do termo alemão “*Übereinstimmung*”) do conhecimento com o objeto é um pressuposto. Em vários outros trechos, Kant destaca quais são os elementos que constituem essa concordância; um exemplo é um trecho do capítulo “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*”, terceiro capítulo da “Analítica dos princípios”:

Nós vimos, com efeito, que tudo o que o entendimento cria a partir de si mesmo, sem retirá-lo da experiência, não pode ser submetido a nenhum outro uso que não o empírico. Os princípios do entendimento puro, quer sejam *a priori* constitutivos (como os matemáticos), quer meramente regulativos (como os dinâmicos), somente contêm, por assim dizer, um esquema puro para a experiência possível; pois esta só tem sua unidade graças à unidade sintética que o entendimento fornece por si mesmo, originariamente, à síntese da imaginação que concerne à apercepção, e com a qual os fenômenos, como *data* para um possível conhecimento empírico, já têm de estar *a priori* em relação e concordância [*Einstimmung*]. (KrV, B 295-6, 4-14)

34

Podemos depreender, pela leitura do trecho, que há uma experiência possível, cuja unidade depende do fornecimento de uma unidade *sintética*, pela faculdade do entendimento, a uma ação da imaginação (síntese). Em outros termos, a ação de síntese da imaginação é conforme à unidade dada pelo entendimento. Nesse ato, os fenômenos, como dados para um possível conhecimento empírico, “já têm de estar *a priori* em relação e concordância” (KrV, B 296, 14). Note-se que a relação e a concordância se dão entre os fenômenos e uma ação de síntese da faculdade da imaginação, que depende do que Kant chama de “unidade *sintética*” do entendimento. Mas ela não é uma mera concordância: os fenômenos concordam *a priori* com a unidade sintética do entendimento, independentemente da própria experiência, como se essa unidade fosse a condição de possibilidade – veremos – da concordância dos fenômenos com a unidade do entendimento, de que resulta um conhecimento *empírico*. Antes dessa concordância, os fenômenos, enquanto *data*, eram só “um *possível* conhecimento empírico”.

Outro importante aspecto desse trecho é a afirmação de que a correspondência se dá por um ato de síntese. Para se entender essa aparente *referência* da faculdade do entendimento aos

³ Neste artigo, todas as citações da *Crítica da razão pura* seguem a edição crítica da Academia: “*Kritik der reinen Vernunft*”. *Kants Gesammelte Schriften* – Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Vol. III. Berlin: [s. e.], 1904. Usamos a tradução de Fernando Costa Mattos, publicada pela Editora Vozes, recorrendo ao texto alemão da Suhrkamp quando nos pareceu necessário.



fenômenos, é preciso, portanto, que se entenda como essa síntese opera. Cumpre admitir que começamos a discutir a *Crítica da razão pura* em seus primeiros resultados. O trecho começa, aliás, com uma remissão que qualifica a referência do entendimento aos fenômenos: “*vimos [...]* que tudo o que o entendimento cria a partir de si mesmo, sem retirá-lo da experiência, não pode ser submetido a nenhum outro uso que não o empírico” (KrV, B 295, 4-6). Com efeito, a relação de concordância que permite um conhecimento empírico só pode dar-se, em Kant, em um determinado uso do entendimento, qual seja, o empírico. Aí a remissão é muito possivelmente à “mais importante” (KrV, A XVI, 25) investigação da *Crítica da razão pura*: a *dedução dos conceitos puros do entendimento*. Dentre as muitas indicações do objetivo da dedução dos conceitos puros do entendimento, uma delas é fornecer “o fundamento objetivo da possibilidade da experiência” (KrV, B 126, 11-12), de modo a se chegar a uma “referência originária à experiência possível” (KrV, B 127, 15-16). Para nosso objetivo, seria excessivo comentar linha a linha a dedução dos conceitos puros do entendimento, seja a da edição de 1781, seja a da edição de 1787; no entanto, de modo a indicar a concordância dos fenômenos à unidade do entendimento (como no trecho supracitado), ou a referência do entendimento à intuição (o ponto de vista das faculdades), ou a maneira pela qual o conceito concorda com o objeto⁴ (diferentes formulações de uma mesma relação), optamos por dividir nosso artigo em três partes: na primeira, esforçar-nos-emos por comentar o trecho entre A 120-123 da Dedução da edição de 1781, com vistas a elucidar a relação entre o entendimento e os fenômenos; o mesmo será feito na Dedução de 1787, mas com foco no §21, que recapitula, a nosso ver, os principais movimentos da primeira parte da Dedução B. De modo a satisfazer as questões com que demos início a nosso artigo, achamos por bem reservar uma seção para comentar o capítulo “Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”, primeiro capítulo da “Analítica dos princípios”, cuja compreensão nos permite responder à importante questão de como é possível representar o extralinguístico pelo linguístico, ou se pode haver um isomorfismo entre representações heterogêneas. O elemento de correspondência entre o conceito e a intuição,

⁴ Guido Antônio de Almeida, a propósito, assim resume o que entende como o objetivo último da *Crítica da razão pura* (CRP), em consonância com o que pretendemos mostrar neste artigo: “Na estratégia argumentativa da CRP (ou pelo menos da *Analítica*), o objetivo último é provar a possibilidade do conhecimento objetivo em geral, e isto significa, podemos dizer, mostrar, não como podemos decidir se tal ou qual proposição particular é verdadeira ou falsa, mas, sim, que podemos em princípio determinar o valor de verdade de qualquer proposição cognitiva. Se admitimos a análise kantiana do conceito de conhecimento como o conceito da necessária *conformidade de intuições dadas a conceitos de objetos* [grifo nosso], podemos dizer também que o objetivo final da CRP é provar o princípio da *necessária conformidade das intuições a conceitos de objetos* [grifo nosso]” (ALMEIDA, 1993, p. 188).



como apresentado nesse capítulo, é a chave para responder a essa questão de um ponto de vista kantiano.

2. A CONCORDÂNCIA ENTRE INTUIÇÃO E CONCEITO DE OBJETO NA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL A: EM TORNO DA TRIPLA SÍNTESE

O trecho destacado descreve a referência do entendimento à intuição começando pelos fenômenos, tendo em vista chegar ao fundamento interno das representações. Esse sentido *ascendente* da exposição, “de baixo para cima” (KrV, A 119, 5), começa no “empírico”, de modo a “chamar a atenção para a interconexão necessária entre o entendimento e os fenômenos” (KrV, A 119-120, 5-6). Nesse sentido, partimos da sensibilidade, a faculdade da receptividade, pela qual o fenômeno nos é dado. Se temos consciência dele, podemos chamá-lo “percepção”. Aqui Kant encontra ocasião para destacar a importância da consciência, sem a qual não seria possível que o fenômeno se tornasse objeto do conhecimento:

36

Sem a relação a uma consciência pelo menos possível, o fenômeno não poderia jamais tornar-se um objeto do conhecimento para nós, portanto não seria nada para nós e, como não tem nenhuma realidade objetiva em si mesmo e só existe no conhecimento, não seria nada de modo geral. (KrV, A 120, 7-11)

Kant estabelece, portanto, uma relação necessária entre nossas intuições, que são sensíveis, com uma consciência. A consciência é apresentada como *condição* para que o fenômeno seja um objeto de conhecimento (cf. ALMEIDA, 1993, p. 193). Essa consciência será fundamental para uma dificuldade que Kant apresenta na sequência do texto:

Uma vez, porém, que todo fenômeno contém um diverso e, portanto, as diferentes percepções, em si mesmas dispersas, encontram-se isoladas na mente, é necessária uma ligação das mesmas que não se daria *nos próprios sentidos*. (KrV, A 120, 11-15, grifo nosso)

Com efeito, em meio à dispersão das percepções, é necessária uma atividade de síntese dessa dispersão, de modo a dar às diversas percepções uma unidade. A faculdade da sensibilidade é receptiva, o que quer dizer que só tem lugar “na medida em que o objeto nos é dado” (KrV, B 34, 1-2), dizendo respeito apenas à maneira como somos *afetados*. Ela mesma não pode, desse modo, ligar as percepções dispersas. A faculdade que



imediatamente sintetiza as percepções – e que parece ter destacada importância na Dedução transcendental A – é a imaginação:

Há em nós, portanto, uma faculdade ativa da síntese desse diverso, à qual denominamos imaginação e a cuja ação, exercida imediatamente nas percepções, eu denomino *apreensão*. A imaginação deve, com efeito, colocar o diverso da intuição em uma imagem; antes disso, no entanto, ela tem de captar as impressões em sua atividade, i. e., *apreendê-las*. (KrV, A 120, 15-20, grifos nossos)

37 Aí Kant destaca uma primeira síntese do diverso, que se dá pela ação da imaginação *na* intuição. A essa atividade o filósofo chama “*síntese da apreensão*”. No entanto, para que ocorra essa concatenação de impressões de modo a se formar uma imagem, carece-se de um “fundamento subjetivo”, que reproduza o processo de síntese, que reconecte uma percepção à percepção seguinte, formando a série que dará origem à imagem. Uma faculdade que assim proceda será qualificada como *reprodutiva*. Essa síntese reprodutiva, Kant nos diz, é também função da imaginação: “uma faculdade reprodutiva da imaginação” (KrV, A 121, 26). No entanto, o filósofo salienta: essa faculdade reprodutiva “é também apenas empírica” (KrV, A 121, 27), e ainda não a priori, portanto. Daí o modo como ocorre essa reprodução: se ela ocorresse casualmente, se as representações fossem unidas indistintamente, resultaria num “ajuntamento desordenado” (KrV, A 121, 30-1). É nesse sentido que essa reprodução deve seguir uma regra:

A reprodução das mesmas tem de ter uma regra pela qual uma representação se liga, na imaginação, mais a esta do que àquela outra. Este fundamento subjetivo e *empírico* da reprodução segundo regras é denominado *associação* das representações. (KrV, A 121, 1-5)

Mas e se não houvesse um fundamento objetivo nessa unidade de associação que determinasse que fosse impossível apreender os fenômenos de outro modo? E se não houvesse uma “unidade sintética possível dessa apreensão” (KrV, A 121, 9), que fosse condição para que ela ocorresse desse modo, e não de outro? Nesse caso, a apreensão seria também inteiramente casual, de modo que os fenômenos não entrariam “em uma interconexão dos conhecimentos humanos” (KrV, A 121, 11). Nesse sentido, Kant faz uma distinção entre possuir uma faculdade de associar percepções e a associabilidade das percepções:

Mesmo que tivéssemos a faculdade de associar percepções, permaneceria em si mesmo inteiramente indeterminado e fortuito



se elas também seriam associáveis; e, caso não fossem, então seria possível uma variedade de percepções, e mesmo uma sensibilidade inteira, em que se poderia encontrar muito de consciência empírica em minha mente [a consciência de cada percepção individualmente], mas de maneira separada e sem fazer parte de *uma* consciência de mim mesmo [uma consciência de si, que dá unidade às *minhas* percepções] – o que, no entanto, é impossível. (KrV, A 122, 10-18)

Como é impossível a só existência de uma consciência meramente empírica de cada uma das percepções, sem, contudo, que estas sejam ligadas em uma consciência que as una enquanto *minhas* percepções, requer-se um fundamento objetivo, a saber, uma *apercepção originária* que me permita dizer que sou consciente de todas as percepções. Como nota Guido Antônio de Almeida com relação a esse momento da Dedução transcendental A, “o ‘Eu’ da ‘apercepção’ é uma condição da consciência de nossas representações” (ALMEIDA, 1993, p. 193). Esse fundamento objetivo é, assim, discernível a priori, porquanto é a condição da apreensão e reprodução das percepções, dando-lhes uma regra:

Tem de haver um fundamento objetivo, portanto, i. e., um tal que seja discernível *a priori*, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação, no que se baseie a possibilidade, e mesmo a necessidade, de uma lei que se estenda por todos os fenômenos e pela qual, com efeito, eles devem ser considerados, *todos eles*, como dados dos sentidos que são em si associáveis e submetidos a regras universais de uma conexão completa na reprodução. A este fundamento objetivo de toda associação dos fenômenos eu denomino afinidade dos mesmos. (KrV, A 122, 20-27, grifo nosso)

38

Kant destaca, desse modo, que o fundamento objetivo é que dá regra à reprodução e, nesse sentido, à conexão entre as percepções. Note-se que a formação do objeto a partir das percepções é conforme a uma regra a priori, condição da própria síntese das percepções. Esse fundamento objetivo é o que o filósofo denomina afinidade, noção, diga-se de passagem, praticamente ausente na Dedução transcendental B. Onde encontrar esse fundamento objetivo? Onde estará a afinidade dos fenômenos? Assim o filósofo nos diz:

Não podemos encontrá-lo em parte alguma, contudo, a não ser no princípio da unidade da *apercepção* em relação a todos os conhecimentos que devem pertencer-me. Segundo este, todos os fenômenos, *sem exceção*, têm de chegar à mente, ou serem por ela apreendidos, de tal modo que concordem com a unidade da *apercepção*, o que seria impossível sem a unidade sintética em sua conexão – a qual, portanto, é também objetivamente necessária. (KrV, A 122, 28-34, grifo nosso)



Vale enfatizar que *todos os fenômenos, sem exceção*, devem, ao serem apreendidos, concordar com a unidade da apercepção, e que isso seria impossível sem uma unidade que fosse condição de sua *síntese* e que, assim, os conectasse. Isso é o que resultará na submissão dos dados do sentido a uma regra que lhes é anterior, na medida em que funda a síntese da imaginação. Como Kant nos diz:

A unidade objetiva de toda consciência (empírica) em uma consciência (da apercepção originária) é, assim, a condição necessária até mesmo de *toda percepção possível*; e a afinidade de todos os fenômenos (próxima ou remota) é a consequência de uma síntese na imaginação que se funda *a priori* em regras. (KrV, A 123, 35-2, grifo nosso)

Com efeito, se a unidade objetiva de toda consciência na apercepção originária é condição de toda percepção possível e, por assim dizer, da afinidade de todos os fenômenos (porquanto é segundo a unidade dela que opera a síntese na imaginação), podemos afirmar que ela é condição de toda experiência possível. Ora, se essa apercepção originária é fruto da espontaneidade do entendimento (como descrita na “Estética transcendental”) e o entendimento é, por excelência, a faculdade dos conceitos, podemos afirmar que a unidade objetiva é a condição da *concordância* de qualquer intuição com um conceito de objeto.

39

3. A CONCORDÂNCIA ENTRE INTUIÇÃO E CONCEITO DE OBJETO NA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL B: EM TORNO DE UMA OBSERVAÇÃO

Como ler o parágrafo 21 da Dedução transcendental da edição da *Crítica da razão pura* de 1787? Como ler um parágrafo que toma para si o “simples” *lugar de observação* ao que lhe antecede? Poderíamos, em princípio, enfatizar as aspas que acompanham o nosso “simples” e levar a sério esse *lugar de observação*. Se assim procedêssemos, estaríamos autorizados a lê-lo, de início, à luz do parágrafo que o antecede imediatamente. O §20 tem uma posição estratégica na Dedução transcendental B, na medida em que retoma os parágrafos anteriores e, de certa maneira, termina uma primeira parte da dedução.⁵ É o §21, no entanto, que nos garante

⁵ Mario Caimi, tratando da chave de leitura da dedução que denomina “a Dedução frustrada”, afirma que é possível dizer que “a primeira parte da Dedução (até o parágrafo vinte) mostra que as categorias se referem legitimamente a um objeto em geral. Mas é necessária uma segunda parte que explique e demonstre que as categorias se aplicam efetivamente a objetos efetivamente existentes, quer dizer, que demonstre que as categorias não são conceitos vazios, já que somente os objetos efetivamente existentes, quer dizer, somente os objetos empíricos, podem dar às categorias um conteúdo efetivo (e não somente um direito formal de possuir algum conteúdo, no caso hipotético de que o tenha).



essa posição estratégica. O diverso da intuição tem de se situar sob a unidade sintética da apercepção, uma vez que, como estabelecido no §17, é ela que torna possível a unidade da intuição. Assim, foi dito que todo diverso da intuição está sob condições da unidade originalmente sintética da apercepção “na medida em que [as representações diversas da intuição] têm de poder ser *conectadas* em uma consciência” (KrV, B 136-7, 10-12). Para que as representações da intuição estejam, porém, sob a apercepção em geral, requer-se uma ação do entendimento. A essa ação do entendimento Kant chamou, no §19, de “função lógica dos juízos”.⁶ Desse modo, todo diverso em uma intuição empírica é determinado em relação a uma das funções lógicas de julgar. É por meio dessas funções que o diverso da intuição é trazido a uma consciência em geral. Mas o que são essas funções de julgar? As funções de julgar são os conceitos puros do entendimento ou as *categorias*, como foi demonstrado no §10, em que Kant deduziu que

A mesma função que dá unidade às diferentes representações *em um juízo* dá unidade também à mera síntese de diferentes representações *em uma intuição* e, expressa em termos gerais, denomina-se conceito puro do entendimento. (KrV, B 105, 16-19)

40

Conclui-se, como foi dito no §20, que o diverso em uma intuição dada está necessariamente *sob* conceitos puros do entendimento, isto é, sob categorias.

Poderíamos, no entanto, dizer o que foi dito acima de outros modos, mais gerais, e, no entanto, já anunciados por Kant em parágrafos anteriores. Quando foi dito que o diverso em uma intuição dada está necessariamente sob conceitos puros do entendimento, se abstraíssemos o conteúdo dessa proposição, bem poderíamos dizer, simplesmente, que isso é elevar a “síntese *a conceitos*” (KrV, B 103, 31-32), e quando foi dito que essa é uma função do juízo, poderíamos ter dito, em linhas gerais, que elevar a síntese a conceitos é “uma função que cabe ao entendimento, e pela qual ele começa a fornecer-nos o conhecimento em sentido próprio” (KrV, B 103, 32-33). Esse conhecimento em sentido próprio será mais bem definido e enriquecido com outro conceito, a saber, o conceito de objeto, no §17. Kant dirá, então, que

O entendimento é, para falar em termos gerais, a faculdade dos conhecimentos. Estes consistem na relação determinada das representações dadas a um objeto. O *objeto*, porém, é aquilo em cujo conceito é *unificado* o diverso de uma dada intuição. (KrV, B 137, 16-19)

Assim se justifica e se faz necessária a segunda parte da Dedução B, em que se demonstra que os conceitos *a priori* se referem necessariamente a objetos empíricos efetivamente existentes, além de se referirem à forma lógica de um objeto em geral” (CAIMI, 2008, p. 129).

⁶ À qual, vale dizer, Kant praticamente não se refere na Dedução transcendental A.



Portanto, o fato de o diverso de uma intuição *estar submetido* a conceitos, como é dito no §20, é o que constitui o *objeto*, como já tinha sido definido no §17. Percebe-se que Kant está, no decorrer da Dedução B, definindo ou tornando clara a definição de princípios já anunciados. Esse método de enriquecimento dos princípios – que é nossa chave de leitura do parágrafo 21 – é o que se pode chamar, segundo Mario Caimi, de “*princípio da Dedução*”. Caimi nos diz que

Toda a Dedução Transcendental B está construída de maneira extremamente coerente, como exposição de um único princípio, e como enriquecimento sintético dele. Pode-se recorrer à célebre argumentação como a formulação, cada vez mais rica e mais diferenciada, do princípio de apercepção que Kant introduz no começo do parágrafo dezesseis: “o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Este princípio apresentado, primeiramente de uma maneira imprecisa, recebe precisões e aditamentos sintéticos ao longo do texto. Este enriquecimento constitui o desenvolvimento da argumentação (CAIMI, 2008, p. 126).

Assim, já no §16, o *eu penso* é enriquecido com o princípio de *apercepção pura* ou *originária*, a autoconsciência que produz a representação *eu penso*; logo em seguida, é enriquecido com o princípio de unidade da autoconsciência. Mas não qualquer unidade: na medida em que indica a possibilidade do conhecimento a priori a partir dela, pode também ser qualificada como uma *unidade transcendental*. É por esse movimento que Kant poderá dizer que

O pensamento de que todas essas representações dadas na intuição *me* pertencem significa tão somente que eu as unifico em uma autoconsciência, ou que pelo menos posso unificá-las. (KrV, B 134, 25-3)

Adiante, esse princípio de unidade será enriquecido com a qualificação de “*sintética*”, que será fundamental para entendê-lo como “princípio supremo de todo uso do entendimento”, tal como indicado no título do §17. Isso porque todo diverso da intuição está submetido à unidade originalmente sintética da apercepção na medida em que, como já dito, as representações da intuição “têm de poder ser *conectadas* em uma consciência” (KrV, B 137, 12). Essa operação de síntese é, em especial na Dedução B, uma atividade exclusiva do entendimento. E são as definições de conhecimento e objeto do §17 que nos permitirão definir, no §18, essa unidade como *objetiva*, pois é “aquela por meio da qual todo diverso dado em uma intuição é unificado em um conceito do objeto” (KrV, B 139, 3-5).



Não nos esqueçamos, portanto: é no conceito de objeto que é unificado o diverso de uma intuição. Podemos dizer, então, em certa formulação, que todo diverso da intuição tem de ser levado, mediante uma operação de síntese, à unidade objetiva da apercepção. Essa fórmula será enriquecida no §19, quando Kant dirá que o modo de levar conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção é o juízo. Assim o filósofo nos dirá: “um juízo não é outra coisa senão o modo de submeter determinados conhecimentos à unidade objetiva da apercepção” (KrV, B 141, 6-8). É dessa maneira que uma definição vaga de função do juízo, como meramente “a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação comum” (KrV, B 93, 17-19), é agora enriquecida, tornando-se mais clara. As representações ganham nome (“diverso” e “unidade”), e a unidade ganha conteúdo. Caminhamos, então, de uma lógica geral⁷ para uma lógica transcendental. A condição da unidade objetiva da consciência torna-se, portanto, mais precisa: a ligação que permite que as representações se integrem a um *eu*, a uma unidade objetiva, a uma autoconsciência, é regida por um desses princípios, que são as funções do juízo.

Falta-nos, no entanto, enriquecer a noção de função do juízo. Isso cabe ao §20, mas não sem auxílio do que foi estabelecido na *dedução metafísica*, do §10, já um anúncio ou pressuposição (segundo Longuenesse) da dedução transcendental⁸: essas funções de julgar são as *categorias*, “na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§10)” (KrV, B 143, 15-16). O diverso de uma intuição dada está, portanto,

42

⁷ O que reforça essa tese da passagem é a “explicação de um juízo em geral” na *Lógica* compilada por Jäsche, muito semelhante à definição do §9: “Um juízo é a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um conceito” (*Lógica*, #17). Perceba-se que, num juízo em geral, não se distinguem as representações, isto é, abstrai-se o conteúdo, tal como Kant fez no §9 da *Crítica da razão pura* ao definir o juízo no contexto da tábua das formas lógicas.

⁸ Seguimos aqui a interpretação de Béatrice Longuenesse em *Kant et le pouvoir de juger*. Assim Longuenesse nos diz: “Kant afirma que antes de todo conceito é necessária uma síntese (ligação) do diverso da intuição sensível *a priori* (alíneas 1 e 2 do §10); essa tese será objeto da exposição da ‘tripla síntese’ na Dedução Transcendental de 1781 e será reiterado, de modo abreviado, no início da Dedução de 1787. [...] Esses conceitos não são outros que as funções de unidade do juízo aplicadas à síntese *a priori* do múltiplo da intuição (alínea 6): isso será mostrado nos parágrafos 19 e 24 da segunda dedução transcendental. [...] Uma vez que essas diferentes teses introduzem o estabelecimento da tábua das categorias segundo o ‘fio condutor’ da tábua das formas lógicas do juízo, é preciso concluir que o paralelismo das duas tábuas já supõe admitida, em certa medida, a dedução transcendental das categorias. Mas, reciprocamente, a dedução transcendental das categorias é, de antemão, orientada pela afirmação de uma identidade de origem entre as formas lógicas do juízo e os conceitos puros do entendimento, afirmação em favor da qual o paralelismo das duas tábuas, exposto no §10, ocupa o lugar de um argumento provisoriamente suficiente” (LONGUENESSE, 1993, p. 17-18). Isso explica, a nosso ver, a necessidade de uma ação do entendimento, por meio de uma *síntese pura*, para fornecer o conceito puro do entendimento (B 104). Kant dirá, ainda, que essa síntese “se baseia em um fundamento da unidade sintética *a priori*”. Esse conjunto de atividades para a explicação da dedução dos conceitos puros do entendimento nos parece já pressupor uma dedução transcendental, uma vez que é só na dedução transcendental que os elementos que compõem essa atividade poderão ser inteiramente compreendidos.



necessariamente *sob* as categorias. Daí o título do §20: “Todas as intuições sensíveis estão sob as categorias como únicas condições sob as quais o diverso das mesmas pode reunir-se em uma consciência” (KrV, B 143, 2-4). É a partir desse título que podemos entender o lugar de observação do §21, cujo começo não é mais que um desenvolvimento dessa mesma fórmula ou, como quer Kant, uma observação a ela:

Um diverso contido em uma intuição que eu denomino minha é representado, através da síntese do entendimento, como pertencente à unidade *necessária* da autoconsciência, e esta acontece por meio da categoria (KrV, B 144, 21-24).

A observação aqui não é mera reiteração, mas o enriquecimento de princípios pelo estabelecimento de certa sinonímia: “todas as intuições sensíveis” (KrV, B 143, 2) do §20 são “um diverso contido em uma intuição” (KrV, B 144, 21) no §21; o “reunir-se em uma consciência” (KrV, B 143, 4) do §20 é o “pertencente à unidade *necessária* da autoconsciência” (KrV, B 144, 23-24) do §21. De um lado, as categorias são as condições da reunião em uma consciência (§20); de outro, o âmbito da síntese do entendimento (§21). Um parágrafo, portanto, complementa o outro.

43

No entanto, o §21 não é *apenas* uma observação ao §20. Se levarmos a sério o princípio da Dedução, podemos e devemos entender o §21 como uma observação a todo o movimento que o antecede. Se tomarmos a exposição da Dedução como o desenvolvimento do princípio da apercepção ou da representação *eu penso* do §16, podemos ler o §21 também como um enriquecimento desse desenvolvimento. Assim, o mesmo trecho que citamos anteriormente poderia ser lido da seguinte maneira: a passagem “um diverso contido em uma intuição que eu denomino minha” era, na formulação original, “todas as minhas representações”; a passagem “é representado, através da síntese do entendimento, como pertencente” era, na vaga formulação original, o “tem de acompanhar”; e a passagem “à unidade *necessária* da autoconsciência” era, na formulação original, o “*eu penso*”.

A sequência do texto continuará a se reportar implicitamente ao que já foi dito. O seguinte trecho, por exemplo:

Esta mostra, portanto, que a consciência empírica de um diverso dado em uma intuição se situa sob uma autoconsciência pura *a priori* do mesmo modo como a intuição empírica se situa sob uma intuição sensível pura que ocorre igualmente *a priori*. (KrV, B 144, 24-28)



O pronome demonstrativo “esta” [*Diese*] refere-se à categoria, de modo que é por meio da categoria que a unidade necessária da autoconsciência ocorre, e é situando-se sob *esta* que o diverso de uma intuição é reunido e conectado. Cumpre concluir que elas mostram que a consciência empírica de um diverso dado, isto é, aquela que é em si dispersa e não tem relação com a identidade do sujeito, dependendo apenas de circunstâncias empíricas, como dito no §16⁹, situa-se sob uma autoconsciência pura a priori, isto é, sob a apercepção; do mesmo modo como a intuição empírica, aquela que se relaciona com o objeto por meio da sensação, como dito no §13¹⁰, situa-se sob uma intuição sensível pura que ocorre igualmente a priori. É possível traçar aqui paralelos análogos em outros momentos da Dedução transcendental. É o caso daquele que Kant estabelece ao início do §17:

O princípio supremo da possibilidade de toda intuição, em relação à sensibilidade, era, segundo a Estética transcendental: que todo diverso da mesma esteja sob as condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo dessa mesma possibilidade em relação ao entendimento é: que todo diverso da intuição esteja sob condições da unidade originalmente sintética da apercepção. (KrV, B 136, 4-9)

44

O paralelo é notável: de um lado, a Estética transcendental e, correspondente a ela na Dedução transcendental B, a intuição pura (formas do espaço e tempo) como condição de possibilidade de qualquer intuição empírica (sensação, matéria); de outro, a Lógica transcendental e, correspondente a ela na Dedução transcendental, a autoconsciência (apercepção pura), condição de possibilidade da consciência empírica. Nota-se, assim, que Kant seguiu o princípio segundo o qual toda a pesquisa da Dedução transcendental teria de ser direcionada: os conceitos puros a priori, como condições da experiência, têm de ser conhecidos. Se na Estética falava-se de princípios a priori (formas do espaço e tempo) como condições para um objeto dado, na Lógica, igualmente, fala-se de princípios a priori (conceitos puros do

⁹ “Pois a consciência empírica, que acompanha várias representações, é em si dispersa e não tem relação com a identidade do sujeito. Esta relação acontece, portanto, não pelo fato de eu acompanhar com consciência cada representação, mas sim porque eu adiciono uma à outra e sou consciente de sua síntese. Assim, somente porque eu posso ligar o diverso de representações dadas em uma consciência é possível que eu me represente a identidade da consciência nessas mesmas representações, i. e., a unidade analítica da apercepção só é possível sob a pressuposição de alguma unidade sintética.” (KrV, B 133-4, 16-25)

¹⁰ “[...] conceitos de espaço e tempo [...], enquanto conhecimentos *a priori*, têm apesar disso de referir-se necessariamente a objetos e tornam possível um conhecimento sintético dos mesmos independentemente de toda experiência. Pois, uma vez que é somente através de tais formas puras da sensibilidade que um objeto pode aparecer, i. e., ser um objeto da intuição empírica, o espaço e o tempo são intuições puras que contêm *a priori* a condição de possibilidade dos objetos como fenômenos, e a síntese tem neles validade objetiva.” (KrV, B 121-2, 15-23)



entendimento) sem os quais nada seria possível como objeto da experiência. É em razão disso que Kant observa:

Na proposição acima se realiza, assim, o começo de uma *dedução* dos conceitos puros do entendimento na qual, posto que as categorias surgem *independentemente da sensibilidade* no mero entendimento, eu tenho, ainda, de fazer abstração do modo como o diverso é dado a uma intuição empírica de modo a considerar apenas a unidade que se apresenta na intuição, através do entendimento, por meio das categorias. (KrV, B 144, 28-3)

De fato, o começo da dedução transcendental foi efetuado, pois, se a intenção de Kant era explicar o modo pelo qual os conceitos de uso a priori e puro podem referir-se a objetos em geral, sabemos que isso se dá pela síntese das *representações diversas da intuição*, levando-as, por meio do juízo, à unidade sintética da apercepção, que as unifica e organiza no *conceito de objeto*. Resta a Kant, no entanto, explicar a relação entre a unidade da intuição empírica e a categoria. Mais precisamente: visto que as categorias são independentes de toda a sensibilidade, cabe ao filósofo mostrar que elas se relacionam com a intuição empírica.

Por isso, é pela necessidade da dedução tal como vem sendo estabelecida que Kant termina o §21 com a cantilena:

45

Se eu quisesse pensar um entendimento que intuísse por si mesmo (como, digamos, um entendimento divino que não se representasse objetos dados, mas tivesse os próprios objetos dados ou produzidos através da sua representação), então as categorias não teriam absolutamente nenhum significado em relação a tais conhecimentos. (KrV, B 145, 13-18)

Poderíamos ler essa passagem, de início, talvez como o esclarecimento e conclusão de passagens anteriores que enfatizam o possessivo que acompanha o entendimento, isto é, o caráter próprio do entendimento humano, que, como nos diz o §16, não é capaz de intuir:

Um entendimento em que também todo diverso fosse dado por meio da autoconsciência seria um entendimento capaz de intuir; o nosso [*unsere*] pode apenas pensar e tem de buscar a intuição nos sentidos. (KrV, B 135, 26-29)

Não sendo capaz de intuir, não é capaz de *criar* o objeto, como lembrado no §17:

Aquele entendimento através de cuja autoconsciência fosse dado ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento através de cuja representação existissem ao mesmo tempo os objetos dessa representação, não necessitaria, para a unidade da



consciência, do ato de síntese do diverso de que necessita o entendimento humano, que apenas pensa e não intui. (KrV, B 138-9, 23-28)

Ora, considerar um entendimento que intui, isto é, um entendimento através de cuja autoconsciência fosse dado ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento através de cuja representação existissem ao mesmo tempo os objetos dessa representação, implica que nenhum ato de síntese seria necessário ou, no limite, não se careceria de nenhuma dedução transcendental. De nada adiantaria uma questão de direito: estaríamos diante de uma questão de fato. Para o entendimento humano, contudo, nada disso ocorre e, por isso, as categorias têm significado. E é importante ressaltar a qualificação “humano”, uma vez que Kant cita o entendimento divino, aquele que, pela representação, produz o objeto em si. Assim, o filósofo parece estabelecer, ao fim do §21, um diálogo quase explícito com a história da filosofia, mais precisamente com a tradição que afirmava o “entendimento criador” ou o “intelecto agente”, isto é, aquele que, tendo a ideia do objeto, criava-o.

Quanto à passagem “[...] um entendimento, portanto, que não *conhece* nada por si mesmo, mas apenas liga e organiza o material do conhecimento, a intuição, que tem de ser dada a ele por meio do objeto” (KrV, B 145, 19-23), cabe a lembrança do início da Lógica transcendental: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KrV, B 75, 14-15). Nem conceitos sem uma intuição *correspondente*, nem uma intuição que não é unificada em um conceito podem fornecer algum conhecimento (no sentido definido no §17).

No que toca à última passagem, vale apenas buscar esclarecer o uso do verbo *produzir*: “nosso entendimento tem a propriedade de produzir a unidade da apercepção *a priori* por meio das categorias” (KrV, B 145-6, 23-26). Ora, nosso entendimento não produz o objeto em si, mas produz, espontaneamente¹¹, representações; e representações produzem outras representações. Essa produção de representações é tal qual aquela descrita no §16, em que Kant afirma que a autoconsciência produz a representação *eu penso*. Parece-nos difícil dizer ao certo qual é a natureza dessa produção, a não ser que ela é um ato de *espontaneidade* do entendimento, isto é, sua natureza depende da natureza ativa do entendimento.

¹¹ “Todo diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o *eu penso* no mesmo sujeito em que esse diverso é encontrado. Essa representação, no entanto, é um ato de *espontaneidade*, i. e., ela não pode ser vista como pertencente à sensibilidade. Eu a denomino *apercepção pura*, para diferenciá-la da *empírica*, ou também *apercepção originária*, pois ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra.” (KrV, B 132, 25-2)



4. DO PROBLEMA DA HETEROGENEIDADE ENTRE INTUIÇÕES E CONCEITOS

47 Mesmo que Kant, com a dedução dos conceitos puros do entendimento, tenha nos mostrado que uma categoria só pode referir-se a um objeto empírico, resta ainda um problema. Ao longo da *Crítica da razão pura*, em especial na Estética transcendental e no primeiro livro da Analítica transcendental, o filósofo insistiu no fato de os conceitos e as intuições serem heterogêneos. Kant nos dizia, na Estética, que “os objetos nos são dados [...] por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece *intuições*” (KrV, B 33, 10-15); por outro lado, os objetos “são *pensados*, porém, por meio do entendimento” (KrV, B 33, 15-16), do qual “surgem os *conceitos*” (KrV, B 33, 16). O entendimento é espontâneo e discursivo, ao passo que a sensibilidade é receptiva e intuitiva. Como então é possível que os conceitos puros do entendimento possam referir-se apenas a um objeto empírico, se são representações heterogêneas? Por mais que a dedução dos conceitos puros tenha nos mostrado que pensamentos sem conteúdo são vazios e intuições sem conceitos são cegas, interdependência que já tinha sido insinuada na Estética transcendental, ainda é um mistério o modo como o discursivo representa o sensível. Dada a heterogeneidade da sensibilidade em relação ao entendimento, ou da intuição em relação ao conceito, é preciso haver um terceiro elemento que seja responsável pela homogeneidade entre as duas representações. É o que Kant explica no início do primeiro capítulo da Analítica dos princípios, intitulado “Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”.

Aí vai se elucidando o modo como Kant compreende a correspondência do conceito e do objeto. Quando um objeto é subsumido sob um conceito, a representação do objeto deve ser *homogênea* ao conceito. Em outros termos, o conceito deve conter aquilo que é representado no objeto que por ele é subsumido. Apenas observando-se essa exigência é possível dizer que um objeto está contido sob um conceito. O exemplo dado por Kant é o da relação entre um objeto como um *prato* e o conceito empírico que a ele corresponde: ambos são homogêneos ao conceito de um círculo geométrico puro, na medida em que a circularidade do conceito empírico do *prato* pode ser intuída no objeto *prato*. Disso surge, no entanto, o problema da relação entre os conceitos puros do entendimento e as intuições empíricas ou sensíveis em geral. Se são heterogêneos, como é possível a subsunção entre essas representações? Para responder a essa questão, vamos nos limitar a um comentário ao início do capítulo do esquematismo (KrV, B 177-180), destacando a importância do tempo e do esquema da imaginação na garantia da homogeneidade.



Como a subsunção resulta em juízos, é a faculdade de julgar a responsável pela aplicação de conceitos puros do entendimento a fenômenos em geral, razão pela qual, de modo a responder àquela questão, mostra-se necessária uma “doutrina transcendental da faculdade de julgar” (KrV, B 177, 14-16). Segundo essa doutrina, a representação mediadora entre as representações do entendimento e as da sensibilidade é uma terceira representação que, por um lado, é pura (sem nenhum elemento empírico) e, por outro, mista, com um lado intelectual e um lado sensível. Essa representação é o *esquema transcendental*. Para se compreender o papel dessa representação na referência de um conceito a uma intuição, é preciso entender a relação dessa referência com o tempo.

O tempo contém um diverso a priori da intuição pura, sendo a condição formal do diverso do sentido interno. Na aplicação de uma categoria ao tempo, isto é, em uma determinação transcendental do tempo, haverá uma homogeneidade entre a categoria e o tempo na medida em que a determinação seja universal e se baseie em uma regra a priori. Por outro lado, nessa determinação transcendental, haverá homogeneidade com um fenômeno na medida em que o tempo esteja contido em *cada* representação empírica do diverso. Nesse sentido, qualquer aplicação da categoria a fenômenos só será possível através da determinação transcendental do tempo, que, como um *esquema* do conceito puro do entendimento, faz a mediação na subsunção dos fenômenos às categorias. Para compreender melhor a ideia de esquema do conceito puro do entendimento, devemos levar em consideração que, porquanto o uso do conceito do entendimento esteja restrito à condição formal e pura da sensibilidade, o tempo, como condição formal, é um esquema do conceito. Nisso, há uma homogeneidade entre conceito e intuição.

Aqui, a faculdade da imaginação terá um papel importante, na medida em que o esquema é um produto da imaginação. Como a imaginação não tem em vista nenhuma intuição singular, mas sim a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema não pode ser confundido com uma imagem, que é singular. Para ilustrar essa diferença, Kant recorre à distinção entre um número e a imagem dele. A representação de um número através, por exemplo, de pontos, constitui uma imagem do número – quando representamos o número cinco, por exemplo, por meio de cinco pontos. Nessa representação, o número cinco não é pensado como um número em geral. Pensar o número em geral não é pensá-lo segundo uma representação singular, mas *um método* de representá-lo em uma imagem, como pensar um número segundo uma quantidade (por exemplo, mil). Nesse caso, há um procedimento universal da imaginação que fornece a um conceito sua imagem; ele parte, nesse sentido, da universalidade do conceito. Esse tipo de representação, que permite a passagem da universalidade do



conceito à imagem e é um produto da imaginação, é o esquema do conceito. Sem esse elemento, não é possível pensar a correspondência entre o conceito e a intuição nem compreender como um objeto empírico é subsumido a um conceito.

5. DE VOLTA AO PONTO DE ONDE PARTIMOS: A VERDADE AINDA É A ADEQUAÇÃO DO INTELECTO ÀS COISAS?

Vimos que, do ponto de vista kantiano, a unidade objetiva de toda consciência é condição de toda experiência possível, e que é o entendimento, desse modo, que liga e organiza todo o material do conhecimento. As intuições não são nada em si mesmas e seguem as regras do entendimento, sejam as funções do juízo nas categorias (como destacado na Dedução transcendental B), seja a afinidade das percepções pela unidade objetiva de toda consciência (como destacado na Dedução transcendental A). O esquematismo, por seu turno, garantiu-nos o elemento pelo qual é possível a subsunção da intuição ao conceito. Podemos concluir que há uma concordância entre conceitos e intuições, mas as intuições não são nada sem a regra do conceito, e o conceito é vazio sem o conteúdo dado pela intuição. Com efeito, se assim o é, é de se perguntar em que fórmula de verdade por correspondência os resultados da investigação de Kant se enquadram.

Retomemos as duas definições dadas por Raul Landim Filho. A primeira poderia ser assim formulada:

1. Se uma proposição corresponde ao fato que descreve, então ela é verdadeira. Se entendemos que, nesse caso, a verdade é uma *consequência* da correspondência entre a representação e os fatos, para inserir a tese de Kant no esquema, teríamos de levar em conta que a proposição é resultado da subsunção entre um conceito universal, cuja fonte é o entendimento, e uma intuição dada (uma representação singular), que será o conteúdo desse conceito. Nesse sentido, a relação aqui não é entre um enunciado, enquanto representação, e os fatos, enquanto coisas em si mesmas, mundo, ideados etc. A relação de correspondência se dá, assim, entre representações de diferentes fontes da mente. E isso nos permite pensar a segunda fórmula da verdade por correspondência:
2. Se uma proposição é verdadeira, segue-se que ela corresponde ao fato que ela descreve.

Nesse caso, a correspondência entre a representação e os fatos é, como vimos, uma *consequência* da verdade da proposição. Mas em Kant a verdade de uma proposição, se ela contém um conhecimento empírico, já pressupõe a

**QUANDO O CONCEITO E O OBJETO CONCORDAM ENTRE SI?
sobre uma noção de verdade por correspondência em Kant**



correspondência entre uma representação intelectual e uma representação sensível, entre um conceito e uma intuição. A proposição, ela mesma, é a mera forma do entendimento, como num juízo “Todo S é P”, em que não há conteúdo e do qual, portanto, não se pode dizer se é verdadeiro ou falso.

O que queremos destacar, nesse sentido, é que a definição de verdade por correspondência, embora admitida por Kant, deve ser sopesada segundo a noção kantiana de representação, que não se limita, como vimos, ao pretense espelhamento entre a representação e a coisa. O desenvolvimento de uma epistemologia segundo a metáfora da Revolução Copernicana, no prefácio à edição de 1787, não é nada trivial no que toca à noção de correspondência entre representações e fatos. Depois da *Crítica da razão pura*, os objetos é que têm de girar em torno do conhecimento; eles é que “têm de regular-se por nosso conhecimento” (B XVI). O adágio medieval é sedutor: fora de nós estão as coisas; nós então regulamos nosso intelecto segundo a natureza delas, não? Do ponto de vista kantiano, se assim procedemos, malogram todos os nossos esforços de fundamentar um conhecimento certo e seguro.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, G. A. Consciência de si e conhecimento objetivo na “Dedução transcendental” da *Crítica da razão pura. Analytica*, v. 1, n. 1, p. 187-219, 1993.

CAIMI, M. Quatro chaves para a leitura da dedução transcendental. In: PERES, D. et al (Org.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008.

DAVID, M. The correspondence theory of truth. In: *Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: Library of Congress Catalog Data, 2015. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>>. Acesso em 20 de setembro de 2019.

ESTÊVÃO, J. C. Afinal, para que serve Filosofia Medieval? *Cadernos de filosofia alemã*, n. 17, jan-jun, p. 13-30, 2012.

HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. Trad. Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

LANDIM FILHO, R. F. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção filosofia; 23)

LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 4 ed. Trad. e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.

_____. *Lógica*. Trad. do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2015.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.26715>

Artigo recebido em: 19/08/2019

Artigo aprovado em: 06/01/2020

Artigo publicado em: 10/02/2020

FILOSOFIA E AUTOBIOGRAFIA EM NIETZSCHE
a crise da subjetividade na narrativa de si

PHILOSOPHY AND AUTOBIOGRAPHY IN NIETZSCHE
the crisis of subjectivity in the narrative of self

Guilherme Bruno Giani¹

(guilhermegiani97@gmail.com)

RESUMO

A concepção crítica de autobiografia revela uma dimensão de negatividade da escrita de si e, principalmente, de negação da ideia de uma subjetividade íntegra e coesa. Tal concepção crítica que aqui será estudada encontra-se em Nietzsche como multiplicidade do eu. Tendo em vista que a autobiografia nietzschiana revê o modelo da autobiografia tradicional diante de um entendimento crítico da subjetividade moderna, busquei elucidar a transformação que essa narrativa opera no interior da filosofia. A partir desse objetivo central, o presente artigo investiga as características específicas da escrita autobiográfica do autor e, a partir disso, leva-nos ao entendimento da crise e do enfraquecimento da subjetividade, que, se não elimina o sujeito e seu propósito de narrar sua vida, ao menos põe em questão a incompletude daquele que fala, escreve e filosofa.

Palavras-chave: Subjetividade. Autobiografia. Crise na Filosofia.

ABSTRACT

The critical conception of autobiography reveals a dimension of negativity in the writing of self and, above all, the negation of the idea of an integral and cohesive subjectivity. The critical approach of autobiography and, consequently, of subjectivity investigated in this text finds in Nietzsche a concept as multiplicity of self; thus, the autobiographical narrative considered here reviews the model of traditional autobiography. Based on a critical understanding of modern subjectivity, I seek to elucidate the transformation of this narrative within philosophy; from this central goal, I investigate the specific characteristics of this autobiographical writing. The study of these work leads, at the end, to the understanding of the crisis and the weakening of subjectivity, which, if does not eliminate the subject and its purpose of narrating their life, at least calls into question the incompleteness of the speaker, writer and philosopher.

KEYWORDS: Subjectivity. Autobiography. Crisis in Philosophy.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2271522834917397>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5592-4580>.



1. INTRODUÇÃO

O objetivo central deste artigo foi investigar a instigante relação entre o pensamento filosófico e a escrita de si na obra de Nietzsche, de forma a pensar o estatuto e a função da autobiografia no interior da filosofia. Para isso, executei uma metodologia que passou pela leitura, análise e interpretação do escrito considerado autobiográfico do filósofo, *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Ao rever o modelo autobiográfico vigente até o século XIX, Nietzsche opera uma transformação no interior do discurso filosófico, transformação essa que insere-se no campo de reflexão acerca da crise do sujeito, que perde seus atributos tradicionais e, por isso, não pode mais compreender-se completamente, tampouco narrar-se plenamente. Desse modo, trata-se de uma concepção crítica da autobiografia e da própria filosofia que revela a dimensão negativa da escrita de si e principalmente de categorias tradicionais, como a de uma subjetividade íntegra e coesa.

53 Visando a auxiliar o trabalho, introduziram-se comentários e interpretações de algumas autoras. Para o estudo da obra nietzschiana, sob a luz da perspectiva crítica e reconstrutora da subjetividade e, conseqüentemente, da narrativa de si, as contribuições interpretativas de Carla Milani Damiano, Kátia Muricy e Maria Cristina Franco Ferraz foram de suma importância. Elas auxiliaram a apresentação, através dos escritos do autor, do lugar da escrita autobiográfica na filosofia como campo de intensa e ampla investigação epistemológica e estética acerca da condição da subjetividade e do eu no mundo contemporâneo; também direcionaram, de modo mais aprofundado, a compreensão da escrita de si como realização do projeto nietzschiano de transvaloração dos valores por meio de uma filosofia que busca na multiplicidade de experiências de si a reconstrução da subjetividade. Em outras palavras, foi possível compreender o projeto filosófico do autor refletido em sua autobiografia, ou seja, como sua narrativa de si (de suas experiências de vida e da produção de sua obra) é constituída, na realidade, como continuação de sua filosofia, elevada agora ao ponto “teórico-prático” crucial de transvaloração dos valores.

2. DESENVOLVIMENTO

Em outubro de 1888, ao completar 44 anos, Friedrich Nietzsche escreve *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, livro que, colocando-se inicialmente como esforço de esclarecimento sobre quem é de fato o autor (manifestado na frase



final da primeira seção do prólogo, “Ouçam-me, pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!”), termina por apresentar-se como a própria síntese da filosofia nietzschiana, ou até mesmo sua radicalização, sua realização em “carne e sangue”. *Ecce homo*, ao longo de seus capítulos, não busca efetuar a narração cronológica e fiel da vida de Nietzsche, e muito menos importa-se em guiar-nos pelo princípio de sinceridade da escrita: desde o começo, o tom irônico, provocador e certas vezes sarcástico toma conta da apresentação que o filósofo faz de cada um de seus livros, o que revela, portanto, a paródia (da filosofia, da autobiografia e de si mesmo) como mecanismo de construção de seu estilo.

Para começar a análise de *Ecce homo*, é interessante passar rapidamente por uma questão que ajuda, de início, a rastrear o tipo metodológico que Nietzsche utiliza na obra e, a partir disso, a interrogar a pertinência de classificar esse escrito como autobiografia. Carla Milani Damiano, referindo-se à questão elaborada por Daniel Conway, indica que *Ecce homo*, juntamente a *Crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo*, faz parte do grupo de escritos do ano de 1888 em que Nietzsche utiliza a genealogia como método para desenvolver suas ideias. Publicada em 1887, *Genealogia da moral* é o primeiro dos livros que declaradamente traz consigo o método genealógico, isto é, a investigação da gênese de um “caso histórico” para pensá-lo criticamente e, assim, formular um contradiscurso moral ou um discurso imoral. Carla afirma, ainda em referência a Conway, que “[...] a genealogia não seria o ‘método’ privilegiado em Nietzsche, mas uma contribuição para o método crítico revisado, proporcionando o caso histórico que possibilita a interpretação dos sintomas de decadência cultural” (DAMIÃO, 2006, p. 121).

Dessa forma, é possível aceitar a ideia de que *Crepúsculo dos ídolos* é uma “genealogia da modernidade” e *O anticristo* é uma “genealogia do cristianismo”, pois ambos partem da gênese de um caso histórico para pensá-lo criticamente; mas como, por conseguinte, considerar *Ecce homo* uma “genealogia de si mesmo”? Como seria possível realizar, através da narração da história de sua própria vida, um discurso imoral com dimensão filosófica? Tal questão perpassa a discussão sobre o que é uma narrativa autobiográfica e, principalmente, sobre o estatuto da autobiografia dentro da filosofia. Entretanto, dada a extensão dessa discussão, que não cabe neste artigo, podemos já tocar diretamente o ponto-chave que permite abordar *Ecce homo* como uma “genealogia de si mesmo”: a compreensão do uso que Nietzsche faz do gênero autobiográfico.

O ponto-chave é compreender o exercício autobiográfico nietzschiano como algo fora do eixo tradicional das narrativas de si e inserido no campo da reflexão crítica sobre esse mesmo modelo, visando a uma crítica maior da filosofia, da moral



e do sujeito. Tal compreensão passa pelo entendimento da extensão da reflexão crítica que Nietzsche constrói, que possui como ponto central a transvaloração dos valores – portanto, a construção de um discurso imoral. Daí percebemos, então, a “genealogia de si mesmo” como momento derradeiro desse projeto ou processo transvalorativo e, assim, é possível responder à questão sobre a validade autobiográfica desse escrito. Contudo, para responder a essa questão, é necessário problematizá-la analisando com cautela o texto nietzschiano, tendo como fio condutor a noção de que se trata de uma obra que subverte a tradição da escrita de si.

Passemos ao texto em si. Durante o prólogo, é perceptível a necessidade emergencial que o autor possui de esclarecer quem é publicamente, dado que, segundo afirma, “em pouco tempo devo dirigir-me à humanidade com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada”, referindo-se ao que ele chama de “transvaloração dos valores”, ponto crucial e determinante em toda a sua filosofia. Para realizar seu projeto transvalorativo de superação da metafísica e da moral decadente e negadora da realidade, superando o idealismo e o pessimismo e, conseqüentemente, propondo uma filosofia afirmativa da vida e uma moral de valores nobres e superiores, acolhedora do contraideal do super-homem, ele precisa, contudo, delimitar sua diferença clara em relação ao que combate.

55

Por isso há uma ênfase, ao longo de todo o livro, na diferença entre ele e seu Zarathustra e os santos, profetas e idealistas, “criadores de religião”. A apresentação de si ao público, sua demarcação quanto a seus tipos contrários e principalmente a clareza sobre seu objetivo missionário de transvaloração com esse livro (e, claro, com toda a sua filosofia) só podem acontecer se o leitor, desprevenido, for impactado pelo o estilo de expressão de suas ideias. O tom paródico toma, em certos momentos, um rumo tão sarcástico que atinge uma virulência totalmente aniquiladora do que está sendo criticado; em outras passagens, há uma autoafirmação atípica que beira o vulgar ou mesmo a megalomania, ficando muitas vezes indefinido o limite entre paródia e insânia, segundo os comentários negativos de seus detratores. De acordo com os comentários menos ferozes, todavia, tal autoafirmação exagerada é ainda parte da estratégia retórica do autor, que eleva a paródia com o gênero autobiográfico a um nível hiperbólico.

Estruturalmente, *Ecce homo* divide-se em um prólogo e 14 capítulos. Os três primeiros intitulam-se “Por que sou tão sábio”, “Por que sou tão inteligente” e “Por que escrevo tão bons livros”, e o último, na mesma linha de auto exaltação, “Por que sou um destino”. Do quarto ao penúltimo, Nietzsche apresenta cada um de seus livros, intitulando cada capítulo com o nome deles. Essa sucessão de dez capítulos corresponde, supostamente, a sua autobiografia enquanto filósofo e escritor, já que apresenta seus livros em ordem



cronológica, narrando-se os eventos pessoais e contextuais que envolveram a produção de cada um. No entanto, mesmo numa primeira leitura já é possível perceber a total falta de rigor autobiográfico tradicional no texto nietzschiano: não há fidelidade histórica em relação a diversos fatos biográficos; não há preocupação em manter uma transparência em relação às vivências e, assim, ser sincero quanto a elas; e fica claro que, no autor, não há crença alguma no poder de reencontrar o divino pela lembrança auto confessional. Além disso, a discrepância de importância dada a *Assim falou Zaratustra* e aos outros nove livros ao longo dos capítulos é sintomática da real intenção de Nietzsche com esse livro, assunto que será discutido à frente.

Quanto aos outros capítulos, o primeiro trata de apresentar o autor em sua idiossincrasia pessoal: Nietzsche entende que sua singularidade, a “fortuna” de sua existência, reside no fato de ele ser ao mesmo tempo “decadência e começo”, ou seja, capaz de oscilar entre um sentimento extremamente negador e outro extremamente afirmador de si, oscilação essa que, diz ele, é o que permitiu a produção de sua filosofia, sendo ela mesma seu modo de enfrentamento da doença do pessimismo. A autossuperação de si é, portanto, sua sabedoria de vida. No segundo capítulo, Nietzsche ataca o idealismo e suas falsas questões para, a partir disso, apresentar o que para ele são os verdadeiros problemas dos homens, sem os quais não é possível filosofia alguma: o regime alimentar, o lugar, o clima, as distrações e a casuística do egoísmo. Sua inteligência, portanto, reside na apreciação correta do que o preconceito tradicional entende por “coisas pequenas e insignificantes”.

No terceiro capítulo, Nietzsche explica o que o faz ser um bom escritor: sua arte do estilo, que ele caracteriza como uma delicadeza inigualável em transmitir sua multiplicidade de estados interiores para o leitor, o que exige dele uma hábil e original mescla de senso poético e psicológico. No último capítulo, Nietzsche retoma a ideia trazida no prólogo acerca de sua “grande missão”, a transvaloração dos valores, que só poderá ocorrer enquanto derradeiro ato pessoal de seu destino, fundido agora ao da humanidade: sua autobiografia torna-se, assim, a finalização de seu projeto filosófico.

Sinteticamente apresentada a estrutura do livro e os principais temas abordados, busco agora desenrolar o estudo do texto nietzschiano passando por seus três capítulos iniciais. No capítulo 1, sua sabedoria de vida, a autossuperação de si mesmo – assunto que guia todo o livro –, é o tema em questão. Preliminarmente, é interessante notar e entender como a autossuperação de si se relaciona com o subtítulo do livro, “como alguém se torna o que é”. Ao longo desse capítulo, vai ficando clara a posição de Nietzsche acerca de sua própria condição de “decadência e começo”: ela certamente é o pressuposto necessário de



uma filosofia que proponha e construa a transvaloração dos valores. Foi a partir de suas próprias experiências pessoais de sofrimento e dor, tanto físicas quanto psíquicas, que ele pôde produzir um pensamento e uma obra escrita afirmativos da vida, contrapostos à metafísica e ao idealismo e também à decadência moral do homem moderno. Ao superar cada momento de sofrimento e fraqueza, Nietzsche pôde transformá-los em momentos de alegria e força, e foi daí que surgiu sua filosofia: das múltiplas experiências, negativas e positivas, pelas quais passou. Acerca de sua “fortuna e fatalidade” em ser “decadência e começo”, diz

Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “[trans]tresvaloração dos valores”. (EH/EH, Por que sou tão sábio, 1)

57

Emergida de seu próprio fluir no tempo, de seu *vir-a-ser*, sua filosofia não proveio de uma especulação suprassensível e descolada de seu cotidiano, pois está presente em cada experiência passada por ele. Redirecionando seu pensamento às experiências vividas, Nietzsche busca fazer de sua filosofia uma atividade de vida, transformando a vida em reflexão, mas não, obviamente, de uma perspectiva intelectualista e teoricamente fanática, que reduz a vida à especulação: ao contrário, ele busca e realiza o próprio pensamento, seus conceitos, suas ideias e suas propostas na continuidade do viver, associando a atividade de pensar e filosofar a um tipo único de sentir o mundo à sua volta.

Nietzsche entende a filosofia como sua própria autocriação, isto é, a filosofia como transfiguração de si, como transformação de si a partir da doença e da decadência; a filosofia como sintoma de um estado de plenitude e superabundância de vida. E, já que contínua autocriação e autossuperação – pois para criar o novo é preciso superar o que se foi –, sua filosofia constrói uma arte de viver e, mais ainda, uma arte de se reencontrar, de tornar-se quem se é. Apenas na percepção e aceitação de seu destino o autor pôde se tornar o que é. Sobre a aceitação do destino e o caráter afirmativo de sua obra decorrente dessa aceitação, Nietzsche diz

Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, ao contrário, o estar enfermo pode até ser um enérgico estimulante ao viver, ao mais-viver. De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam



sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia... Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que *deixei* de ser um pessimista: o instinto de auto-reestabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo... (EH/EH, Por que sou tão sábio, 2)

Apesar da proeminência inegável do termo “vida” na construção de sua escala de valores, medindo o quanto uma filosofia, uma doutrina, uma moral ou uma cultura são válidas pela importância que dão à vida, não se pode interpretar definitivamente a visão nietzschiana como “vitalista”. A terminologia fisiológica ou sintomatológica do autor representa seu deslocamento da concepção moralista tradicional, isto é, Nietzsche, ao utilizar os termos “saúde” e “doença” em lugar de “bem” e “mal” e de “bom” e “mau”, busca criticar esses valores baseados numa ordem moral do mundo sem, entretanto, julgá-los da mesma perspectiva – por isso sua crítica e seu discurso são imorais. Dessa forma, o deslocamento de perspectiva do autor rejeita os valores e categorias tradicionais e cria seus próprios conceitos e termos (ainda que dependentes dos anteriores, pois referem-se a eles). Carla Damião diz, sobre a crítica à moral dominante pelo vocabulário sintomatológico, que seu discurso imoral “é ‘parasitário’ da moral dominante. A ‘validade’ de suas interpretações, portanto, só é possível *se* relacionada às interpretações dominantes, ao passo que estas requerem para si uma validade objetiva ou universal” (DAMIÃO, 2006, p. 120).

58

Continuando a questão acerca da multiplicidade de experiências, pensemos agora sobre a formação do sujeito. Para o autor, a subjetividade construída e mantida pelos últimos séculos da história da filosofia, ou seja, pela metafísica moderna, gera um eu ilusório, considerado coeso, íntegro, consciente de si mesmo e idêntico a si mesmo ao longo do tempo, atributos esses que, para Nietzsche, não caracterizam verdadeiramente o fluxo da realidade, de movimento e mudança, contradição e multiplicidade. As múltiplas e contraditórias experiências pelas quais passa um sujeito é que formam seu eu, mas momentaneamente, como uma estabilização, e não como uma finalização do processo de devir, pois esse processo não é teleológico, não visa a um fim, a um estado final: o *vir-a-ser* é a única forma possível de existir; portanto, tudo o que existe, vivo ou não, pertence ao fluir do tempo.

Dito de outra forma: cada eu é uma criação momentânea resultada da configuração formada pela interação do corpo (impulsos, instintos e afetos) com a experiência pela qual ele passa. Assim sendo, não há permanência de um mesmo caráter ao longo do tempo; há precisamente mudança, superação e criação de vários caracteres. Porém, em meio ao devir e à multiplicidade de eus, é possível construir uma unidade dessas experiências, ou seja, uma identidade do sujeito consigo mesmo. Nesse caso, trata-se de dar “ser ao devir”,



dar unidade ao *vir-a-ser* múltiplo, diverso e fragmentado, e não, como a tradição moderna postula, de conceber o sujeito ou o eu como algo pressuposto metafisicamente, isto é, como um ser unitário, fixo e absoluto. Como bem diz Kátia Muricy, acerca do eu como estabilização do processo do devir (e não como finalização do processo)

O eu seria uma configuração provisória (um caráter) a partir do caos de várias possibilidades – desejos, hábitos, traços particulares – em constante modificação ao longo do tempo. A unificação dessa multiplicidade díspar requer o imenso esforço de dar forma (ou dar ser) ao devir. A existência de um eu resulta desta imposição artística. (MURICY, 2017, p. 33)

59 Ao compreender a filosofia como uma atividade de vida que transforma a doença em saúde, o filósofo constrói uma arte de viver; desse modo, a filosofia torna-se uma obra de arte, assim como a própria vida, pois a postura frente à existência tomada pelo autor é a de aceitar o necessário e, a partir disso, admitir sua responsabilidade por toda sua existência – assim é que a criação livre, própria do artista, e o devir inexorável se tocam. A causa inicial que permite ao filósofo correlacionar indissociavelmente vida, filosofia e arte é a dimensão de transformação e transfiguração de si no fluxo temporal, ou seja, a autossuperação de si a partir da multiplicidade de experiências. No entanto, a correlação entre vida, filosofia e arte, para atingir seu ponto mais alto e convincente, necessita certamente de mais um ato: a criação de uma grande imagem de si, totalizante, uma unificação geral dos eus em um só, dominando a multiplicidade de impulsos pela força de um só. Da perspectiva artística, trata-se, como diz Kátia Muricy, da criação de um personagem filosófico como expressão do pensamento e da vida; assim, já tendo compreendido a filosofia como arte de viver, Nietzsche agora a compreende como arte de pensar. O personagem criado, o imoralista, destrói e supera a metafísica para trazer à tona a transvaloração. Muricy diz

Toda a obra de Nietzsche é uma tipologia construída artisticamente que corporifica o seu pensamento. O contexto maior da composição do *Ecce homo* não é o da obra já escrita, mas sim o da obra que virá, o projeto da transvaloração. Por isso Nietzsche se cria como personagem, como leitor crítico da obra anterior e como formador de leitores capazes de suportar, de ter ouvidos para a estranheza da obra vindoura. (MURICY, 2017, p. 29)

É essa a intenção de Nietzsche ao narrar sua vida e obra: preparar terreno para a obra maior, ou para a finalização total da obra que já estava sendo produzida desde seu nascimento. A autobiografia é seu último passo em direção à superação da metafísica, do cristianismo, do idealismo, do pessimismo, e à consequente criação



de uma filosofia ascendente e nobre, promotora da vontade de poder e anunciadora do super-homem. E a fórmula para isso, como ele diz, é o *amor-fati*: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo [...] mas amá-lo” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 10). Portanto, ao se tornar o que é, o indivíduo Nietzsche, que tenciona variadas tendências de ser em si mesmo – algumas decadentes, outras ascendentes –, aceita seu destino de “pensador fundamental” do Ocidente, responsável por uma nova era da cultura, orientando-se no rumo de construir e realizar o projeto transvalorativo, que se dá com a criação de um personagem e de uma narrativa (o eu unificado enquanto resultado de experiências múltiplas) efetivados em seu ato final, a genealogia de si mesmo.

Compreendido o capítulo 1, passo agora a analisar o segundo, dando continuidade às investigações sobre o desenrolar da narrativa de si nietzschiana. Esse capítulo trata de sua inteligência, novamente anunciada de modo auto afirmativo. Para entender o que o autor está chamando de “inteligência” e como ela está presente nele, é preciso adentrar nas descrições e explicações que ele faz acerca da importância das coisas ditas pelo preconceito filosófico tradicional como “pequenas e insignificantes”: regime alimentar, lugar, clima, distrações e a casuística do egoísmo, ou cuidado/amor de si. Diz Nietzsche

60

Perguntarão por que relatei realmente todas essas coisas pequenas e, seguindo o juízo tradicional, indiferentes: estaria com isso prejudicando a mim mesmo, tanto mais se estou destinado a grandes tarefas. Resposta: essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a reaprender. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções, expresso com mais rigor, mentiras oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 10)

Nesse breve trecho, já é possível perceber a quais ideias ou conceitos considerados tradicionalmente corretos, importantes e significativos o filósofo opõe-se. Foram esses conceitos que, ao longo de séculos – não só na filosofia, mas nas religiões, nas morais e nas culturas –, construíram a percepção do que era de grande valor, do que deveria ser cultuado e cultivado, almejado e concebido pelos homens. Valores metafísicos e transcendentes, ideais ou, como o filósofo também nomeia, ídolos. Transvalorar é, então, superar esses valores – e muitos outros – a partir da negação de cada um deles e posterior reformulação da ideia do que é bom e ruim para os homens – o que, durante toda a obra



nietzschiana, se mostra como ponto-chave de inflexão conceitual: abandono do vocabulário metafísico e moralista e adoção da terminologia fisiológica.

Sobre o regime alimentar, Nietzsche indaga: “[...] como *você* deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtú* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina?” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 1). Nessa passagem, o filósofo explica como, durante a maior parte de sua vida, ausentou-se de se preocupar com as coisas pequenas, e a alimentação foi a primeira delas. Afirma que até sua maturidade comera mal, o que seria resultado da cultura alemã, que, ocupada em fazer a formação erudita e clássica de seus jovens, deixava de lado a importância do mais basilar dos hábitos animais, uma boa alimentação, para centrar-se no acúmulo de leituras acadêmicas – o que, para Nietzsche, estraga o estômago.

61 Ele dá exemplos do que considera a péssima cozinha alemã: “A sopa antes da refeição [...]; as carnes demasiado cozidas; as verduras gordurosas e farinhentas; a degeneração dos doces em peso para papel!” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 1). Todas essas características, portanto, fariam parte de uma cozinha indigesta, o que se dá devido à incapacidade alemã de tratar corretamente o homem, de apreciá-lo em suas necessidades para desenvolver suas potencialidades – e o mau hábito alimentar indubitavelmente ajuda a explicar o espírito idealista alemão. Outra cozinha é extremamente criticada pelo filósofo, a inglesa, acusada de representar um “retorno à natureza” ou ao “canibalismo”. Sem mais explicações, diz que a melhor cozinha é a italiana, do Piemonte. Mais à frente, explica que é melhor uma refeição forte do que uma leveira, pois digere-se mais facilmente a primeira, dado que o estômago todo entra em atividade. Por fim, ainda se mostra avesso ao exagero nas bebidas com álcool diluído (como vinho e cerveja), mas demonstra grande interesse em doses fortes. Ao final das recomendações para uma boa alimentação, Nietzsche sugere que não há nada melhor para a criatividade, inclusive filosófica, do que os exercícios físicos

Ficar sentado o menor tempo possível; não dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres – no qual também os músculos não festejem. Todos os preconceitos vêm das vísceras. – A vida sedentária – já o disse antes – eis o verdadeiro pecado contra o santo espírito. (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 1)

Profundamente relacionada com a questão da alimentação está também a do clima e do lugar. Nietzsche argumenta que um clima e um lugar desagradáveis a determinado organismo podem acabar arruinando homens destinados a grandes tarefas. O papel que um clima exerce sobre o metabolismo de um indivíduo é elementar para seu



desenvolvimento psicológico ou espiritual, pois o espírito também é uma forma do metabolismo. O preconceito tradicional, como fica claro, negligenciou também esse tema por partir do pressuposto de que “o que filosofa”, ou até mesmo “o que pensa”, é um sujeito metafísico, desprovido de naturalidade e afastado do mundo sensível; devido a isso, o cuidado com o corpo, que começa pela alimentação e passa pelo conhecimento do tipo de lugar e clima bons a cada indivíduo, foi abandonado em detrimento apenas da especulação vaga e abstrata, sem atenção alguma às condições reais da vida e também sem preocupação alguma com o correto tratamento do corpo, configurando uma ausência de si.

Nietzsche, mais uma vez partindo de seu exemplo, diz que, com exceção dos últimos dez anos de sua vida – justamente os anos em que abandonou o meio acadêmico e lançou-se a uma vida livre –, passou todos os seus anos em lugares com climas inóspitos a seu organismo e proibidos para ele, como Naumburg, Schulpforta, Turíngia, Leipzig, Basileia, Veneza. E cita, em contrapartida, locais que possuem ar seco e céu puro, condições essenciais para o desenvolvimento do gênio: Paris, Provença, Florença, Jerusalém, Atenas, Turim. Portanto, é o idealismo alemão que, uma vez mais, aparece como a cegueira pela qual Nietzsche esteve acometido durante todo o tempo no qual negligenciou os hábitos básicos e fundamentais de um correto cuidado de si. Ele diz

62

Faltava um sutil “cuidado de si”, a *tutela* de um instinto imperioso, era um nivelar-se a qualquer um, uma “ausência de si”, um esquecimento da distância própria – algo que jamais me perdoou. Quando estava quase no fim, *por* estar quase no fim, pus-me a refletir sobre essa radical insensatez de minha vida – o “idealismo”. Foi a doença que me trouxe a razão. (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 2)

No terceiro ponto das coisas “pequenas e insignificantes”, sobre as distrações, Nietzsche fala de hábitos variados. Começando com seus hábitos de leitura, o autor se apresenta então como um rigoroso leitor, mas não do ponto de vista acadêmico, e sim da perspectiva do que é enobecedor numa leitura, do que eleva à plenitude, à leveza do espírito. A leitura leve e plena é o que o distrai da própria seriedade, o que o desprende, o que o afasta do imperativo de ler muitas e variadas obras. O excesso de leitura, segundo ele, é um grande fardo para o homem, pois o destitui da inclinação ao livre pensar e refletir. A leitura excessiva suprime a capacidade criativa e hipertrofia a faculdade reprodutiva no homem. Nas palavras de Nietzsche, em geral, o homem culto, acadêmico, erudito, ao pensar, responde a um estímulo, ou seja, a um pensamento lido, reagindo apenas (reproduzindo), em vez de agir pensando por si



próprio (criando). Por isso, o erudito é um *decadente*; abdica da autonomia e liberdade de reflexão para estabelecer-se como uma constante máquina de conceitos e teses.

Recusando praticamente toda a cultura filosófica e literária alemã, permeada pelo idealismo, Nietzsche encontra na França e em seus psicólogos e pensadores da moral o melhor modo de refletir possível. Como exemplos, cita Voltaire, Montaigne, Stendhal, Racine, Molière e Corneille, além de vários autores de seu tempo. Ainda apresenta Pascal como seu tipo antitético, corrompido cruelmente pelo cristianismo. Assim, percebemos que, para o autor de *Ecce homo*, um bom livro é aquele que amplia a vontade de poder num indivíduo, que estimula e maximiza a plenitude e o prazer da vida – nunca aquele que os degenera, como os dos alemães.

Como outro exemplo de distração, Nietzsche fala da música: “Direi ainda uma palavra para os ouvidos mais seletos: o que espero realmente da música. Que seja alegre e profunda como uma tarde de outubro. Que seja singular, travessa, terna [...]... Jamais admitirei que um alemão possa chegar a saber o que é música” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 7). Chopin surge como um exemplo do que de melhor há na música, mas alemães “extintos ou não-alemães” também são apreciados por ele, como Schütz, Bach e Haendel, além, óbvia e principalmente, de Richard Wagner, seu tutor e melhor amigo quando ainda era um jovem filólogo acadêmico seguidor de Schopenhauer. E, sobre Wagner e sua esposa, Cosima, o autor deixa claro que estabeleceu com eles a verdadeira grande amizade de sua vida, colocando-os numa posição privilegiada e especial, mesmo com toda a discordância filosófica a partir do rompimento de Nietzsche com o romantismo.

O último ponto apresentado por Nietzsche em relação a seus hábitos, que o tornaram inteligente o bastante para saber bem viver uma vida filosófica, é a casuística do egoísmo, que também aparece sob o nome de “amor de si” ou “cuidado de si”. A casuística do egoísmo está em íntima relação com algo já exposto anteriormente, a arte de viver, que resulta da compreensão da dimensão corporal do pensamento, ou seja, da compreensão de que não é possível filosofar autenticamente se não percebermos que o sujeito que pensa e escreve é parte de uma “grande razão”, o corpo, e que, portanto, o pensamento resulta das questões que envolvem o corpo – questões que são, como ele deixa claro, as que verdadeiramente podem funcionar como ponto de partida para uma filosofia autêntica e afirmativa da vida.

O cuidado com as questões básicas e fundamentais da vida, como um bom regime alimentar; um bom lugar para se estar ou morar, com condições climáticas favoráveis ao próprio organismo; boas distrações literárias, musicais, exercícios e amizades; enfim, o cuidado com uma boa rotina para o corpo, mas também para a mente (pois a mente, ou o espírito, nada mais é do que parte da grande razão, o corpo), é considerado por



Nietzsche um amor de si mesmo, pois configura um cultivo benéfico e estimulante para alguém tornar-se o que é. Foram as pequenas coisas que, enfim, fizeram com que Nietzsche cuidasse de si mesmo, amasse a si mesmo – é essa a casuística do egoísmo.

Dessa maneira, a produção intelectual deve contribuir para o bom funcionamento do corpo, principalmente quando o indivíduo, como Nietzsche julga ser seu caso, é destinado à grande tarefa de mudar radicalmente a história. Portanto, só é possível desenvolver uma arte de bem-viver (viver filosoficamente, filosofar vivamente, viver e filosofar artisticamente) se desde o início o cuidado com questões cotidianas e supostamente banais ou triviais for corretamente realizado. Para viver seu destino magnânimo, Nietzsche precisa primeiramente se amar e cuidar de si. Kátia Muricy diz, sintetizando esse tema: “São as necessidades fisiológicas disfarçadas na objetividade de ideias que conduzem à filosofia entendida como arte de transfiguração de um estado de saúde, uma espécie de sintoma estilizado” (MURICY, 2017, p. 35).

64 Passadas as reflexões dos temas que envolvem os dois capítulos iniciais, toco agora o tema central do terceiro capítulo e que lhe dá nome, para daí extrair questões mais aprofundadas sobre *Ecce homo*: por que Nietzsche escreve bons livros. Já tendo explicado sua sabedoria e sua inteligência, o autor agora busca acrescentar às descrições de si mesmo sua arte de escrever, demonstrando como ela é parte fundamental de seu pensamento, pois não é possível, para ele, desvincular o ato da escrita de suas ideias (a forma do conteúdo). Nota-se que essa é a primeira vez em sua autobiografia que Nietzsche entra na questão da comunicação de seu discurso para o público, explicando como ele concebe e pratica sua escrita e qual é a função de suas peculiaridades na expressão de seu pensamento e na compreensão (ou não) dele pelos leitores – o que já indica, apesar da ironia que percebemos em alguns momentos, que Nietzsche não despreza o público, mas busca na realidade um leitor com “faro apurado” para seus livros.

Nietzsche começa o capítulo dizendo que não pode exigir que seus contemporâneos o compreendam, pois, suas ideias estão bem além da cultura moderna. Não existiriam ainda “ouvidos e mãos” para suas “verdades”; logo, é até “justo”, ele diz, que seja ainda incompreendido. “Tampouco é ainda meu tempo, alguns nascem póstumos. [...] Não desejo que me confundam – para tanto, é preciso que eu mesmo não me confunda.” (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, 1) O filósofo aparece, nesse trecho, como alguém não só conformado com a impossibilidade de ser compreendido e até seguido em seu tempo, mas também decidido de que isso é mais um indicativo de sua superioridade, da singularidade incomparável de sua obra. É a necessidade de ser reconhecido pelo que realmente é, colocada já no prólogo, que Nietzsche expressa aqui: ele não é um santo, profeta, idealista ou criador de religião. Mas o que, ou quem, ele é? Para compreender quem é Nietzsche



e, portanto, o que sua filosofia propõe, é necessário, diz ele, ter vivido as mesmas experiências que ele viveu, algo raro ou talvez impossível em seu tempo – daí que ele se compreenda como alguém já nascido póstumo, pois é precursor de um novo tempo, talvez apenas o anunciador do super-homem. Diz Nietzsche

Em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: um livro que fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência frequente ou mesmo rara [...]... Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* da minha experiência. (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, 1)

65

Como pensador singular e fora do alcance de seu tempo, Nietzsche também necessita de uma escrita disruptiva que crie tipos de interpretação não só de questões filosóficas metafísicas, mas dos valores morais e da própria vida. É por isso que ele rejeita os métodos tradicionais de se fazer filosofia e, nessa mesma linha, os estilos de escrita que até hoje representam as ideias filosóficas. Sua escolha por uma linguagem muitas vezes poética, permeada por metáforas, imagens e figuras, utilizando-se de recursos para provocar e instigar os leitores – linguagem essa às vezes incompleta, às vezes incompreensível e, em outros momentos, supostamente de fácil compreensão –, expressa sua configuração psicológica, formada por múltiplos estados interiores. A “multiplicidade do eu”, já apontada neste estudo como ponto de chegada da reconstrução nietzschiana da subjetividade, justifica sua complexidade e variedade de estados psicológicos. Sua escrita, portanto, é uma forma de expressar habilmente essa multiplicidade, com uma delicadeza única em transmitir por meio de palavras não só ideias, mas, ocultamente, os impulsos e afetos que causaram essas ideias. Diz o filósofo

Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. *Bom* é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no *tempo* dos signos, nos *gestos* – todas as leis do período são artes do gesto. [...] A arte do *grande* ritmo, o *grande estilo* dos períodos, para expressar um imenso fluir e refluir de paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim. (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, 4)



Desse modo, percebemos que Nietzsche enxerga em si uma acuidade literária sem igual, uma sutileza ímpar para expressar o que existe em seu interior. Além dessa habilidade de escrita, porém, ele escreve “tão bons livros” por sua capacidade de compreensão psicológica, seu trato apurado e sem precedentes para com as questões psicológicas em geral, especialmente as que se referem ao “tipo psíquico” de um indivíduo ou de um grupo: se inclinado à saúde ou à doença, se dotado de uma superabundância ou de uma miséria de vida, enfim, se fraco ou forte. Em certo momento, afirma: “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor – um leitor como eu mereço, que me leia como os bons filólogos liam o seu Horácio” (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, 5). É um leitor filólogo que o Nietzsche psicólogo dos homens e gênio poético busca para seus livros: um leitor atento, cuidadoso com cada parte de seus textos e, principalmente, alerta quanto às armadilhas de sua retórica, e não um entusiasta imediato de suas ideias, como diz em outra passagem: “Quando busco formar a imagem de um leitor perfeito, resulta sempre em um monstro de coração e curiosidade, e também em algo dúctil, astuto, cauteloso, um aventureiro e descobridor nato” (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros, 3).

66

Já tendo passado pelos três primeiros capítulos e refletido sobre as questões suscitadas por eles, passo agora para a parte do livro que engloba os dez capítulos correspondentes à apresentação que o autor faz de cada um de seus outros livros. Não passarei especificamente por cada capítulo, pois quase todos são breves e não expressam muitas ideias separadamente, e sim em conjunto. Ao longo da retomada narrativa e reflexiva que Nietzsche faz de cada escrito seu, ele busca direcionar seu pensamento por uma ideia que sintetiza sua tarefa de escrever um texto no gênero autobiográfico: todos os seus livros estão condicionados por seu personagem filosófico, Zarathustra, e mais amplamente pelo escrito em que ele aparece, *Assim falou Zarathustra*, de 1885, de modo que, realizando uma autobiografia, Nietzsche estaria atingindo o cume de sua filosofia e, assim, da história de seu personagem filosófico. A discrepância de importância dada a *Assim falou Zarathustra* e aos outros nove livros em *Ecce homo*, citada no começo deste trabalho, encontra, assim, sua justificação.

Ao reinterpretar cada uma de suas obras como parte do projeto de transvaloração dos valores, Nietzsche identifica em Zarathustra o ponto principal e até mesmo primordial de toda a sua doutrina. Cada livro torna-se um desdobramento de uma parte desse projeto centrado nas ideias simbolizadas em seu personagem, e mesmo os livros anteriores a ele estão orientados por ele, como precursores ou embriões da doutrina de Zarathustra, que possui em seu seio a articulação entre as ideias de super-homem, *amor-fati*, eterno-retorno, vontade de poder e transvaloração dos valores. Entretanto, este artigo não é o espaço,



evidentemente, para realizar um estudo global da obra nietzschiana nem para aprofundar seus conceitos centrais; interessa, para os fins deste estudo, compreender o sentido que Nietzsche dá para sua autobiografia, para disso compreendermos efetivamente a função da narrativa de si dentro de seu pensamento.

Para atingir o momento derradeiro de sua obra, realizando o projeto transvalorativo em “carne e sangue”, Nietzsche domina a multiplicidade de eus variantes dentro dele e unifica-os em um só, criando um personagem, o imoralista, ascendente e afirmativo da vida, nobre e superior, o espírito livre criador de novas tábuas de valores. E esse eu triunfante, personagem filosófico que expressa o pensamento e a vida do próprio autor e narrador, é Zaratustra. Identificando-se na figura de Zaratustra, Nietzsche exprime da forma mais intensa e poderosa possível sua vontade de poder, dando assim vida ao seu eu mais próprio, tornando-se quem é. Nesta passagem, começamos a compreender o projeto nietzschiano sob a égide de seu personagem

67

Esta obra [*Assim falou Zaratustra*] ocupa um lugar à parte. Deixemos os poetas de lado: talvez nunca se tenha feito nada a partir de uma tal profusão de energia. Meu conceito de dionisíaco tornou-se ali ato supremo; por ele medido, todo o restante fazer humano aparece como pobre e limitado. Que um Goethe, um Shakespeare não saberiam respirar sequer um instante nessa paixão e nessa altura tremendas, que Dante, comparado a Zaratustra, seja apenas um crente, e não alguém que por primeiro *cria* a verdade, um espírito *regedor do mundo*, um destino – que os poetas do Veda sejam sacerdotes, e indignos mesmo de desatar as sandálias de um Zaratustra, tudo isso é o mínimo, e não dá noção da distância, da solidão *anil* em que essa obra vive. [...] Ele contradiz com cada palavra, este mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade. (EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, 6)

A passagem acima é definitiva: Zaratustra é, ele mesmo, a transfiguração de tudo o que existe; portanto, ele próprio transvalora, pois cria novo um tempo, o tempo do super-homem. A ideia do *amor-fati*, dita anteriormente como fórmula suprema de afirmação, agora vem desenvolvida por sua concepção maior, a doutrina do eterno-retorno, “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”. Sem aprofundar a discussão dos conceitos do autor, é crucial entendermos a correlação entre todas essas ideias. Apresentado pela primeira vez no final do livro IV de *A gaia ciência*, o pensamento do eterno-retorno sintetiza a cosmovisão de Nietzsche acerca da existência e da atitude tomada pelo homem frente a ela.

Basicamente, a ideia do eterno-retorno consiste na hipótese de que tudo o que existe retornará um dia, e assim sucessivamente tudo nesta vida, desde a mais sofrida dor até o mais intenso prazer, acontecerá novamente. A existência, assim,



seria um ciclo de repetição eterna, de retorno perene, e a cada destruição do mundo haveria um reerguer que reabriria o espetáculo e daria início à sinfonia mais uma vez. Portanto, a partir dessa hipótese, ou poderíamos mesmo dizer dessa metáfora (quem sabe, parábola?), cabe a cada um escolher viver uma vida digna de ser vivida infinitas vezes. Admitindo a ideia do eterno-retorno, a fórmula para a realização de uma vida valorosa é o *amor-fati*, o amor a tudo o que há na existência; e o *amor-fati* é condição inescapável do super-homem, indivíduo mais elevado que realiza sua vontade de poder, que aceita a existência em sua fugacidade e sofrimento e celebra-a triunfantemente. Trata-se, assim, de uma concepção trágica da existência, mas não pessimista ou resignacionista.

68 Antes de prosseguir na interpretação sobre Zaratustra, é necessário explicar o entendimento que o filósofo tem do amor nas duas acepções que aparecem no texto: o amor de si e o *amor-fati*. Anteriormente, ao apresentar as pequenas coisas consideradas por Nietzsche como mais importantes para a filosofia do que as questões do idealismo, vimos que o conjunto delas é chamado por ele de “casuística do egoísmo” e de “cuidado de si” ou “amor de si”. O amor de si seria assim um cultivo de hábitos básicos e necessários para bem viver e, por conseguinte, criar uma filosofia autêntica e benéfica para si mesmo. Diferentemente de outros filósofos ao longo da história, Nietzsche rejeita o amor de si como sinônimo de “amor aos outros” e antônimo de “amor-próprio”, relacionando-o e, em muitos momentos, identificando-o com o *amor-fati*, o amor a tudo o que existe. Sendo o amor de si, para Nietzsche, um modo de vida saudável de cultivar quem se é e o *amor-fati*, a aceitação e celebração irrestrita de quem se é, os dois conceitos, portanto, entrelaçam-se, diferenciando-se do modo como o amor de si era concebido tradicionalmente, como observa Carla Milani Damiano

O significado que Nietzsche confere ao “amor” – o *amor fati* – vai muito além do “amor de si” [como colocado pela tradição] por sustentar um amor entusiástico por tudo o que é manifestação de vida, suprimindo dela as avaliações morais – a partir do que ele pode também incluir seus aspectos mais sofridos e cruéis, sem limitar-se a uma compreensão supostamente altruísta do amor [e nem egoísta]. (DAMIÃO, 2006, p. 135)

Retornando a Zaratustra, pensemos agora a imagem de seu personagem em relação com sua autobiografia. O estatuto sacro, divino, mítico e místico que aparece ao redor de Zaratustra a cada momento de sua citação em *Ecce homo* é de grande curiosidade quanto à real concepção que Nietzsche tem de seu personagem. Vimos inicialmente que a grande motivação do filósofo para escrever sua autobiografia era, sem dúvida, o reconhecimento público do que ele era e não era, isto é, de que ele era um imoralista, criador de



novos valores, filósofo e artista autêntico, e de que ele não era um metafísico, idealista, santo, profeta e criador de religião. Contudo, o vocabulário utilizado ao se referir a Zaratustra, o tom, os termos selecionados, a caracterização extremamente semelhante às das religiões geram uma confusão tremenda sobre as intenções do autor. Em certo momento, ao relatar o sentimento vivido ao escrever *Assim falou Zaratustra*, o tom sobrenatural atinge um ponto de difícil negação

Alguém, no final do século XIX, tem nítida noção daquilo que os poetas de épocas fortes chamavam inspiração? Se não, eu o descreverei. – Havendo o menor resquício de superstição dentro de si, dificilmente se saberia afastar a ideia de ser mera encarnação, mero porta-voz, mero *médium* de forças poderosíssimas. A noção de revelação, no sentido de que subitamente, com infável certeza e sutileza, algo se torna *visível*, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato. [...] Um êxtase cuja tremenda tensão desata-se por vezes em torrentes de lágrimas [...]... Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade... A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável [...]. Esta é a minha experiência da inspiração [...]. (EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, 3)

69

Sobre o tipo de inspiração ou revelação que Nietzsche nos apresenta ao conceber Zaratustra, Maria Cristina Franco Ferraz afirma: “[...] Nietzsche se afasta da visão romântica da ‘inspiração’, bem como da versão judaico-cristã da ‘revelação’, aliando-se à experiência de ritos gregos bem mais arcaicos” (MURICY, 2017, p. 105). Esses ritos gregos dos quais a autora fala são os dedicados a Dionísio, os ditirambos, nos quais se entrava em transe pelo êxtase gerado na dança e na embriaguez pelo vinho, na movimentação frenética dos corpos, o que levava à dissolução da razão e do eu – caos, fragmentação, festa e explosão característicos da figura de Dionísio, como Nietzsche deixa bem claro ao dizer, no prólogo de *Ecce homo*, que é um “discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo”, e também mais à frente, dizendo que seu Zaratustra é um “ditirambo à solidão”. Assim, vemos como a figura de Dionísio também surge como personagem filosófico do autor: ambos, Dionísio e Zaratustra, são Nietzsche, o Anticristo. Todavia, se Dionísio é Nietzsche por seu ímpeto de afirmação e celebração da vida, a figura de Zaratustra envolve um processo diferente de construção central para o entendimento total de *Ecce homo*: a paródia. Sobre a ressignificação nietzschiana da figura histórica do profeta persa Zaratustra, Maria Cristina diz

Neste parágrafo [do último capítulo de *Ecce homo*], o filósofo afirma que Zaratustra foi o primeiro a identificar na luta entre o



bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas; sua obra corresponderia à transposição da moral para o plano metafísico, como força, causa, fim em si. Tendo ele próprio criado o mais funesto de todos os erros – a moral – deve ser o primeiro a reconhecer tal erro, já que é mais “veraz” que qualquer outro pensador. Além disso, Nietzsche acrescenta que, possuindo uma experiência maior e mais longa do que todos os outros pensadores, Zaratustra sabe que toda a história é de fato a refutação empírica da pretensa “ordem moral universal”. (FERRAZ, 2017, p. 113)

70 A paródia com o Zaratustra histórico é o processo pelo qual o Zaratustra fictício de Nietzsche vem à tona: subvertendo o discurso moralista e metafísico, é possível superá-lo e colocar algo novo em seu lugar, um contraideal, exatamente como o super-homem é o contraideal do homem santo ou cristão. E, dessa perspectiva, vemos agora a entonação vocabular e conceitual nietzschiana acerca de toda a construção de *Assim falou Zaratustra*, desde sua gênese histórica e geográfica (sacralizando os lugares e momentos nos quais concebeu a obra) até a descrição das sensações vividas ao pensar e escrever o livro, ser justificada: toda a operação do alemão é uma paródia, um desmonte do discurso vigente, uma mudança de paradigma a partir da infecção do próprio pensamento moral e metafísico pelo sarcasmo e pela ironia do autor. Utilizando-se dos mesmos termos, Nietzsche dá a eles significados diferentes; portanto, há santidade, divindade em Zaratustra, mas afirmativa da vida neste mundo; há um deus, Dionísio, vontade de poder de cada homem; há também uma moral, a dos nobres; e há até mesmo um profeta e sua religião: Nietzsche e sua filosofia viva e artística. O estilhaçamento em várias máscaras, a dissipação do eu íntegro e coeso em múltiplos eus contraditórios, a unificação de todos esses eus num símbolo maior, ou até mesmo em símbolos (Anticristo, Zaratustra, Dionísio): tudo isso é o *pathos* trágico nietzschiano dando vida a quem ele mesmo é, dando ser a seu devir, reconstruindo a subjetividade a partir da multiplicidade de experiências.

A escrita hiperbólica do autor, com sua autoafirmação exuberante e estridente, configura na realidade a grande paródia dos autointitulados pregadores da humildade e da modéstia, que todavia subjagam todos os indivíduos que buscam em si mesmos o próprio sentido da existência, condenando-os a pagar pelos pecados da liberdade. Toda a tradição metafísica, religiosa e filosófica, inclusive autobiográfica, postulou a existência de um sujeito soberano, dono de si, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, fê-lo submisso e escravo de Deus e da moral. Nietzsche, portanto, apesar de ter sido durante muito tempo modesto e incapaz de aceitar e autoafirmar seu destino grandioso e radical, pôde autolibertar-se gradualmente do moralismo e do idealismo para realizar sua missão.



Seu livro dito megalômano, com capítulos supostamente arrogantes (“tão sábio”, “tão inteligente”, “tão bons livros”) é na realidade a superação de sua prisão, a autolibertação que traz consigo a aceitação e o amor do que se é. O autor afirma, no prólogo: “Nessas circunstâncias existe um dever, contra o qual no fundo rebelam-se os meus hábitos, e mais ainda o orgulho dos meus instintos, que é dizer: Ouçam-me!” (NIETZSCHE, 2015, p. 15). Fica-nos claro, assim, que sua imodéstia paródica é uma crítica mordaz às autobiografias tradicionais, como a de Rousseau, que na sua busca por sinceridade mascara sua imodéstia e necessidade de instâncias e categorias metafísicas, como o julgamento perante Deus. Sobre isso, Carla Milani Damiano diz

Gostaríamos de, por essa via, concluir acrescentando que, se a modéstia, como hábito característico da moral cristã, deve ser criticada, Nietzsche realiza essa tarefa utilizando-se do mesmo vocabulário imoral utilizado nas obras anteriores. *Ecce homo*, portanto, não difere das demais obras no tocante à crítica cultural como crítica da moral dominante. Nesse sentido, quanto ao gênero autobiográfico ou antiautobiográfico, pode-se talvez supor que, com suas autoatribuições imodestas, Nietzsche teria também o intuito de denunciar essa “falsa moeda” no contexto das narrativas pessoais, ou seja, de pôr abaixo a falsa modéstia dos imodestos escritos de memórias pessoais. (DAMIÃO, 2006, p. 145)

71

Parodiando as autobiografias tradicionais, Nietzsche também parodia toda a filosofia moderna, incluídos o moralismo e o idealismo do sujeito. Seu projeto filosófico, então, pode ser realizado em carne e sangue. Para o ato final, toma-se de empréstimo a virtude da veracidade, virtude essa encontrada na figura histórica de Zaratustra (que, segundo Nietzsche, falava a verdade e atirava bem com flechas, como todos os persas), para se realizar a autossuperação da moral, que é também uma autossupressão dela mesma, transformando-se em seu contrário, a liberdade de criação. Fundindo o destino da humanidade ao seu e submetendo ambos à fatalidade da transvaloração, Nietzsche trata sua autobiografia como uma genealogia de si mesmo, fazendo da transvaloração a autossupressão de si: no rito sacrificial de *Ecce homo*, o autêntico Friedrich Nietzsche, outrora idealista e moralista, atinge o ponto máximo de seu devir e, assim, autossupera sua filosofia e a transfigura em arte viva.

Maria Cristina afirma, concluindo o tema: “Nietzsche organiza o texto autobiográfico como uma espécie de funeral dionisíaco no qual enterra as cinzas de seus 44 anos de aventura filosófica para salvar, mais uma vez, através da obra, o elemento ígneo, imortal, de sua vida e de seu pensamento” (FERRAZ, 2017, p. 226). Na transvaloração dos valores, o Cristo crucificado é, agora, o Anticristo: *Ecce homo*, eis o homem Nietzsche,



coroado em espinhos, assolado pela tragédia da existência; eis o homem Nietzsche, Dionísio contra o crucificado, artista da própria existência, parodiador da própria tragédia – assim falou Zaratustra.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo passado pelo percurso proposto inicialmente, chego agora às considerações finais deste trabalho, concluindo as principais questões discutidas. A crise da subjetividade na narrativa de si, com o declínio da sinceridade e das atribuições do sujeito capaz de narrar a si mesmo (integridade, coesão, consciência, identidade e memória), insere-se numa perspectiva mais ampla, que diz respeito à crise do próprio estatuto da filosofia na contemporaneidade. Depois de mudanças recentes significativas em seu interior desde o auge do Iluminismo, a filosofia, no período da decadência romântica e idealista e da efervescência positivista e científica (final do século XIX), encontra-se na presença do pensamento de um severo crítico da tradição racionalista e metafísica, questionando-a em seus fundamentos e marcando-a com reformulações profundas: trata-se de Nietzsche.

72

A filosofia do espírito livre, que abriga em seu seio o contraideal do super-homem, tem como meta a transvaloração dos valores, como superação da decadência cultural do Ocidente, constituindo uma moralidade nobre, superior e afirmativa da vida. Tal projeto, todavia, só pode ser realizado a partir de um momento derradeiro, radical de cisão na história da humanidade: a transvaloração, que, para o filósofo, deve ser obra de um indivíduo singular, notável, que funda seu destino ao da humanidade. Por isso, Nietzsche escreve uma paródia das autobiografias tradicionais demonstrando a inviabilidade desse modelo, que crê no sujeito sincero – o que, para ele, é uma imodéstia muito grande, digna da megalomania da moral dos fracos. Não é à toa que o modelo tradicional de autobiografia, que tem seu início em Rousseau e remonta suas influências a Agostinho, possui um tom, digamos, retumbante, grandiloquente e quase épico, com ares teológicos.

Escrevendo uma narrativa de si que parodie e rejeite o modelo tradicional, Nietzsche parodia e contrapõe a própria história da filosofia; por isso, seu *Ecce homo* é autoimolamento e, também, combustão da metafísica: ao supostamente escrever apenas uma narrativa de si, ele escreve na verdade o ato último (ou penúltimo, vide *O anticristo*) de sua missão filosófica. O sujeito múltiplo e fragmentado, reformulado pela crítica nietzschiana, encontra sua própria unidade (o ser de seu devir) ao fazer uma genealogia de si



mesmo e, assim, transvalorar o pensamento, a moral e a cultura ocidentais. A experiência nietzschiana, então, surge-nos como um abandono da narrativa de si como gênero literário bem demarcado e, também, como negação do autoconhecimento no ato da escrita de si. Porém, o escrito nietzschiano, por reformular a subjetividade enquanto multiplicidade do eu, remetendo justamente a esse sujeito múltiplo a possibilidade da singularidade, não é o fim do gênero, mas sua recriação; por isso, podemos interpretar, *Ecce homo* é uma paródia autobiográfica que reinventa o gênero e reaviva a história da filosofia.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAMIÃO, Carla M. *Sobre o declínio da “sinceridade”*: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Editora Loyola, 2006.

FERRAZ, Maria Cristina F. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. São Paulo: Editora N-1, 2017.

MURICY, Katia. *Ecce homo: a autobiografia como gênero filosófico*. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *As confissões*. São Paulo: Atena Editora, 1995.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.26808>

Artigo recebido em: 22/08/2019

Artigo aprovado em: 18/12/2019

Artigo publicado em: 10/02/2020

A QUESTÃO DA LIBERDADE EM EMMANUEL MOUNIER

THE ISSUE OF FREEDOM IN EMMANUEL MOUNIER

João Francisco Cocaro Ribeiro¹

(joao-cocaro@hotmail.com)

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo primaz compreender a questão da liberdade na filosofia de Emmanuel Mounier. A questão da liberdade, ao longo da história do pensamento humano, tem recebido diversos desdobramentos, e o tratamento dessa questão a partir do pensamento filosófico de Mounier revela uma grande dificuldade devido a compreensões enviesadas no que diz respeito a esse conceito fundamental da vida humana. Tem-se assim um paradoxo, uma vez que, por um lado, afirma-se a dificuldade de trabalhar essa questão e, por outro, percebe-se no mundo atual uma tendência generalizada de afirmação dela. Trata-se, em última análise, de compreensões distorcidas que, portanto, precisam ser desmistificadas para que desabroche uma autêntica concepção de liberdade humana.

75

Palavras-chave: Liberdade. Mounier. História.

ABSTRACT

This article aims primarily to understand the issue of freedom in Emmanuel Mounier's philosophy. The question of freedom, throughout the history of human thought, has developed in many ways; and the treatment of such question, from Mounier's philosophical thinking, reveals a great difficulty due to biased understandings regarding this fundamental concept of human life. Thus, there is a paradox, since, on the one hand, the difficulty of working on this issue is affirmed and, on the other hand, there is a widespread tendency in the world today to affirm it. These are distorted understandings which, therefore, need to be demystified in order to unfold an authentic conception of human freedom.

Palavras-chave: Freedom. Mounier. History.

1. INTRODUÇÃO

¹ Graduando em Direito e Teologia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3018100895448854>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5435-2824>.



A raiz da distorção do conceito de liberdade encontra-se, segundo Mounier, na compreensão dualista do universo desenvolvida pela tradição filosófica ocidental, originada na Grécia antiga e reforçada pela filosofia moderna. A partir daí, tem-se compreendido tudo em função de duas dimensões inconciliáveis, que, na verdade, formam uma unidade indissolúvel. Como nossa sociedade atual é marcadamente influenciada por essa visão dualista, há a tendência a se compreender a liberdade humana apenas a partir de uma dimensão.

Sabe-se que a afirmação da liberdade humana é uma das questões fundamentais do pensamento filosófico de Mounier. É necessário, contudo, interrogar: a pessoa, para Mounier, é verdadeiramente livre? Ou a maneira com que Mounier fala da liberdade humana – “é livre e sempre imprevisível” (MOUNIER, 1960, p. 14) – é apenas uma metáfora? É justamente dessa problemática que este estudo pretende participar.

Mounier afirma que a pessoa é sempre e inteiramente livre. A liberdade, contudo, é tanto irredutível a uma coisa material quanto a uma espontaneidade vital – isto é, ela não é uma liberdade dada, cuja real existência pode ser tocada e verificada, nem se reduz à pura subjetividade, tida como manifestação espontânea, sem limitação alguma. A liberdade é, para Mounier, condicionada, resultado da própria condição e situação humanas; é, simultaneamente, o conjunto de condições dadas e poder de ultrapassamento dessas condições.

76

A liberdade só se dá numa experiência existencial do ser humano; ela é “afirmação da pessoa, vive-se, não se vê” (MOUNIER, 1960, p. 106). Nesse sentido, o ser humano torna-se livre libertando-se dos dados opressivos de sua situação. Na medida em que se considera o ser humano na sua unidade, resulta uma genuína afirmação da liberdade humana: a liberdade, então, “é vida, sentida num esforço de libertação, mais do que facilidades herdadas, uma liberdade dramática” (SEVERINO, 1983, p. 72), e precisa sempre ser reconquistada.

Antes, contudo, de se chegar ao sentido da liberdade humana, há a necessidade de se percorrer um caminho mais longo. Uma vez que a liberdade está assentada na ideia de condição e situação humanas, é preciso que se desenvolva, primeiramente, a noção de pessoa presente no pensamento filosófico mounieriano. Mas, sendo que se defende que compreensões distorcidas da liberdade humana são resultado de uma distorção da noção de pessoa, é imprescindível que se desenvolva a raiz e os diversos desdobramentos dessa distorção.

Assim, desenvolveu-se esse raciocínio a partir de três capítulos. No primeiro capítulo, realizou-se um breve histórico da noção de pessoa e da condição pessoal. Ao se realizar essa análise, destaca-se o quanto a pessoa foi tratada, ao longo da tradição filosófica, de forma unilateral. Dentre as poucas perspectivas de pensamento que valorizaram o ser humano em sua unidade, talvez tenha se destacado o cristianismo; mas este, por



sua vez, também logo sofreu a influência da visão dualista da pessoa. Essa visão redutora tem acarretado inúmeros problemas para a humanidade; por isso, também foram desenvolvidas as principais consequências que são frutos dessas interpretações unilaterais.

Realizando essas análises, tornou-se possível, num segundo capítulo, apresentar a noção de pessoa presente na filosofia personalista de Mounier, tendo como resultado uma visão que procura contemplar a pessoa em sua unidade. Trata-se de uma noção que toma a pessoa como constituída de espírito e matéria, imanência e transcendência, que não podem ser tomados como dissociáveis. É justamente a dialética do contínuo compromisso entre imanência e transcendência, corpo e espírito, uma das mais fortes expressões do personalismo de Mounier.

Por fim, no terceiro capítulo desenvolve-se o sentido da liberdade humana. Fugindo de duas perspectivas – uma que procura demonstrar a liberdade como determinadas falhas nos determinismos causais, outra que cai no extremo oposto, reduzindo-a a pura subjetividade, como manifestação espontânea, autoinvenção, sem limitação alguma –, Mounier defende que a liberdade é a afirmação da pessoa. Irredutível a uma coisa natural ou a uma espontaneidade vital, a liberdade, na perspectiva personalista de Mounier, é “fonte viva do ser” (MOUNIER, 1960, p. 111).

77

2. A CONCEPÇÃO DE PESSOA AO LONGO DA TRADIÇÃO E PROBLEMAS

Sendo a existência de pessoas livres e criadoras a afirmação central do personalismo, torna-se impossível pretender qualquer sistematização definitiva desse pensamento; mas, apesar de fugir a toda sistematização, o personalismo não pode ser tomado como apenas uma atitude, já que trabalha com conceitos, estruturas e esquemas – portanto, é filosofia que tem como ponto de partida a experiência da pessoa (RUEDELL, 1985, p. 31). Claro, pretender definir a pessoa é se posicionar contra o personalismo, pois, segundo Mounier, definem-se apenas “objetos exteriores, que se encontram ao alcance de nossa vista” (MOUNIER, 1960, p. 15), e não o homem, que é sempre imprevisível.

Ao longo da tradição da humanidade, por diversas vezes se definiu o homem. Chegar à natureza dele era a principal preocupação. Dessas definições, contudo, nunca resultou uma concepção de pessoa que valorizasse todas as suas dimensões; muito pelo contrário, resultaram concepções unilaterais, que, antes de possibilitarem uma melhor compreensão da pessoa, enquadraram-na em conceitos forjados.



É a esse pensamento redutor que o personalismo de Mounier quer fugir. Preocupado com a pessoa, Mounier denuncia tal concepção redutora e anuncia uma nova perspectiva de pensamento. A pessoa, para ele, nunca poderá ser enquadrada em conceitos. Ela é tudo aquilo que foge à sistematização. Ela não é o mais maravilhoso objeto do mundo, objeto que pode ser conhecido de fora; é, ao contrário, “a única realidade que conhecemos e que, simultaneamente, construímos de dentro. Sempre presente, nunca se oferece” (MOUNIER, 1960, p. 17). Eis o porquê de a pessoa não pode ser tratada como objeto

Eis o meu vizinho. Tem do seu corpo um sentimento único, de que não posso participar; mas posso observar de fora esse corpo, examinar as suas disposições, manifestações hereditárias, formas, doenças, numa palavra tratá-lo como se tratam matérias do saber fisiológico, médico etc. Se é funcionário terá um regulamento de funcionário, uma psicologia de funcionário, que podem ser estudados *no* seu caso, embora não se identifique com *ele*, com ele todo, na sua realidade compreensiva. Do mesmo modo, será ainda *um* francês, *um* burguês, *um* maníaco, *um* socialista, *um* católico etc. Mas já não será *um* Bernardt Chartier; é Bernardt Chartier. As mil maneiras por que eu posso determiná-lo como *um* exemplar duma classe ajudam-me a compreendê-lo e sobretudo a utilizá-lo, a saber como hei-de comportar quando estou com ele. Não são, no entanto, mais do que facetas fornecidas por cada um dos diferentes aspectos da sua existência. Mil fotografias sobrepostas não nos dão um homem que anda, que pensa, que quer. (MOUNIER, 1960, p. 16)

78

Esse tipo de pensamento redutor é, sem sombra de dúvida, a antítese do universo pessoal. Trata-se de um grande pecado contra a pessoa. Na medida em que esses conceitos se entregam a capas de tranquilidade, em que nada se cria, em que não há riscos, nega-se a pessoa. Abdica-se, assim, do universo pessoal, da condição de existentes “fervorosos, livres e responsáveis, que enfrentam o destino em lucidez e coragem” (MOUNIER, 1963, p. 17), “faz[-se] da humanidade uma imensa e perfeita casa de bonecas” (MOUNIER, 1960, p. 17).

Apesar desses pensamentos, que enquadram a pessoa em determinados conceitos, os recursos da pessoa são indefinidos: “nada do que a exprime a esgota, nada do que a condiciona a escraviza” (MOUNIER, 1960, p. 17). Por isso, é sempre possível pensar novas possibilidades. Antes, contudo, de fornecer novas perspectivas, Mounier apresenta uma breve história da noção de pessoa e da condição pessoal. Há a necessidade de se ter uma ideia sumária do que foi a tradição do pensamento da humanidade, a fim de se visualizarem e denunciarem as perspectivas redutoras, mas também de se absorverem perspectivas que valorizam o universo pessoal.

2.1 A concepção de pessoa ao longo da tradição



Ao se analisar o pensamento humano, percebe-se o quanto a pessoa foi tratada de forma unilateral; e, ainda, na medida em que surgia uma perspectiva com conotação diversa, esta era completamente negada ou, se de outra forma não fosse possível, era envolvida com o manto redutor da tradição. Para se compreenderem melhor os traços apresentados, faz-se necessário acompanhar o desenvolvimento do pensamento humano desde o início da filosofia até os dias mais atuais.

No pensamento antigo, a pessoa está completamente imersa na família e na *pólis*. Os seres humanos encontram-se submetidos por um destino cego a tal ponto que a escravatura não choca os filósofos da época; ao contrário, a escravatura é ratificada por eles, afirmando-se que é da natureza de alguns serem servos e de outros, senhores. Diante disso, qual é a preocupação dos filósofos da época? “Os filósofos apenas se preocupam com o pensamento impessoal e sua ordem imóvel que rege simultaneamente a natureza e as ideias.” (MOUNIER, 1960, p. 20)

O singular, nessa concepção, é tomado no máximo como sombra das ideias – a tal ponto que Platão procurou reduzir o singular a uma participação na Natureza. Platão divide a realidade em mundo material (imperfeito) e mundo das ideias (perfeito e universal), afirmando que a alma está presa ao corpo por ter decaído por um processo de corrupção. Aristóteles, mesmo que afirme que somente o singular é real, afirma também que seu motor imóvel jamais pode ter uma vontade particular, nem conhecer essências singulares (MOUNIER, 1960, p. 20)

Tanto um como outro submetem o homem pessoal e ativo a um ser fictício impessoal. Na realidade, a natureza nada mais nos dá, nada mais entrega ao nosso conhecimento racional do que um feixe infinitamente complicado de indeterminações, das quais nem chegamos a saber se, para além dos sistemas que formulamos para assegurar nossa marcha, serão redutíveis a uma unidade lógica. (MOUNIER, 1960, p. 39)

É nos escritos dos primeiros filósofos que se encontra a separação de duas realidades: corpo e espírito, natureza e transcendência. O cristianismo procura romper com essa visão. A visão no texto Bíblico não é assim, excetuando-se o livro da Sabedoria, que tem influência da concepção grega por ter sido escrito em Alexandria. O conjunto das concepções expressas nas Sagradas Escrituras não manifestam, segundo Mounier, esse tipo de dualismo, e sim uma tendência unitária que não permite a separação de planos distintos, como corpo e alma, religião e realidade social, entre outras – ao contrário dos gregos, para quem corpo e alma ou matéria e espírito eram realidades totalmente distintas e opostas.

O Ser Supremo das Sagradas Escrituras não confere unidade aos seres humanos a partir de uma abstração da ideia; cada ser humano é único, capaz de



multiplicar indefinidamente atos de amor únicos (MOUNIER, 1960, p. 22). O ser humano não é tomado como uma imperfeição, mas como uma multiplicidade que se vai constituindo na infinita força de amor para com os demais seres humanos: “O indivíduo deixa de ser o cruzamento de várias participações em mais gerais realidades (matéria, espírito, ideias etc.) para ser um todo indissociável, cuja unidade, porque no absoluto assente, prece a multiplicidade” (MOUNIER, 1960, p. 22).

Trata-se, no fundo, de um chamado à existência. Ela jamais pode ser assimilada a uma ideia abstrata da natureza ou das ideias metafísicas; é, ao contrário, segredo dos corações de todos os existentes, os quais podem decidir-se livremente, pois Deus não tem feito o ser humano perfeito: “preferiu que ele fosse chamado a amadurecer livremente a humanidade e os efeitos da vida divina” (MOUNIER, 1960, p. 23). O ser humano tem o direito de pecar, errar, sendo tal direito essencial para seu pleno uso da liberdade. Se não fosse assim, o ser humano jamais deixaria de participar de uma tirania de uma ideia abstrata de Destino. Na concepção de base do cristianismo, segundo Mounier,

[...] já não reina a tirania abstrata de um Destino, duma constelação de ideias ou de um Pensamento Impessoal, indiferentes a destinos individuais, mas um Deus que é ele próprio pessoal, embora dum modo eminente, um Deus que “entregou a sua pessoa” para assumir e transfigurar a condição humana, e que propõe a cada pessoa uma relação única em intimidade, uma participação na sua divindade; um Deus que se não afirma, como pensou o ateísmo moderno (Bakounine, Feuerbach), sobre coisas arrancadas ao homem, mas que antes lhe outorga uma liberdade análoga à sua, pagando-lhe em generosidade o que em generosidade for dado. (MOUNIER, 1960, p. 22)

Pela primeira vez é pensada a eminente relação do gênero humano. Não há separação de dois mundos. O Deus da base do cristianismo não se encontra completamente isolado do ser humano; a pessoa é criada à imagem de Deus e chamada a formar um imenso corpo místico na caridade de Cristo (MOUNIER, 1960, p. 24). A própria concepção de Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, é manifestação dessa unidade. Esse Deus jamais poderá ser tomado como Ser Supremo isolado da humanidade, que se diverte com os erros realizados por eles, num plano onde tudo já está determinado. Tem-se, portanto, na base do cristianismo, uma genuína afirmação da liberdade humana.

Essa visão, porém, era demasiado nova para a época; em nossos dias, é difícil imaginar o escândalo que deve ter provocado para os gregos. Prova disso é que essa concepção de base do cristianismo logo sofreu a influência do pensamento grego. Embora o cristianismo tenha lutado, desde seu surgimento, contra a tentação dualista, não



permaneceu por muito tempo imune a essa visão arrasadora. Segundo Mounier, na Idade Média o cristianismo foi platonizado, apesar das tentativas de afirmação da dignidade da matéria e da unidade da constituição humana (MOUNIER, 1960, p. 25).

Com Descartes acontece uma nítida mudança. O voluntarismo havia preparado o caminho por onde poderia percorrer o pensamento filosófico cartesiano. Muitas interpretações, porém, dissolvem a filosofia cartesiana no racionalismo e no idealismo moderno, que, por sua vez, dissolvem a existência concreta na ideia, esquecendo a riqueza do *cogito*. Trata-se, antes de ser uma dissolução na ideia, de uma conversão à existência: “Daí para diante a filosofia deixa de ser uma lição que se aprende, como era costume na escolástica decadente, para ser uma meditação pessoal, e a cada um é pedido que, por sua conta, a refaça” (MOUNIER, 1960, p. 25).

O pensamento cartesiano, contudo, não é apenas afirmação da existência; traz consigo “germes do idealismo e solipsismo metafísicos que minarão profundamente o personalismo clássico de Leibniz aos kantianos” (MOUNIER, 1960, p. 25). Decorre daí o idealismo hegeliano: “Hegel fica-nos sobretudo como o arquiteto imponente e monstruoso do imperialismo da ideia impessoal. Todas as coisas, todos os seres, vão-se dissolvendo na sua representação; não foi por acaso que ele veio a defender a total submissão do indivíduo ao Estado” (MOUNIER, 1960, p. 26). Analisando o pensamento hegeliano, Mounier se pergunta pelo lugar da pessoa nesse sistema. Não há lugar para a pessoa. Isso se expressa claramente na expressão hegeliana: “tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real” (MOUNIER, 1963, p. 22). Hegel construiu, na verdade, uma catedral que banuiu o mistério do mundo e do homem.

Em torno do monumento idealista hegeliano, sobressaem posicionamentos que se esforçam em afirmar a dialética da pessoa face ao idealismo solapador. Segundo Mounier, diversos pensadores deram significativas contribuições ao personalismo, a saber, Leibniz, Kant, Pascal, Kierkegaard, Rousseau, Malebranche, Goethe e Maine de Biran. Kierkegaard, por exemplo, é considerado por Mounier como o “profeta da grandeza paradoxal e dramática do homem, levanta-se contra o otimismo do conforto burguês e da razão fácil” (MOUNIER, 1960, p. 28).

Opondo-se ao sistema hegeliano, Kierkegaard defende a impossibilidade de se construírem sistemas da existência. A existência jamais pode ser reduzida a sistema. “Paralelamente a Kierkegaard, Marx acusou Hegel de fazer do espírito abstrato, e não do homem concreto, o sujeito da história, reduzindo à ideia a realidade viva dos homens” (MOUNIER, 1960, p. 28). Marx posiciona-se contra toda forma de



despersonalização humana; para ele, segundo Mounier, a dissolução do homem na ideia encontra-se nitidamente expressa “no mundo capitalista que trata o homem trabalhador como objeto da história e que, ao mesmo tempo em que o expulsa de si próprio, o expulsa de seu reino natural” (MOUNIER, 1960, p. 28). Trata-se de um convite realizado para a filosofia, a fim de que trate dos problemas essenciais da vida moderna, libertando-se das mistificações idealistas.

Tem-se, a partir de Marx, uma série de pensadores preocupados em renovar problemas personalistas; esses todos não serão evocados aqui. A preocupação é mais perceber quais correntes ou movimentos filosóficos dissolveram a pessoa num emaranhado de conceitos metafísicos redutores do que trazer ao presente todo o desenvolvimento do pensamento filosófico. Além do mais, o cristianismo, Kierkegaard e Marx, que se destacam por colocarem a pessoa em primeiro plano, foram tratados de maneira bastante pontuada. Resta, contudo, compreender os principais problemas e consequências acarretadas por esse pensamento redutor.

2.2 Problemas acarretados pela visão redutora

A Revolução Francesa sem dúvida é um momento que marca um lento desenvolvimento da condição humana; é um momento especial, pois possibilita a libertação política e social. Apesar de todos os esforços, esse tempo traz seus problemas. Há, nesse momento, a derrocada da estrutura feudal realizada pela burguesia, e esta, posicionando-se contra uma estrutura demasiado pesada, fecha-se num individualismo, ratificando a ideia de que todo revolucionário traz em seu bojo o desejo reacionário.

Essa libertação encontra-se limitada pelo individualismo burguês. O ser humano encontra-se completamente perdido na nova ordem social, realizando uma busca desenfreada por um lugar na nova sociedade: “Recuando perante essas novas angústias, e temendo as imprudências do desejo, o mundo do pequeno burguês recalca-o por detrás de uma aparência de medíocres satisfações: instaura o reino do individualismo cauteloso” (MOUNIER, 1960, p. 30).

O homem europeu vive uma crise, fruto do mundo burguês. Convencida da possibilidade de dominar o mundo e domesticar as paixões a partir, respectivamente, da técnica e do racionalismo, a humanidade moderna entrega-se à triste ideia da razão unificadora. Decorre daí, porém, uma terrível frustração; hoje, “a crise espiritual é a crise do homem clássico europeu, nascido com o mundo burguês” (MOUNIER, 1960, p. 165). Três pensadores da humanidade revelam claramente o desequilíbrio moderno



Em cem anos foram dadas três machadadas nesta civilização demasiado convencida do seu equilíbrio: para lá das harmonias econômicas, Marx revelava a luta sem tréguas de profundas forças sociais; para lá das harmonias psicológicas, Freud descobria o turbilhão dos instintos; finalmente, Nietzsche anunciava o niilismo europeu antes de passar o facho a Dostoievsky. As duas guerras mundiais, o aparecimento dos estados policiais e do universo concentracionário orquestraram depois largamente estes temas. (MOUNIER, 1960, p. 166)

A civilização moderna sofre de uma crise espiritual, uma verdadeira crise de valores e da própria civilização. A sociedade burguesa foi organizada a partir do econômico; houve, assim, uma inversão de todas as leis da economia. O homem foi colocado a serviço do capital e do lucro, em vez de com eles satisfazer as necessidades humanas. Há uma completa indiferença da economia para com as pessoas que ela põe em jogo: “Como tal não conhece medidas, nem regras, a não ser as que ela mesma se atribui: os valores da burguesia” (RUEDELL, 1985, p. 50). Eis, no dizer de Mounier, a crise que vive o homem moderno

[...] a crise de estruturas mistura-se com a crise espiritual. Através duma economia sem sentido, a ciência segue o seu curso impassível, redistribui as riquezas e perturba as forças. As classes sociais desagregam-se, as classes dirigentes caem na incompetência e na indecisão. O Estado procura-se no tumulto. Finalmente, a guerra ou a preparação para a guerra, resultante de tantos conflitos, paralisa de há trinta anos para cá o melhoramento das condições de existência e das funções primárias da vida coletiva. (MOUNIER, 1960, p. 167)

Como se vê, a divisão do homem em duas substâncias independentes tem acarretado enormes dificuldades. Quando não dissolvido em conceitos abstratos, a saber, ideia, Espírito, o ser humano é tratado de forma unilateral, de modo que se valorize apenas uma de suas dimensões: “a junção dos dois mundos é então inexplicável” (MOUNIER, 1960, p. 35). Na maioria das vezes, nega-se completamente o mundo material, corporal, natural, considerado simplesmente aparência do espírito e não tendo, portanto, validade alguma. É com esse pernicioso dualismo que o personalismo quer acabar, tanto na maneira de viver quanto de pensar. Pois

O século XVIII pensou que a única solução para escapar às paixões das sociedades irracionais estava numa *sociedade racional*, fundada no acordo dos espíritos num pensamento impessoal, e no acordo dos comportamentos numa ordem jurídica formal. Pensavam que assim caminhariam para a paz universal através da instrução obrigatória, da organização industrial ou do reinado do direito. A experiência iria demonstrar que o saber não agita paixões, que o direito formal pode sufocar desordens persistentes, que a organização e a



ideologia, quando desprezam o absoluto pessoal, levam, tal como as paixões, à polícia, à crueldade e à guerra. Numa palavra, que *não se pode estabelecer a universalidade esquecendo a pessoa*. (MOUNIER, 1960, p. 71, grifos do autor)

Mounier não se conforma com a mentalidade do mundo moderno. Essa sociedade se encontra sustentada em falsos valores. Não há, na verdade, valorização do mistério, da criatividade, da individualidade, da impenetrabilidade da pessoa; há apenas um indivíduo abstrato e solitário, desencarnado do mundo em que vive. Por isso, há necessidade de se salvar o homem.

Uma vez demonstradas as interpretações unilaterais da pessoa, pode-se acabar com o divórcio realizado entre espírito e matéria, pensamento e ação etc. (MOUNIER, 1960, p. 23) e se compreender “a pessoa no paradoxo ou na tensão entre a transcendência e a imanência; o individual e o social (ou coletivo); a subjetividade e a objetividade; a conversão íntima e o afrontamento, enfim, entre personalização e a despersonalização” (RUEDELL, 1985, p. 31).

3. UMA NOVA NOÇÃO DE PESSOA

84

Tendo chegado até aqui, poder-se-ia esperar que o personalismo começasse a definir a pessoa, mas esse ser, o homem, não é objeto de definição; ele é, antes, apenas atingível através de uma experiência vivencial, e não teórica. Se é possível circunscrever e assinalar essa experiência progressiva de uma vida, é porque ela não se limita a uma visão parcial daquilo a que se visava atingir por inteiro. O ser humano não se entrega a um instrumento como os demais objetos. Ciência ou filosofia que assim o faz, segundo Mounier, esvazia a presença real da pessoa.

É preciso considerar que o “*espírito conhecente é um espírito existente*” (MOUNIER, 1963, p. 23), não em virtude de uma lógica imanente, mas de uma decisão pessoal e criadora. Nesse sentido, todo sistema se interpõe entre o filósofo existente e os demais existentes. Uma simples definição teórica jamais poderia exprimir a complexidade da pessoa, “razão profunda que impede que a existência possa ser reduzida a sistema. O sistema pertence à classe do repertório ou do instrumento. Coleciona e articula. Mas o inesgotável não se conta e o inalcançável não se articula” (MOUNIER, 1963, p. 32).

É por isso que Mounier questiona: “conhecer será realmente a primeira palavra? Para nos conhecermos e conhecermos o mundo com um conhecimento



pleno e fervoroso, não deverá o próprio homem ser uma existência plena e fervorosa?” (MOUNIER, 1963, p. 20). Por diversas vezes o racionalismo pensou ter perscrutado toda a complexidade do ser humano, mas entregou-se a um sono vital ao invés de assumir de forma fervorosa a existência. A primeira atitude da filosofia, portanto, não pode ser uma tentativa de conhecimento, pelo menos no sentido tomado pelo racionalismo; consiste, antes, em fazer a vida renascer. É um apelo: “Homem, acorda” (MOUNIER, 1963, p. 27) desse seu sono vital. Pois

A pessoa não é como uma forma, um existente não é molde no qual se imprimam ideias, convicções ou instruções, é movimento dialético dum pensamento explícito para um pensamento refletido, de uma vontade surda e obscuramente agente para uma vontade agida, e a ideia, o apelo, a ordem, mesmo que sejam transcendentais, devem ir buscar no seio desse movimento as disposições que vão preencher. É preciso que o pensamento se faça carne, carne de existência, e cada homem, carne da sua existência. (MOUNIER, 1963, p. 23)

85 Historicamente esqueceu-se que o ser humano é um existente que “não pergunta em vão. Não procura *a* verdade, uma verdade impessoal e diferente para todos, mas, numa promessa de universalidade, indubitavelmente viva, a *sua* verdade, uma verdade que corresponda às suas aspirações, preencha as suas expectativas, resolva os seus problemas” (MOUNIER, 1963, p. 23). O racionalismo e a atitude positivista negam a existência, pois transformam o ser humano “num feixe de ideias e conceitos dissolventes, num mundo de pontos infinitos e indiferentes. O mistério do ser, a plenitude e a densidade da existência não têm mais seu lugar neste universo pretensamente exaustivo de explicitação” (SEVERINO, 1983, p. 38).

Diante de todas essas colocações, poder-se-ia perguntar pela possibilidade de ainda se elaborar uma noção de pessoa, pois “o nosso tempo repugna a ideia duma natureza humana permanente, exatamente porque tomou consciência das possibilidades ainda inexploradas da condição humana” (MOUNIER, 1960, p. 73). Apesar de crítico quanto à possibilidade de realizar exaustivamente uma noção de natureza humana, Mounier crê na possibilidade de elaborar uma noção de pessoa. A ideia de noção humana elimina o perigo de se considerar o ser humano como um simples existente vazio sem um futuro e sem finalidades. Tem-se, assim, uma dupla negação: negação da ideia de que a pessoa é um objeto circunscrito que facilmente se apreende e negação da ideia que toma o homem como um ser que simplesmente se faz.

Mounier visa, ao falar de noção humana ou condição humana, o modo propriamente humano de existência. Seu “ponto de partida da filosofia é a *experiência existencial da pessoa*” (RUEDELL, 1985, p. 31). Severino, defendendo



que Mounier foge de dois modos de tratar a pessoa, cita uma passagem de Mounier, especificamente de sua obra *Qu'est-ce que le personalisme?*: “Mounier se eleva contra ‘a representação do tipo aristotélico que expõe (*étale*) e imobiliza esta unidade num conteúdo desde a origem cheio de todos os seus traços futuros’; contra tal representação não oporá, contudo, ‘uma espécie de espontaneidade insensata e, por isto, entregue cegamente às servidões do universo’” (SEVERINO, 1983, p. 33).

Mesmo rejeitando definições formais, Mounier não exclui de seu pensamento a noção de condição humana. A pessoa, portanto, não foi relegada ao indizível: “Uma coisa é rejeitar a tirania das definições formais, outra é recusar ao homem, como por vezes o faz o existencialismo, toda essência e toda estrutura. Se cada homem não é senão aquilo que *se faz*, então não há nem humanidade, nem história” (MOUNIER, 1960, p. 73).

Sem ser capaz de abraçá-la em sua significação, em seu caminhar livre, Mounier concebe a noção de pessoa como uma *permanência aberta* à determinação. Ao tratar de estruturas do universo pessoal, Mounier não quer precisar essências, mas tratar da própria abertura de um absoluto permanente. Nesse sentido, a pessoa, apreendida numa experiência global, revelar-se-á uma atividade, “em oposição às coisas, pelo pulsar duma vida secreta onde incessantemente parece destilar a sua riqueza” (MOUNIER, 1960, p. 75).

86

3.1 A indissolúvel união da alma e do corpo

As tentativas filosóficas da história na sua maioria das vezes consideraram o ser humano como composto de dois elementos independentes e justapostos: um material e outro espiritual. Diante disso, a significação filosófica do personalismo de Mounier está exatamente na concepção unitária da pessoa como corpo e espírito. É preciso, segundo Mounier, superar essa dissociação perniciosa e pensar o ser humano de forma integral se se quiser realmente entender o que é a pessoa humana – superar, portanto, tais “resíduos cátaros da filosofia” é fundamental para se pensar a pessoa em sua totalidade.

Na perspectiva personalista de Mounier, o ser humano é “integralmente ‘corpo’ e é integralmente ‘espírito’” (MOUNIER, 1960, p. 36). O ser humano se encontra profundamente enraizado na natureza, e há uma série de elementos que o condicionam: determinações psicológicas, natureza material, participações sociais não personalizadas (MOUNIER, 1960, p. 38). Trata-se de um conjunto de condicionamentos que não podem ser tomados como simples circunstâncias acidentais, mas como componentes fundamentais da realidade humana



O meu feitio e a minha maneira de pensar são amoldados pelo clima, a geografia, a minha situação à face do globo, a minha hereditariedade, e talvez, até, pela ação maciça dos raios cósmicos. Para além destas determinações influenciadas, temos ainda posteriores determinações psicológicas e coletivas. Nada há em mim que não esteja imbuído de terra e sangue. (MOUNIER, 1960, p. 36)

Segundo Mounier, o pensamento cristão sempre considerou essa unidade: “nunca opôs ‘espírito’, ‘corpo’ ou ‘matéria’, na aceção moderna deste termo” (MOUNIER, 1960, p. 36). Para a base do cristianismo, o próprio espiritual é carnal; por isso, “o cristão que fala com desprezo do corpo e da matéria fá-lo contra sua mais central tradição” (MOUNIER, 1960, p. 37). O corpo, a matéria, contudo, na aceção dos gregos, ao contrário do que se percebe na base do cristianismo, foi considerado com desprezo. Desconsiderou-se que o ser humano é um ser corporal. É através do corpo que o ser humano se enraíza, faz parte concretamente da natureza.

O ser humano é integralmente corpo e espírito; daí a importância de se considerar o inconsciente psicológico, a natureza exterior como constituinte da existência humana. Nessa perspectiva não há mais lugar para dualismo. É pela corporeidade que o ser humano se insere na dinâmica da natureza, seguindo os impulsos da corrente da vida. Quer dizer, o desenvolvimento espiritual do ser humano se encontra profundamente ligado com o corpo, a matéria: “estudos vários demonstram que as grandes religiões seguem os mesmos caminhos que as grandes epidemias” (MOUNIER, 1960, p. 36). Trata-se, portanto, de um pensamento que toma a pessoa como expressão bivalente de uma unidade fundamental

Não posso pensar sem ser, nem ser sem o meu corpo: através dele, *exponho-me* a mim próprio, ao mundo, aos outros, através dele escapo à solidão dum pensamento que mais não seria do que pensamento do meu pensamento. Recusando-se a entregar-me a mim próprio, inteiramente transparente, lança-me sem cessar para fora de mim, na problemática do mundo e nas lutas do homem. Através das solicitações dos sentidos lança-me no espaço, através do seu envelhecimento ensina-me o tempo, através da sua morte lança-me na eternidade. A sua servidão pesa-me, mas ao mesmo tempo é base para qualquer consciência e para toda a vida espiritual. É mediador omnipresente da vida do espírito. (MOUNIER, 1960, p. 47)

Mounier quer, na verdade, desfazer a ideia de acordo com a qual tudo o que se aproxima da alma e do espírito é divino e tudo o que se aproxima do corpo é superficial e, por que não dizer, maligno. Segundo ele, “já nos Evangelhos a malícia e as perversões do Espírito provocaram mais maldições do que as da ‘carne’, no sentido restrito da palavra” (MOUNIER, 1960, p. 37). É através do corpo que o ser humano se acha



em profunda sintonia com a natureza; é através dele que se manifesta, que se mostra o espírito humano. Enfim, “efetivamente, *existir subjetivamente, existir corporalmente* são uma única e mesma experiência” (MOUNIER, 1960, p. 47).

3.2 A pessoa: imergente/emergente na/sobre a natureza

A existência pessoal encontra-se profundamente enraizada na natureza, mas também é mais do que simples determinismos. Não há, com certeza, como negar que a pessoa está mergulhada na natureza; entretanto, é capaz de transcendê-la. A pessoa imersa na natureza, emergindo dela, transcende. É essa dialética do contínuo compromisso entre a natureza e a transcendência humana uma das mais fortes expressões do personalismo de Mounier.

Há toda uma série de determinismos que asseguram e limitam o ser humano. A natureza, devidamente encarada, como dizia Mounier, resume-se “num feixe infinitamente complicado de determinações” (MOUNIER, 1960, p. 39); contudo, qualquer tentativa de redução da pessoa a artifícios lógicos de relações não expressa mais do que um belo artifício de laboratório, porque a pessoa, além de ser natural, é um ser humano. O ser humano não é apenas natural, não é um simples brinquedo da natureza; é capaz de transcender a natureza e, por isso, somente pode ser captado a partir de um exercício vivo de sua atividade global.

A dificuldade, porém, é fazer esse exercício de transcendência. O espírito humano tem certa tendência de resistência “à representação duma realidade que esteja inteiramente inserida numa outra, na sua existência concreta, e que, no entanto, lhe seja superior em nível de existência” (MOUNIER, 1960, p. 38). O ser humano é uma permanente tendência ao nivelamento. Para além dessa tendência negativa, no entanto, o ser humano tem uma capacidade distintiva que o impulsiona à transcendência: ele é capaz de romper com os determinismos, com a inércia de movimentos, com os automatismos, porque é capaz de conhecer esse universo que o absorve e, por isso, pode transformá-lo. Além do mais, possui capacidade de amar, de liberdade.

Não há como negar a natureza. Esse é fator essencial da situação pessoal. A pessoa, contudo, não se mantém imersa, não se contenta com sofrer a ação da natureza, mas é capaz de voltar a ela e impor a capacidade de seu universo pessoal. É nesse sentido que Mounier afirma que as descobertas dos numerosos e estreitos determinismos que encerram o ser humano são sempre fator de libertação para o homem, que, buscando, transcender a natureza, pode servir-se de seus determinismos



O homem não é encerrado no seu destino pelo determinismo. Se nos mantemos concretamente ligados a numerosos e estreitos determinismos, cada novo determinismo que os sábios descobrem é mais uma nota na gama de nossa liberdade. Enquanto se desconheciam as leis da aerodinâmica, os homens sonhavam voar; quando o seu sonho se inseriu num feixe de necessidades, voaram. Sete notas são pequeno registo: no entanto, foi com estas sete notas que vários séculos de invenção musical se estabeleceram. Aquele que invoca fatalidades naturais para negar as possibilidades do homem abandona-se a um mito ou tenta justificar uma demissão. (MOUNIER, 1960, p. 41)

89 Mounier destaca que “desde as formas mais elementares de minha existência me afirmo como pessoa e, nunca sendo fator de despersonalização, muito pelo contrário, a minha existência incarnada é fator essencial de minha situação pessoal” (MOUNIER, 1960, p. 47). Contudo, apesar de ter presente que facilmente o ser humano pode alçar voos que permitem a personalização, sabe que muitas vezes os homens têm se jogado na multiplicidade das determinações naturais, deixando-se levar pelo automatismo, hábito, rotina, ideia geral etc. Por isso, uma das principais atitudes do personalismo é de consciência pessoal diante do meio natural. A primeira atitude de grandeza está na aceitação do real. Sem se adaptar aos condicionamentos dos determinismos em que se descobre, a pessoa pode transcendê-los, fazer deles pedestal para a personalização: “Numa primeira fase, a consciência pessoal afirma-se assumindo o meio natural. A aceitação do real é a primeira tentativa de toda a vida criadora. Aquele que a recusa delira, e a sua ação perde-se” (MOUNIER, 1960, p. 49). Porém, esse é apenas o primeiro passo; não se pode parar na aceitação dos determinismos da realidade humana, porque a exploração da natureza tem como fim articular sobre ela, perante a liberdade, possibilidades de humanização, e não apenas a compreensão dos feixes de determinismos

É a força da afirmação pessoal que destrói os obstáculos e rasga novos caminhos. É por isso que devemos negar a natureza como dado, para afirmar como obra, como obra pessoal, suporte de toda a personalização. Então a dependência da natureza torna-se *domínio* da natureza, o mundo insere-se na carne do homem e no seu destino. (MOUNIER, 1960, p. 49)

Da forma como foi exposta acima, contudo, poderia parecer uma entrega do ser humano a uma desenfreada submissão da natureza a seu domínio; por isso, é preciso dar um sentido a essa ação sobre a natureza, caso contrário, corre-se o risco de impulsionar o desenvolvimento de catástrofes. Não se trata de um delírio de afirmação pessoal, delírio manifesto por Ford quando o perguntaram o porquê do desenvolvimento incessante de suas empresas, ao que respondeu: “Porque não posso parar”, mas de uma libertação da humanidade



a partir da natureza. Ela não pode ser tomada como uma relação de senhor e escravo, pois “a pessoa só se liberta libertando. E é chamada tanto para libertação da humanidade, como das coisas” (MOUNIER, 1960, p. 49).

Não se mantém, dessa forma, uma relação de exterioridade para com a natureza. O ser humano se apoia nela para vencê-la. Humanizando-a o ser humano também se humaniza. Sob essa concepção, o desenvolvimento técnico e a produção adquirem um sentido profundo. A técnica e a produção precisam possibilitar o instaurar de um mundo de pessoas, não se entregando a interesses parasitas ou à sua própria embriaguez. Elas se tornarão libertadoras na medida em que forem modeladas às exigências do ser pessoal

Neste sentido, *produzir* é uma atividade essencial da pessoa, desde que demos à produção essa total perspectiva que faz com que ela arraste as mais humildes tarefas no sopro divino que impele a humanidade. [...] É verdade, o poder de abstração da máquina é assustador: rompendo os contatos humanos, pode fazer esquecer, mais do que nenhuma outra força, os homens que compromete, que por vezes esmaga; perfeitamente objetiva, inteiramente explicável, faz perder o hábito da intimidade, do segredo, do inexprimível; dá aos imbecis meios inesperados; e, acima disto, diverte-nos fazendo-nos esquecer as suas crueldades. Entregue ao seu peso cego, é uma poderosa força de despersonalização. Mas não o é senão desligada do movimento que a suscita, como instrumento de libertação do homem das servidões naturais e de reconquista da natureza. (MOUNIER, 1960, p. 51-52)

90

Não obstante todas as investidas do universo pessoal ante a natureza, ele também se apresenta em constante ameaça de despersonalização. Todo movimento de personalização traz em si inúmeras dificuldades, pois “a matéria é rebelde e não somente passiva; ofensiva e não somente inerte” (MOUNIER, 1960, p. 53). Nada da relação pessoal com a natureza permite uma harmonia: “Em toda a parte onde a pessoa leva a sua luz, a natureza, corpo e matéria, insinua a sua opacidade: debaixo das fórmulas do sábio, debaixo da claridade da razão, debaixo da transparência do amor” (MOUNIER, 1960, p. 53). O ser humano não pode se entregar à ideia de que um dia submeterá totalmente o mundo, pois se encontra num “otimismo trágico onde encontra a sua justa medida num clima de grandeza e de luta” (MOUNIER, 1960, p. 54).

A pessoa, portanto, não é apenas dado; ela é também projeto, capaz de superar os condicionamentos que a natureza lhe impõe. Não se trata de pura passividade, mas de um chamado à existência. Cada ser humano precisa se humanizar. É um chamado à responsabilidade: “O inseto que se confunde com um ramo, para se fazer esquecer na imobilidade vegetal, prefigura o homem que se enterra no conformismo para não assumir as responsabilidades próprias, o que se entrega às ideias gerais ou às efusões



sentimentais para não ter que afrontar fatos e homens” (MOUNIER, 1960, p. 19). A pessoa é capaz de se libertar, de se apossar de si e de se tornar disponível aos outros. Mas somente assim o faz aquele que não se entrega à morbidade vegetal.

Para Mounier, o ser humano, em oposição às coisas, manifesta o pulsar incessante de sua riqueza. Ele pode, sem dúvida, viver conforme uma pedra, pode viver, como destacaram vários filósofos, no divertimento, no estado estético, na vida inautêntica, na alienação, na má-fé (MOUNIER, 1960, p. 78). Mas pode transcender, e é chamado a transcender. Voltando-se à natureza, o ser humano é capaz de se lançar aos mais recônditos recantos do universo.

Essa rica dimensão de ultrapassamento do ser humano a partir da natureza é bem destacada por Mounier através da metáfora do avião e da bicicleta: “tal como a bicicleta ou o avião só se equilibram quando se movem para lá dada força, o homem só se mantém de pé com um mínimo de força ascensional” (MOUNIER, 1960, p. 124). Sendo assim, a busca de transcendência da pessoa não se dá numa simples agitação, mas na negação do ser isolado em seu brotar: “A vida pessoal começa com a capacidade de romper contatos com o meio, de *ripostar*, de *recuperar*” (MOUNIER, 1960, p. 78).

Uma das manifestações de que o ser humano não é simples joguete nas mãos da natureza é sua singularidade, individualidade. A pessoa não é simples “coisa” que pode ser captada ao final de suas análises; a pessoa é “inconfundível com os objetos ou com os seres da natureza, cada pessoa é um universo pessoal” (LORENZON, 1996, p. 70). Ela traz seu segredo, é capaz, através de um só golpe, de romper com os aguilhões que a prendem, sem, porém, libertar-se por completo. Mounier, portanto, destaca a impossibilidade de se chegar aos santuários da pessoa sem atravessar a vida vegetativa. Por isso, é também preciso estar sempre vigilante para que o peso vegetativo não abafe a capacidade de romper, de ir além, enfim, de transcender a realidade dada.

Muitas vezes buscou-se um ideal de existência em que nada mais pesaria; tal ideia se apresenta completamente contra uma genuína afirmação da existência. Aquele que nega os condicionamentos a que o ser humano se encontra submetido nega também a vida. Transcender é lutar contra o sono vital, contra a inércia material; acontece, porém, que “a maioria dos homens prefere a escravidão na segurança ao risco na independência, a vida material e vegetativa à aventura pessoal” (MOUNIER, 1960, p. 103). Isso também revela a facilidade de se deixar levar pela vida vegetativa

O homem é um perene compromisso, uma constante melodia tocada simultaneamente em dois teclados. Por isso, quando se



encara a melodia tal qual soa como se viesse de um único teclado, foge-se, deixa-se escapar sua realidade. Percorridos os diversos pontos em que se mostra a condição do homem, pode-se dizer que ele é um ser encarnado, situado, imerso na natureza, mas é forçoso reconhecer que em cada um destes pontos onde se vê realçada esta imersão, tem-se o reverso da medalha, tem-se a nota da transcendência do homem. (SEVERINO, 1983, p. 58)

É nessa noção de pessoa que se situa a liberdade humana, entendida enquanto transcendência da natureza dada.

4. A CONDIÇÃO HUMANA E A LIBERDADE

O sentido da liberdade, em Mounier, está profundamente enraizado em uma noção de pessoa. Todo o desenvolvimento anterior foi necessário para a compreensão do sentido que Mounier dá para a liberdade. A liberdade, para Mounier, não é algo de volátil, mas se dá na emergência da pessoa sobre a natureza; trata-se, no fundo, de uma liberdade com condições, sendo a mais alta expressão da transcendência humana.

92

A liberdade, na verdade, já recebeu muitas conotações. Os liberais se proclamam seus maiores defensores; os marxistas os combatem defendendo o “verdadeiro ‘reino da liberdade’ para lá das caricaturas” (MOUNIER, 1960, p. 105); existencialistas e cristãos, por sua vez, também colocam a liberdade no centro de suas reflexões, embora suas concepções não coincidam e, ainda, difiram-se das duas anteriores. Vê-se a dificuldade do tratamento da questão. A causa da dificuldade está, para Mounier, no fato de se isolar a liberdade da estrutura total da pessoa, exilando-a em alguma aberração (MOUNIER, 1960, p. 105). Decorre daí uma concepção de liberdade, em Mounier, completamente vinculada a sua noção de pessoa.

O ser humano, desde sua emergência até os dias atuais, sempre teve consciência de sua profunda ligação com as determinações naturais; essa ligação, contudo, nem sempre foi expressa de maneira muito clara. O ser humano primitivo projetava em seres sobrenaturais a origem dos acontecimentos desses determinismos. Apesar de se sentir profundamente escravizado, preso às forças naturais, o ser humano sempre manifestou a possibilidade da liberdade, pois o fato de projetar em seres sobrenaturais a explicação dos determinismos já manifesta certo inconformismo com o determinismo.

A explicitação cada vez mais clara daquilo em que consiste a liberdade impulsionou a criação de instituições que procuram assegurar o pleno exercício das liberdades. Trata-se de uma noção que busca proporcionar liberdade eliminando



determinações concretas. A mais alta manifestação dessa ideia é a Revolução Francesa, que, de certa forma, sintetiza todas essas aspirações à liberdade, promulgando o direito à liberdade (SEVERINO, 1983, p. 57).

Conscientizado dela – afinal, “se não existe liberdade, que somos nós? Joguetes em pleno universo” (MOUNIER, 1960, p. 105) –, o ser humano procura determiná-la; sente vontade de tocá-la, tal como toca um objeto ou, se não lhe for possível, pelo menos demonstrá-la em um teorema, a fim de fugir da angústia de não a ter. Todos os seus esforços são em vão. Querer sentir a liberdade em suas mãos é uma ideia ilusória do ser humano, pois ela jamais tolera qualquer determinação.

A liberdade, pois, não pode ser afirmada numa observação objetiva. Para Mounier, “não há no mundo objetivo senão coisas dadas e situações que se cumprem” (MOUNIER, 1960, p. 106). Essa impossibilidade de assentar definitivamente que há liberdade no mundo provoca uma terrível angústia; é-se forçado a crer que o ser humano se encontra entregue ao sabor dos determinismos. Mesmo que a procure, jamais a encontrará em meio às coisas no mundo dos objetos.

Diante dessa situação angustiante, acabou-se formulando uma concepção negativa da liberdade humana, entendendo-a como falhas nos determinismos causais, a fim de se encontrar a existência objetiva da liberdade: “Mas o que posso fazer com lacunas? E é assim que nunca chegamos a descobrir, não diremos na natureza, mas ao seu nível, mais do que duas formas mal-entendidas de liberdade” (MOUNIER, 1960, p. 106). Quer dizer, dos mais variados argumentos que se possam tirar dessas lacunas presentes no determinismo, não se poderão tirar senão duas formas bastante diminuídas de liberdade: uma da indiferença, em que reinaria a indeterminação total, e outra baseada numa eventual falha dos determinismos.

“Fez-se um grande alarde com as novas perspectivas que a física moderna veio abrir, quis-se obrigá-la a ‘provar’ a liberdade. Era uma ideia totalmente errada de liberdade. A liberdade do homem não é ‘resto’ duma adição universal.” (MOUNIER, 1960, p. 106) Mas o que garante que o indeterminismo físico constatado não seja simples lacuna do conhecimento humano? Antes de ser uma autêntica afirmação da liberdade humana, ele é a plena manifestação do quanto a ciência moderna e/ou o positivismo se encontram assentados sobre frágeis pretensões de perscrutar os mais recônditos rincões do universo, pois a “liberdade não se ganha contra os determinismos naturais, conquista-se por cima deles, mas com eles” (MOUNIER, 1960, p. 107). O que isso quer dizer? A liberdade não é simples coisa, relegada aos pequenos espaços de indeterminismos; contudo, ela não se dá contra os



determinismos. A liberdade está situada sobre eles. Sendo assim, da mesma forma com que a pessoa transcende a natureza, também a liberdade transcende os determinismos.

A liberdade prolonga-se na natureza. Determinismo e liberdade não são da mesma ordem, mas se interpenetram; não se opõem senão por transcendência. Entre eles há uma relação de apoio e condicionamento. A liberdade deverá apoiar-se sobre suas próprias condições para construir-se, mas, exercendo-se, superará a natureza, sendo para o homem uma característica original e insuperável (SEVERINO, 1983, p. 68).

A ciência, portanto, nada tem a dizer a favor da liberdade; logo, também não tem como renunciá-la, contestá-la. A única coisa que ela mostra é que o universo não é totalizável no plano do determinismo e que ela prepara, lentamente, condições de liberdade. Quer dizer, essas pequenas partículas materiais jamais podem ser tomadas como prova da existência da liberdade no mundo. Esse indeterminismo no máximo revela uma preparação lenta e contínua das condições de liberdade, como bem o mostra a própria história da evolução. Conforme Mounier

No entanto, a liberdade não resulta destes preparativos como fruto da flor. No mistério das forças naturais que os atravessam e misturam, foi reservado para a insubstituível iniciativa da pessoa reconhecer os declives cúmplices da sua liberdade, escolhê-los e neles se comprometer. É a pessoa que se faz livre, depois de ter escolhido ser livre. Em parte nenhuma encontrará a liberdade dada e constituída. Nada no mundo lhe garantirá que ela é livre se não entrar audaciosamente na experiência da liberdade. (MOUNIER, 1960, p. 108)

94

Não se pode cair, porém, no outro extremo. Uma vez que se afirma que a liberdade não é uma coisa, muitos a reduzem a pura subjetividade, como faz Sartre. Ele defende que o *em si* (ser objetivo) seria sempre idêntico, imóvel; o *para si* (ser subjetivo), ao contrário do *em si*, seria manifestação sempre espontânea, existência livre sempre renovada, autoinvenção, sem limitação alguma, enfim, subjetividade absoluta.

A liberdade tomada dessa forma é um mito, pois não responde a apelo algum. Está certo que a noção de natureza, que inclui permanência e objetividade na ideia de liberdade, encontra-se repleta de confusões, mas nem por isso deixa de ter algo de real. Ainda assim, na medida em que desse modo é tomada, a liberdade não responde a nada anterior a ela, pois se isso acontecesse deixaria de ser liberdade; a pessoa não seria mais do que aquilo que ela a si própria se faz: “nela e por ela invento meus motivos, os valores e o mundo comigo, sem apoio de auxílio” (MOUNIER, 1960, p. 109).

Segundo Mounier, afirmar que o ser humano é um ser que existe é afirmar que ele é incessantemente aquilo que se faz. Trata-se de uma “existência que nada



mais pesaria; existência contra a natureza, que leva à falha ou à inumanidade” (MOUNIER, 1960, p. 85). A noção de natureza sem dúvida é confusa e, por isso, precisa ser repensada. Afirmar que a liberdade não é pura espontaneidade é afirmar que o ser humano não é somente aquilo que se faz, é assumir que “a existência, ao mesmo tempo em que é manifestação espontânea, é também espessura, densidade; ao mesmo tempo em que é criação, é dado” (MOUNIER, 1960, p. 109), como se viu ao falar de imergência e emergência da pessoa.

O ser humano faz parte do mundo, o mundo é anterior ao homem: “Não sou simplesmente o que faço, o mundo não é somente o que quero” (MOUNIER, 1960, p. 109). Caso assim não fosse, não seria possível sequer de falar de humanidade, de história. Somente há humanidade porque é próprio à condição humana ser encarnado, viver situado, o que implica limitações a seu ser, a sua liberdade. Se não se leva em consideração a condição global do ser humano, então facilmente se cai em ideias sem fundamentação, nas quais se explica toda a realidade a partir de uma ideia unilateral. Agora, na medida em que se assume a condição humana, então torna-se visível que

[...] há na própria liberdade um peso múltiplo, o que lhe vem de mim próprio, do meu ser particular que a limita, o que lhe vem do mundo, das necessidades que a constroem e dos valores que a primem. A sua gravitação é verdadeiramente universal. Quando o esquecemos, subtiliza-se e tende a transformar-se numa sombra, numa ideia de consistência, num sonho impossível; é amorfa e pensam-na absoluta. (MOUNIER, 1960, p. 109)

Ainda, uma liberdade que brota como puro fato é uma natureza cega. A liberdade, nesse sentido, é tomada como uma condenação. Como a liberdade pode ser do homem se ele não a pode recusar? Vê-se o tamanho da confusão. Para Mounier, a liberdade não é uma condenação à qual o homem está sujeito; ao contrário, é um dom. O ser humano pode aceitá-la ou recusá-la. Ou seja, o ser humano livre é aquele que pode escolher por aceitar ou escolher por errar. Caso a liberdade fosse uma condenação, “as liberdades não mais cooperariam mutuamente, porque a única modalidade de união seria a escravização de uma liberdade por outra” (SEVERINO, 1983, p. 69).

Poder-se-ia perguntar o que aconteceria num mundo onde cada liberdade surgisse de forma isolada. Citando Bakounine, Mounier afirma: “Só serei verdadeiramente livre quando todos os seres humanos que me rodeiam, homens e mulheres, forem igualmente livres [...]. Só me torno livre através da liberdade dos outros” (MOUNIER, 1960, p. 111). Essa visão é completamente excluída, segundo Mounier, de uma concepção que toma a liberdade como incapaz de se unir a outra, pois a liberdade é cooperação: “A



liberdade da pessoa cria à sua volta liberdade, por uma leveza contagiosa – tal como inversamente a alienação engendra a alienação” (MOUNIER, 1960, p. 111).

Tanto se falou aqui de liberdade, mas quase somente em seu sentido negativo. Se a liberdade não é uma coisa nem manifestação espontânea, então o que é liberdade? Para Mounier, “a liberdade é afirmação da pessoa, vive-se, não se vê” (MOUNIER, 1960, p. 106). Mounier a trata a partir da condição total da pessoa: irredutível a uma coisa natural ou a uma espontaneidade vital, a liberdade, na perspectiva personalista de Mounier, é “fonte viva do ser” (MOUNIER, 1960, p. 111), e como tal atinge todo e qualquer ato humano, transfigurando-o: “Neste sentido e somente neste sentido, o homem é inteiramente livre e sempre livre, interiormente e quando o quiser” (MOUNIER, 1960, p. 111).

Vê-se que a liberdade está em profunda relação com a condição global da pessoa. A liberdade “do homem é a liberdade *duma pessoa, desta pessoa*, assim constituída e situada em si própria, no mundo e perante os valores” (MOUNIER, 1960, p. 112). O que isso quer dizer? A liberdade se encontra estreitamente condicionada por nossa situação concreta, isto é, da constituição e limitação humanas resulta a concomitante limitação da liberdade humana: ela é condicionada. Nesse sentido, o primeiro passo é tomar consciência de sua situação e aceitá-la. Nem tudo será sempre possível. Aquele a quem é possível se libertar de suas servidões é aquele que toma consciência de que está sendo escravizado. A liberdade, portanto, possui condicionamentos

[...] antes de proclamarmos a liberdade nas constituições, ou de a exaltar em discursos, temos que assegurar *comuns* condições de liberdade, biológicas, econômicas, sociais, políticas, que permitem às forças médias a participação nos mais elevados apelos da humanidade; temos que nos preocupar com *as* liberdades, tanto como com a liberdade. Defender “a liberdade” sem outra indicação, sempre que um ato do poder ou um estado de coisas a limitam, é condenarmo-nos a tomar posição ao lado de forças do imobilismo contra as forças dos movimentos. (MOUNIER, 1960, p. 113)

Nossa liberdade é liberdade de pessoas situadas e é também liberdade de pessoas valorizadas. Não se é livre apenas quando se exerce a espontaneidade; torna-se livre se se der a essa espontaneidade o sentido duma libertação, ou seja, duma personalização do mundo e si próprio. A pessoa, portanto, é chamada a se libertar e libertar os outros. Essa libertação não significa a eliminação de todos os condicionamentos; ao contrário, os condicionamentos são apoio para melhor avançar. Por isso, a liberdade não pode ser usada de forma arbitrária, como simples manifestação espontânea, mas deve ser dirigida, conclamada, invocada.



Mounier defende a necessidade de não se negarem os condicionamentos, pois a liberdade precisa ser conquistada com eles. Tal como é preciso se inserir na história se se quer conhecê-la, é necessário procurar a forma da natureza para daí buscar a libertação. Não se pode, porém, aderir em demasia àquilo que condiciona. A liberdade humana, na verdade, é tomada de forma muito modesta por Mounier, pois é condicionada por todos os lados, mas nem por isso deixa de ser intrépida e audaciosa

Embora modesta, a liberdade do homem dever ser intrépida. Tem-se denunciado o espírito de evasão que descia das tarefas viris. Numa época cada vez mais vergada ao peso do que supõe serem fatalidades, de tal forma roída de preocupações e angústias que está pronta a vender a sua liberdade por um mínimo de segurança, não é menos urgente denunciarmos o espírito de escravidão e suas formas larvadas. (MOUNIER, 1960, p. 116)

O espírito da liberdade, apelo original da existência pessoal, está sempre em luta com o peso da gravidade que atrai os homens para a alienação. O ser humano está em busca constante da libertação, mas jamais a atingirá em definitivo. Através da liberdade são destruídas muitas alienações, isto é, situações que esmagam a pessoa humana, forças impessoais; não se pode negar absolutamente essa característica da autonomia da consciência pessoal diante dos condicionamentos. Por aí se manifesta a transcendência da pessoa sobre a natureza: a retomada pessoal dos valores mostra o domínio do homem sobre a natureza. Mas toda manifestação de transcendência humana traz consigo a alienação: “Sempre que a liberdade tenta seus voos, a natureza prende-a com mil laços” (MOUNIER, 1960, p. 53)

As sujeições que atingem a nossa existência impõem a qualquer situação humana uma alienação mais ou menos difusa: pertence à condição humana aspirar indefinidamente à autonomia, tentar sem cessar atingi-la, e sem cessar falhar na sua procura. Para que fôssemos libertados de qualquer ocasião de alienação, era preciso que a natureza fosse inteiramente inteligível, a comunhão permanente, universal e perfeita, e total a posse de nossos ideais. Mesmo as alienações históricas, as que só duram algum tempo, nos deixam sem tréguas; destruída uma, outra, nova, surge; toda a vitória da liberdade se vira contra ela própria e atrai novos combates; a batalha da liberdade não termina. (MOUNIER, 1960, p. 117)

A liberdade humana, portanto, tem essencialmente elevação e queda: consegue despertar e arrancar os espíritos do mais profundo sono, mas, quando comemora, já é lançada a começar novamente a batalha, a fim de lutar contra a alienação da nova situação conquistada: “Assim, de luta em luta, de queda em queda, de vitória em vitória, nesta interminável dialética da fragilidade da pessoa, a liberdade deve ser sempre



reconquistada” (SEVERINO, 1983, p. 71). Trata-se de uma liberdade que combate. Aqui reina uma atitude de “otimismo trágico”; encontra-se a justa medida num clima de grandeza e de luta.

Essa luta constante pela liberdade contra as alienações é marcada pelo “batismo da escolha”. O ser humano tem o poder de escolher: “Optando por isto ou por aquilo, opto de cada vez indiretamente por mim próprio, e na opção me edifico” (MOUNIER, 1960, p. 118). Com as escolhas torna-se possível romper com as fatalidades, criando-se uma nova ordem e uma nova inteligibilidade, mas toda escolha exige do ser humano o arriscar-se na incerteza, sendo somente por ela que o mundo avança e se forma. Se não fosse a liberdade, não haveria a criação de novas ordens para além dos jogos de força.

O centro da liberdade, porém, não é o poder de escolha, como o quis afirmar certa “miopia filosófica”. A soberania da liberdade está em seu poder de libertação da pessoa. Nesse sentido, “a *liberdade* humana não se confunde com liberalismo, mas é *também adesão*” (RUEDELL, 1985, p. 41), e esta nunca poderá ser imposta do exterior, mas será sempre conquistada, assumida interiormente. Reduzir a liberdade à ideia do poder de opção é fazer com que a liberdade perca seu ímpeto, o que tem de mais precioso. Pois a liberdade, como afirma Mounier em *Qu’est-ce que le personnalisme?* é

98

[...] viva, sentida num esforço de libertação mais do que em facilidades herdadas, uma liberdade dramática, conquistada e disputada contra suas próprias obras, uma liberdade devotada em que o sentido do trabalho e da salvação em comum, são os sacrifícios necessários do indivíduo à comunidade e das comunidades presentes aos amanhães melhores, terão a primazia sobre a reivindicação egocêntrica e imediata. (SEVERINO, 1983, p. 72)

A liberdade em Mounier, portanto, não pode ser somente encarada como ruptura, conquista da autonomia. Liberdade é adesão. Eis porque ela “não é o ser da pessoa, mas o modo como a pessoa é tudo o que é, e é-o mais plenamente do que por necessidade” (MOUNIER, 1960, p. 119). a liberdade pessoal não é de modo algum desligada da existência comunitária das pessoas; A liberdade assim tomada não constitui anarquia, porque é adesão, é compromisso, uma vez que o ser humano “só se liberta libertando”.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta investigação tinha por objetivo central verificar a possibilidade e os condicionamentos da liberdade em Emmanuel Mounier. Procurando sempre se



libertar de visões redutoras do ser humano, Mounier propõe uma nova noção de pessoa, buscando contemplá-la para além de suas manifestações exteriores. O libertar-se de interpretações enviesadas, contudo, sempre exige um grande esforço, pois sabe-se que é mais difícil se libertar de uma crença do que aderir a uma nova. Por isso, toda a exposição da noção de pessoa e, conseqüentemente, da liberdade em Mounier é acompanhada de uma constante crítica a concepções redutoras do ser humano.

A pessoa, segundo Mounier, possui duas dimensões fundamentais: imergência e emergência. Essa dialética entre imanência e transcendência constitui uma das mais altas expressões do personalismo de Mounier. O espírito humano é limitado, imerso na natureza por uma série de determinismos, mas, para além de sua imergência, o ser humano é capaz de transcendência. O ser humano pode viver e, de certa forma, tende a viver no nivelamento, no divertimento, na má-fé, na alienação, na inautenticidade, estados de vida que diversos filósofos denominaram como estados de despersonalização; mas também é capaz de abarcar o universo, de ripostar, de transcender, de lançar luz aos mais recônditos rincões do universo.

99 É nessa noção de pessoa que se dá a liberdade humana. A liberdade, em Mounier, está em profunda relação com a condição global da pessoa, encontra-se estreitamente ligada com os condicionamentos humanos, e por isso é sempre condicionada. Não se trata de uma espontaneidade vital nem de uma lacuna nos condicionamentos, tal como muitas vezes se tem pretendido, mas de um chamado à libertação. A liberdade precisa ser conquistada, conclamada, invocada e, após todo este esforço, precisa ser reconquistada, reconclamada, reinvocada, pois toda libertação traz em seu bojo a alienação.

Esse otimismo trágico, esse clima de elevação e queda que, para muitos, poderia parecer uma negação do ser humano é sua maior grandeza. Da mesma forma como a limitação humana foi expressa por Kant na *Crítica da razão pura* – “a pomba ligeira agitando o ar com seu livre voo, cuja resistência sente, poderia imaginar que seu voo fosse mais fácil no vácuo”, sem se dar conta de que é a própria resistência do ar que lhe possibilita voar –, assim também muitas vezes não se percebe que é justamente a limitação que faz do ser humano um ser capaz de transcender, de amar, enfim, capaz de liberdade.

Depois de percorrido esse caminho, tem-se a convicção, por um lado, de que os objetivos da investigação foram alcançados e, por outro, do quando ainda falta percorrer. Sabe-se que o binômio pessoa e comunidade foi fonte inspiradora de toda a temática de Mounier; além do mais, a própria liberdade humana somente pode ser compreendida em sua existência comunitária. A relação desse binômio, contudo, não tem sido



contemplada em sua amplitude e, portanto, pode vir a ser objeto de uma nova investigação.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. Trad. João Bénard da Costa. São Paulo: Duas Cidades, 1963.

_____. *O personalismo*. Trad. João Bénard da Costa. Lisboa: Moraes, 1960.

LORENZON, Alino. *Atualidade do pensamento filosófico de Emmanuel Mounier*. Ijuí: Unijuí, 1996.

RUEDELL, Aloísio. *Lições políticas para a América Latina: um estudo do pensamento político de E. Mounier*. Canoas: La Salle, 1985.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Pessoa e existência: iniciação ao personalismo de Emmanuel Mounier*. São Paulo: Cortez, 1983.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.27234>

Artigo recebido em: 20/08/2019

Artigo aprovado em: 25/01/2020

Artigo publicado em: 10/02/2020

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E O PENSAMENTO DE ÉMILE BENVENISTE

a linguagem a partir do funcionamento da língua natural

GADAMER'S PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS AND THE ÉMILE BENVENISTE'S THOUGHT

language from the functioning of the natural language

Paula Furtado Goulart¹
(paulie.goulart@gmail.com)

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar a acepção de linguagem para a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e para o pensamento de Émile Benveniste. Ambos os pensadores, apesar de pertencerem a tradições diferentes, têm pontos de semelhança e de complementariedade quanto a suas acepções de linguagem. Para atingir tal objetivo, este artigo se divide em três partes: a primeira trata de apresentar a linguagem na acepção gadameriana, a partir da própria linguagem; a segunda consiste na apresentação do pensamento de Benveniste acerca da linguagem, que se coaduna com o gadameriano, mas a partir do funcionamento da língua natural; a última busca retomar os pontos de relação entre ambos os autores acerca da linguagem.

Palavras-chave: Benveniste. Gadamer. Hermenêutica. Linguagem.

ABSTRACT

This article aims to present the meaning of language in Gadamer's philosophical hermeneutics and in Émile Benveniste's thought. Both thinkers, although belonging to different traditions, have similar and complementary points in their views of language. Thus, to achieve this goal, this article is divided into three parts: the first one deals with the presentation of the concept of language in the Gadamerian sense, starting from language itself; the second part consists in a presentation of Benveniste's thought in regard to language, which matches Gadamer's, but starts from the functioning of the natural language; the last part deals with the relationship between these authors concerning language.

Palavras-chave: Benveniste. Gadamer. Hermeneutics. Language.

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2446016925105012>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5453-9867>.



1. INTRODUÇÃO

Antes de apresentar e relacionar o pensamento hermenêutico de Gadamer com o de Émile Benveniste – especificamente em relação ao modo como este caracteriza o funcionamento da linguagem, por meio da articulação do que ele chama de sistemas semânticos e semióticos da língua natural –, é necessário fazer algumas considerações. A primeira diz respeito ao que se entende por linguagem; a segunda se refere ao esclarecimento sobre o objeto de estudo da própria hermenêutica.

É importante ressaltar aqui que a hermenêutica não pode se furtar a analisar o papel e as influências da língua natural na conformação da linguagem que a toma como fundamento. Não há dúvidas de que existem linguagens que prescindem de línguas naturais, como a linguagem musical ou a iconográfica, que têm um sistema de signos próprios. A linguagem não se esgota na língua natural, mas a língua natural é elemento essencial na conformação da linguagem, que a hermenêutica – tanto em sua acepção clássica quanto em sua acepção existencial/fenomenológica – investiga: a linguagem enquanto palavra escrita, lida, falada e interpretada.

Nos esclarecimentos sobre o conceito de linguagem, é utilizada aqui a perspectiva hermenêutico-fenomenológica do pensamento gadameriano, que compreende a linguagem enquanto *medium* no qual vivemos, isto é, como o ambiente significativo em que vivemos, e não simplesmente como instrumento à nossa disposição. Em síntese, a partir de tais considerações, o que se pretende aqui é apontar como a linguagem, caracterizada a partir do funcionamento da língua natural ao modo de Benveniste, corrobora e conflui com a perspectiva gadameriana da linguagem. Para tanto, este artigo será dividido em três partes.

A primeira parte consiste na apresentação do conceito e na caracterização da linguagem para a hermenêutica filosófica de Gadamer, contidas nos dois volumes de *Verdade e método*. A segunda consiste na apresentação do pensamento de Benveniste acerca da linguagem por meio da articulação entre o sistema da semiótica e o da semântica, ambos presentes na língua natural em movimento, isto é, na fala e no pensamento. A terceira parte consiste na apresentação de uma caracterização da linguagem ao modo de Gadamer, mas partindo da perspectiva benvenistiniana da língua natural.



2. A LINGUAGEM PARA A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER: A LINGUAGEM A PARTIR DA PRÓPRIA LINGUAGEM

Para Gadamer, a capacidade para a linguagem – e para o diálogo – é um atributo natural da condição humana e só pode ser exercida plenamente na própria dinâmica dialógica (GADAMER, 2011, p. 243). A relação entre diálogo e linguagem leva ao esclarecimento do próprio conceito de linguagem. É inquestionável que a linguagem, quando identificada totalmente com a língua natural, pode ser codificada e encontrar uma fixação relativa no dicionário, na gramática e na literatura; no entanto, a própria vitalidade, maturação, renovação, todos esses processos da linguagem vivem e se desenvolvem no intercâmbio entre os interlocutores em um diálogo. Em outras palavras, a linguagem vive na realidade social e na interação entre as pessoas (GADAMER, 2011, p. 243).

A perspectiva da linguagem de Gadamer não apenas tira o foco de seu caráter instrumental – de sua associação com os usos da linguagem natural –, mas também destaca sua própria estrutura relacional, significativa e criativa (GADAMER, 2011, p. 176). É assim que o mundo significativo pode ser aberto, desvelado para nós: a partir de onde estamos (HEIDEGGER, 2013, p. 86). Essa perspectiva da linguagem pode ser reconhecida desde o pensamento aristotélico, de quem é a definição de ser humano como aquela possuidor de *logos*. Deve-se notar que o significado aristotélico de *logos* é elemento central para a concepção gadameriana de linguagem, uma vez que, tradicionalmente, *logos* é definido como razão ou racionalidade.

A simples equiparação moderna do *logos* com a razão, a racionalidade foi questionada por Heidegger e por Gadamer (GADAMER, 2011, p. 173). Para ambos, o mais apropriado seria traduzir *logos* por “linguagem”. Assim, o ser humano seria o animal dotado de linguagem e, portanto, dotado de fala:

É de Aristóteles a definição clássica de homem como o ser vivo que possui *logos*. Na tradição Ocidental, essa definição foi canonizada com a forma: o homem é um animal racional [...]. A palavra grega *logos* foi traduzida no sentido de razão ou pensar. Na verdade, a palavra significa também e sobretudo: linguagem [...]. Poder falar significa: poder tornar visível, pela sua fala, algo ausente, de tal modo que também um outro possa vê-lo. O homem pode comunicar tudo que pensa. (GADAMER, 2011, p. 173)

A linguagem é, assim, caracterizada como a essência do ser humano, por meio da qual surge a possibilidade de pensamento, de criação, de comunicação e de



compreensão. Além disso, Gadamer ressalta que a investigação acerca da essência da linguagem não foi ponto central do pensamento moderno filosófico do Ocidente (GADAMER, 2011, p. 175). Isso se deve ao fato de que a investigação filosófica e científica da linguagem priorizou a análise da língua natural, uma parte essencial mas não esgotante da linguagem:

A fundação da filosofia da linguagem e da ciência da linguagem por Wilhelm von Humboldt não representou, contudo, uma autêntica restauração da visão aristotélica. Mas o que definiu aqui o horizonte da pergunta pelo homem e pela linguagem foi apenas admitir no homem uma faculdade e esclarecer o regimento estrutural dessa faculdade – que chamamos de gramática, sintaxe, vocabulário da linguagem. (GADAMER, 2011, p. 175)

Na perspectiva moderna de pensar a linguagem, não é possível penetrar no escopo filosófico no qual a pergunta sobre sua essência está inserida. O foco do pensamento filosófico moderno se restringiu às formas de expressão da linguagem, de modo que o pressuposto do pensamento moderno se tornou evidente e determinante para os modos de tal investigação:

Isso porque no pano de fundo de todo pensamento moderno encontrava-se ainda a definição cartesiana de consciência como autoconsciência. Esse inabalável fundamento de toda certeza, o mais certo de todos os fatos, o fato de que conheço a mim mesmo, tornou-se no pensamento da modernidade o parâmetro para tudo que quisesse satisfazer ao postulado de conhecimento científico. Também a investigação científica da linguagem acabou apoiando-se no mesmo fundamento. [...] Por mais fecunda que pudesse ser a interpretação dessa cosmovisão subjacente aos idiomas, a partir desse princípio não é possível entrever o enigma que a linguagem propõe ao pensamento humano. (GADAMER, 2011, p. 175-176, grifo nosso)

Para Gadamer, o pensamento moderno foi incapaz de pensar a essência da linguagem por estar ligado ao paradigma cartesiano de autoconsciência e ao conhecimento dele derivado, um modelo de matiz científico que não é proveitoso para investigar a linguagem ao modo proposto por Gadamer. Para ele, a essência da linguagem consiste em uma “inconsciência abissal” (GADAMER, 2011, p. 176) de si mesma. Ainda assim, isso não significa que investigar a linguagem por outra perspectiva – além da moderna – resultará, necessariamente, em um completo sucesso na resolução da questão, uma vez que a linguagem é caracterizada justamente por sua inconsciência, isto é, por escapar de si mesma. Isso quer dizer que não será permitido à razão acessá-la de maneira integral e esgotante, não importa de que maneira filosófica seja.

Não se trata de não se poder explicar o implícito, tarefa da hermenêutica; trata-se do reconhecimento da limitação da razão, que falha em explicar o implícito de uma maneira que o esgote. De fato, em geral a hermenêutica é precisamente isso:

**A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER E O PENSAMENTO DE
ÉMILE BENVENISTE
a linguagem a partir do funcionamento da língua natural**



tornar visível o que antes não estava. Gadamer reconhece apenas a limitação da razão para acessar, especificar e fixar um único significado a cada palavra – como se cada palavra fosse unívoca e instrumental. Não apenas a realidade sociopolítica e histórica muda, como também os usos da linguagem natural; ademais, os interlocutores não permanecem os mesmos, pois estão em constante transformação. Por essas razões, a linguagem, que surge no movimento da vida, é tão rica, ambígua e sempre pode expressar mais do que o explícito. Sua polissemia não é um problema, mas um mecanismo que lhe permite se atualizar, se adaptar. É por isso que novas palavras surgem; é por isso que palavras antigas são atualizadas e adquirem novos significados. Essa é a razão pela qual a interpretação é possível.

O pensamento que investiga a linguagem o faz por meio da linguagem natural. Como a linguagem natural não é capaz de esgotá-la, de exauri-la, não é possível que o pensamento a revele para além do que o uso racional e consciente da linguagem permite. Observa-se que isso não significa que o conhecimento sobre a linguagem não seja capaz de aumentar, mas apenas que esse alargamento não é capaz de compreendê-la completamente:

O verdadeiro enigma da linguagem, porém, é que isso jamais se deixa alcançar plenamente. Todo pensar sobre a linguagem, pelo contrário, já foi sempre alcançado pela linguagem. Só podemos pensar dentro de uma linguagem e é justamente o fato de que nosso pensamento habita a linguagem que constitui o enigma profundo que a linguagem propõe ao pensar. (GADAMER, 2011, p. 176)

Segue-se, então, que a linguagem não pode ser identificada simplesmente como instrumento capaz de nos fornecer a comunicação humana no mundo, porque nos escapa: “Não representa um terceiro instrumento, ao lado do signo e da ferramenta – embora esses dois certamente façam parte de uma caracterização essencial do homem” (GADAMER, 2011, p. 176).

A linguagem, que não é confundida com a língua natural, não é um instrumento. Por mais que dominemos os recursos da língua natural, como vocabulário, estruturas gramaticais e até figuras de estilo, eles nos dão apenas a ilusão de dominarmos a linguagem por meio de seu alcance consciente e racional. O fato de podermos pegar muita água no mar não significa que dominamos o oceano.

Não há dúvida de que a linguagem natural é um meio possível de acessar e usar a linguagem. O que Gadamer observa é que não temos outra maneira de pensar e de nos comunicarmos para além da linguagem, seja a mediada pela língua natural, seja a medida por outro tipo de código subjacente.



Esse fato implica a possibilidade da existência e da produtividade da própria hermenêutica em revelar o que estava implícito. Se linguagem e língua natural se equiparam e são unívocas, não há possibilidade de hermenêutica, isto é, de interpretação. Para meus leitores céticos, proponho o seguinte: se fosse possível fazer uma análise combinatória de todas as construções da linguagem natural de determinada língua, com suas regras gramaticais e sintáticas, o resultado não esgotaria as possibilidades de criação de sentido da linguagem. Isso se deve não apenas ao fato de os usos e significados das palavras mudarem e poderem ser conformados de maneiras inesperadas, mas também ao fato de que a linguagem se permite expressar mesmo violando as regras gramaticais. Daí o elogio à poesia de tantos filósofos da tradição quanto a sua próxima relação com a linguagem, como Gadamer, mas também como Heidegger e Hölderlin.

Ante todas essas explicações sobre a linguagem como algo que pode se manifestar além dos meios de acesso a ela – no caso, o meio da língua natural –, Gadamer indica três elementos para sua caracterização, embora não a tenha definido expressamente. O primeiro elemento caracterizador consiste no “esquecimento essencial de si mesma” (GADAMER, 2011, p. 178), o segundo é a necessidade de mais de um “eu” para que a língua falada possa ocorrer, e o terceiro se refere à universalidade da linguagem (GADAMER, 2011, p. 180).

107

Em relação ao primeiro elemento característico da linguagem, deve-se dizer que a linguagem, ao viver, ou seja, como linguagem falada, não nos permite ter consciência de sua estrutura, dada pelas regras da linguagem subjacente. Quando em uma situação de diálogo, os sujeitos que têm pleno domínio de uma língua a utilizam automaticamente, ou seja, inconscientes, sem refletirem sobre o uso de cada nova palavra. Por isso a existência de situações corriqueiras que acarretam o uso de expressões como “falei mais do que deveria” ou “me desculpe, deixei escapar”, dentre outros possíveis exemplos:

A concretização efetiva da linguagem faz com que essa desapareça detrás daquilo que nela se diz. [...] Quanto mais vivo o ato de linguagem, tanto menos consciência temos dele. Assim, o esquecimento de si próprio da linguagem nos mostra que o seu verdadeiro significado é o que se diz, o que constitui o mundo comum, onde vivemos. (GADAMER, 2011, p. 179)

A linguagem em ação, portanto, promove um esquecimento de si mesma no sujeito que a fala. O isolamento artificial da enunciação de uma sentença fora de um diálogo não serve para uma oposição a tal ideia. Certamente, nessa hipótese, teríamos o uso consciente da língua natural, mas essa não é uma hipótese pertinente, porque não se trata de uma



situação verdadeiramente dialógica; nela não há a inconsciência da enunciação da frase no contexto, porque não há uma situação dialogal subjacente. É por isso que Gadamer reitera:

Se concebermos o fenômeno da linguagem não a partir do enunciado isolado, mas a partir da totalidade de nosso comportamento no mundo, o qual é por sua vez também uma vida em diálogo, poderemos compreender melhor por que o fenômeno da linguagem é tão enigmático, atrativo e fugidio. (GADAMER, 2011, p. 233)

A segunda característica essencial do ser da linguagem é a necessidade de haver pelo menos dois sujeitos para que ele possa existir. Isso é o que Gadamer chama de “ausência de um eu”. Isso significa que “quem fala uma língua que ninguém mais compreende simplesmente não fala. Falar significa falar a alguém. A palavra quer ser palavra que vai ao encontro de alguém” (GADAMER, 2011, p. 179).

A linguagem pertence à esfera do “nós”, isto é, depende do diálogo entre os sujeitos que falam. “Em todo diálogo, porém, vige um espírito, bom ou mau, espírito de enrijecimento e paralisação ou um espírito de comunicação e intercâmbio fluente entre eu e tu.” (GADAMER, 2011, p. 180) Essa característica, de fato, é uma condição para a possibilidade da própria linguagem; exigem-se dois sujeitos para que possa emergir, por meio do diálogo, um atributo natural da condição humana. “A linguagem apenas se dá no diálogo.” (GADAMER, 2011, p. 243)

O que é necessário para o diálogo é a efetiva compreensão e comunicação entre seus interlocutores, mesmo que mediada, como no caso de um escritor ou artista. A estrutura dialógica também inclui a eventual fixação da linguagem em textos escritos ou em obras de arte, porque “[...] tudo isso vive da troca viva entre seus interlocutores” (GADAMER, 2011, p. 243).

A terceira característica da linguagem consiste em sua universalidade, que se desdobra de duas maneiras: a primeira consiste na relação entre o que se pensa e o que pode ser dito, e a segunda consiste na infinitude do diálogo (GADAMER, 2011, p. 180), tendo em vista que um diálogo pode sempre ser retomado. Do primeiro aspecto da universalidade decorre o fato de que a linguagem pode ser definida como uma força geradora e criativa (GADAMER, 2011, p. 242). Para ilustrar tal ideia, Gadamer retoma o dito francês “*l'appétit vient en mangeant*” – “o apetite vem em se comendo” (tradução livre). Nesse sentido, também se poderia dizer que “*l'idée vient en parlant*” – “as ideias vêm em se falando” (KLEIST, 2008, p. 75). Em outras palavras, as ideias surgem espontaneamente na fala, a partir da força criativa da linguagem.



Os três elementos que caracterizam a linguagem, ou seja, o autoesquecimento de si, a necessidade de alteridade – a presença de um outro – e a universalidade, também caracterizam o diálogo. Linguagem e diálogo para a filosofia hermenêutica de Gadamer são conceitos intrinsecamente relacionados, pois, em uma situação dialógica, é necessário haver abertura à perspectiva da alteridade. Finalmente, a universalidade da linguagem é combinada com a estrutura dialógica, na medida em que o diálogo contém em si a inesgotabilidade do que a linguagem pode dizer.

3. A LINGUAGEM PARA O PENSAMENTO DE BENVENISTE: A LINGUAGEM A PARTIR DA LÍNGUA NATURAL SUBJACENTE

Para Benveniste, a língua natural e a sociedade em que ela emerge possuem uma relação recíproca de constituição contínua. Ao mesmo tempo em que uma língua surge do consenso capaz de estabelecer um sistema de regras e de signos aptos a permitir a faculdade de linguagem e do diálogo de seus indivíduos, ela se torna capaz de influenciar a própria sociedade. “Língua e sociedade não se concebem uma sem a outra.” (BENVENISTE, 2005, p. 31)

Note-se que nem toda linguagem terá como base uma língua natural, já que existem outros conjuntos organizados de signos intersubjetivos que não são a língua natural, mas que são capazes de fundar uma linguagem. Daí a linguagem gráfica, musical, iconográfica etc. Em se tratando da linguagem fundada em língua natural, pode-se dizer que ela se “[...] realiza sempre dentro de uma língua, de uma estrutura linguística definida e particular, inseparável de uma sociedade definida e particular” (BENVENISTE, 2005, p. 31).

Para Benveniste, a língua natural possui uma dupla estrutura que, em articulação no momento do diálogo, permite-a ser fonte inesgotável de significados – condição necessária à interpretação. A fim de explicar como a língua natural funciona para que a linguagem, na acepção gadameriana, possa se justificar, começarei a explicação do pensamento de Benveniste por meio da elucidação dos sistemas da semântica e da semiótica.

Em linhas gerais, o sistema da semântica, em conjunto com o sistema da semiótica, permite a utilização da linguagem tal qual fazemos, de maneira a se coadunar com a acepção gadameriana do termo. Sobre o sistema semiótico, interessa apontar as seguintes características: tudo o que é de seu domínio tem por critério necessário e suficiente seu pertencimento formal ao interior e no uso articulado da língua.



Os signos são as unidades mínimas do sistema semiótico, que entram “numa rede de relações e de oposições com outros signos que o definem, que o delimitam no interior da língua” (BENVENISTE, 2006, p. 227). Em outras palavras, o âmbito do sistema semiótico é o âmbito intralinguístico, o que confere à linguagem um caráter formal e fixo, que nos permite saber se determinado signo pertence ou não à língua, bem como saber a ocasião adequada de seu uso.

A partir dessa primeira aproximação, decorrem duas características essenciais ao sistema semiótico, as quais fazem especial contraste com o sistema semântico. O sistema da semiótica não tem como objeto a relação dos signos com as formas denotadas, nem as relações entre a língua e o mundo. A semiótica trata a língua como um sistema formal, composto pelos signos enquanto unidades mínimas que se definem entre si, a partir da forma como se relacionam. Ademais, é preciso esclarecer que o signo tem caráter genérico, conceitual e abstrato. Isso significa dizer que ele não admite significado particular, referente a algo específico no mundo, nem uma definição a partir do contexto (BENVENISTE, 2006, p. 228).

Dado o caráter formal e abstrato do sistema semiótico, o que o signo significa, em termos de conteúdo, não pode ser definido apenas nesse sistema (BENVENISTE, 2006, p. 227). Não compete ao sistema semiótico fixar o significado de um signo, mas sim ao sistema semântico. O sistema semiótico fixa apenas as formas da língua e a maneira pela qual elas podem se relacionar.

Assim, para que um signo exista dentro de uma estrutura semiótica, é suficiente e necessário que ele seja aceito enquanto tal e se relacione de uma maneira ou de outra com os demais signos (BENVENISTE, 2006, p. 227). O sistema semiótico apenas informa se tal signo tem um significado ou não dentro da língua, isto é, se é reconhecido como signo e, assim, se há a possibilidade de ele significar alguma coisa a partir da articulação com o sistema semântico.

Por sua vez, o sistema semântico, a partir do sistema fixo da semiótica, refere-se à língua natural em ação, por meio da qual é possível nos relacionarmos entre nós e com o mundo, além de organizarmos nossa vida cotidiana, social e pessoal. É o sistema semântico que permite à língua ser instrumento da descrição, do pensamento e da comunicação (BENVENISTE, 2006, p. 229).

É no sistema semântico que temos a palavra, a frase e a produção do discurso. Os signos, formais e abstratos, transformam-se em palavras quando são utilizados por um locutor que intenciona seu significado material dentro do discurso, proferido a partir de dado lugar no mundo e no tempo presente:



Não se trata mais, desta vez, do significado do signo, mas do que se pode chamar de “intencionado”, *do que o locutor quer dizer, da atualização linguística de seu pensamento*. Do semiótico ao semântico há uma mudança radical de perspectiva: todas as noções que passamos em revista retornam, mas outras e para entrar em relações novas. (BENVENISTE, 2006, p. 229, grifo nosso)

A atualização do sistema semiótico se refere a seu preenchimento de significado a partir da intenção do locutor que profere os signos – agora, *palavras* em um discurso e em uma relação com o mundo. Assim, o sistema semântico resulta de uma atividade do locutor que coloca a língua em ação e em interação com o mundo e com outros locutores, de maneira a imbuir o signo de significado e a constituí-lo enquanto palavra.

O signo, que funda a realidade formal da língua, por ser a menor unidade do sistema semiótico, não encontra nenhuma aplicação particular, porque ainda não tem semântica. Por sua vez, no sistema semântico, a frase, composta por no mínimo uma palavra, aplica-se diretamente a uma situação particular. É por meio da semântica que a semiótica pode se relacionar com as coisas extralinguísticas e ter um conteúdo significativo a cada vez que é proferida: “enquanto o signo tem por parte integrante o significado, que lhe é inerente, o sentido da frase implica referência à situação de discurso e à atitude do locutor” (BENVENISTE, 2006, p. 230).

No sistema semântico a menor unidade significativa é a palavra, enquanto que a maior é o discurso, composto de frases que, por sua vez, compõem-se de palavras. O sentido da frase é a ideia que ela exprime formalmente por meio da língua, isto é, pelas palavras, pela organização sintática e pela ação que os termos exercem uns sobre os outros:

Uma frase participa sempre do aqui e do agora; algumas unidades do discurso são aí unidas para traduzir uma ideia interessante, a de um certo presente de um certo locutor. Toda forma verbal, sem exceção, em qualquer idioma que seja, está sempre ligada a um certo presente, portanto a um conjunto cada vez único de circunstâncias, que a língua enuncia de maneira específica. (BENVENISTE, 2006, p. 230, grifos nossos)

O sistema semântico se relaciona intimamente com o tempo presente, o que significa que ele depende de um locutor e de um contexto fático para produzir sentido. A constituição do sentido de uma frase difere do sentido das palavras que a compõem. O mesmo pode ser dito quanto ao discurso: o sentido do discurso difere do sentido individual das frases que o compõem. Para Benveniste, enquanto o sentido de uma frase é a ideia que exprime, o sentido de uma palavra é seu uso (BENVENISTE, 2006, p. 231). Essa situação é



fácil de ser constatada ordinariamente quando, por exemplo, apesar de entendermos os sentidos individuais de um conjunto de palavras, não entendemos o sentido da mensagem, porque dita fora de um contexto que conhecemos.

O descompasso apresentado pelo exemplo acima dado ocorre porque o sistema semântico – que tem estrita relação de abertura para o mundo – requer para sua produção de sentido o referente, “que, independentemente do sentido, [...] é o objeto particular a que a palavra corresponde no caso concreto da circunstância ou do uso” (BENVENISTE, 2006, p. 231).

A ideia evoca as palavras a serem usadas a fim de expressar, naquele contexto, um sentido particular. Nesse ponto, a intuição de Schleiermacher (1999, p. 93-94, 97) na busca pela individualidade do autor por meio de seu discurso e do uso de suas palavras é corroborada. Contudo, se para Schleiermacher era possível descobrir por meio da razão e das técnicas de interpretação a motivação originária que fez o autor escolher determinadas palavras, tanto para Benveniste quanto para Gadamer tal pretensão é absolutamente impossível ante a irrepetibilidade e intangibilidade total de cada contexto e de cada momento em que os signos emergem como palavras, no momento dialogal:

112

Se o sentido da frase é a ideia que ela exprime, a referência da frase é o estado de coisas que a provoca, a situação de discurso ou de fato a que ela se reporta e que nós não podemos jamais prever ou fixar. Na maior parte dos casos, a situação é condição única, cujo conhecimento nada pode suprir. *A frase é então cada vez um acontecimento diferente; ela não existe senão no instante em que é proferida e se apaga nesse instante; é um acontecimento que desaparece.* (BENVENISTE, 2006, p. 231, grifo nosso)

Enquanto o sentido de uma frase depende estritamente das condições e do contexto em que foi enunciada, o sentido de uma palavra reside em “sua capacidade de ser integrante de um sistema particular e de preencher uma função proposicional” (BENVENISTE, 2006, p. 232). A partir dessa consideração, podemos repensar o conceito de polissemia, que é comumente malvisto tanto na filosofia da linguagem quanto na acepção clássica de hermenêutica – para a qual a hermenêutica serviria justamente para desfazer passagens obscuras e polissêmicas.

A polissemia de uma palavra, na perspectiva de Benveniste, é a constatação de seus mais diversos usos habituais, a depender do contexto em que é proferida. Tal fenômeno ocorre com todas as palavras. Não é por outro motivo que temos não só a possibilidade de dicionários, mas, sobretudo, a eficiência da linguagem em sua função comunicativa e narrativa.



O mesmo signo pode ser preenchido de diversos significados, conforme seu emprego.

É precisamente pela conjugação entre o sistema semiótico e o semântico em ação que, apesar de termos um só signo, podemos ter concomitantemente diversas palavras, cada uma com um referente e com um contexto pressuposto distintos. A mensagem, isto é, o sentido a ser compreendido, é organizada pelo agenciamento das palavras que formam um conjunto unitário de sentido, o qual será determinado, por sua vez, em relação ao contexto de situação.

Não nos esqueçamos de que as palavras, unidades mínimas do sistema semântico, são formalmente os signos do sistema semiótico, que só se realizam enquanto palavras quando empregados numa situação particular – e efêmera – de discurso (BENVENISTE, 2006, p. 233). O contexto em que as palavras são proferidas e, portanto, a estrutura dialogal são assim fundamentais também para o sistema semântico do pensamento de Benveniste.

A cada vez que nos colocamos em um diálogo, a língua natural é colocada em funcionamento por um ato individual e dentro de uma lógica de correspondência entre os interlocutores. Para Benveniste (2006, p. 82), tal fenômeno é chamado de “enunciação”, que instaura todas as condições que formam o que se chama de contexto, sejam elas temporais, espaciais, pessoais etc.

113

Na enunciação, cada um se determina como sujeito-locutor em relação a outro sujeito-locutor. Todavia, a enunciação não é apenas um ato individual; ao contrário, o que caracteriza a enunciação, bem como a produção de discurso, é o caráter relacional com o interlocutor, “[...] seja ele real, seja ele imaginário, individual ou coletivo” (BENVENISTE, 2006, p. 87). Em outras palavras, a existência de alguém em uso da língua implica o reconhecimento da existência de uma alteridade (BENVENISTE, 2006, p. 84).

Dessa maneira, além de a enunciação pressupor uma alteridade, é possível traçarmos o esquema da enunciação a partir da existência de dois locutores em relação, ou melhor, de dois interlocutores “eu/tu” de onde o discurso emana e para onde o discurso se dirige e retorna. Em outras palavras, a enunciação só é possível dentro da estrutura de diálogo, na qual os interlocutores são alternativamente protagonistas na enunciação e no silêncio (BENVENISTE, 2006, p. 87).

A língua em ação – ou seja, a linguagem – se mostra, assim, ao mesmo tempo como expressão mais pessoal de cada indivíduo e fundação de uma realidade supraindividual, objetivável e coextensiva a todas as coletividades. Por estar situada no âmbito semântico, a enunciação estabelece a relação entre a linguagem e o mundo por meio do reconhecimento comum a ambos os interlocutores do referente. Assim, a referência ao mundo, isto é, o compartilhamento de um contexto, não só é elemento necessário



da enunciação, como permite também o intercâmbio nas posições de fala entre os interlocutores. Conforme Benveniste explica:

A condição mesma dessa mobilização e dessa apropriação da língua é, para o locutor, a necessidade de se referir pelo discurso, e, para o outro, a possibilidade de co-referir identicamente, no consenso pragmático que faz de cada locutor um co-locutor. (BENVENISTE, 2006, p. 84)

Por “mobilização” podemos entender o fato de que cada signo é alocado para o uso, de maneira a adquirir um significado semântico por poder ter um referente assinalável apenas em uma situação discursiva. Como já fora dito, enquanto realização individual, a enunciação pode ser definida em relação à língua como um processo de apropriação do sistema semiótico para sua semantização. Em termos práticos, “o locutor se apropria do aparelho formal da língua, e enuncia sua posição de locutor por meio de índices específicos de um lado e por meio de procedimentos acessórios de outro” (BENVENISTE, 2006, p. 84).

Para que a comunicação exista, é preciso que partilhemos minimamente de algum tipo de código de signos, no caso, a língua natural. O fato de estarmos imersos em uma língua natural comum significa a possibilidade da fusão de horizontes pela linguagem e pela compreensão, com o estabelecimento de um consenso, mas também a comunhão de um mesmo sistema de organização da realidade. A linguagem reproduz a realidade, isto é, a realidade é produzida novamente por intermédio da linguagem, porque aquele que fala faz renascer por seu discurso sua experiência do acontecimento. Por sua vez, aquele que o ouve compreende o discurso, e a experiência vivida pelo primeiro se torna acontecimento reproduzido – e existente – para o segundo.

Note-se que o conteúdo do discurso que deve ser transmitido é o pensamento que se amolda, que é configurado pela própria estrutura formal linguístico-discursiva (BENVENISTE, 2005, p. 26-27). O exercício da linguagem em sua função de comunicação intersubjetiva permite assim a criação da realidade no tempo presente para o sujeito que a enuncia, e sua partilha recriada para o locutor-ouvinte (BENVENISTE, 2005, p. 26) e para o locutor-leitor.

Portanto, depreende-se da estrutura proposta por Benveniste que não poderia haver pensamento sem linguagem, e que aquele precisa desta para que se torne inteligível e comunicável. De outra maneira, é apenas pela linguagem e sua estrutura que o pensamento pode emergir. Não há pensamento anterior à linguagem. Sendo assim, Benveniste partilha do pressuposto essencial comum ao pensamento de Heidegger e de Gadamer, para quem *logos* deve ser entendido como “linguagem”, em vez de “razão”:



O linguista por seu lado estima que não poderia existir pensamento sem linguagem e que, por conseguinte, o conhecimento do mundo é determinado pela expressão que ele recebe. *A linguagem reproduz o mundo, mas submetendo-o a sua própria organização. Ela é logos, discurso e razão juntos, como viram os gregos. E isso pelo próprio fato de ser linguagem articulada, consistindo num arranjo orgânico de partes, de uma classificação formal dos objetos e dos processos.* (BENVENISTE, 2005, p. 26, grifo nosso)

A comunhão mínima das formas linguísticas, de um repertório vocabular comum, da mesma sintaxe de enunciação e, assim, da mesma maneira de organização do conteúdo do pensamento são pressupostos para que o diálogo se desenvolva e, assim, a comunicação logre êxito. O diálogo e seu par oposto “eu/tu”, indivíduo e alteridade, “[...] não são mais termos contraditórios, mas termos complementares” (BENVENISTE, 2005, p. 27) na produção do sentido em comum. Assim, além da aceção de *logos*, Benveniste se coaduna com Gadamer acerca da necessidade de uma estrutura dialogal e de alteridade para que a linguagem possa ser linguagem.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A linguagem é um fenômeno que pode ser apresentado e esclarecido de muitas formas. Hans-Georg Gadamer e Émile Benveniste são dois pensadores de tradições distintas que trataram, em suas obras, de tal fenômeno. Ainda que a relação entre ambos, em um primeiro momento, não seja óbvia, à medida que entendemos seus pressupostos é possível notar que partilham de aceções complementares e semelhantes acerca da linguagem e do diálogo.

O pensamento gadameriano aborda a linguagem por meio de uma descrição fenomenológica; para tanto, ele esclarece que a linguagem deve ser retomada com seu sentido mais originário (aristotélico), qual seja, *logos*. Assim, a linguagem é não só uma faculdade, mas, antes, uma condição humana. Ser-para-a-fala é próprio da condição humana. Essa retomada enseja a reflexão acerca da essência da linguagem, que parece transcender sua simples equiparação à língua natural.

Gadamer coloca em evidência e questionamento o paradigma que na modernidade, considerada a partir de Descartes, guiou a investigação filosófica acerca da linguagem: o paradigma da consciência enquanto autoconsciência. Nesse sentido, *logos* significa “razão”, e a linguagem nada mais é do que uma de suas faculdades. A linguagem,



enquanto instrumento, estaria à disposição da razão. Dessa forma, a linguagem foi equiparada às línguas naturais e às formas objetivas decorrentes de sua expressão.

É em oposição a essa perspectiva que Gadamer se posiciona ao propor que se investigue a essência da linguagem não como mero instrumento, mas como marca da condição humana. Para Gadamer, não estamos fora da linguagem; ao contrário, ela é o meio em que habitamos, na medida em que vivemos em relação com um mundo significativo. Para ele, há uma clara distinção entre língua natural e linguagem. Língua natural são os idiomas, isto é, conjuntos de signos e de regras que se relacionam entre si. Os sistemas de signos e, em particular, a língua natural são fundamentais para a linguagem, sem, contudo, esgotarem-na.

A linguagem para Gadamer é um fenômeno que ultrapassa a língua natural, de maneira a ser responsável pela criação da realidade significativa e, sobretudo, compartilhável. A linguagem só pode ser linguagem se estiver em ação, isto é, se estiver em diálogo. A palavra sempre se dirige a alguém. Apesar de não definir linguagem expressamente, ele a caracteriza por meio de três elementos, como foi visto.

A distinção clara entre língua e linguagem, a retomada de *logos* como “linguagem” e a necessidade da estrutura dialogal, além das características da linguagem por ele elencadas, são os pontos de relação com o pensamento de Benveniste. Assim, os parágrafos seguintes tratam de apresentar o desenvolvimento de cada um desses pontos de ligação entre ambos os pensadores, de maneira a iluminar suas semelhanças e ideias complementares.

A distinção clara entre língua e linguagem é ponto de comum acordo entre ambos. Ao passo que Gadamer investiga a linguagem a partir da própria linguagem, enquanto fenômeno que articula a abertura da consciência para as relações significativas do mundo, Benveniste investiga a linguagem a partir da língua natural, de maneira a elucidar como é possível à linguagem ser linguagem da maneira como Gadamer a caracterizou. Ambos os autores têm claro que a língua natural não esgota a linguagem, e ambos são complementares porque partilham da mesma acepção da linguagem, e suas investigações partem de lugares distintos: Gadamer parte da própria linguagem e Benveniste, da língua natural que a subjaz.

Por partilharem da mesma acepção de linguagem, ambos os autores relacionam a linguagem com o diálogo. Para Gadamer, a linguagem só pode ocorrer no diálogo, na medida em que a palavra dita é enviada a alguém – quem fala fala a alguém. É no fenômeno dialético da comunicação que é possível à linguagem cossignificar o mundo partilhado e cocriar a realidade vivida.

A língua natural utilizada pelos interlocutores não é descartável. Cada diálogo entre duas ou mais pessoas é sempre um novo diálogo, ainda que se usem



as mesmas palavras. Assim, se Gadamer ressalta a historicidade da linguagem, Benveniste esclarece como isso é possível a partir da descrição do funcionamento da língua natural, por meio da articulação entre o sistema da semântica e da semiótica e entre eles e o mundo e o contexto.

O sistema semiótico é fixo, formal e intrarrelacional; é o conhecimento mínimo que ambos os interlocutores devem ter para poder haver comunicação por meio da linguagem baseada em uma língua natural. O sistema semântico é o que confere significado aos signos do sistema semiótico, de forma a transformá-los em palavras. Sendo assim, o pensamento benvenistiano acerca da linguagem complementa o gadameriano, na medida em que o explica a partir do aspecto da língua natural.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Pontes Editores, 2005.

_____. *Problemas de linguística geral II*. Campinas: Pontes Editores, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 14 ed. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/Edusf, 2014.

_____. *Verdade e método II: complementos e índice*. 6 ed. Petrópolis, RJ/Bragança Paulista, SP: Vozes/Edusf, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

KLEIST, Heinrich von. Da elaboração progressiva dos pensamentos na fala. *Floema*, ano IV, n. 4A, out. 2008, p. 75-80.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.26969>

Artigo recebido em: 30/08/2019

Artigo aprovado em: 06/01/2020

Artigo publicado em: 10/02/2020

A VIOLÊNCIA POLÍTICA DA ESCRAVIDÃO NO PENSAMENTO DE FRANCISCO JOSÉ DE JACA E GIORGIO AGAMBEN

THE POLITICAL VIOLENCE OF SLAVERY IN THE THOUGHT OF JOSÉ FRANCISCO JACA AND GIORGIO AGAMBEN

Antonio Justino de Arruda Neto¹

(netojustinoarruda@gmail.com)

RESUMO

Este texto tem como objetivo a discussão entre o pensamento de Francisco José de Jaca O. F. M Cap. (1645-1690) e o *Homo Sacer* de Giorgio Agamben. Assim, a vida escrava na colônia espanhola amarga a condição de violência, a exceção e a supressão de direitos, argumentos esses convergentes dos pensamentos em discussão. Acrescido dessas acepções, Francisco José de Jaca, um frade que despontou como contrário à escravidão. Ele poderá ser considerado abolicionista? A afirmação é positiva. O propósito de Francisco José de Jaca em defender o indefensável no período colonial, resultou em sua convocação para Europa e aos tribunais eclesiásticos. De Sevilla à Roma. Seu instrumento de combate foi a simplicidade que estava ao seu alcance: a oração (pelo discurso) e a confissão (induzir o rebanho ao pensamento de liberdade). Sendo assim, o problema de pesquisa será: a escravidão política como um instrumento de violência seria o despojamento social e político da vida nua? Com isso, o objetivo geral é identificar a escravidão política como um instrumento de violência como procedimento de despojamento social e político da vida nua. O texto está dividido em três seções articuladas? nos pensamentos de Francisco José de Jaca e Giorgio Agamben: a primeira, compreender o pensamento de Francisco José de Jaca, segunda, discutir a invisibilidade da escravidão; e, a terceira, a análise da retirada da escravidão humana do mundo, é possível? Portanto, os herdeiros indiretos de Francisco José de Jaca, no Brasil, foram muitos, entre eles, Joaquim Nabuco (1849-1910).

Palavras-chave: Escravidão. *Homo Sacer*. Liberdade. Francisco José de Jaca. Giorgio Agamben.

ABSTRACT

This text has as objective the discussion between the thought of Francisco José de Jaca O. F. M Cap. (1645-1690) and the *Homo Sacer* of Giorgio Agamben. Thus, slave life in the Spanish colony bitter the condition of violence, the exception and the suppression of rights, arguments that converge from the thoughts under discussion. Added to these meanings, Francisco José de Jaca, a friar who emerged as opposed to slavery. Can he be considered abolitionist? The statement is positive. Francisco José de Jaca's purpose in defending the indefensible in the colonial period resulted in his being summoned to Europe and the ecclesiastical courts. From Seville to Rome. His combat instrument was the simplicity that was

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7347743859850934>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5188-3198>.



within his reach: prayer (by speech) and confession (inducing the flock to the thought of freedom). Thus, the research problem will be: is political slavery as an instrument of violence the social and political spoilage of naked life? Thus, the general objective is to identify political slavery as an instrument of violence as a procedure of social and political dispossession of naked life. Is the text divided into three articulated sections? in the thoughts of Francisco José de Jaca and Giorgio Agamben: the first, to understand the thoughts of Francisco José de Jaca, second, to discuss the invisibility of slavery; and the third is the analysis of the withdrawal of human slavery from the world, is it possible? Therefore, the indirect heirs of Francisco José de Jaca, in Brazil, were many, Joaquim Nabuco (1849-1910).

Keywords: Slavery. *Homo Sacer*. Freedom. Francisco José de Jaca. Giorgio Agamben.

1. INTRODUÇÃO

Gostaríamos de abordar a correspondência da escravidão com o *Homo Sacer* advindo do direito romano. O elemento comum é o processo político de negação do outro. Visto que o tempo da escravidão foi inerente a determinado período da história, nesse caso o colonialismo europeu nas Américas. Francisco José de Jaca (O. F. M Cap.) foi enviado para realizar sua missa no caribe, e assim esse frade menor realiza a travessia da fé para o debate político no Novo Mundo. No que se refere a figura do *Homo Sacer* é referência ao indivíduo retirado de sua condição de vida social e política em comunidade. Destarte, o ano de 1681 em 28 de agosto. Esse para Francisco José de Jaca (1645-1690), o começo da missão, pois seu *escrito Resolución Sobre la Libertad de los Negros y sus Originarios, en Estado de Paganos y Después ya Cristianos (1645)*, sobre a liberdade estava concluído. A ‘oração e a confissão’ foram traduzidas em ação, o enviar para leitura real do sentimento de liberdade individual. Esse não era tema conveniente para o momento de produção econômica das colônias e lucros da Metrôpole.

Por conseguinte, das palavras iniciais introdutórias à influência teórica, é o pensamento de Tomás de Aquino, para Francisco José de Jaca, no começo da formação dos estudos na ordem Capuchinha. Entretanto, o autor em discussão é Francisco José de Jaca, frade conhecido como contrário à escravidão. Pois, a consequência em defender o indefensável, o escravo, foi a sua convocação para a Europa e aos tribunais eclesiásticos. De Sevilla à Roma, ‘todos os caminhos o levavam para Havana’, seu ambiente de atuação.

Seu instrumento de luta, a fala (o discurso), como meio de combate que estava ao seu alcance: primeiro, a oração (ação) e a confissão (induzir o rebanho ao pensamento de liberdade). Sendo assim, o problema de pesquisa que orienta este estudo é: a escravidão política como um instrumento de violência seria o procedimento de despojamento social e político da vida nua? Dessa maneira, o objetivo geral será identificar a escravidão política como um instrumento de violência seria o procedimento de despojamento social e político



da vida nua. O texto está dividido em três seções articuladas nos pensamentos de Francisco José de Jaca e Giorgio Agamben: a primeira, compreender o pensamento de Francisco José de Jaca e a segunda, discutir a invisibilidade da escravidão; e, a terceira, a análise da retirada escravidão humana do mundo, é possível? Portanto, os herdeiros indiretos de Francisco José de Jaca no Brasil, foram muitos, Joaquim Nabuco (1849-1910) o mais conhecido nacionalmente, contudo, a semente da abolição procrastinou em germinar nas terras brasileiras.

O *Homo Sacer*, discutido por Giorgio Agamben em sua coleção sobre o tema não representa um impedimento de conteúdo para essa discussão. Pois, o escravo para o comércio colonial era uma ‘coisa’, não exprimia vida própria ou tinha vontade, simbolizava a profanação da dignidade daquilo que é humano. O *Homo Sacer*, retirado e desprovido de direito, havia perdido também o direito ao nome. À vista disso, a convergência de pensamento entre Giorgio Agamben com seus escritos do projeto *Homo sacer: Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I* (1995) e Francisco José de Jaca com seu principal escrito: *Resolución Sobre la Libertad de los Negros y sus Originarios, en Estado de Paganos y Después ya Cristianos* (1645), estar na negação do espaço público pelo poder político e à convivência comunitária, tanto para o escravo, quanto para o homem sacro.

121

2. COMPREENDER O PENSAMENTO DE JOSÉ JACA

Ante de discorrer sobre o pensamento de Francisco José de Jaca, importante destacar a influência que recebeu de Tomás de Aquino. Na *Suma Teológica* (2001)), destina uma questão ao Direito, além de apontar outro questionamento sobre a escravidão e sua conexão com o pensamento aristotélico: o direito como um objeto de justiça, contudo, os atos da escravidão são justos? Ou haverá povos que devem ser escravizados pela sua condição de inferioridade intelectual ou econômica? Sendo assim, Francisco José de Jaca enfatiza: “É lícito capturar com violência e enganar os negros, assim como os outros nativos feitos injustamente escravos?” (Jaca, 2002, p. 35). As respostas para esses questionamentos serão apreciadas no âmbito teológico e pelo direito de Estado ou Canônico.

Ao enfrentar o discurso majoritário em defesa ao sistema da escravidão como uma ideologia de mercado e Estado, Francisco José de Jaca assumiu o compromisso de vida, ou seja, de reestabelecer a sua formação clerical e confirmar a sua prática cristã? Havana é o local de suas primeiras pregações, conforme relata sua biografia. Suas pregações indicavam um traço positivo, ou seja, de combater a lei de Estado com o debate e



sua ilicitude (JACA, 2002). O debate dava-se no sentido da sagrada escritura com os decretos institucionais (a vontade dos homens).

Outro questionamento, realizado pelo autor foi a questão de justiça, ou seja, seria justo manter uma pessoa na condição de escravo, mesmo depois de seu batismo? Com isso, o batismo, que é o símbolo da confirmação, de ser denominado pelo nome, de ser participante da comunidade, ter acesso ao ambiente público – o contrário, pagão é o renegado da sociedade. O batismo, em referência ao pensamento de Giorgio Agamben e José de Jaca, representa a metáfora ‘o retirar da escuridão’ o ente perdido, retomar o nome de origem e ter acesso ao convívio social. Esse é o elemento de confirmação da fé e com a volta a comunidade política. Logo, o sentido contrário é negar um dos principais sacramentos da Igreja Católica. Para ser argumento de confirmação da salvação do indivíduo, contudo, o batismo foi utilizado para confirmação de negócios, para afastar o pecado de quem adquiria algum escravo, pois, nesse sentido o senhor daria a ‘condição de gente’, aquele capturado e vendido como um objeto. Esse era o argumento utilizado pelos defensores do sistema de trabalho escravo colonial, ou seja, uma apropriação do discurso teologal para justificação da escravidão.

No artigo terceiro, da questão 57 sobre o direito, Aquino apresenta a seguinte aceção: “Demais – A escravidão é natural entre os homens; pois, como diz o Filósofo, alguns são naturalmente escravos. Ora, a escravidão é própria do direito das gentes, segundo Isidoro. Logo, o direito das gentes é o direito natural” (AQUINO, 2001 p. 2097). Destaquemos as seguintes passagens: a primeira ‘naturalmente’ e a segunda é a ‘própria do direito das gentes’. Sendo que a resposta, segundo Aquino, seria

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão natural não dita, absolutamente falando, que seja escravo, antes o indivíduo tal, que tal outro. Mas, isso só pode ser por alguma utilidade consequente, pela qual seja útil a um ser governado por outro, mais sábio, e seja útil a este ser ajudado por aquele, como diz Aristóteles. Por onde, a escravidão, pertencente ao direito das gentes, é natural, do segundo modo, mas não, do primeiro (2001, p. 2098).

Quanto à resposta do pensamento aristotélico na obra de Aquino, lembra-nos no sentido de indicar a condição e capacidade de alguns povos autogerirem ou recusa de possuírem intelecto, esses poderiam ser escravizados pela incapacidade social, intelectual e política. sobre a *Metafísica*, Aristóteles (2002), preconiza inicialmente que todos os indivíduos sociais pretendem o conhecimento para conviver em comunidade, isso em sociedade considerada não-bárbara. Aquela que comungava com a cultura grega. Sendo assim, Aquino (2001) exterioriza o seu pensamento contrário à escravidão como uma não-



condição natural entre os homens e sociedades. Contudo, para a premissa aristotélica, apresenta-nos uma confirmação em relação ao conhecimento como paradigma racional da comunidade e aos membros, que deveria evitar o escravizar do outro, neste entendimento

O problema da escravidão no século dezessete é sem dúvida uma aporia que a filosofia e teologia escolástica colonial latina tiveram de enfrentar, isto se deu com uma diversidade ampla de posições teóricas que nem sempre foram convergentes, em termos de comércio e suas várias implicações (DECOTHÉ JÚNIOR, 2017, p.21).

As implicações do direito ao Estado colonial em ser parte contratual, seriam o elemento legitimador invocado pelas Instituições reais. Dessa maneira, características coercitivas exprimem duas acepções: a primeira em legitimar à vontade em escravizar, e a segunda como confirmação da condição humana em ‘coisa’. Por esse motivo, o questionamento: Quando o homem passa a ser considerado objeto (coisa)? Respondemos essa indagação, com o termo ‘coerção’, ou seja, o direito em impor algo para o outro. Ou ainda, o impedir a convivência social e negar a condição de ser humano, esse seria o processo de coisificação do homem, isto é, a ausência de dignidade. Assim, o direito real colonial, por meio das concessões aos comerciantes, regulamentou o processo de desumanização do outro. Por isso, a colônia poderia ser denominada como ‘campo’, o lugar do não-humano.

Não obstante, uma voz ecoou nas colônias do Atlântico. O pensamento de Jaca não estaria em pensar a legitimação do direito em ter escravo ou de escravizar o outro. Diante disso, após a captura do humano e tutelada por meio do direito estatal, o capturado passa a não ter nome, lar, ou seja, o paradoxo da morte civil para o nascer como um bem material. O capuchinho em suas reflexões, apresenta sua opinião contrária aos argumentos legitimadores do processo comercial da escravidão negra. Em razão disso, quis debater a não escravidão dos milhares que chegavam dos portos da África. Sendo assim, Decothé Júnior, indica

Os autores que tratam do tema da escravidão colonial negra à época, estão preocupados em justificar por meio de títulos este sistema de subserviência, porém, como consequência disto, o que eles tratam é de apenas apaziguar as consciências dos escravocratas por meio da discussão da legitimidade ou não destes títulos de escravidão. Contudo, e, ao contrário desta postura, temos a inovadora dialética crítica que além de ter sido encetada por Francisco José de Jaca, também teve força na ação abnegada do frade Epifanio de Moirans OFMCap (1644-1689) em suas práticas e escritos (2017, p. 22).

A questão da legitimidade foi ponto de divergências políticas e sociais nas colônias. Um exemplo, foi o debate de Sepúlveda e Las Casas sobre a questão da



escravidão indígena. A opinião por catequizar e batizar foi vencedora, Las Casas convenceu o Real Conselho em Valladolid. Para que as insurgências não ocorressem para a manutenção da ordem política e comercial nas colônias, Carlos II, monarca espanhol, iniciou uma série de reformas administrativas como forma de apaziguar as disputas da época. Contudo, o problema não estava apenas na legitimação em aceitar, apresentava-se no pensamento contrário sobre a legitimação da escravidão. Nesse sentido

O pensamento antiescravagista de Francisco José de Jaca é uma inovadora e fundante manifestação crítica de oposição da instituição da escravidão que era praticada contra os povos negros africanos. O frade capuchinho unido ao seu irmão de ordem se constitui como um dos primeiros pensadores da época que faz uma crítica ferrenha a ideologia da escravidão, e propõe a libertação destas pessoas que são vítimas da escravidão institucionalizada em pleno século de ouro espanhol (DECOTHÉ JÚNIOR, 2017, p.22).

Na passagem anterior, importante destacarmos que não se trata uma vontade subjetiva dos comerciantes em possuir escravos. Encontrava-se fundamento na ideologia, ou seja, no compartilhamento ideário escravocrata por uma sociedade colonial e para a Metrópole. A condição de ser escravo, sendo legitimada pelo direito real (o positivo), seria a circunstância de rompimento com a questão do direito das gentes sustentada por Aquino (2001). O batismo cedido aos índios era válido, mas não tinha o mesmo significado para os africanos. Para o cristão católico, importante, destacar a máxima da criação em ser a semelhança do seu criador e não uma exceção ou suspensão sobre constituir a filiação católica, conseqüentemente, com o Estado. Para os defensores da escravidão, o comércio era condição de afinidade pela prática em questão. Contudo, não ocorreu a primeira premissa do entendimento cristão, o ‘Amai-vos como irmãos’, para Jaca, a questão estava em defender a máxima do pensamento cristão, ‘filhos do mesmo pai’. Nessa lógica

[...] pois a sua atenção está posta na noção de direito humanos e na ação moral de católicos que sejam pessoas éticas, no sentido de encararem todos os seres humanos como iguais em sua condição de criatura e isto sem nenhuma distinção de raça. A fundamentação de Jaca neste quesito é a ideia de que todas as pessoas foram formadas a imagem a semelhança do próprio Deus (DECOTHÉ JÚNIOR, 2017, p.32).

Sendo assim, o argumento principal do autor, sobre a semelhança com o criador e a humanidade em si, sendo assim a sociedade colonial utilizou meios para não retirar a escravidão do período mercantilista e expansionista. Lembrar que o argumento da escravidão, em uma digressão temporal, indicou uma escravidão por dívidas até por



conquistas (guerra justa). Outro aspecto da justificação, esse contraditório, razão do nome que o escravo recebeu no período colonial, ‘amigo do senhor’ (caso tivesse a condição do diálogo). Portanto, os argumentos retóricos para legitimar a escravidão, foram denominar o humano em ‘servo’, essa categoria é intrínseca sobre a condição de liberdade e evitar a negação da humanidade ao indivíduo.

3. A ESCRAVIDÃO E O *HOMO SACER*

O conceito abordado por Agamben (2002) em seu projeto *Homo Sacer*, retrata a questão do homem sacro, como aquele que é desprovido de direitos, que vive em uma zona de *anomia*. A escravidão negra representa o *Homo Sacer* do período colonial, ou seja, do sistema mercantilista. A característica comum do indivíduo romano em Giorgio Agamben e do indivíduo africano em Francisco José de Jaca seria o conceito de retirada, primeiro seria a questão política e o segundo o social em razão do convívio em comunidade. O *homo sacro* teria o direito de reabilitação, com isso, uma reposição de bens e do nome. O escravo não teria esse direito, apenas em casos extremos o direito de liberdade, embora o social e os bens não sejam passíveis de reparação. Por exemplo, salvar o Senhor de escravos de alguma situação de ameaça ou agressão.

A exceção estaria no ato do soberano, nesse caso o senhor de escravo, ao exercer todo poder em seu domínio, seria a voz das leis reais. A exceção tornou-se um instrumento para a imposição do poder político, social e econômico durante o processo da escravidão colonial. O modo como este instrumento confirma os meios políticos é pelo apagamento social, político e econômico, ou seja, de uma forma-de-vida, com isso uma vida de hábito subordinado ao trabalho. Por isso, a questão de convergência entre o pensamento de Francisco José de Jaca e Giorgio Agamben é a questão da retirada política do indivíduo e o processo de violência como instrumento de desumanizar o outro, isso para Agamben seria o ‘campo’, para Francisco José de Jaca a questão de não confirmar o batismo, primeiro como meio cristão, segundo como instrumento jurídico-político a questão do direito de ter um nome.

Após esses aspectos introdutórios, seguiremos na discussão do pensamento de Giorgio Agamben, primeiro sobre o *Homo Sacer*, por conseguinte, o *campo*. Sabemos que o ‘campo’ em questão está no contexto da retirada do indivíduo de seu espaço público, negando-lhe a liberdade e a sua vida política. Essa ação desenvolvida pelo agente político e por indivíduos comuns da comunidade, legitimado pelas leis,



denominamos de poder do soberano, ou seja, seus atos de poder são *práxis* para exceção. Sendo assim, o escravo, como *Homo Sacer*, enfrenta o paradigma do *campo* como local de perda de identidade política, social e com base na extrema negação de sua existência, a sua condição de ser humano. Nesse contexto, a discussão sobre o *Homo sacer* é

Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura *política* originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre o sacro e o profano, entre religiosos e jurídico (AGAMBEN, 2002, p. 81).

A preocupação de Agamben sobre o que seria o *Homo Sacer*, para o período romano, seria o paradoxo da vida, ou seja, uma vida sacra (estava na tutela dos deuses). Para o convívio terreno, era uma vida desprezada pelo direito e pela política. Contudo, não era uma vida totalmente posposta ao desprezo social, político e do direito, poderia esta ser resgatada pela vontade política do soberano e pelo pedido da comunidade à qual o indivíduo era parte. Quanto ao escravo do período mercantilista, quem poderia questionar sua condição política? Era possível um resgate para a sua comunidade de origem? Os motivos para a escravidão no continente africano, em especial nos países da costa, eram por meio da guerra, conseqüentemente, captura dos derrotados e vendidos para os comerciantes.

Sendo assim, a sua comunidade de origem não teria a condição do resgate social, político e jurídico. Entretanto, a liberdade poderia ser concedida àquele que era denominado de escravo, com isso ganhava um nome e deveria seguir os preceitos jurídicos da comunidade secundária, isso representa a ambivalência da condição de vida.

O *Homo Sacer* é fruto do abandono da política de reconhecimento do outro como partícipe do espaço público. O escravo é fruto dessa fragmentação do conceito de vida em negar o outro. Por isso, o processo político na colônia era a negação completa pelo senhor-de-escravo perante à condição de liberdade e de vida, isto é, seus atos não tinham controle externo, pois eram representantes da política real, eram bons pagadores de impostos para a coroa, isto bastava para um processo salutar entre a política de mercado e o Estado. Sendo que esse processo de desumanização está contido na instrumentalização política e a transformação do humano em um *Homo Sacer* (SANTOS, 2014). Decerto, o primeiro elemento da exceção é ‘capturar’ o outro, por meio da violência, sendo assim



A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta [sic] se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (ex-capere) e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2002, p. 25).

Os argumentos políticos, sociais ou econômicos foram utilizados para legitimar a escravidão, como um processo necessário para as colônias: “O controle biopolítico que o estado de exceção exerce sobre o indivíduo o descaracteriza de sua identidade de cidadania e jurídica” (SILVA, 2016, p. 167). Referindo-se a soberania exercida sobre a vida do escravo representava uma única finalidade, controlar a vida do escravo para o bem da produção econômica. O local específico foi as senzalas, o ‘campo’, local da não humanidade, o homem foi transformado em propriedade (coisa), não apresentando dignidade. Por isso

Ora, se a morte nos campos do século vinte é um epifenômeno, algo que vem em acréscimo sem alterar a configuração da coisa, se ela é acessória, se é um reflexo secundário, então a mencionada diferença se reduz ainda mais, uma vez que nas senzalas a morte era em princípio o resultado da exploração e do esgotamento físico e mental, um último infortúnio para o escravo e um fim não desejado pelo senhor (NASCIMENTO, 2016, p. 25).

127

A preocupação de José Jaca, como franciscano, era defender a liberdade como princípio e direito, por isso evitar a escravidão como violência. O não compreender da sociedade colonial em defender a escravidão como procedimento social e econômico fez com que José Jaca compreendesse o sentido de lutar pela liberdade. Por conseguinte, ocorreu seu questionamento em ser contrário à prática escravocrata, pois, o homem foi transformado em objeto (coisa) e tendo sua humanidade retirada para ser vendido. Isso deveria ser combatido, pois o homem era reflexo da vontade divina e precisaria ser tratado como herdeiro desta vontade em sua comunidade e ser equiparável no contexto de sua vida.

Portanto, a falta de compreensão dos defensores em não escravizar o outro, foi a luta de Francisco José de Jaca contra o sistema político e social, vigente de sua época. A sua compreensão estava interligada com a questão da empatia em um direito comum, ou seja, o nascer livre perante Deus. O fato de nascer com as características biológicas distintas não são argumentos para suprimir a liberdade do outro. Realizando um comparativo de



pensamento, hoje, teríamos uma aproximação com o *Homo Sacer*, discutido por Giorgio Agamben (2002).

Dessarte, o homem, sem direitos, esquecido por seu nome. Sendo a escravidão e a invisibilidade, seria no sentido de negar a condição de ser sociável em seu local de origem, para se tornar um corpo oco, movido não por sua vontade e sim pela vontade do seu Senhor, isso é uma “Forma-de-vida assume a função de paradigma ideal para o conceito de vida, em contraponto à divisão de qualificações promovidas pelas formas de vida” (BAPTISTA, 2014, p. 61). Ao *Homo Sacer*, esse teria a oportunidade em retomar sua condição inicial e ser reconhecido pelo nome e por seu direito de ser livre. Ao escravo essa condição foi atrasada pela não vontade do outro em acolhê-lo como igual e em prolongar a política de escravidão nas colônias

A questão da invisibilidade da escravidão é o não entendimento das premissas cristãs, pois, a sociedade colonial e a metrópole, intercalavam a vontade do não compreender em realizar comércio, pois, o lucro era o mais importante. A justificação da escravidão era uma necessidade objetiva, ou ainda, uma permuta de favores entre a Instituição Estado, na figura do Rei e da classe dos investidores/mercadores, sendo assim, o discurso contrário a escravidão seria o possível eco da ‘ruína’ do poder real nas colônias. Portanto, o colapso do reino é inerente a violência desempenhada pelos seus representantes, por meio da instituição do *campo*, como dito anteriormente, a *senzala* representa este elemento, por isso

O campo é somente o lugar no qual se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que já se deu sobre a terra: isso é, em última análise, aquilo que conta, para as vítimas e para seus pósteros. Seguiremos, aqui, deliberadamente uma orientação contrária. Em vez de deduzir a definição do campo dos eventos que se deram ali, iremos nos perguntar antes: o que é um campo, qual é sua estrutura jurídico-política, por que acontecimentos semelhantes puderam ter tido lugar ali? Isso nos levará a olhar para o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como matriz oculta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos (AGAMBEN, 2017, p. 41).

A ‘senzala’ como símbolo do ‘campo’, representa o conjunto de instrumentos pertencentes à violência, consequência da escravidão.² Após o fim da escravidão negra, os locais de prisão são a vergonha dos herdeiros das fazendas, discutir representa uma dificuldade, ocultar o espaço físico é a facilidade encontrada por estes. A ‘senzala’ é o encontrar

² Tese defendida pelo Professor Castor M. M. Bartolomé Ruiz em interação com o pensamento de Giorgio Agamben.



do humano com o desumano, poderíamos considerar que é a técnica da exceção ou da retirada total do indivíduo da comunidade social e política. Outra consequência do ambiente da exceção seria a benevolência dos escravos que ganhavam roupas para serem cortesãos ou acompanhantes, ou seja, os que moravam na ‘casa-grande’, esses habitavam e conviviam com a falsa condição política de liberdade. Com isso, mesmo com a mudança de local, a exceção continuava, essa benevolência do Senhor era mais um instrumento de dominação. Sendo assim

A exceção e o campo foram idealizados como técnicas biopolíticas que permitem obter um controle quase absoluto das vidas humanas consideradas perigosas. Esta condição instrumental da exceção e do campo torna sua realidade uma sombra sempre potencial. Elas são técnicas de governo, cuja característica principal é desencadear uma forma de violência estrutural que coloca a vida humana sob o arbítrio de uma vontade soberana. O campo e a exceção são técnicas biopolíticas de controle social (RUIZ, 2014, p. 55-56)

Diante disso, os argumentos em relação ao ‘campo’, referentes às técnicas de governo empregadas inicialmente pelos comerciantes de escravos, no passado, ou seja, atos de negar o a condição de humano. Estes foram replicados no século passado e continuam a serem, mecanismos de exceção. Por isso, Francisco José de Jaca defende o fim da escravidão com argumentos teológicos e políticos, pois podemos considerá-lo, combatente ao sistema governamental referente ao sistema escravista. Pois, sua primeira premissa está no fato de que o homem é a semelhança de deus, conforme narrativa do livro da criação (gênese).

Outro argumento, seria o ‘direito das gentes’. Esse seria o ponto de convergência para que sociedades distintas convivessem em harmonia, ou seja, a questão do aceitar o outro em comunidade e nas relações sociais. Além disto, explicar a questão da compra do humano por outro seria o argumento retórico contido no princípio da boa-fé, este, desde o direito romano, ensinaria a responsabilidade da licitude ou não de um negócio. Francisco José de Jaca (2002) argumenta que a posse da liberdade é pertencente à pessoa, por meio do seu nascimento e condição de gente, conforme, a confirmação da fé pelo batismo cristão católico. Por isso, mesmo com a boa-fé do adquirente, o negócio da escravidão seria ilícito, por isso:

La libertad es algo constitutivo del ser humano y que no puede ser olvidada por cualquier pecado. Entiende que peca tanto el comprador como el vendedor, de tal manera que los compradores sean conscientes que también ellos son culpables; puesto que si ellos no compran esclavos, se puede terminar com el negocio fraudulento y pecaminos. (JACA, 2002, p. 73).



A Confirmação do autor em destacar a questão da liberdade como inerente ao ser humano é a premissa maior de sua defesa, pois negociar a liberdade não é constitutivo de uma sociedade salutar. Todavia, a própria sociedade não compreendeu o sentido de liberdade humana, com isso não ocorreu a empatia pelo direito das gentes. O homem não poderia ser reduzido a um objeto, por isso a questão de um direito plural, ou seja, dos humanos. Nesse sentido, a questão dos direitos das gentes, seria

Nesta perspectiva, Jaca entende que a implicação destas ideias se dá com o direito das gentes onde se fundamenta as relações entre as mais diferentes e diversas comunidades e indivíduos, e da mesma maneira que se faz com o direito natural tem de se construir uma doutrina que estabeleça o que seja o estatuto da lei e da justiça nas relações humanas. O dispositivo da guerra justa é analisado por Jaca no sentido de que esta só pode acontecer se houver a averiguação que entenda que esta seja autêntica e legítima (DECOTHÉ JÚNIOR, 2017, p. 33).

Com isso, a questão da guerra justa foi utilizada como um instrumento retórico para uma justificação dos negócios. O resultado seria a licitude da escravidão. Contudo, a legitimação foi corroborada pelas instituições reais e eclesiais da época. O argumento da guerra justa, era necessário para enfrentar os infiéis e com isso, julgá-los com a justiça, esse foi argumento de legitimação para escravizar ou outro. Entretanto, ocorreu que os primeiros infiéis foram os negociantes ou aqueles que financiavam as expedições, pois negaram a condição de humanidade do outro. O sentimento de empatia mais uma vez negado e os pertencentes aos demais reinos pelo continente africano foram retirados de suas terras ou vendidos pelos seus inimigos, como aqueles homens sacros sem direito e sem nome.

4. A RETIRADA DA ESCRAVIDÃO DO MUNDO, É POSSÍVEL?

Retirada é a ação que determinada pessoa, grupo social ou indivíduo com o poder representativo poderá realizar no âmbito de sua convivência. O questionamento dessa seção do texto é referente a dificuldade social em se discutir sobre o assunto escravidão. Por conseguinte, discutiremos sobre a forma de vida e a 'Forma-de-Vida', termos apresentados por Giorgio Agamben (2017). O último termo é razão do 'campo', nesse caso, da 'senzala'. Isso representa a questão da exceção como paradigma para o processo político colonial.

Nessa acepção, o escravo é comparado ao *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, aquele denominado de um ser sem importância, denominado de 'sacro', a ironia



desse termo. À vista disso, o conceito apresentado por Giorgio Agamben (2002), em razão do estado de exceção caracteriza o indivíduo desprezado do espaço público/comunidade. Exemplo disso, o escravo retirado do seu ambiente público de origem. A conquista do outro, tutelado por um direito estatal, representa a exceção. Por isso, a ação de escravizar o outro não é algo aleatório, era preciso uma legitimação para as ‘cartas comerciais’ terem algum valor agregado. O paradoxo era que o contrabando de ‘escravos africanos’ para as colônias, era considerado um crime contra o Rei e a submissão do outro, poderia ser considerado uma ‘normalidade.

Por isso, o conceito inerente ao título dessa seção é o conceito de vida. Sendo assim, dois questionamentos são aporias para uma discussão sobre o tema. O primeiro, o que seria o homem? Perguntou o revolucionário francês da razão para delimitar direitos para o homem, especialmente a liberdade, esse em período posterior ao mercado colonial. Anteriormente, questionou-se o Capuchinho Francisco José de Jaca: o que seria o humano escravo? Poderia afirmar que o termo antecedente desses dois questionamentos seria o conceito de vida.

Consequentemente, a influência do pensamento de Giorgio Agamben (2017) para conceituar o termo vida é fruto da influência grega, ou seja, a condição da *bios e zoé*³. Com isso, mesmo com duas variantes conceituais para o termo vida, a característica conceitual de convergência é: a capacidade da ação de viver em comunidade, ou seja, a forma de vida. Quando o indivíduo é capturado e avalizado por determinado preço, sob ele a coerção de abandonar a forma de vida e passar a uma determinada vida nua, o sistema escravocrata incide como meio inicial a uma vida destituída do estatuto jurídico e social. À vista disso, Giorgio Agamben (2017) no ensaio Forma-de-Vida para o livro *Meios sem fim* (1996) e depois em *Uso dos corpos* (2014), dedica a terceira parte de seu livro à discussão do tema. Sobre vida nua, Costa afirma

A vida da qual trata Agamben é a vida nua, vida que foi reduzida ao estatuto da indisposição da lei e se encontra numa zona indiscernível em que natureza e política se indeterminam para ser exercida a força ou a violência soberana. Desprovida do estatuto jurídico que lhe contextualiza no tecido político, a vida nua é abandonada pela proteção soberana em razão de sê-la um perigo à ordem social, e é vida excedida na natureza, ao passo em que não é apenas parte de uma espécie de animais ou plantas. (2019, p. 143)

Uma vida desprovida de essência política, social ou econômica, apresenta ter algum tipo de uso? Na primeira parte do livro *Uso dos Corpos* (2014), Agamben intitula como o “O

³ Os gregos não tinham um termo único para exprimir o que entendemos pela palavra vida. Serviam-se de dois termos semântica e morfologicamente distintos: *zoé*, que manifestava o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses), e *bios*, que significava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (AGAMBEN, 2017, p. 13).



Homem Sem Obra” e começa com a explicação sobre o termo uso dos corpos, decerto sobre a influência aristotélica para a discussão sobre o uso. Com a questão da escravidão, o autor discute a relação do escravo como parte do corpo do seu senhor, pois como coisa/objeto estaria sob a tutela do seu senhor. Sendo assim, “a aproximação do escravo a um *ketma* implica, para Aristóteles, que ele seja parte (*morion*) do senhor – parte em sentido integral e constitutivo” (AGAMBEN, 2017, p.31). Isso corrobora a questão da passagem do indivíduo capturado (como vida nua), para o indivíduo escravo, que é considerado como uma forma-de-vida. Sendo assim, o escravo realiza por meio de sua potência do trabalho a vontade soberana do seu senhor, além de dispor da tutela jurídica. Nascimento (2018), indica-nos a capacidade da experiência da forma-de-vida como: “para que a forma-de-vida possa ser encontrada é preciso depor toda condição social e propriedade jurídica [...]” (p.26). Por isso, a questão do depor, ou seja, a retirada da condição de vida, por isso é a nova forma do uso deste corpo, seja social ou político ou ainda o corpo comunitário.

A questão do uso do corpo em comparação a questão da escravidão, foi dado ao homem a adjetivação de coisa móvel. Posto isto, o momento que o homem passa de gente à coisa é a transformação do indivíduo em utilidade de um trabalho coercivo e sem o exercício de seus direitos inerentes à condição de humanidade e de cidadão. Por isso, o homem torna-se coisa móvel e com um preço determinado, quando há o encontro deste com o seu local de desumanização, nesse caso a ‘senzala’ como ‘campo’, o local do desencontro da vida. Com isso, Giorgio Agamben, indica-nos

A assemelhação do escravo a um móvel e a um instrumento é aqui desenvolvida distinguindo, sobretudo, os instrumentos produtivos e os instrumentos de uso (que não produzem nada, a não ser seu uso). Assim, na expressão “uso do corpo”, uso deve ser entendido em sentido não produtivo, mas prático: o uso do corpo do escravo é semelhante àquele do leito ou da roupa, não àquele da lançadeira ou da palheta (2017, p.30).

Nessa citação, Agamben indica o sentido do uso como praticidade, pois o humano transformado em escravo, tem a desumanização como processo utilitário para o desenvolvimento da máquina de exploração colonial. Com isso, o uso do humano escravo é prático, pois sua vida é elegível a condição de coisa, além de ser elegível ao descarte social de não ser uma prática remunerada. Sobre o sentido dessa citação dois argumentos são inerentes ao discurso de José Jaca, a questão do “uso” e da “prática”, pois para o capuchinho esse foram mecanismos/instrumentos de redução do homem a condição do nada social, político e econômico.



Por isso, retomemos a discussão sobre a possibilidade da retirada da escravidão do mundo, aparece-nos uma amplitude ou impossibilidade. Contudo, o sentido da retirada é no sentido da possibilidade da discussão e a disposição das sociedades que foram colônias no período colonial e, hoje, as que exercem esse processo contemporâneo (termo da uberização do trabalho)⁴. Escravidão não é um tema fácil de discussão, pois existe um racismo de discurso, isto é, a negação de discutir condições para reparação dos discursos. O processo de aceitação de uma comunidade plural seria o processo político de compreender o outro. Retirada da escravidão é o retirar das barreiras para a discussão e o compreender todo o processo.

Sendo assim, os números mundiais da Organização Internacional do Trabalho são assustadores, mostram que o Estado democrático de direito é prático para determinadas comunidades, por isso, Cartas de liberdades, Estatutos ou Declarações, o intervalo de tempo da segunda escolástica ao contemporâneo, são quase 600 anos e o tema (escravidão), representa um assunto delicado ao debate na Academia, aos governos e ao comum. Assim, o capuchinho José Jaca, entendeu que a retirada da escravidão só seria possível, quando o homem entendesse a condição de empatia ao outro.

Nessa acepção, o escravo é comparado ao *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, um ser sem importância, denominado de ‘sacro’, a ironia do termo. Pois, a retirada do ambiente público e do direito em conviver em sociedade. Retomando o conceito apresentado por Giorgio Agamben, em razão do estado de exceção que caracteriza o indivíduo. Exemplo disso, o escravo retirado do seu ambiente público. Seria a conquista do outro, tutelado por um direito estatal, representa a exceção. Por isso, a ação de escravizar o outro não é algo aleatório, era preciso uma legitimação para as ‘cartas comerciais’ terem algum valor agregado. O paradoxo era que o contrabando de ‘escravos africanos’ para as colônias, era considerado um crime contra o Rei e a submissão do outro, poderia ser considerado uma ‘normalidade. Logo, a vida é banalizada pela separação que o colonizador propiciou ao outro, pois ocorreu a ‘coisificação’ da vida, assim

A vida do *homo sacer* existe numa zona de anomia em que é capturada pelo abandono. Ela vive relegada à condição de pura vida natural [*zoe*]; sobreviver entre o direito divino (que não a reconhece pura o suficiente para o sacrifício) e o direito humano (que a excluiu de qualquer direito). Quando é decretada a condição de *sacer* sobre alguém, o direito da polis fica *ipso facto* retirado da vida do cidadão. Ele deixa de ser cidadão para se converter em mero *homo*, um *homo communis*. O *homo communis*, contrastando com o cidadão protegido pelo direito sagrado, era um mero ser humano; ele

⁴ Processo em que o indivíduo se torna “prático” para o trabalho de terceiros, assumem toda responsabilidade da cadeia do trabalho.



existia fora do direito, sem direitos, reduzido, portanto, à condição de vida nua (RUIZ, 2013a, p.334).

Dessa forma, discutir sobre o abandono é negar a condição de vida ao outro em viver, por meio de sua liberdade. Sobre a retirada do tema, ocorre pela não vontade de discutirmos em razão dos acontecimentos pretéritos. Sendo assim, o dever de testemunho não é do agente que sofreu a barbárie em ser escravo do outro.

A possibilidade de a escravidão ser retirada do mundo é possível, no momento que o outro compreender e oferecer testemunho, em razão da liberdade para com o outro. O debate é sobre séculos de escravidão, exatamente o período colonial e de expansão dos reinos de Portugal e Espanha, local seriam as Antilhas ou que compreendem as colônias da América, isso o passado. O hoje, 70 anos após a publicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em especial o artigo 4º, condena o trabalho escravo, “Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas”. Atualmente, transformou a escravidão não pela cor ou pelo lugar e sim pela necessidade comercial, além de globalizar essa ideologia. A OIT, revela que são mais de 40 milhões⁵ de pessoas que vivem nas condições relatadas nas palavras da Declaração. Essa confirmação, indica-nos o testemunho passado é pela continuidade da violência do humano em negar o humano. Por isso

As pessoas que não pertenciam a uma casa eram pessoas sem direito, porque estavam fora da sacralidade instituinte das famílias. Sem a sacralidade do direito das casas, as pessoas ficavam abandonadas. Nessa condição vemos reproduzir-se a figura do *homo sacer*, porém com uma diferença importante: as pessoas que viviam sem direito, que eram muitas, viviam a condição da exceção de fato, embora não de direito. O *homo sacer* é um decreto de direito que retira o direito de cidadania de um cidadão e o condena a viver fora do direito (RUIZ, 2013b, p.72).

O sentimento universal de propiciar direitos não foram correspondidos. Ocorreu o inverso, ou seja, a manutenção da servidão, por meio da escravidão, são resquícios da sociedade que não debateu o real motivo da escravidão. Nesse sentido, “ao contrário, limita-a, pois, a exigência de grave necessidade é substituída pela exigência de uma extrema necessidade, entendida como alto risco de perder a vida natural” (D’OCA, 2017, p.298). Mesmo em períodos sobre resoluções de direitos e a preocupação mundial em combater a negação desses, a

⁵ Dados da OIT e da Walk Free Foundation referente ao ano de 2016.



amplitude do risco em perder o direito como acepção de vida é ampla. Os números ainda não são claros, mesmo com a indicação dos 40 milhões ou esses números são superiores.

Por isso, a escravidão representa a condição de violência, consequência do ‘estado de exceção’, tanto no passado com a negação da liberdade, quanto no presente período com os meios modernizados. Em razão disso, a ‘senzala’ passou por uma atualização, não mais os ‘ferros ou grilhões’, sim, as máquinas em ambientes fechados. Por conseguinte, o termo que poderíamos objetivar como uma ‘senzala digital’, ou seja, o meio informacional em atualizar os sistemas e maquinários fabris, geram a capacidade da escravização do homem pela máquina, em querer este conquistar a ‘meta’ para conseguir o alimento diário. Portanto, a questão de convergência do pensamento entre Francisco José de Jaca e Giorgio Agamben, está no elemento ‘exceção’

São dois os pilares que orientam a reflexão de Agamben neste momento histórico, sempre duplamente implicados e referenciados: primeiro, o estado de exceção se tornou uma técnica de governo comum no nosso tempo político, pelo menos a partir do seu uso laboratorial nos eventos totalitários do início do século vinte; segundo, a exceção é o elemento multitemporal originário da constituição jurídica e política (NASCIMENTO, 2016, p.20).

135

Por conseguinte, o evento ‘exceção’ é a condição da supressão de direitos e princípios, por exemplo, a retirada da condição de vida. A citação anterior, representa a soberania da Instituição política, o Estado, exercendo o poder máximo. Enquanto, no período colonial a soberania era do senhor colonial com sua redução territorial, que seria um supra direito ao da Metrópole, premissa da configuração do ‘estado de exceção’, que é a superioridade da vontade subjetiva ou coletiva, pela normalidade do costume em comunidade. Assim, o direito originário dessas vontades extemporâneas, são consequências para a violência e a instrumentalização dessa. Portanto, Agamben, no texto forma de vida, indica-nos

A vida aparece, assim, originariamente no direito, somente como parte contrária de um poder que ameaça de morte do *pater* vale com maior razão para o poder do soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária. Assim, na fundação hobessiana da soberania, a vida no estado de natureza só é definida pelo seu ser incondicionadamente exposta a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre o tudo), e a vida política, isto é, aquela que desenvolve sob a proteção do Leviatã, não é senão a mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, apenas nas mãos do soberano (AGAMBEN, 2017, p.15).



Agamben, na citação invoca a natalidade, que para o direito seria o elemento garantidor e não exceção. A busca de proteção é percepção do indivíduo, consequência de ameaça, por isso, o soberano assume o poder de proteção aos súditos ou ao povo. O escravo como propriedade foi tutelado pelo senhor colonial, o argumento de proteção é disponível para ele. Contudo, o direito de fala é suprimido em comparação ao indivíduo livre, o senhor era detentor do poder de vida e de morte, exemplo disso, seria o ‘tronco’, a ameaça constante para o escravo.

Por isso, a constante da ameaça é o período do ‘terror’ em não saber o acontecimento posterior ou a usurpação de direitos ou no que Mbembe, denominou de “Necropolítica” em uma tradução literal, a morte da política e com ela os direitos. Para o autor é importante destacar a questão da liberdade do sujeito e o respeito pelo outro. Ou seja, o momento de convergência ao pensamento de Jaca em defender a humanidade do sujeito em ser livre para desempenhar atividades, entretanto, seu limite o espaço distinto. Consequentemente, transgressões de direitos e a justificação pela escravidão são um desencontro do outro e consigo mesmo. Ainda sobre o pensamento de Mbembe, há destaque para o sentido do espaço público, nesse sentido o homem na condição de escravo, foi usurpado do seu espaço de convivência. Hoje, mais uma vez é retirado para longe de si e do outro. Nesse sentido

136

Em outras palavras, é com base em uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que a crítica tardo-moderna tem sido capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito – ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral. Nesse paradigma, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública. O exercício da razão equivale ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia individual (MBEMBE, 2016, p.124).

A respeito de indagar a autonomia, ela representa a questão dos “direitos das gentes” e a liberdade seria a confirmação de viver em comunidade. Entretanto, hoje o comerciante não mais aguarda “os navios negreiros”, pelo contrário esperam o caminhar dos próprios homens, mulheres e crianças para serem “servos” ou “colaboradores” das empresas multinacionais, por exemplo, a indústria da moda e do minério, o caminhar é um paradoxo. Pois, a liberdade que um direito seu em viver em comunidade é o mesmo que o (leva) pela necessidade a se submeter a nova escravidão. Com isso, a retirada da discussão do tema escravidão, infelizmente é uma impossibilidade para o direito e para as instituições. A sociedade não debate, não há uma reparação. Existe uma profanação de direitos e liberdades, sendo assim

A intimidade com uma zona de não-conhecimento é uma prática mística cotidiana, na qual, Eu, numa forma de esoterismo especial e alegre, assiste sorrindo ao próprio dismantelamento e, quer se

Antonio Justino de Arruda Neto



trate da digestão do alimento, quer da iluminação da mente, é testemunha, incrédulo, do incessante insucesso próprio. (AGAMBEN, 2007, p.17).

A sociedade, nesse caso, não compreendeu o sentimento de liberdade. O espetáculo da vida é a transformação em um objeto prático. O princípio da fraternidade foi esquecido. A intimidade em não conhecer o outro e não o respeitar é a consequência em confirmar, a não retirada da escravidão pelo mundo. Todo o processo ocorrido com os milhares de africanos retirados dos seus espaços, todo esquecido. Esses testemunhos foram sufocados ou desacreditados, quem ouviu falar em Francisco José de Jaca, um capuchinho? Seu testemunho, conflagrou o alerta e rememorou o sentimento de liberdade em uma sociedade que demorou séculos em tentar entender o outro. O *Homo Sacer* torna-se testemunha do hoje da escravidão digital; de discurso e colonial, pois não ocorreu a superação do tema da escravidão, pois o argumento do testemunho é convergência de José de Jaca com o pensamento de Agamben, com isso

A testemunha comumente testemunha a favor da verdade e da justiça, e delas a sua palavra extrai consistência e plenitude. Nesse caso, porém, o testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes. As “verdadeiras” testemunhas, as “testemunhas integrais” são as que não testemunharam, nem teria podido fazê-lo (2008, p.43).

137

Portanto, a escravidão é testemunha da possibilidade da transformação do outro em coisa, negando o humano. Pois o discurso de José Jaca é testemunha de representar o humano, pois sua ação de testemunhar perante os tribunais eclesiásticos e políticos, representou a retirada da negação humana da “Senzala” para a sociedade que aceitou o índio como humano, que disse não ao tipo de escravidão. Pois no pensar do capuchinho o homem deveria ser retirado dessa condição, pois ele expressava o reflexo da semelhança com o criador, pois a vida era um dom ou nas palavras de Agamben, a vida é sacra. Por isso, o capuchinho se tornou testemunha da condição de vida.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Stamos em pleno mar”, assim declamou Castro Alves (2013), pois representa a travessia e o despojo da condição de uma vida política para o negar da vida. A missão de Francisco José de Jaca era o resgate político e religioso da vida



do humano, esse desprezado do sentido de participante de uma comunidade social. Os argumentos de legitimação desse despojo social, foram baseados em conceitos teológicos. Pois Tomás de Aquino como um doutor da Igreja discutiu sobre a alma e a condição de servo, devido ao elemento do pecado como motivo de alguns servirem e outros não, ou seja, de serem escravos.

Contudo, o capuchinho utilizou sua formação de vida para salvar o outro, a premissa das palavras cristãs. Sendo assim, ele foi a resistência da sociedade da época e a incompreensão, a consequência foi a perseguição. De tribunal em tribunal e o seu respeito ao Rei Carlos II, realizou o bom combate pelas palavras sacras, os exemplos dos relatos. Sua premissa foi lembrar a nossa semelhança com a do criador. Os contra-argumentos foram interpretações retóricas, o sentimento era manter a instituição e o comércio, assim o fizeram. O sentimento do ontem e do hoje em não retirar a escravidão do mundo, é que mesmo com o exemplo de Francisco José de Jaca em defender o outro, ainda ocorre a não compreensão da liberdade. A fraternidade como princípio é esquecida, quando a ameaça surge para o outro. Entretanto, os argumentos utilizados pelo capuchinho não permaneceram nas palavras. Enfrentou os tribunais eclesiásticos e políticos, com isso, pode ser considerado precursor do combate institucionalizado à escravidão.

138

A escravidão é o paradigma para o conceito de vida, pois na interpretação de pensamento em Giorgio Agamben, vida não é só a condição biológica e sim o exercício político em comunidade. Sendo assim, a questão da retirada da vida política transforma o indivíduo em uma “vida nua”, essa desprovida da assistência jurídica e política. Por isso, o sistema escravocrata colonial é comparado a uma máquina de desumanização, ou seja, negar a humanidade ao indivíduo que não compartilha as mesmas características sociais e políticas.

Com isso, o instrumento do “uso dos corpos” foi o “campo” como elemento da exceção, ou seja, o local para negar o outro. O primeiro “campo” para o período colonial seria o “navio negreiro”, esse era quem realizava a travessia do humano para a condição da desumanidade, esses mesmo acorrentados, tentavam preservar sua língua e diálogo com os demais, ou seja, uma proximidade pela condição do diálogo. Outro exemplo, foi o ‘navio negreiro’ e a ‘senzala’, esses locais do encontro do humano com sua condição de não-humano, que representa uma Forma-de-Vida. Sendo esse processo de negar a vida, pois a forma de vida é rompida com o processo de escravizar o outro. Por conseguinte, a escravidão se tornou para o homem com uma forma-de-vida, ou seja, a retirada do indivíduo da sua comunidade de origem.

A contiguidade de pensamento entre Francisco José de Jaca e Giorgio Agamben, está na apresentação da instrumentalização da violência em razão do



homem para o homem. O *Homo Sacer*, representa a violência e uma vida nua, tanto política, quanto jurídica. Portanto, a escravidão representa a negação da vida política, uma das formas do estado de exceção. A sacralidade da vida não está contida na natalidade e sim no compreender o outro e a convivência da pluralidade no mesmo ambiente público, pois os dois autores apresentam um sentimento de substituir o termo ‘retirada social/política de um indivíduo’ para o resgate da condição de *bios*, ou seja, o exercício da vida em liberdade em comunidade. Entretanto, ainda estamos em alto mar, na impossibilidade de retirar o outro da escravidão e não discutir sobre o tema. À vista disso, evitamos que o ‘uso dos corpos’ seja, apenas uma ‘prática’ de exploração social ou econômica e que a sociedade seja questionada para evitar a fatalidade do esquecimento pelo outro, pois temos que evitar o alto mar do esquecimento social pelo outro e do político tema da escravidão.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Meios Sem Fim: Nota Sobre a Política*. Tradução de Davi Carneiro. 1. ed. 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. *O Que Resta de Auschwitz*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Editora Boitempo, 2008.

_____. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Editora Boitempo, 2007.

_____. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALVES, Castro. *Navio Negreiro e Outros Poemas*. São Paulo: Melhoramentos, 2013.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

BAPTISTA, Mauro Rocha. Notas Sobre o Conceito de Vida em Giorgio Agamben. *Revista Profanações*, Cidade, a. 1, n. 1, p. 53-74, jan./jun. 2014.

COSTA FILHO, Willian. Por Que Viver Entre Hifens? A Relação Entre Regra e Vida na Filosofia de Giorgio Agamben. *Revista Controvérsia*, São Leopoldo, v.15, n. 3, p.139-158, set./dez., 2019.

DECOTHÉ JÚNIOR, Joel. Aspectos da Crítica de Francisco José de Jaca à Ideologia da Escravidão na Escolástica Colonial. *Problemata: R. Intern. Fil.* João Pessoa, v. 8. n. 3, p. 20-38, 2017.

D'OCA, Fernando Rodrigues Montes. O Discurso Antiescravista de Epifanio de Moirans Sobre os Títulos de Escravidão. *Síntese*. Belo Horizonte, v.44, n.139, p.279-303, mai./ago., 2017

JACA, Francisco José de. *Resolución Sobre la Libertad de los Negros y sus Originarios, en Estado de Paganos y Después ya Cristianos*. Ed. Miguel Anxo Pena González. Madrid: Consejo de Investigaciones Científicas, 2002.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Revista Arte e Ensaio*. Rio de Janeiro, a.22, n.32, p. 122-151, 2016.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em Torno de Giorgio Agamben: Sobre a Política Que Não Se Vê*. 1. ed. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.

_____. A Exceção Colonial Brasileira: O Campo Biopolítico e a Senzala. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, n.28, p. 19-35, 2016.



RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A Condição do *Homo Sacer*. O Direito e a Arqueologia do Sagrado, um Diálogo com Giorgio Agamben. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Lisboa, t. 69, fasc. 2, pp. 331-348, 2013a.

_____. Os Paradoxos da Sacralidade da Vida Humana: Questões Ético-Políticas do Pensamento de W. Benjamin e G. Agamben. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 25, n.37, p.57-77, jul./dez., 2013b.

SANTOS, Vanilda Honória. O *Homo Sacer* e a Exclusão do Outro: Algumas Considerações. *Revista Profanações*, cidade, a. 1, n. 2, p. 70-81, jul./dez. 2014.

SILVA, Ricardo da. A Teoria do Estado de Exceção em Giorgio Agamben e a Exceção Brasileira. *Revista Profanações*, cidade, a.3, n.1, p.161-177, jan./jul., 2016.

ONU. *Mais de 40 milhões de pessoas ainda são vítimas de trabalho escravo no mundo*. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/mais-de-40-milhoes-de-pessoas-ainda-sao-vitimas-de-trabalho-escravo-no-mundo/>>. Acesso em: 27 ago. 2019.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.29434>

Artigo recebido em: 30/08/2019

Artigo aprovado em: 30/01/2020

Artigo publicado em: 10/02/2020

A DISTINÇÃO ENTRE AS ESTRUTURAS DE PODER EM JACQUES RANCIÈRE E MICHEL FOUCAULT

LA DISTINCTION ENTRE LES STRUCTURES DE POUVOIR CHEZ JACQUES RANCIÈRE ET MICHEL FOUCAULT

Michelly Alves Teixeira¹

(michellyteixeira@hotmail.com)

RESUMO

Neste trabalho, apresentaremos o prelúdio de um debate que tem grandes implicações quando pensamos as definições de poder defendidas tanto por Michel Foucault quanto por Jacques Rancière. Apesar de ambos os autores formularem diagnósticos no tocante à política social francesa, nosso problema é entender as estruturas de poder, as manifestações da ordem política e policial, bem como o movimento de contraposição que estrutura a discussão, visto que, apesar da proximidade de Rancière para com as teses foucaultianas, existe também um desvio, capaz de formular a reconfiguração dos espaços de maneira distinta, com base em disposições de poder como política e polícia.

Palavras-chave: Poder. Política. Polícia. Biopoder.

RÉSUMÉ

Dans ce travail, nous présenterons le prélude d'un débat qui a des implications encore plus importantes quand on pense aux définitions du pouvoir défendues tant par Michel Foucault que par Jacques Rancière. Bien que les deux auteurs formulent des diagnostics en ce qui concerne la politique sociale française, notre problème est de comprendre les structures de pouvoir, les manifestations de l'ordre politique et policier ainsi que le mouvement d'opposition qui structure la discussion. Malgré la proximité de Rancière avec les thèses foucauldienues, il y a aussi un détournement, capable de formuler la reconfiguration des espaces d'une manière distincte, sur la base de dispositions de pouvoir comme politique et police.

Mots-clés: Pouvoir. Politique. Police. Biopouvoir.

1. INTRODUÇÃO

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.



O poder, enquanto domínio, soberania, significa em seu sentido geral a disposição de força e autoridade, em oposição à sujeição e obediência, em se tratando da comunidade política. Rancière, em seu livro *O descentendimento*, cujo teor é nosso objeto de estudos, pensa uma fragmentação das forças sociais que formam a partilha do sensível², ou a comunidade. Só ao se problematizar o que é a política é que ela surge não apenas como a prática de governar ou a administração do Estado e de nações, mas como espaço de embate, cuja ordem é exhibir uma espécie de *savoir-faire*, pela igualdade de voz, ao se lutar contra qualquer tipo de exceção provocada pela ordem policial no espaço público. Em oposição a isso, temos a polícia, que pensa o espaço político como equilíbrio de interesses, que tende a liquidar a verdadeira finalidade da prática política ao ocasionar ações que rompam com a prática do conflito, ao reforçar formas já preestabelecidas de controle repressivo cuja finalidade única é reprimir a voz e a participação dos “sem-voz” no processo democrático.

Diferentemente de Rancière, Foucault (2008, p. 138) analisa a estrutura do controle social a partir de relações que, segundo afirma, não se operam simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começam com o corpo, isto é, pelo sujeito. Consequentemente, o conceito de biopoder toma forma enquanto prática de poder que captura a vida humana como centro de suas estratégias ao trazer à tona as técnicas de controle, a submissão dos corpos e a disciplina. Assim, pensar Foucault é abordar as formas de poder e conhecimento a partir do controle social e das instituições que compõem a sociedade. Nosso objeto de estudos será analisado através dos textos de Foucault *Segurança, território, população* e os contidos na coletânea organizada por Roberto Machado, *Microfísica do poder*, tendo por meta a análise dos mecanismos de regulação que movem o controle das populações e são responsáveis por potencializar o conceito de biopoder, cuja finalidade é fazer da vida instrumento de poder. Toda essa base teórica nos será alicerce para pensar a problemática que propomos: existe alguma distinção entre as formas de poder estruturadas por Rancière e o pensamento foucaultiano? Para isso, apresentaremos as definições de poder defendidas tanto por Foucault quanto por Rancière, visto que, apesar de tais autores pensarem as formas de repressão no interior da ordem sensível, há uma espécie de distinção entre poder, política e organização dos espaços que institui o debate.

² Para o autor, partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição em quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas. (RANCIÈRE, 1995, p. 7).



Mesmo que o percurso proposto pelos autores seja pensar os aparatos que modificam, prendem e configuram a organização social, veremos que ambos organizam o pensamento de maneiras distintas. Nesse sentido, em um primeiro momento, apresentaremos como Rancière define a organização de poderes no sensível tendo por base sua noção de configuração dos espaços posta pela política e polícia; em seguida, apresentaremos as teses que compõem parte do todo foucaultiano, a fim de repensarmos as considerações metodológicas sobre o poder e para, em um terceiro momento, analisarmos a crítica feita por Jacques Rancière às definições de biopoder e biopolítica presentes na obra de Foucault.

2. O CONFLITO ENTRE POLÍTICA E POLÍCIA EM RANCIÈRE

A perspectiva de Rancière acerca das noções de poder³ e política carrega como pressuposto a inserção em um debate polêmico, visto que o conceito de política, diferentemente do que sugere parte da tradição filosófica contemporânea, não se insere no princípio da política como obtenção e manutenção do poder. Mesmo quando pensa a filosofia política contemporânea, o autor manifesta – em busca de propor novas formas de discussão sobre o conceito de política – que ela está se afastando de sua natureza⁴ ao se ocupar com formas de administração do Estado e do poder. É nesse sentido que Rancière nos diz que a filosofia se torna “política” quando “acolhe a aporia ou o embaraço próprio da política” (RANCIÈRE, 2018, p. 9). Diante da urgência de se pensar a filosofia política, Rancière busca identificar os limites conceituais contemporâneos, e é por isso que conceitos importantes na obra de Jacques Rancière, como política e polícia, são a base para delimitarmos o problema aqui proposto.

Diante desse cenário, Rancière faz a distinção entre duas formas de poder presentes no sensível⁵: política e polícia, ou seja, a prática política e a prática policial, as quais o autor define

³ Aqui, a política, vista como “poder do povo”, distingue-se do poder como forma estatal ou mesmo privatização do poder, conforme manifestado pelo autor em textos subsequentes. Nesse sentido, Rancière afirma que o poder democrático está em risco, dada a captura do poder estatal por uma minoria de oligarcas; “isso quer dizer que o poder do povo deve ter seus organismos e suas formas de ação autônomas em relação às formas estatais. De outro lado, isso quer dizer que aquilo chamamos de democracia representativa é um modelo misto, submetido a duas formas contraditórias” (RODRIGUES, C. *O poder do povo. Entrevista com Jacques Rancière*. Acervo combate racismo ambiental, 2014. Disponível em: <<https://acervo.racismoambiental.net.br/2014/09/17/o-poder-do-povo-entrevista-com-jacques-ranciere/>>. Acesso em 9 de setembro de 2019).

⁴ Pellejero (2013, p. 37) identifica que a fundação da filosofia política na obra de Rancière remete a modos de vida e formas de existência, como quando em Aristóteles é estabelecida a distinção entre os seres dotados de voz e os seres dotados de linguagem.

⁵ Para o autor, a partilha do sensível, ou o sensível, delinea a estrutura da comunidade política, tendo-se por ponto de chegada que é mediante o encontro da estética com a política que organizamos o



não como dois modos de vida, “mas duas partilhas do sensível, duas maneiras de dividir um espaço sensível, [...] de ouvir ou de não ouvir os sujeitos que os designam ou argumentam em seu favor” (MOSTAÇO, 2010, p. 76). Ou seja, o sensível, ou o âmbito do social, divide-se pela disposição de poderes organizada pela polícia em oposição à política – e esta é sempre um modo de manifestação que tende a se pronunciar contra essa disposição de poderes preestabelecida pela polícia. Desse modo, podemos afirmar tratar-se de um paradoxo presente na comunidade, capaz de promover conflitos tanto entre os benfeitores policiais que submetem o povo a silenciamentos e à submissão quanto aos destituídos de poderes, definidos por Rancière como sem-voz ou silenciados, que só em potência apresentam-se como sujeitos políticos.

Nesse caso, a polícia nos é dada como um “conjunto de processos pelos quais se operam [...] a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (RANCIÈRE, 1996, p. 41). Ou seja, na proposta do autor, o conceito de polícia perde a significação tradicional que costumamos ilustrar com atos agressivos e agentes da ordem pública, comumente nomeada de “baixa-política”. Nesse sentido, precisamos desconstruir a ideia de que a polícia é apenas instrumento de poder ou parte constitutiva do Estado, já que para Rancière sua manifestação tem um sentido amplo e, portanto, ela é capaz de estruturar o espaço em lugares, funções e aptidões:

145

A polícia é, na sua essência, a lei [...] que define as partilhas entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído. (RANCIÈRE, 2018, p. 43)

Nesse sentido, vimos que a polícia não é definida como instituição de poder, mas como “um princípio de partilha do sensível no interior da qual podem ser definidas as estratégias e as técnicas de poder” (MOSTAÇO, 2010, p. 78). Assim, um corpo objeto de poder é um corpo que se situa na partilha policial, e, conseqüentemente, é introduzido nas práticas e nos efeitos do poder, vítima de intervenções em sua individualização e nas práticas cotidianas de socialização. Quando Rancière faz a crítica à instância do biopoder na análise foucaultiana, está partindo do pressuposto de que tanto a política quanto a polícia estão

[...] no domínio duma análise restrita do exercício do poder, uma análise que se limitaria a considerar a partilha policial dos corpos

sensível; é nesse encontro que nos damos a entender, vemos e construímos a visibilidade e inteligibilidade dos acontecimentos políticos.



e das agregações dos corpos, uma análise que diria apenas respeito aos efeitos do poder na individualização da vida e na socialização das populações. (PELLEJERO, 2013, p. 40)

Já o conceito de política, em oposição ao conceito anterior, implica formas de poder coletivo que resultam na ruptura de organizações do poder oligárquico e do funcionamento de instituições. Essa ruptura pode reorganizar o espaço onde as partes, as parcelas e as ausências de parcela se estabeleciam (RANCIÈRE, 1996, p. 42). Desse modo:

A polícia é a partilha do sensível que relaciona a construção do comum de uma comunidade com a construção das propriedades – as semelhanças e diferenças – caracterizando os corpos e os modos de sua agregação. Ela estrutura o espaço perceptível em termos de lugares, funções, aptidões etc., excluindo todo suplemento. A política não é, – nada mais – do que o conjunto de atos que constroem uma “propriedade” suplementar, uma propriedade biológica e antropologicamente desaparecida, do que a igualdade dos seres falantes. (MOSTAÇO, 2010, p. 76)

146 Para Rancière, a atividade política, diferentemente da atividade policial, faz ver o que antes estava restrito ao silêncio, faz ser possível manifestar um discurso ou mesmo uma demanda, e pode ser exemplificada por “manifestantes de ruas ou barricadas que literalizam o ‘espaço público’ e as vias de comunicação urbanas” (RANCIÈRE, 1996, p. 42). Assim, para o autor, falemos de um “poder real da coletividade sobre suas condições de existência e de uma real igualdade dos indivíduos” (RANCIÈRE, 2014, Kindle Edition), já não fixados somente na representação estatal, mas através de um modo de manifestação cuja capacidade de desfazer as divisões do sensível da ordem policial configura a ordem preestabelecida e delinea um mundo comum diferente. No entanto, a lógica política está amarrada à lógica policial, visto que a política não tem objetos ou questões próprias, mas somente se manifesta quando o estado policial sobressai diante das demandas populares. É nesse sentido que ambas as relações são mediadas por uma série de conceitos, entre eles o conceito de poder, uma vez que, a fim de que uma coisa seja política, o encontro entre a lógica policial e a lógica igualitária torna-se fator determinante.

Para o poder da política se manifestar, o poder policial precisa estar preestabelecido no ordenamento sensível; “nenhuma coisa é então por si política. Mas qualquer coisa pode vir a sê-lo se der ocasião ao encontro das duas lógicas” (RANCIÈRE, 1996, p. 45). Nesse caso, eleições, manifestações e greves podem ser política; há política graças ao poder paradoxal de pessoas que não são nada, não têm qualidades especiais e não possuem títulos senão ao se desvencilharem do monopólio de uma oligarquia governamental.



Assim, para Rancière, movimentos como Primavera Árabe, Indignados, Occupy etc. são políticos por impulsionarem um modo de manifestação capaz de desfazer as divisões do sensível que circunscrevem os indivíduos ao âmbito privado e os reduz à lógica do mercado e do controle estatal.

Portanto, para pensarmos essas organizações do sensível precisamos esclarecer que a política existe como um modo de reafirmação do poder do povo contra as formas de repressão do poder oligárquico. Ela se vale do princípio de igualdade, princípio buscado pelos seres falantes (FREIRE, 1995), uma vez que “o poder do povo [...] é simplesmente o poder próprio daqueles que não têm nem título para governar nem para serem governados” (RANCIÈRE, 2014, Kindle Edition). Essa legitimidade para fazer parte do governo surge com a emancipação intelectual quando há a instrução do povo, assunto que Rancière desenvolve com mais profundidade em outras publicações.

3. A MECÂNICA DO PODER EM FOUCAULT

147

Foucault, ao voltar-se à noção de poder nas primeiras fases de seu curso – principalmente em 1970 –, pensa em um primeiro momento o poder de normalização fundado com base em procedimentos jurídicos de castigo; em um segundo momento, entre os anos de 1975 e 1976, o ciclo se fecha com os mecanismos que pretendem “defender a sociedade” (FOUCAULT, 1997, p. 67). Detenhamo-nos na segunda fase, quando Foucault prepara uma análise concreta das relações de poder, cujo princípio não é centralizado no poder somente como modelo jurídico, mas sobretudo como técnicas de coerção capazes de fabricar sujeitos.

A mecânica do poder em Foucault começa com a preocupação com sua forma e exercício, suas especificidades e táticas, e sendo mediação para se pensar uma análise das instituições, visto que as engrenagens do poder, que são base para o desenvolvimento da instituição, não se restringem somente ao campo econômico. Essa mecânica do poder na qual Foucault sustenta sua tese começa a ser investigada com mais profundidade em 1968, quando as lutas cotidianas se veem intrincadas nas malhas finas do poder (FOUCAULT, 1979, p. 6). Nesse sentido, pensar a concretude do poder por meio das demandas sociais constitui o poder sob duas lógicas: a primeira, soberana, capaz de delimitar os direitos dos indivíduos, capturados pela articulação entre lei e repressão característica da instância da regra, do interdito e da lógica da censura; a segunda, instituída pelo poder normativo (biopoder), capaz de influenciar de modo furtivo os sujeitos através de mecanismos do poder que



controla e normatiza a conduta dos corpos singulares (disciplinar), ou por meio do indivíduo enquanto população (regulação).

Sobre uma instância de poder, Foucault exemplifica: “[...] o internamento psiquiátrico, a normalização mental dos indivíduos, as instituições penais têm sem dúvida uma importância muito limitada se se procura somente sua significação econômica” (FOUCAULT, 1979, p. 6). Isso exige pensar tal instância como parte constituinte de um sistema que se firma mediante técnicas e táticas de controle. Por isso, diante do grande desenvolvimento teórico que Foucault estabelece para definir a noção de poder (poder soberano e biopoder), resolvemos abarcar somente parte da tese, cujo propósito vai de encontro à leitura rancièriana e se esgota quando o poder é tido como controle sobre os indivíduos e sobre os corpos. Em vista disso, nossa linha de pensamento detém-se na instância do biopoder, que se desenvolve na sociedade por meio dos mecanismos de regulação do Estado, controle populacional e processos biológicos, sempre visando ao surgimento de novas tecnologias que se caracterizam por fazer do homem instrumento de controle, suscetível ao tratamento estatístico e aos métodos de regulação.

Nos *Resumos dos cursos do Collège de France*, sua análise das relações de poder, a princípio, visa a abandonar o modelo jurídico da soberania, que tem por fim dar conta da gênese ideal do Estado, para pensar aquelas relações como relações de força (FOUCAULT, 1997, p. 71). É com a instauração da economia do poder, forma de poder centralizado no Estado, que começa a surgir a necessidade de fazer nascerem instituições militares; essa transformação se concretiza quando o discurso da guerra se implementa socialmente e, com isso, torna-se “fundo permanente de todas as instituições de poder” (FOUCAULT, 1997, p. 73), constituindo-se como realização das instituições, leis e ordenamento, ou seja, como manifestação da paz.

Sob essa perspectiva, a passagem do poder detido a um “Estado de população” nos faz pensar novas mecânicas que compõem essas manifestações de poder, capazes de assegurar sua regulação ao disporem de novas técnicas e de novos problemas, como assegurar o binário população-riqueza criando mecanismos de fiscalização – o que, em *Segurança, território e população*, enquanto demanda de desenvolvimento capitalista, segue criando formas de relações sociais e econômicas ao direcionar as formas de organização política. Nesse sentido, as exigências de uma formação de “governamentalidade” política, conceito que não desenvolvemos com tanta profundidade, criam “uma arte de governar cuja racionalidade tem seus princípios e seu domínio de aplicação específico no Estado” (FOUCAULT, 1997, p. 83). Nesse momento, surgem formas de controle social constitutivas da especificidade do biopoder concentradas em “dois grandes conjuntos de saber e de tecnologia políticos: uma tecnologia diplomático-militar que consiste em assegurar e



desenvolver as forças do Estado por um sistema de alianças e pela organização de um aparelho armado” (FOUCAULT, 1997, p. 83) e outra, que constitui a polícia, em que os objetivos baseiam-se no ordenamento a fim de se garantirem a segurança e a qualidade de vida dos indivíduos, ou seja, o

Desenvolvimento do Estado de concorrência (econômico-militar), desenvolvimento do Estado de Welfare (riqueza-tranquilidade-felicidade), são esses dois princípios que a “polícia”, entendida como arte racional de governar, deve poder coordenar. Ela é concebida nessa época como um tipo de “tecnologia das forças estatais”. (FOUCAULT, 1997, p. 85)

Eis aí o que constitui o objeto da nova razão governamental, ou governamentalidade.

Com o poder econômico e suas formas de manifestação, temos o valor mercantilista dos corpos, que é peça e porção fundamental na elaboração das forças do Estado. O gerenciamento dessa nova forma de lucro proporciona a criação de novas formas institucionais de poder, tanto em âmbito público quanto privado, capazes de resultar em novas maneiras de governar, porque o poder não mais se firma sobre a individualidade do soberano, mas sobretudo por meio da multiplicidade de formas de governar:

149

O desenvolvimento [...] deve ser reinscrito nos quadros gerais de uma “biopolítica”, que tende a tratar a “população” como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentem traços biológicos e patológicos particulares, e que, por conseguinte, dizem respeito a técnicas e saberes específicos. (FOUCAULT, 1997, p. 86)

A partir desse pressuposto, acrescente-se que, “por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (FOUCAULT, 1976, p. 127 apud AGAMBEN, 2002, p. 11). Foucault, quando faz a análise do poder, examina minuciosamente as relações de força e as estratégias, visto que o poder tem por finalidade vir de todos os lados, exercido com base em superestruturas. Com o poder soberano, conclui-se que os problemas, outrora voltados somente para a vida e para a população em sociedade, atualmente seguem capturados para o interior de tecnologias de governo.

Nesse sentido, podemos dizer que o biopoder se subdivide em anátomo-política, a disciplinarização dos corpos singulares agindo estritamente sobre os indivíduos, e biopolítica, aplicada como regularização dos processos de uma população mediante formas de normalização. Isso reforça a tese presente em *Microfísica do poder* de que a



biopolítica é a captura do corpo e da vida em sociedade pelas instituições de poder, reforçando-se a questão proposta de como o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa com o corpo. Assim, sua principal manifestação é o poder, que, intrínseco a essa nova forma de sociedade que toma a vida como centro de estratégias ao implantar técnicas de controle, é capaz de submeter os corpos a formas disciplinares.

Logo, se o triunfo do capitalismo se constitui graças ao controle disciplinar praticado pelo biopoder – o qual produz, mediante uma série de tecnologias, os “corpos dóceis” de que necessita –, seu princípio deve-se ao auge da governamentalidade, que é fundamental para pensarmos o apogeu das instituições, os procedimentos de análises e reflexões, cálculos e táticas que exercem o poder, e o que faz com que as técnicas de governo tornem-se parte de uma sociedade controlada por dispositivos.

Em vista disso, Rancière faz a separação entre a polícia e as formas de manifestação populares, definidas como política. Ambas as formas de poder, política e polícia, fazem parte da comunidade política. O ponto-chave de Rancière é fazer com que uma forma de poder dependa da outra – ou seja, para que a polícia não sobressaia como forma de representação governamental que exclui o povo de seu caráter decisório, torna-se imprescindível que a política, como forma de manifestação popular, ou democrática, ocupe espaços e se oponha a qualquer forma de manifestação capaz de minimizar o poder popular pela lógica da representação. De início, podemos afirmar que a crítica proposta por Foucault acerca da noção de poder em muito pouco se distingue da crítica feita por Rancière das formas de organização policial, cujo sentido é também a institucionalização do poder. Entretanto, diferentemente de Rancière, Foucault não pensa o poder como forma política, mas somente como organização policial dos espaços.

4. FORMAS DE PODER EM FOUCAULT E RANCIÈRE

Vimos que para Rancière as formas de poder, política e polícia, são instâncias que, mesmo paradoxais, não são excludentes, uma vez que a política depende da prática policial de intervenção dos corpos para ocupar lugar no sensível e fazer com que o espaço de fala pertença também a essa parcela dos sem-parcela. Mesmo que Rancière defina um novo conceito de polícia, sua tese está distante da tese foucaultiana de disciplinarização dos espaços – aparato estatal cuja finalidade é o controle dos corpos –, porque o



sentido de polícia apontado por Rancière é uma estrutura de governo que, dependente das relações sociais, manifesta uma espécie de rigidez nas funções do Estado, através de leis que estruturam um conjunto de processos que se operam na organização dos poderes, na distribuição dos lugares de fala e nas funções que se legitimam.

Em vista disso, a crítica de Rancière ao conceito de biopoder defendido por Foucault tem por princípio pensar a polícia; entretanto, não a constitui também como forma política, já que a política não é parte de todas as formas de relação, mas se manifesta através de um movimento paradoxal no interior do processo democrático, em que há uma urgência de participação do povo (sem voz) no ordenamento do sensível. Um exemplo que o próprio Rancière coloca é a estrutura do lar, que, sendo também um espaço político, não se firma somente em ordenações de poderes, mas com base em conflitos – como quando existe uma relação de dominação entre um casal e, nesse momento, o dominado supera a situação de dominação com alguma espécie de manifestação. Portanto, a política tem a capacidade de contestar o ordenamento estabelecido quando aqueles excluídos ou fadados ao anonimato resolvem revelar-se iguais aos soberanos e a todas as estruturas de poder.

Se em Rancière os corpos ou os sem nome, como aponta o autor, podem ir além do processo de dominação quando decidem se colocar em estado de igualdade com a oligarquia, em Foucault o ordenamento do sensível é gerido valendo-se de mecanismos que produzem corpos dóceis, submetidos a um sistema de controle. Nesse processo, temos a polícia (no sentido rancièreano) sobrepondo a ordem política, e para Rancière a ideia de sujeito político e de política como modo de vida (MOSTAÇO, 2010, p. 76) não pode ser caracterizada do modo como Foucault a investiga, sendo o corpo apenas objeto de poder, uma vez que

O animal político aristotélico é um animal dotado de politicidade, quer dizer, capaz de agir como sujeito participante do agir político, o que, nos termos aristotélicos, significa um ser participante do poder da *arkhé*, ou seja, como sujeito e como objeto. O corpo referido pela “biopolítica” de Foucault é um corpo objeto de poder, um corpo situado na partilha policial dos corpos e agregações dos corpos. A biopolítica foi introduzida por Foucault como diferença específica nas práticas do poder e nos efeitos de poder, na maneira como o poder opera nos efeitos de individualização dos corpos e na socialização das populações. Ora, essa questão não é aquela da política. A questão da política começa onde o que está em questão é o status do sujeito apto de se ocupar com a comunidade. (MOSTAÇO, 2010, p. 76)

Ou seja, os status de sujeitos foucaultianos estão inteiramente voltados para a partilha policial rancièreana, enquanto os sujeitos políticos de Rancière, já possuidores da capacidade de romper com o ordenamento sensível, conseguem



ocupar a comunidade. Somente quando a manifestação de igualdade rompe com a ordem de submissão o sistema revela que há uma urgência de reconhecimento do povo e de ocupação na ordem do sensível. Nesse processo, temos a política sobrepondo a ordem policial.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foucault encarrega-se apenas do plano do poder; no entanto, para Rancière a polícia não se define como uma instituição de poder, “mas um princípio de partilha do sensível no interior da qual podem ser definidas as estratégias e as técnicas do poder” (MOSTAÇO, 2010, p. 78). Em se tratando da tese de Rancière, o que é analisado por Foucault fica apenas no plano policial, visto que, se “Foucault pode falar, indiferentemente, em biopoder e em biopolítica, é porque seu pensamento sobre política foi construído em torno da questão do poder, uma vez que jamais esteve teoricamente interessado na questão da subjetivação política” (MOSTAÇO, 2010, p. 77). Ao tratar da distinção dos dois termos, política e polícia, Rancière caminha por diferentes direções, distantes da análise foucaultiana.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

FREIRE, V. T. *Os riscos da razão: a luta de classes não é moderna; foi pensada pelos antigos*. Folha de S. Paulo, 1995. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/mais!/4.html>>. Acesso em 2 de abril de 2019.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Resumos dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MOSTAÇO, E. Urdimento – *Revista de Estudos em Artes Cênicas/Universidade do Estado de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Teatro* apud *Entrevista à revista Multidões*, por Eric Alliez. Florianópolis: UDESC/CEART, v. 1, n. 15, out. 2010.

PELLEJERO, E. Aquém da biopolítica: a parte (sem parte) de Jacques Rancière. *Rev. Filos.*, Aurora, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 35-55, jul./dez. 2013.

RANCIÈRE, J. *Ainda se pode falar de democracia?*. Lisboa: KKYM, 2014. In: <<https://www.amazon.com.br/Ainda-falar-democracia-ensaios-breves-ebook/dp/B00J3ZF2OM>>.

RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018.

_____. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *Políticas da escrita*. São Paulo: Editora 34, 1995.

RODRIGUES, C. *O poder do povo. Entrevista com Jacques Rancière*. Acervo combate racismo ambiental, 2014. Disponível em: <<https://acervo.racismoambiental.net.br/2014/09/17/o-poder-do-povo-entrevista-com-jacques-ranciere/>>. Acesso em 9 de setembro de 2019.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.26923>

Artigo recebido em: 29/08/2019

Artigo aprovado em: 16/12/2019

Artigo publicado em: 10/02/2020

A DEFINIÇÃO TRIPARTIDA DO CONHECIMENTO E A CRÍTICA DE GETTIER

THE TRIPARTITE DEFINITION OF KNOWLEDGE AND GETTIER'S CRITIQUE

Lucas Jairo Cervantes Bispo¹

(ljcbispo@outlook.com)

RESUMO

O presente texto tem como objeto a definição tripartida do conhecimento como crença verdadeira justificada, tal como apresentada no *Teeteto* de Platão e hegemonicamente entendida pela epistemologia analítica contemporânea, e a crítica a ela por Edmund Gettier em seu artigo “É a crença verdadeira justificada conhecimento?”. A pretensão é expor reflexivamente considerações introdutórias fundamentais acerca de ambas. Para isso, primeiro distinguir-se-ão três tipos de conhecimento, destacando-se o proposicional como aquele em jogo na definição tripartida e na crítica de Gettier; em segundo lugar, apresentar-se-á a estrutura da definição tripartida, suas partes, a relação entre elas, com as intuições pré-teóricas presentes nas mesmas e com o que excluem; por fim, explicar-se-á a crítica de Gettier, evidenciando-se seus pressupostos, estrutura, razões e finalidades.

PALAVRAS-CHAVE: Tipos de Conhecimento. Definição. Tripartida. Crítica de Gettier.

ABSTRACT

The present text has as its object the tripartite definition of knowledge as justified true belief, as presented in Plato's *Theaetetus* and hegemonically understood by contemporary analytic epistemology, and its criticism by Edmund Gettier in his article “Is justified true belief knowledge?”. The goal is to reflexively expose fundamental introductory considerations about both. In order to do this, first we will distinguish three types of knowledge, highlighting the propositional as the one present in the tripartite definition and in Gettier's criticism; secondly, we will expose the structure of the tripartite definition, its parts, the relationship between them, the pre-theoretical intuitions present in them and what they exclude; finally, we will present Gettier's critique, highlighting its assumptions, structure, reasons and purposes.

KEYWORDS: Types of Knowledge. The tripartite definition. Gettier's critique.

1. INTRODUÇÃO

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9051296075210643>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5572-619X>.



O que é conhecimento? O que quer dizer alguém saber alguma coisa? Qual é a diferença entre conhecer ou não algo? Mais específica e analiticamente, qual é o conjunto de condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a análise e aplicação correta e completa do conceito de conhecimento e que determinam se alguém sabe alguma coisa?

A preocupação com o conhecimento e sua natureza está presente na história da filosofia, de maneira direta ou indireta, sistematizada ou não, no mínimo desde Platão. Atualmente, como objeto da epistemologia ou da teoria do conhecimento, trata-se de uma das questões mais enigmáticas, persistentes e definidoras desse campo e da filosofia, relacionando-se com ou mesmo sendo fundamentadora para outras áreas filosóficas e também para as ciências.

Tendo isso em vista, o presente texto se debruçará sobre uma definição clássica de conhecimento e uma crítica recente feita a mesma, que se tornou também clássica e que gerou e gera um imenso e controverso debate na discussão filosófica em diversas partes do mundo. Trata-se da definição tripartida do conhecimento como crença verdadeira justificada, tal como apresentada no *Teeteto* de Platão e como é hegemonicamente entendida pela epistemologia analítica contemporânea, e a crítica a ela por Edmund Gettier em seu artigo “É a crença verdadeira justificada conhecimento?”. A pretensão é expor reflexivamente considerações introdutórias fundamentais acerca de ambas. Para isso, na seção 2 distinguir-se-ão três tipos de conhecimento, destacando-se o proposicional como aquele em jogo na definição tripartida e na crítica de Gettier; na seção 3, apresentar-se-á a estrutura da definição tripartida, suas partes, a relação entre elas, com as intuições pré-teóricas presentes nas mesmas e com o que excluem; posteriormente, na seção 4, explicar-se-á a crítica de Gettier, evidenciando-se seus pressupostos, estrutura, razões e finalidades; por fim, serão elaboradas as considerações finais.

155

2. TIPOS DE CONHECIMENTO

O tipo de conhecimento ao qual a filosofia tem dado maior atenção e que tem discutido mais exhaustivamente é o proposicional, isto é, aquele que se deixa expressar através de enunciados e sentenças declarativas, que descrevem um conteúdo, uma possibilidade, uma representação, enfim, passível dos atributos de verdade ou falsidade. A forma desse tipo de conhecimento poderia ser resumida a “S sabe que p”, em que “S” representa o sujeito que conhece e “p”, a proposição conhecida.

Para Dutra (2010, p. 10), os exemplos mais óbvios do objeto do conhecimento proposicional, em sua terminologia “estados de coisas”, seriam os



fatos empíricos da experiência comum, mas também os que interessam às ciências. É nesse sentido que se apresentam diversos exemplos do seguinte tipo na literatura aqui utilizada: “Gettier é um filósofo”, “Maria Bethânia é uma cantora”, “Os cangurus dormem a maior parte do tempo”, “Cães são mamíferos”, “Feira de Santana fica na Bahia” e assim por diante. De maneira mais geral, Stephen Hetherington² cita que em princípio o conhecimento proposicional é um tipo de conhecimento sobre um fato ou verdade, não importando que tipo de fato ou verdade envolve – por exemplo, “ $2+2 = 4$ ”, “O estupro é cruel”, “Existe gravidade”.

Assim, o conhecimento proposicional pode ser diferenciado, por exemplo, do conhecimento prático/de habilidade e do por contato/familiaridade. O primeiro se refere ao saber como fazer alguma coisa: ver as horas num relógio, andar de bicicleta, cozinhar um alimento etc. Esse tipo de saber pode pressupor e/ou implicar a posse de conhecimento proposicional, mas não necessariamente. Como exemplifica Dan O’Brien (2013, p. 24), “Para eu saber jogar *snooker*, tenho de saber que a bola azul vale cinco pontos e que tenho de embolsar uma bola vermelha antes de poder embolsar uma bola de cor”; por outro lado, “Posso desempenhar acções básicas como andar, nadar ou falar sem ter de saber que tenho de fazer movimentos específicos com o meu corpo ou boca para esse efeito”. O segundo, por sua vez, como explica Linda Zagzebski (1999, p. 92), é aquele que acontece com ou deriva do contato experiencial direto por parte do sujeito que conhece com a porção da realidade conhecida. Por exemplo: conhecer uma pessoa chamada Roger – ou, mais especificamente, conhecer uma pessoa num sentido não ligado a possuir informações sobre ela, mas de perceber que reajo a tal individuo como se já o tivesse visto –, ou conhecer um ritmo porque já o ouvi, ou um local porque já estive lá. Para Linda Zagzebski (1999, p. 92), esse conhecimento por contato/familiaridade inclui não somente pessoas e coisas, mas também e principalmente nossos próprios estados mentais. No caso deste conhecimento, tal como ocorre com o conhecimento prático/de habilidade, não necessariamente há o pressuposto ou implicação do conhecimento proposicional; por exemplo, no caso do ritmo, podemos tê-lo ouvido sem sabermos como se chama ou termos qualquer crença factual a seu respeito.

É importante notar que, apesar dessa distinção ser intuitiva e comum, e, justamente, a que está em questão neste trabalho, não é indisputável. Giovanni Rolla cita cinco possibilidades diferentes de distinção, quais sejam

² HETHERINGTON, Stephen. Knowledge. *The internet encyclopedia of philosophy*. ISSN 2161-0002, <<https://www.iep.utm.edu/knowledg>>. Acesso em 25 de novembro de 2019.



Em particular, há quem defenda que todo conhecimento proposicional reduz-se, em última análise, ao conhecimento objetual dos componentes mínimos das proposições [...] Por outro lado, há aqueles que dizem que não existe contato direto entre um sujeito e um objeto, mas que todo contato é mediado por conceitos [...] Na medida em que o conhecimento proposicional envolve proposições, que são compostas de conceitos, talvez seja defensável dizer que o conhecimento direto não é essencialmente diferente do conhecimento proposicional. Há também quem defenda que conhecimento prático se reduz ao conhecimento proposicional, ou seja, que saber que várias proposições são verdadeiras sobre determinada atividade [...] é suficiente para saber como fazer tal atividade. Por outro lado, há filósofos que acreditam que todo o conhecimento proposicional é um conhecimento prático, saber fazer algo com a verdade de uma proposição. (ROLLA, 2018, pp. 24-25)

157 Feitas essas distinções, convém perguntar: por que o tipo de conhecimento a que a filosofia tem dado maior atenção e que tem discutido mais exaustivamente é o proposicional? Uma resposta, como sugere Richard Fumerton (2006, p. 19), consiste na suposição de a filosofia estar preocupada com a verdade; como são as proposições as estruturas linguísticas passíveis da mesma, privilegia-se o conhecimento proposicional. Mas podemos também recordar que tal conhecimento é aquele que engloba uma gama de assuntos – conhecimentos científicos, geográficos, matemáticos, autoconhecimento e conhecimentos acerca de qualquer campo de estudo –, constituindo-se como noção fundamental para a cognição humana e necessária tanto para a especulação teórica quanto para o julgamento prático.³ Além disso, e talvez mais fundamentalmente, o que diz Linda Zagzebski (1999, p. 92) em relação ao conhecimento proposicional em comparação ao conhecimento por familiaridade – mas que creio que também pode ser aplicado à relação deste último com o conhecimento prático/de habilidade – é que o primeiro tem sido muito mais exaustivamente discutido do que o segundo por pelo menos duas razões: primeiramente, a proposição seria a forma através da qual o conhecimento é comunicado; assim, o conhecimento proposicional poderia ser transferido de uma pessoa para outra, enquanto o conhecimento por familiaridade não o poderia, ao menos diretamente. Em segundo lugar, há a suposição comum de que a realidade possui uma estrutura proposicional ou, ao menos, de que a proposição é a principal forma pela qual a realidade se torna compreensível para a mente humana.

Ocorre que dessa primazia do conhecimento proposicional não decorre que há esclarecimento e consenso acerca desse conceito e de quando estamos de sua posse; pelo contrário: há mais discussão e dissenso. Ou seja, apesar do largo consenso quanto à estrutura proposicional ‘S sabe que p’, permanece a discussão acerca do que é esse saber e de

³ Cf. BERNECKER; DRETSKE (2005, p. 3) e TRUNCELLITO (2007).



quando um sujeito sabe ou não algo. Sendo assim, mantém-se a questão, agora de forma mais específica: o que significa, em sentido proposicional, conhecer?

3. A DEFINIÇÃO TRIPARTIDA

Uma definição contemporaneamente muito discutida e dita como aceita amplamente na história da filosofia⁴ e que satisfaz fortemente intuições pré-teóricas, encontra sua raiz nas obras de Platão, mais especificamente no *Teeteto*, no qual é dito que a crença verdadeira acompanhada de uma explicação é conhecimento, ao passo que a crença verdadeira não acompanhada de uma explicação é distinta do conhecimento:

Sócrates, fiquei agora a pensar numa coisa que tinha esquecido e que ouvi alguém dizer: que o saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber. E aquilo de que não há explicação não é susceptível de se saber [...], sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação. (*Theaetetus*, 201d)

158 Esse entendimento é comumente reconhecido como definição tripartida, pois compreende o conhecimento como constituindo *Crença Verdadeira Justificada*. Assim, somente a satisfação de todas as partes permitiria a aplicação do conceito de conhecimento, estando descartadas, como nos lembra Dutra (2010, p. 19), as crenças que possuímos, mas que são falsas ou que, mesmo sendo verdadeiras, não recebem justificação; o mesmo vale para aquelas proposições que, mesmo sendo verdadeiras e passíveis de justificação, não expressam crenças que possuímos. Além disso, do ponto de vista do conhecimento que requer apenas uma justificativa razoável, nesse caso também não se trata de conhecimento a crença que, mesmo justificada, não é verdadeira.⁵

Nessa perspectiva, podemos dizer que essa é a estrutura da definição tradicional (DT)

(DT) S sabe que p se e somente se:

- I. S crê que p;
- II. p é verdadeira;

⁴ Para Laurence Bonjour (2009, p. 39), por exemplo, é razoável dizer que alguma versão ou outra da concepção tradicional de conhecimento foi tomada como certa, ainda que sem especificação detalhada, por praticamente todos os filósofos seriamente preocupados com o conhecimento desde o tempo de Descartes até meados do século XX.

⁵ No caso de uma justificativa absoluta: havendo justificativa, haveria a garantia da verdade da crença; logo, toda crença justificada seria verdadeira.



III. S está justificado em crer que p.

De acordo com Alexandre Meyer Luz, as noções presentes nessa estrutura são as seguintes

1. A expressão ‘S sabe que p’ é tomada em seu sentido proposicional;
2. ‘S’ é um sujeito epistêmico qualquer (ou seja, um sujeito capaz de ter estados mentais aos quais atribuímos o status de “epistêmicos”, tais como crer, descrever, suspender o juízo, conhecer etc.);
3. ‘p’ é uma proposição qualquer;
4. ‘S crê que p’ nos indica que p está na mente de S e que S está disposto a aceitar que p é verdadeira (mesmo sem possuir boas razões para tal);
5. ‘p é verdadeira’ afirma simplesmente que p descreve algo que ocorre de algum modo independente de S;
6. ‘S está justificado em crer que p’ nos informa que S tem – falando de modo provisório – ‘boas razões’ para crer em p, ou que S tem ‘o direito de crer em p’. (LUZ, 2013, p. 19)

Dessa maneira, a proposta da definição tripartida traz uma lista de condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para o conhecimento, de forma que um sujeito só conhece uma proposição se a satisfizer. Ao se definir o que é o conhecimento, também se exclui aquilo que ele não é e. Como nos lembra Michael Williams (2001, p. 16-17), entre os(as) filósofos(as), desde Platão até hoje, tem havido mais ou menos um completo consenso de que o conhecimento exclui três coisas: a ignorância, o erro e a mera opinião. A condição da crença exclui a ignorância, a da verdade, o erro e a da justificação, a opinião.

159

Assim, a definição tripartida se constitui não somente como muito antiga ou dita como aceita amplamente na história da filosofia, mas, segundo Linda Zagzebski (2017, p. 188), satisfaz em grande medida diferentes virtudes que uma definição do conhecimento precisaria possuir, como precisão, simplicidade, concisão, elegância, iluminação teórica e utilidade prática. Ademais, como já foi dito, veremos, que se trata de uma concepção que pode satisfazer nossas intuições pré-teóricas.⁶ Com isso em mente, vejamos com mais detalhes e com exemplos o que é cada condição, a relação entre elas e com o que excluem.

A crença é um conceito fundamental à epistemologia. Na perspectiva aqui trabalhada, é a ela que se aplicam os conceitos de verdade, falsidade e justificação. De fato, não só o

⁶ O que está em jogo aqui é o que nos diz Alexandre Meyer Luz (2006, p. 38): “A suposição é, pois, a de que podemos imaginar certos padrões universais ligados a conceitos (assim como supomos que existem padrões universais de raciocínio, explicitados pela Lógica e pela Matemática). Esta é uma tese que deve ser, ela mesma, tomada com algum cuidado, como nós mesmos sugerimos acima. Tais padrões universais, manifestos através das intuições pré-teóricas, devem ser tomados de forma modesta e devem ser constantemente reavaliados, a fim de eliminar aquilo que é meramente um dado cultural tomado inadequadamente como algo universal”.



conhecimento incluiria a crença, como seria ele mesmo um tipo de crença. Fundamentalmente, o que está em jogo na presença da crença para o conhecimento é que não seria possível sabermos que isso ou aquilo é o caso ou não sem acreditarmos nisso – ou seja, só seria possível saber aquilo em que se acredita, que se aceita, de que se está convicto e/ou convencido.⁷ Por consequência, ainda que determinada proposição seja verdadeira – como a ciência diz ser a ideia de a Terra ser esférica e não plana –, se um sujeito não acredita nela, seja porque sequer já a concebeu ou entrou em contato com ela ou porque a nega em sua verdade, não pode conhecê-la. Em outras palavras, se temos conhecimento de que a Terra é esférica, pressupõe-se e se implica que acreditamos nisso; por outro lado, se não acreditamos na esfericidade da Terra, não temos conhecimento de que assim seja. Disso retiram-se também duas alternativas à crença que aparentemente são impossibilitadoras do conhecimento e que reforçam esse caráter necessário da crença para ele: a descrença (negação ou ausência de crença) e a suspensão de juízo (abstenção da decisão entre a crença e a descrença para uma proposição em questão).

Para Linda Zagzebski (1999, p. 93), caracterizar a relação entre um sujeito que conhece e a proposição conhecida como o ato de aquele tomar esta como verdadeira, e isso ser uma relação de crença, é um meio geral bastante difundido. Em sua visão, a ideia de que o estado de conhecimento é uma espécie de crença sustenta a prática quase universal na epistemologia de definir o conhecimento tal como nesse texto está sendo trabalhado.

Não obstante, ainda que a crença seja necessária, ela não é suficiente. Como já foi dito, é preciso que a mesma seja verdadeira. Quanto à verdade (ainda que ela seja um conceito controverso), hegemonicamente⁸, por um lado, considera-se que o que não é verdadeiro não pode ser conhecimento e, por outro, que esse conceito é objetivo, isto é, que uma crença em uma proposição é verdadeira apenas se o conteúdo dessa proposição for o caso, se as coisas se passarem realmente como se acredita.⁹ Trata-se, portanto, da verdade como correspondência, o que nos remete a Aristóteles e ao entendimento de que negar aquilo que é e afirmar aquilo que

⁷ Cf. DANCY; SOSA; STEUP (2010, p. 259, 476).

⁸ Cf. AUDI (2003 p. 220), STEUP; ICHIKAWA (2017), ou ainda BERNECKER; PRITCHARD (2011, p. 3).

⁹ Note-se que, assim como Truncellito (2007), estou assumindo a existência de uma verdade objetiva, o que torna possível que as crenças correspondam ou não à realidade. Assim, para que alguém saiba alguma coisa deve haver algo possível de conhecimento. Lembremo-nos de que estamos discutindo conhecimento em sentido proposicional e factivo; se não há fatos, então não há nada a saber. Obviamente, essa suposição não é universalmente compartilhada e sua defesa não faz parte do escopo deste trabalho; contudo, posso dizer que, se verdade é uma condição do conhecimento – de modo que, se uma crença não é verdadeira, não pode constituir conhecimento – e se, por conseguinte, não há verdade, então não pode haver conhecimento. Por isso, mesmo que existam verdades, se existe um domínio em que não há verdade, então não poderia haver nele conhecimento.



não é falso, enquanto afirmar o que é e negar o que não é é verdadeiro.¹⁰ É nesse sentido que Linda Zagzebski (1999, p. 93) diz que, apesar de as proposições poderem ser verdadeiras ou falsas, apenas proposições verdadeiras ligam o sujeito que conhece à realidade conhecida. Por isso, afirma, o objeto de conhecimento no sentido de maior interesse para os filósofos é geralmente uma proposição verdadeira.

Podemos, portanto, exemplificar que, se Fernando Haddad não ganhou as eleições presidenciais de 2019 no Brasil, ninguém pode saber que ele ganhou, pois se trata de uma proposição falsa; ou, se perguntamos as horas para alguém e se esse alguém olha seu relógio, nos diz e acreditamos, mas seu relógio está desregulado e mostra a hora errada, teremos uma crença falsa e não nos será possível ter conhecimento de que o horário é aquele, porque não é. O próprio modo como utilizamos a linguagem, nota Robert Audi, mostraria que pressupomos que o conhecimento envolve a crença verdadeira

All we claim we know something and later discover that it is false, we sometimes say things like ‘Well, I certainly believed it’; but we do not seriously maintain that we knew it. One might say ‘I just knew it’, but this is usually taken to exhibit an inverted commas use of ‘know,’ a use in which ‘know’ stands in for something like ‘was certain’. If we seriously insisted we knew it, others would likely conclude that (for instance) we do not really believe that it is false, or perhaps that we are unaware that we are using ‘I knew’ to mean ‘I felt great confidence’, as in ‘I just knew I’d win – I still can’t really believe I lost’. In cases like the commonsense ones just described, when truth is subtracted from what appears to be knowledge, what remains is not knowledge but belief. (AUDI, 2003, p. 220-221)^{11 12}

161

¹⁰ Digo isso considerando a ressalva de Steup e Ichikawa (2017), quando alegam que a verdade de algo não exige que alguém possa saber ou provar que é verdade, e que nem todas as verdades são verdades estabelecidas. Eles exemplificam que, se jogarmos uma moeda para cima e não verificarmos como aterrisou, pode ser que ela tenha caído com cara ou coroa, mesmo que ninguém tenha como dizê-lo. Para eles, a verdade é uma noção metafísica, em oposição a uma noção epistemológica: a verdade tem a ver com como as coisas são, e não com como elas podem ser alcançadas e mostradas. Então, quando se diz que apenas coisas verdadeiras podem ser conhecidas, isso não se refere ainda a como alguém pode acessar a verdade.

¹¹ “Todos nós afirmamos que sabemos algo e depois descobrimos estar errados. Às vezes dizemos coisas como ‘Bem, eu certamente acreditei’, mas não afirmamos seriamente que sabíamos disso. Pode-se dizer ‘Eu sabia’, mas isso geralmente é usado para exibir uma utilização não literal de ‘saber’, um uso em que ‘saber’ representa algo como ‘tinha certeza’. Se insistíssemos seriamente em que sabíamos, outros provavelmente concluiriam que (por exemplo) não acreditamos realmente estar errados, ou talvez que não estamos cientes de que estamos usando ‘eu sabia’ para dizer ‘senti grande confiança’, como em ‘Eu sabia que ia ganhar – ainda não consigo acreditar que perdi’. Em casos como os de senso comum que acabamos de descrever, quando a verdade é subtraída do que parece ser conhecimento, o que resta não é conhecimento, mas crença.” (tradução nossa)

¹² Na argumentação de Audi, esses pontos sugeririam que o conhecimento é ao menos crença verdadeira. Segundo o autor, se estamos certos de alguma coisa – por exemplo, de que um amigo está com raiva –, podemos dizer não acreditarmos, mas sabermos disso; porém, isso será mais bem compreendido se significando que não apenas acreditamos, mas sabemos. Semelhantemente, pode ser enganoso dizermos que acreditamos que nosso amigo está com raiva se nós sabemos disso, pois



Dentro desse ponto de vista, como argumenta David A. Truncellito (2007), a busca pelo conhecimento significa uma tentativa de aumentar nosso arsenal de crenças verdadeiras e diminuir o de falsas. A seu ver, ainda que possamos formar crenças por razões diversas, como para criar uma atitude positiva, quando visamos ao conhecimento essas crenças teriam o propósito de descrever ou capturar o modo como as coisas realmente são – isto é, quando se forma uma crença, busca-se uma correspondência entre a mente e o mundo. Por que não entendermos, então, que o conhecimento é crença verdadeira? Afinal, se aceitamos uma proposição como verdadeira e ela realmente o é, não a conhecemos?

Para refletirmos introdutoriamente sobre essa questão, consideremos o seguinte exemplo adaptado de Adam Morton (2003, p. 88): um meteorologista, X, prepara-se para fazer um relatório de rádio acerca do tempo previsto para o dia seguinte; no entanto, ele descobre, cinco minutos antes de ir ao ar, que perdeu todos os dados-base do relatório. Sendo assim, decide jogar uma moeda e relatar com base na sorte. Cara para chuva, coroa para tempo seco. Cara para ventos abaixo de certa quantidade de quilômetros, coroa para acima etc. A partir disso, depois de cinco minutos, ele monta um relatório, vai ao ar e prevê um furacão, embora nada naquele dia pareça indicar isso. Nesse exemplo, diz Adam Morton, pensaríamos que X não sabe que haverá um furacão no dia seguinte; mas, se supormos que no dia seguinte, por mais estranho que pareça, um furacão realmente ocorra, X teria uma crença verdadeira. Isso não transformaria, no entanto, seu relatório em conhecimento; tratou-se apenas de adivinhação, e o acerto foi por acaso.

Esse é um dentre muitos exemplos nos quais um sujeito possui uma crença verdadeira que para a análise tradicional não se constitui como conhecimento. Isso porque, nessa compreensão, uma crença verdadeira pode ser formada de modo epistemologicamente impróprio, sem mérito, com base em crenças falsas, ignorâncias e/ou sorte. Por isso, não basta à crença ser verdadeira, é preciso que seja justificada.¹³ É nesse sentido que Robert Audi argumenta

Does knowing something also imply justifiedly believing it? If it does, that would explain why a true belief based on a lucky guess is not knowledge. If, from a distance, I see Jim walk hurriedly down the hall and simply guess that

poderíamos assim estar sugerindo que não sabemos e até duvidamos de que o esteja, pois apenas acreditamos.

¹³ Lembrando que, como destacam Bernecker e Dretske (2005, p. 3), a justificção epistêmica para a crença é uma justificção para a verdade da crença, e não para sua utilidade ou respeitabilidade social.



he is angry, I am not justified in believing that he is angry. If my belief turns out to be true, it still does not constitute knowledge. That fact seems explainable by its lack of justification. Now suppose I go by his office and see him briskly shuffling papers and angrily mumbling curses. At this point I might come to know that he is angry; and my acquiring knowledge that he is can be explained by my having acquired evidence which justifies my true belief that he is.

Still, could a true belief that is not justified constitute knowledge? Suppose I simply see Jim briskly shuffling papers as I pass his office, but do not hear any curses. A bit later, I see him walk hurriedly down the hall. Given that I know his fiery temperament, I might have just enough evidence so that I have some reason to believe he is angry, even though I am not quite justified in believing this. Might I now have a kind of low-grade knowledge that he is angry? This is doubtful. My evidence for believing this is not firm. But the case does show this much: that as our evidence for a true belief mounts up in a way that brings us closer to justification for holding the view that justified belief is an element in knowledge. (AUDI, 2003, p. 221)¹⁴

Convém notar, porém, que se aceitamos que uma crença é justificada ainda que sua justificativa não seja absoluta, completamente conclusiva, é possível que ela seja falsa, como mostra o seguinte exemplo

A detective, FitzB, is investigating a murder. Near the victim's body she finds a wallet containing a driver's license in the name of Z. She goes to interview Z and finds that he has left town in a hurry. Z is tracked down and found to have traces of the victim's blood under his fingernails. Moreover his fingerprints are all over the scene of the crime. A little investigation reveals that Z has a long-standing grudge against the victim and stood to gain a lot of money from the victim's death. There are no other suspects. FitzB concludes that she has solved the crime: Z is the killer.

But Z is not the killer. Z was framed by a very clever enemy of the victim who managed to plant all the evidence while leaving no traces of her activities. Z is convicted and executed, and the real killer is never brought to justice. So

¹⁴ “Saber algo também implica justificadamente acreditar nisso? Se sim, isso explicaria por que uma crença verdadeira baseada em um palpite de sorte não é conhecimento. Se, de longe, vejo Jim caminhar apressadamente pelo corredor e simplesmente adivinho que está com raiva, não tenho justificativa para acreditar que ele está com raiva. Se minha crença se mostrar verdadeira, ainda não constitui conhecimento. Esse fato parece explicável por sua falta de justificativa. Agora, suponha que eu vá ao escritório dele e o veja revirando papéis e resmungando com raiva. Nesse ponto, posso chegar a saber que ele está com raiva, e meu conhecimento adquirido de que ele está pode ser explicado por eu ter adquirido evidências que justificam minha verdadeira crença de que ele assim está.

Ainda assim, poderia uma crença verdadeira que não é justificada constituir conhecimento? Suponha que eu simplesmente veja Jim folheando rapidamente papéis enquanto passo por seu escritório, mas não ouço praguejações. Um pouco depois, vejo-o andar apressadamente pelo corredor. Dado que conheço seu temperamento inflamado, posso ter apenas evidências suficientes para que eu tenha alguma razão para acreditar em que ele está com raiva, mesmo que eu não esteja justificado em acreditar nisso. Será que agora tenho um pequeno grau de conhecimento de que ele está com raiva? Isso é duvidoso. Minha evidência para acreditar nisso não é firme. Mas esse caso mostra que, na medida em que nossa evidência de uma crença verdadeira se eleva de uma forma que nos aproxima da justificação e, portanto, do conhecimento, isso colabora para a visão de que a crença justificada é um elemento do conhecimento.” (tradução nossa)



FitzB did not know that Z was the killer. She thought she knew, and she had very good reasons for so thinking. But in fact her belief was false and so it cannot have been knowledge. (MORTON, 2003, p. 88)¹⁵

Considerando-se a argumentação anterior, um sujeito pode possuir crença numa proposição, mas esta ser falsa, ou verdadeira, porém injustificada, ou, ainda que justificada, falsa. Em outras palavras, o fato de acreditarmos em algo não nos garante estarmos certos. Se estivermos certos, isso não implica que possuímos uma justificativa, o que dependerá de como a crença foi formada e o que a fundamenta ou não. Mas, mesmo estando razoavelmente justificados, podemos estar errados, ainda que assumamos que crenças justificadas tenham mais legitimidade epistemológica, sejam mais prováveis de serem verdadeiras e estejam mais propensas a ser conhecimento do que crenças injustificadas.

A partir dessa análise, retornamos para a apresentação inicial da definição tripartida do conhecimento, segundo a qual um sujeito só possui conhecimento de uma proposição se são satisfeitas as condições necessárias e suficientes para isso – quais sejam, ter uma crença verdadeira justificada. Acontece que, apesar de tal definição surgir no *Teeteto*, ela não foi aceita nesse diálogo pelo personagem Sócrates (*Theaetetus*, 210a, 210b), normalmente porta-voz de Platão em seus textos, e nem pelo interlocutor que propôs a definição, Teeteto. Além disso, contemporaneamente sua aceitação é incomum e controversa. Convém, portanto, que nos perguntemos: não haveria casos nos quais um sujeito satisfaz essas condições, mas não possui conhecimento? Ou que possui conhecimento sem satisfazê-las? A definição tripartida realmente se sustenta e se aplica?

4. A CRÍTICA DE GETTIER

Experimentos mentais hipotéticos podem prover casos apropriados de testes das teorias filosóficas, e foi valendo-se dos mesmos que Edmund Gettier, em 1963, num artigo chamado

¹⁵ “Uma detetive, FitzB, está investigando um assassinato. Perto do corpo da vítima, ela encontra uma carteira contendo uma habilitação de motorista em nome de Z. Ela vai entrevistar Z e descobre que ele saiu da cidade com pressa. Z é rastreado e tem vestígios do sangue da vítima sob as unhas. Além disso, suas impressões digitais estão por toda a cena do crime. Uma pequena investigação revela que Z tem um ressentimento de longa data contra a vítima e poderia ganhar muito dinheiro com a morte dela. Não há outros suspeitos. FitzB conclui que resolveu o crime: Z é o assassino. Mas Z não é o assassino. Z foi usado por um inimigo muito inteligente da vítima que conseguiu plantar todas as provas, sem deixar rastros de suas atividades. Z é condenado e executado, e o verdadeiro assassino nunca é levado à justiça. Sendo assim, FitzB não sabia que Z era o assassino. Ela achou que sabia e tinha boas razões para isso. Mas, na verdade, sua crença era falsa e, portanto, não pode ter sido um conhecimento.” (tradução nossa)



“É a crença verdadeira justificada conhecimento?”, questionou essa concepção tradicional de conhecimento e defendeu que, ainda que a crença, a verdade e a justificaco sejam necessrias para o conhecimento, elas no so suficientes. Nesse artigo, sua estratgia consiste basicamente em oferecer dois contraexemplos nos quais julga mostrar que h casos nos quais o sujeito possui crença verdadeira justificada, mas no admitirmos que tem conhecimento.

No primeiro exemplo, Smith e Jones concorrem a uma vaga de emprego e Smith acredita que a seguinte proposio conjuntiva *A*  verdadeira: “Jones  o homem que vai conseguir o emprego e Jones tem dez moedas no bolso”. Suas razes seriam que o prprio presidente da empresa lhe teria assegurado que Jones seria selecionado, ou seja, teriam como base o testemunho e o fato de que Smith teria contado as moedas no bolso de Jones, quer dizer, teriam como base seus sentidos. Nesse caso, conseqentemente, a proposio *A* implica validamente a seguinte, *B*: “O homem que vai ficar com o emprego tem dez moedas no bolso”, na qual Smith passa a crer. Assim, se Smith percebe que *A* implica *B* e aceita *B* com base em *A*, proposio para a qual tem fortes provas, estaria justificado em acreditar que *B*  verdadeira.

Gettier nos convida a imaginar ento que, sem saber, Smith  que ser selecionado e que ele tambm tem exatas dez moedas no bolso. Desse modo, a proposio *A*, “Jones  o homem que vai conseguir o emprego e Jones tem dez moedas no bolso”, torna-se falsa, mas a proposio *B*, “O homem que vai ficar com o emprego tem dez moedas no bolso”, permanece verdadeira, o que segundo Gettier nos permitir dizer que Smith acredita numa proposio verdadeira e, como a inferiu de outra para a qual possua justificaco, tambm estaria justificado quanto a esta. Ou seja, Smith teria crença verdadeira justificada em relao  proposio *B*.

Em seu segundo exemplo, Smith tem fortes evidncias para acreditar na proposio *A*, “Jones tem um carro Ford”, porque desde que se lembra Jones sempre teve esse carro e Jones acabara de lhe oferecer carona dirigindo o mesmo. Gettier ento nos sugere pensar que Smith tem um amigo de paradeiro desconhecido chamado Brown. Ento, da proposio *A*, para a qual possui justificaco, infere outras trs: *B*, “Ou Jones tem um Ford ou Brown est em Boston”; *C*, “Ou Jones tem um Ford ou Brown est em Barcelona”; *D*, “Ou Jones tem um Ford ou Brown est em Brest-Litovsk”. Smith estaria justificado em acreditar na verdade de cada uma dessas porque, explica Dutra (2010, p. 23), trata-se de proposies disjuntivas exclusivas – isto , que para serem verdadeiras basta que apenas uma das proposies seja verdadeira –, e, como possui justificativa para a verdade da proposio *A*, “Jones tem um carro Ford” e no possui nenhuma razo para pensar que Brown esteja em algum desses locais, possuir justificativa tambm para as outras proposies inferidas dessas.



Ocorre que o carro de Jones é alugado e, por coincidência, Brown está em Barcelona. Assim, ainda que a proposição A, “Jones tem um carro Ford”, torne-se falsa, a proposição C, “Ou Jones tem um Ford ou Brown está em Barcelona”, permanece verdadeira, e, como Smith estava justificado em acreditar na verdade de cada uma daquelas proposições, tem crença verdadeira justificada em C.

Em cada um desses exemplos, conclui Gettier, Smith possui crença verdadeira justificada, mas não tem conhecimento, provando-se assim a insuficiência da definição tripartida. Vejamos qual é a estrutura, os pressupostos desses exemplos e as razões dessa conclusão por parte de Gettier.

Quanto à estrutura, considerando-se esses exemplos, Alexandre Meyer Luz esclarece ser a seguinte a dos casos de Gettier ou do mesmo tipo

- (G) Em um contra-exemplo de tipo-Gettier, dados *S* e *p*:
- (1) a condição de verdade é cumprida para com *p*;
 - (2) a condição de crença é dada em relação a *p*;
 - (3) a condição de justificação é satisfeita em relação a *p*;
 - (4) *S* tem justificação para e crê em *q*;
 - (5) A justificação de *p* para *S* depende de *q*;
 - (6) *q*, ou alguma outra crença, *r*, é falsa;
 - (7) *S* não sabe que *p*. (LUZ, 2013, p. 36)

166

Linda Zagzebski (1999, p. 100), por sua vez, vê nessa estrutura um processo de dupla sorte, na qual partimos, por acidente de má-sorte, de crenças falsas justificadas e, devido a outro acidente – este de boa sorte –, a crença se torna verdadeira, de modo que poderíamos construir casos de Gettier utilizando o seguinte procedimento

[...] start with a case of justified (or warranted) false belief. Make the element of justification (warrant) strong enough for knowledge, but make the belief false. The falsity of the belief will not be due to any systematically describable element in the situation, for if it were, such a feature could be used in the analysis of the components of knowledge other than true belief, and then truth would be entailed by other components of knowledge, contrary to the hypothesis. The falsity of the belief is therefore due to some element of luck. Now emend the case by adding another element of luck, only this time an element which makes the belief true after all. The second element must be independent of the element of warrant so that the degree of warrant is unchanged. This situation might be described as one element of luck counteracting another. We now have a case in which the belief is justified (warranted) in a sense strong enough for knowledge, the belief is true, but it is not knowledge. (ZAGZEBSKI, 1994, p.69)¹⁶

¹⁶ “[...] Comece com um caso de crença falsa justificada (ou garantida). Torne o elemento da justificação (garantia) forte o suficiente para o conhecimento, mas torne a crença falsa. A falsidade da crença não se deve a nenhum elemento sistematicamente descritível na situação, pois, se assim



Em relação aos pressupostos, dois deles são explícitos e revelados pelo próprio Gettier

[...] in that sense of ‘justified’ in which S’s being justified in believing P is a necessary condition of S’s knowing that P, it is possible for a person to be justified in believing a proposition that is in fact false. Secondly, for any proposition P, if S is justified in believing P, and P entails Q, and S deduces Q from P and accepts Q as a result of this deduction, then S is justified in believing Q. (GETTIER, 1963, p. 121)¹⁷

Há ainda pelo menos dois outros pressupostos, estes menos explícitos, como alerta Dutra. Para esse comentador, Gettier presume

[...] que há formas inferenciais preservadoras da verdade, como é usual dizer na filosofia e na lógica, e que o conhecimento obtido por inferência é tão legítimo quanto aquele que pode ser obtido por outros meios, por exemplo, diretamente, ao examinarmos pelos sentidos determinado objeto. Em segundo lugar, conta como justificação o testemunho tanto de nossos sentidos quanto aquele fornecido por outros indivíduos. (DUTRA, 2010, p. 21)

Desses pressupostos, os dois explicitados pelo próprio Gettier recebem maior atenção na literatura aqui trabalhada. O primeiro pressupõe e implica o *falibilismo*. Como elucidada Stephen Hetherington

The justification that is present within each case is *fallible*. Although it provides good support for the truth of the belief in question, that support is not perfect, strictly speaking. This means that the justification leaves open at least the possibility of the belief’s being false. The justification indicates strongly that the belief is true – without proving conclusively that it is. (HETHERINGTON, 2005, seção 5, grifo do autor)¹⁸

fosse, esse recurso poderia ser usado na análise de componentes do conhecimento que não sejam a crença verdadeira e, então, a verdade seria implicada por outros componentes do conhecimento, contrariando a hipótese. A falsidade da crença é, portanto, devido a algum elemento da sorte. Agora emende o caso, adicionando outro elemento de sorte, só que desta vez um elemento que torna a crença verdadeira, afinal. O segundo elemento deve ser independente do elemento de garantia, para que o grau de garantia não seja alterado. Essa situação pode ser descrita como um elemento de sorte que neutraliza outro. Agora temos um caso em que a crença é justificada (garantida) em um sentido forte o suficiente para o conhecimento, a crença é verdadeira, mas não há conhecimento. (ZAGZEBSKI, 1994, p.69, tradução própria)

¹⁷ “[...] se tomarmos ‘justificado’ no sentido em que S está justificado em acreditar que P constitui uma condição necessária para que S saiba que P, então é possível que uma pessoa esteja justificada em acreditar numa proposição que é de fato falsa. Em segundo lugar, para toda proposição P, se S está justificado em acreditar que P e P implica Q e S deduz Q de P e aceita Q como resultado desta dedução, então S está justificado em acreditar que Q.” (GETTIER, 1963, p. 1, trad. Célia Teixeira com revisão de W. J. Silva Filho)

¹⁸ “A justificativa presente em cada caso é falível. Embora forneça um bom suporte para a verdade da crença em questão, esse apoio não é perfeito, estritamente falando. Isso significa que a justificativa



O segundo Alexandre Meyer Luz define como Princípio do Fechamento para a Justificação (PFJ) e explica que,

Se S está justificado em crer que p e S percebe que p implica validamente q , então S está justificado em crer que q . A plausibilidade de (PFJ) parece estar fortemente ligada à ideia de que as regras da lógica são bons transmissores de alguma qualidade. É amplamente aceito que deduções logicamente válidas são boas transmissoras da verdade. Pelas mesmas razões parece ser razoável considerá-las como boas transmissoras da justificação. (LUZ, 2013, p. 21)

São esses princípios que, em minha interpretação, fundamentalmente permitem a Gettier concluir que em seus exemplos existe uma crença não somente verdadeira, mas também justificada. No que se refere às razões de Gettier para afirmar que, apesar de haver crença verdadeira e justificada em seus exemplos, não há conhecimento, pode-se citar, a partir de uma interpretação do que está dito explícita e implicitamente em seu artigo, que tais razões se resumem ao fato de a verdade e a justificativa para a crença final terem dependido de crenças falsas, ignorâncias e sorte.

No primeiro exemplo, Smith acreditou que Jones conseguiria o emprego, sem saber que ele, Smith, é quem conseguiria; além disso, baseou sua crença – de que quem conseguiria o emprego seria o homem com dez moedas no bolso – nas as moedas do bolso de Jones, sem saber que possuía também a mesma quantidade de moedas. Ou seja, a justificativa de Smith para acreditar na verdade de B dependeu de uma crença falsa (Jones conseguirá o emprego), e a verdade de B dependeu de ignorâncias e sortes (o fato de Smith ter dez moedas no bolso e ser quem conseguirá o emprego)

In our example, then, all of the following are true: (i) (e)¹⁹ is true, (ii) Smith believes that (e) is true, and (iii) Smith is justified in believing that (e) is true. But it is equally clear that Smith does not know that (e) is true; for (e) is true in virtue of the number of coins in Smith's pocket, while Smith does not know how many coins are in Smith's pocket, and bases his belief in (e) on a count of the coins in Jones's pocket, whom he falsely believes to be the man who will get the job. (GETTIER, 1963, p. 122)²⁰

deixa aberta pelo menos a possibilidade da crença ser falsa. A justificação indica fortemente que a crença é verdadeira – sem provar conclusivamente que é.” (tradução nossa)

¹⁹ A proposição “(e)”, no escrito original de Gettier, corresponde a “The man who will get the job has ten coins in his pocket”.

²⁰ “Assim, no nosso exemplo, as seguintes proposições são verdadeiras: (i) (e) é verdadeira, (ii) Smith acredita que (e) é verdadeira, e (iii) Smith está justificado em acreditar que (e) é verdadeira. Mas é igualmente claro que Smith não sabe que (e) é verdadeira; pois (e) é verdadeira em virtude das moedas que estão no bolso de Smith, ao passo que Smith não sabe quantas moedas tem no bolso e baseia sua crença em (e) no facto de ter contado as moedas do bolso de Jones, que ele erradamente



No segundo exemplo, Smith acreditou na proposição falsa de que Jones possuía um carro Ford sem saber que o carro era alugado, e baseou sua crença de que ou Jones tem um Ford ou Brown estaria em Barcelona na suposta verdade da primeira e crendo ser falsa a segunda, que não sabia ser verdadeira. Ou seja, a justificativa de Smith para acreditar na verdade de *C* dependeu de uma crença falsa (Jones tem um Ford), e a verdade de *C* dependeu de ignorâncias e sortes (o fato de Jones não ter um Ford e estar em Barcelona).²¹

Não obstante essa explicação que vincula crenças falsas, ignorâncias e sorte, o que estaria fundamentalmente em jogo em ambos os casos, conforme a interpretação hegemônica, seria uma falta de mérito epistemológico causada pela sorte no alcance da crença verdadeira justificada. É nesse sentido que Linda Zagzebski argumenta que

Gettier's examples are cases in which a belief is true and justified, but it is not an instance of knowledge because it is only by chance that the belief is true. Writers on Gettier normally do not say what they think is wrong with chance, but Aristotle does when he says, "To leave the greatest and noblest of things to chance would hardly be right". Aristotle is here referring to *eudaimonia* or happiness, but his point is a general one about goods, at least great goods, and knowledge is surely a great good. It is incompatible with the value of knowledge that the aim of the knower, namely, getting the truth, occur by chance. This much has rarely been disputed even though, as we have seen, the sense of good intended has certainly been disputed. (ZAGZEBSKI, 1999, p. 100)²²

Isso nos revela outro pressuposto fundamental da crítica de Gettier, pressuposto esse que, como Duncan Pritchard mostra na introdução de seu *Epistemic luck* (2005), é aceito na história da filosofia e em especial na epistemologia contemporânea em geral como ponto pacífico, sem discussão ou fundamentação, e que, acrescentemos, pode ser negligenciado ou

acredita ser o homem que ficará com o emprego." (GETTIER, 1963, p. 2, trad. Célia Teixeira com revisão de W. J. Silva Filho)

²¹ Notemos que, se no primeiro exemplo Gettier argumenta por que Smith não possuiria conhecimento, no segundo exemplo Gettier apenas o apresenta. Considerando isso e a estrutura em comum de ambos, a interpretação adotada foi a de que Gettier está pressupondo implicitamente a validade da análise do primeiro para o segundo.

²² "Os exemplos de Gettier são casos em que uma crença é verdadeira e justificada, mas não é uma instância de conhecimento porque é apenas por acaso que a crença é verdadeira. Escritores sobre Gettier normalmente não dizem o que acham errado com a sorte, mas Aristóteles o faz quando diz: "Deixar a maior e mais nobre das coisas ao acaso dificilmente seria correto". Aristóteles está se referindo aqui à *eudaimonia* ou felicidade, mas seu argumento é geral sobre bens, pelo menos grandes bens, e o conhecimento é certamente um grande bem. É incompatível com o valor do conhecimento que o objetivo do conhecedor, a saber, obter a verdade, ocorra por acaso. Isso raramente tem sido contestado, embora, como vimos, o senso de bem desejado tenha sido certamente contestado." (tradução nossa)



sequer notado na análise dessa crítica: o pressuposto de que o conhecimento é incompatível com a sorte²³. Nesse sentido, explica Rolla

[..] considere quando dizemos que algo foi sorte: você tem sorte de ganhar na loteria porque as chances de perder são muitas, e se você comprasse um ou outro bilhete teria perdido. Uma pessoa tem sorte de ter sobrevivido a um acidente porque muito facilmente poderia ter morrido. Em geral, a ideia é que um evento é uma questão de sorte se ele ocorre, mas poderia facilmente não ter ocorrido. O azar funciona de modo semelhante: uma pessoa tem azar se acontece algo negativo que dificilmente teria acontecido, por exemplo, um congestionamento fora de hora que faz com que ela se atrase para a entrevista de emprego e perca a vaga. O que isso nos diz sobre a sorte epistêmica? A ideia é, se uma crença é verdadeira, mas facilmente seria falsa, então ela não é conhecimento. (ROLLA, 2018, p. 59-60)

Tal pressuposto é o conteúdo das intuições sobre o que devemos esperar de casos de conhecimento que, nos termos de Alexandre Meyer Luz (2006, p. 43; 2013, p. 28-29), chocam-se com os exemplos de Gettier, estes que, por sua vez, não as satisfazem, não manifestam o que desejamos através do conceito de conhecimento.

Aqui poderíamos dizer que, se por um lado é a presença e aceitação dos pressupostos do falibilismo e do PFJ que fazem dos exemplos de Gettier crenças verdadeiras justificadas, por outro é por eles terem sido formados através da sorte que não têm o mérito epistemológico para o estatuto de conhecimento.

Poderíamos argumentar também que não se trata apenas de sorte, mas de seus exemplos terem dependido de crenças falsas e da utilização equivocada do PFJ (justamente por partir dessas falsidades). Ocorre que é possível um caso do tipo-Gettier, que assim se caracteriza partindo apenas de crenças verdadeiras e sem a utilização do PFJ, mas que depende ainda assim do falibilismo e da incompatibilidade com a sorte enquanto pressupostos e da formação accidental final da crença verdadeira justificada.

Para percebermos isso, consideremos a seguinte argumentação proposta por Richard Feldman (1974, p. 69): imaginemos que Sr. Nogot relate a Smith que possui um Ford e lhe mostre um certificado disso; suponhamos também que até o momento Nogot sempre foi confiável e honesto com Smith. Dado isso, chamemos a conjunção dessas evidências *M*. Assim

²³ O que está em jogo aqui é a sorte verídica, na qual os eventos deste tipo de sorte são, considerando a argumentação de Pritchard (2005), aqueles que obtêm a verdade de maneira accidental, não alcançando em uma ampla classe de mundos próximos possíveis, onde as condições iniciais relevantes para o evento estão mantidas. Ou seja, a crença estaria sujeita a essa sorte quando existe uma ampla classe de mundos possíveis próximos nos quais a mesma base para a crença resulta numa crença falsa, havendo menos ou mais sorte a depender do quão perto ou distante está o mundo possível que o sujeito forma uma crença falsa a partir da mesma base.



Smith estaria justificado em crer que Nogot, que está em seu escritório, possui um Ford *R* e, consequentemente, está justificado em acreditar que alguém em seu escritório possui um Ford (*H*).

Se nesse exemplo considerarmos *R* falsa, mas, ainda assim, *H* verdadeira – por exemplo, por Sr. Nogot ter mentido e não ter um Ford, mas alguém no escritório ter –, Smith terá crença verdadeira justificada, mas, tal como nos casos originais de Gettier e em sua perspectiva, não terá conhecimento. Há, todavia, como Richard Feldman sugere, uma maneira de modificarmos esse exemplo tal que não parta de crenças falsas, que a justificativa para *H* seja verdadeira e que Smith saiba disso

Suppose he deduces from *m* its existential generalization:

(n) There is someone in the office who told Smith that he owns a Ford and even showed him a certificate to that effect, and who up till now has always been reliable and honest in his dealings with Smith. (FELDMAN, 1974, p. 69)

24 25

Agora, dirá Richard Feldman, *N* é verdadeira e Smith sabe disso tendo deduzido *N* de *M*, que é também verdadeira. E, se com base em *N* Smith acredita em *H*, terá crença verdadeira justificada sem ter partido de crenças falsas. Entretanto, também não há conhecimento, afinal – podemos argumentar –, ainda que crenças falsas não tenham estado em jogo, permanece a sorte de *H* ser verdadeira.

Há ainda outros diferentes exemplos que procuram mostrar essa mesma possibilidade, bem como a independência em relação ao PFJ. Suponhamos, por exemplo, que Smith vê num campo um animal que parece exatamente um cachorro e não inferencialmente forma a crença perceptiva *D* de que há um cachorro no campo. Consideremos agora que, na verdade, o cachorro é um robô tão perfeito que é impossível distingui-lo de um cão real apenas pela visão. É um robô do tipo de que Smith desconhece a existência e fabricado recentemente, e trata-se de um protótipo para testar a reação do público. Sendo assim, *D* é falsa. Entretanto, se a poucos metros do cão-robô, no mesmo campo, há um cachorro real oculto da visão de Smith, *D* permanece verdadeira. Como essa crença é baseada em processos perceptuais comuns, tal como nos casos originais de Gettier, ela seria uma crença verdadeira justificada; todavia, essa crença teria sido

²⁴ “Suponha que ele deduza de *M* a seguinte generalização existencial:

(n) Há alguém no escritório que disse a Smith que ele é dono de um Ford e até lhe mostrou um certificado para esse efeito, e que até agora sempre foi confiável e honesto em suas relações com Smith.” (tradução nossa)

²⁵ Esse exemplo é apenas um dos quais podemos encontrar na literatura pós-gettierana, tanto anterior como posteriormente a Feldman, e que se pretendem casos de Gettier que não partem de crenças falsas. Muitos deles encontram-se listados por Lycan (2006, p. 154).



diretamente justificada por uma experiência visual e não inferida de qualquer falsidade. Não obstante, como formada a partir da sorte, não seria conhecimento.²⁶ É por isso que, até então, adoto o falibilismo e a incompatibilidade com a sorte como pressupostos essenciais dos casos do tipo-Gettier e como razões essenciais para a ilegitimidade desses casos como conhecimento: o fato de serem formados por sorte (que parece trazer, necessariamente, no mínimo a ignorância do sujeito epistêmico sobre a mesma e o que a permite).

Daí também que, ainda que a estrutura dos casos de Gettier proposta por Alexandre Meyer Luz e Linda Zagzebski – que pressupõe que os mesmos envolvem crenças falsas – se aplique aos exemplos originais, e ainda que a explicação do demérito epistemológico dos mesmos em razão da sorte por Linda Zagzebski não seja falsa e destaque o aspecto essencial do demérito, pode haver casos do tipo-Gettier que não envolvam crenças falsas, e o demérito epistemológico, ainda que fundamentalmente atrelado à sorte, pode estar ligado também a crenças falsas e/ou ignorâncias, independentemente do PFJ²⁷. Assim, cito uma compreensão mais geral e aberta, inspirada também em Stephen Hetherington (2018, p. 222), na qual os casos de Gettier incluem um agente ou sujeito epistêmico com uma crença verdadeira falivelmente justificada que não é conhecimento por ter sido formada através de um processo defeituoso, processo em que esse agente ou sujeito não tem conhecimento da circunstância real que se realizou para tornar sua crença verdadeira e/ou tal circunstância não fez parte de sua atividade epistêmica.²⁸

Dito isso, podemos melhor entender a finalidade do artigo de Gettier citada inicialmente neste tópico. Em sua crítica, através dos agora chamados casos de Gettier, o filósofo não tenta mostrar que a definição tripartida não é necessária, que toda crença verdadeira justificada não será conhecimento ou que o falibilismo e o PFJ são problemáticos (ainda que a partir de Gettier possamos refletir tudo isso e outras coisas relacionadas); na verdade, Gettier procura nos dizer que, mesmo que uma crença verdadeira justificada qualquer seja conhecimento, apenas atestar a presença desses três elementos não nos garante que é o caso. Em outras palavras, a definição tripartida, mesmo que necessária, seria insuficiente.

²⁶ Exemplo construído a partir de LYCAN (2006, p. 154) e STEUP; ICHIKAWA (2017).

²⁷ Não estou argumentando que esses autores não reconhecem isso no decorrer de seus textos e em outros trabalhos. Suas citações foram tomadas isoladamente para fins didáticos e reflexivos de diálogo com e exposição do presente texto.

²⁸ Convém notar que, apesar de ser em grande medida ponto pacífico a interpretação de os casos de Gettier não serem conhecimento devido ao fato de crença verdadeira justificada ter sido alcançada por acidente, parece-me controverso o que teria causado esse acidente, isto é, o que aconteceu de errado e faltou para que o resultado fosse conhecimento. Essa controvérsia se revela quando percebemos que diferentes tentativas de solução pressupõem diferentemente o problema a ser solucionado e sua solução. Para uma introdução às respostas ao problema de Gettier, cf. HETHERINGTON (2005) e STEUP; ICHIKAWA (2017).



Tal conclusão pode nos levar a perguntar, razoavelmente, o seguinte: por que a conclusão generalizada de que a crença verdadeira justificada não é suficiente para o conhecimento, se Gettier nos mostrou apenas dois casos nos quais isso ocorre, sendo inclusive casos marcados pela estranheza, que parecerem pouco frequentes ou até mesmo raros? Não haveria outros casos nos quais a definição tripartida é suficiente?

Por um lado, a definição tripartida nos diz que qualquer atual ou possível caso de conhecimento é uma atual ou possível instância de crença verdadeira justificada, e que qualquer atual ou possível instância de crença verdadeira justificada é conhecimento. Assim, a definição tripartida não é suficiente se há ao menos uma atual ou possível situação em há crença verdadeira justificada, mas não conhecimento, e vice-versa. Por outro lado, a epistemologia analítica tradicional deseja entender o conhecimento em todas as suas instâncias ou manifestações reais ou possíveis, ou seja, de forma universalmente aplicável. Aceitando a conclusão de Gettier, há ao menos dois casos nos quais a definição tripartida não é suficiente e, conseqüentemente, pode haver a possibilidade de ela não o ser em outros casos. Essa conclusão desmonta e mostra a insatisfação da pretensão de universalidade dessa definição por parte dessa epistemologia.²⁹

173

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas palavras de Alexandre Meyer Luz, os resultados da crítica de Gettier

[...] vão, pois, consistir em ataques mortais à antiga definição tripartite de conhecimento proposicional, acertando-a no coração: na noção-chave de justificação. Gettier nos mostrou que, mesmo que estejamos justificados, que mesmo que estejamos naquilo que consideraríamos inicialmente uma excelente posição para saber, dispondo de excelentes evidências, estaremos sujeitos a uma conjunção de fatores externos a nós e que nos afastam daquela situação que desejamos, a da verdade atingida com mérito (como vimos, os casos de Gettier forneciam, exatamente, casos em que a verdade era atingida, mas sem mérito). A questão, pois, está mais além da mera suposição de que dispor de justificação para uma crença talvez não seja algo frequentemente realizável, dadas nossas limitações. Gettier merece os méritos por ter apontado para algo de novo na história da epistemologia: a busca pela evidência que garanta a verdade é, de fato, em vão. Podemos estar, como vimos, justificados e, mesmo assim, atingirmos a verdade sem mérito algum (não possuindo, pois, conhecimento). (LUZ, 2013, p. 30)

²⁹ Cf. HETHERINGTON (2005).



Tamanho é seu convencimento de Gettier estar certo que alerta que falarmos da crítica de Gettier se refere não apenas ao ataque histórico desse autor à definição tripartida, mas a um desafio a qualquer tentativa de definir o que é o conhecimento proposicional, desafio esse que se chama problema de Gettier e que as tentativas de definição do conhecimento precisarão dissolver, não sucumbindo a ele.

O próprio Gettier (1963, p. 121) alega em seu artigo que sua crítica não se aplica somente à formulação da definição tripartida apresentada até então, mas também, com as devidas modificações, a outras formulações, como a de Chisholm ou Ayer, ou seja, respectivamente, “S sabe P se e somente se (i) S aceita que P, (ii) S tem provas adequadas para P, e (iii) P é verdadeira”, ou “S sabe que P se e somente se (i) P é verdadeira, (ii) S está seguro de que P é verdadeira, e (iii) S tem o direito de estar seguro de que P é verdadeira”.

O problema de Gettier, no entanto, não se limita apenas ao que resulta imediatamente de seu artigo e de suas finalidades. A partir do momento em que são recebidas e discutidas pela comunidade filosófica mundial, percebe-se, especialmente na tentativa de dissolvê-las, que as implicações e complexidades dessa crítica vão além das intenções postas por Gettier. Essas novas complicações se agregam à compreensão do problema de Gettier, tornando o desafio mais poderoso, de modo que curiosamente já se fala também em problema do problema de Gettier³⁰ como uma referência à dificuldade duradoura e recorrente de solucioná-lo.

Desde então a definição tripartida, a crítica de Gettier e a literatura gerada por essa crítica³¹ têm sido alvos de discussões e controvérsias, firmando-se como problemas a serem necessariamente solucionados tendo em vista qualquer pretensão atual de definirmos analiticamente o conceito de conhecimento. Nesse contexto, justifica-se não somente o estudo e discussão em geral sobre essa definição, a crítica de Gettier e a literatura gerada por ela, como especificamente sobre o quanto a definição se sustenta e a crítica se aplica, e quais seriam as implicações de aceitarmos ou não tal crítica e a insuficiência da definição tripartida. Especialmente, cabe a questão filosófica por excelência, posta de início: o que é conhecimento?

³⁰ Cf. LYCAN (2006, p. 148-168) e HETHERINGTON (2018, p. 218).

³¹ Para Giovanni Rolla, em uma epistemologia pós-Gettier cinco foram os tipos de reação aos seus contraexemplos, listado a partir de uma analogia política. Para mais informações ver ROLLA (2018, p. 50).



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUDI, Robert. *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*, n. 2. USA: Routledge, 2003.

BERNECKER, Sven; DRETSKE, Fred (Eds.). *Knowledge: readings in contemporary epistemology*, n. 3. New York: Oxford University Press, 2005.

BERNECKER, Sven; PRITCHARD, Duncan (Eds.). *The Routledge companion to epistemology*. United Kingdom: Routledge, 2011.

BONJOUR, Laurence. *Epistemology: classic problems and contemporary responses*, n. 2. USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest; STEUP, Matthias (Eds.). *A companion to epistemology*, n. 2. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2010.

DUNCAN, Pritchard. *Epistemic luck*. United Kingdom: Oxford University Press, 2005.

DUTRA, Luiz Henrique de Araujo. *Introdução à epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

FELDMAN, Richard. An alleged defect in Gettier counterexamples. *Australasian journal of philosophy*, 52:1, 68-69, 1974.

GETTIER, Edmund. É a crença verdadeira justificada conhecimento? Trad. Célia Teixeira com revisão de W. J. Silva Filho. *Investigações filosóficas*. Disponível em: <http://www.investigacoesfilosoficas.com/wp-content/uploads/Gettier-1963-E_a-crenc_a-verdadeira-justificada-conhecimento.pdf>. Acessado em 28 de agosto de 2019.

_____. Is justified true belief knowledge? *Analysis*, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.

HETHERINGTON, Stephen. Gettier Problems. *Internet encyclopedia of philosophy*. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/gettier/>>. Acessado em 22 de agosto de 2019.

_____. Knowledge. *Internet encyclopedia of philosophy*. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/knowledg>>. Acessado em 21 de agosto de 2019.

_____. *The Gettier problem*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2018.

ICHIKAWA, Jonathan Jenkins; STEUP, Matthias. The analysis of knowledge. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>>. Acessado em 22 de agosto de 2019.

LUZ, Alexandre Meyer. *Conhecimento e justificação: problemas de epistemologia contemporânea*. Pelotas: NEPFIL online, 2013.



LYCAN, William G. On the Gettier problem. In: HETHERINGTON, Stephen (Ed.). *Epistemology futures*. New York: Oxford University Press, 2006.

MORTON, Adam. *A guide through the theory of knowledge*, n. 3. USA: Blackwell Publishing, 2003.

O'BRIEN, Dan. *Introdução à teoria do conhecimento*. Trad. Pedro Gaspar. Lisboa: Gradiva, 2013.

ROLLA, Giovanni. *Epistemologia: uma introdução elementar*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

TRUNCELLITO, David A. Epistemology. *Internet encyclopedia of philosophy*. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/epistemo/>>. Acessado em 22 de agosto de 2019.

WILLIAMS, Michael. *Problems of knowledge: a critical introduction to epistemology*. USA: Oxford University Press, 2001.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. "The Inescapability of Gettier Problems". In: *The Philosophical Quarterly*. Vol. 44, No 174, jan. 1994, p. 65-73.

_____. What is knowledge? In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Eds.). *The Blackwell guide to epistemology*. Oxford: Blackwell, 1999. p. 92-116.

_____. The lesson of Gettier. In: BORGES, Rodrigo; ALMEIDA, Claudio de; KLEIN, Peter D. (Eds.). *Explaining knowledge: new essays on the Gettier problem*. United Kingdom: Oxford, 2017.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.26957>

Ensaio recebido em: 30/08/2019

Ensaio aprovado em: 21/12/2019

Ensaio publicado em: 10/02/2020

A NOÇÃO DE ATITUDE ESTÉTICA EM SIMONE DE BEAUVOIR

THE NOTION OF AESTHETIC ATTITUDE IN SIMONE DE BEAUVOIR

Lucas Joaquim da Motta¹

(lucasjoaquimdamoto2000@gmail.com)

RESUMO

Simone de Beauvoir (1908-1986), em *Por uma moral da ambiguidade* (2005 [1947]) e especificamente no tópico intitulado “A atitude estética”, dedicou-se a pensar uma concepção de estética através da definição existencialista de liberdade. A liberdade, como um movimento humano original, é o que permite ao sujeito descobrir as razões de seus próprios atos; assim, uma atitude estética pretende afirmar qualquer obra de cunho estético (seja por exemplo um livro literário, uma pintura ou uma escultura) como um dado que o criador, isto é, aquele que escreve, pinta ou esculpe, tentará justificar enquanto for matéria da própria obra produzida. Ainda assim, a atitude estética apenas é possível se houver uma temporalidade, e o presente será o elemento fundamental para que tal ato seja praticado. Portanto, neste artigo objetiva-se discutir introdutoriamente o modo como Beauvoir abordou certa concepção de estética com base no movimento autêntico do homem em direção à liberdade.

Palavras-chave: Atitude Estética. Beauvoir. Engajamento. Liberdade.

ABSTRACT

Simone de Beauvoir (1908-1986) in *For a moral of ambiguity* (2005 [1947]), specifically in the topic entitled “The aesthetic attitude”, devoted herself to thinking a conception of aesthetics through the existentialist definition of freedom. Freedom, as an original human movement, is what allows the subject to discover the reason for their own actions; thus, an aesthetic attitude intends to affirm any work of aesthetic nature (such as a literary book, a painting or a sculpture) as a fact that the creator, that is, the one who writes, paints or sculpts it, will try to justify as long as such creator is a matter of the work produced. Still, the aesthetic attitude is only possible if there is a temporality, and the present will be the fundamental element for such an act to be practiced. Therefore, this article aims to discuss in an introductory way how Beauvoir approached a certain conception of aesthetics based on the authentic movement of man towards freedom.

KEYWORDS: Aesthetic Attitude. Beauvoir. Engagement. Freedom.

1. INTRODUÇÃO

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3740493609654132>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4697-6247>.



Parece-nos tarefa árdua pensar uma noção original de estética em Simone de Beauvoir, tendo em vista que a presença de um ideal artístico é, em uma primeira leitura, obscura na obra da autora. Para iniciarmos essa investigação, partiremos da relação interpessoal dos seres humanos e de seu engajamento no mundo em busca de superarem a si mesmos; tal relação nos direciona a uma compreensão peculiar sobre os atos humanos que possui sua raiz teórica na concepção beauvoiriana de liberdade. Através de um mundo constituído unicamente por sujeitos particulares e separados entre si, a palavra “liberdade” recebe um conteúdo concreto em sua definição. Dado que uma atitude estética apenas será exequível se o sujeito, antes de qualquer coisa, buscar desvelar o mundo que ele próprio funda por meio de sua condição – a saber, a condição de liberdade –, podemos compreender que há uma correlação entre o movimento de liberdade engajada exercida pelo ser humano e o ato estético.

Todos os sujeitos existentes no mundo são livres. Assim, a liberdade deles se vê em direção à liberdade de outrem, gerando certo engajamento o qual permite que cada objeto seja atingido por significações humanas. E o que pretendemos demonstrar com isso? Em primeiro lugar, o que Simone de Beauvoir está defendendo, e isto é um aspecto fundamental do ensaio *Por uma moral da ambiguidade*, é que o contato direto entre a liberdade singular do sujeito e a liberdade de outrem torna possíveis todos os juízos que tais sujeitos extraem da realidade que eles próprios fundam. Para que esse ato de engajamento seja realizado, é preciso que o sujeito enquanto tal esteja situado no mundo que ele próprio desvela, isto é, no mundo em que se lança como pura existência, por exemplo o *conjuncias i*. Essas são duas ideias importantes que devem estar claras para se desvelarem tanto sua condição quanto sua existência.

O desvelamento do mundo é possível, entre outras coisas, graças ao paradoxo das relações entre vida e morte, amor e ódio, revolta e resignação; não obstante, é preciso entender que a liberdade não é um dado estabelecido, e sim algo a ser conquistado através de um movimento original. Nessas condições, a expressão “*querer-se livre*” (BEAUVOIR, 2005, p. 64, grifo da autora), utilizada por Simone de Beauvoir inúmeras vezes no ensaio em questão, sugere-nos que a liberdade deve ser buscada a todo instante; portanto, “ela [a liberdade] *jamais* é realizada, é preciso que ela *se* realize incessantemente” (BEAUVOIR, 2005, p. 27, grifos da autora). Num movimento criador, todas as significações e todos os valores são fundados no mundo.

Desse modo, o sujeito – enquanto matéria da obra fundada por ele mesmo – se encontra numa situação cujo intuito não é contemplar o mundo ao qual ele pertence, mas agir em nome de um projeto definido que permitirá qualquer



justificação do ato estético. Uma atitude estética em Beauvoir comportará em seu cerne, ou seja, em seu núcleo reflexivo, o fazer-se do sujeito como investigação imparcial sobre todas as situações humanas que estão ao seu redor. Em suma, tal fazer-se é realizável devido à busca do sujeito pela liberdade. Ao realizar esse movimento, o ato humano é preenchido por um conteúdo concreto, isto é, torna-se repleto de significações fundadas por intermédio de um movimento operante: a própria liberdade.

2. A LIBERDADE COMO MOVIMENTO ORIGINAL HUMANO

A problemática da liberdade em Simone de Beauvoir é tão polêmica quanto o dualismo ontológico cartesiano para os pensadores modernos. Isso porque, em Beauvoir, a concepção de liberdade surge como fonte de significações e valores que justificam toda a existência humana. Trata-se de uma condição original do sujeito. Tal sujeito, antes de qualquer coisa, deve querer buscar sua própria liberdade, pois é através dela que o projeto humano é fundado e o ato estético torna-se exequível; portanto, sem a liberdade e sem o contato entre as liberdades singulares, a existência não pode ser fundada. Para a autora, em linhas gerais, a busca pela liberdade ocorre em um movimento temporal, pois a unidade de tal liberdade carrega em si o distanciamento do passado rumo a um futuro indefinido. Desse modo, a síntese temporal nos revela um aspecto da busca pela liberdade: o tempo opera para que tal busca seja possível, sobretudo tendo-se em vista como esse movimento se relaciona com o conceito beauvoiriano de presente.

Ora, mas então o que seria o presente nessa jogada? O termo “presente” possui um sentido inerente em Beauvoir, pois “ele [o presente] não é um passado em potência” (BEAUVOIR, 2005, p. 66), mas é “o momento da escolha e da ação” (BEAUVOIR, op. cit.). Em outras palavras, o presente não é, na definição clássica da palavra, uma passagem do passado, mas um desdobramento humano que resulta na ação. A ação – aquilo que afirma a transcendência humana ao fazer com que o sujeito se lance rumo a uma finitude desconhecida – faz com que o sujeito funde seu próprio presente, isto é, seja responsável por todas as situações por ele criadas. Em termos beauvoirianos

O artista não poderia desinteressar-se das *situações* dos homens que o cercam. Em outrem está engajada sua própria carne. Lutarei, portanto, para que homens livres deem a meus atos, a minhas obras, seu lugar necessário. (BEAUVOIR, 2005, p. 198, grifo nosso)

Lucas Joaquim da Mota



Dessa forma, o artista, enquanto idealizador da realidade na qual está inserido, em hipótese alguma se separa das situações em que seres humanos estão envolvidos, pois é graças ao entrelaçamento delas que poderíamos pensar certo engajamento que possibilite a superação do ser humano em relação aos outros seres humanos através da liberdade.

Um dos fundamentos para se buscar a realização da liberdade é a escolha e, em relação ao passado, a escolha não é mais possível. O sujeito, portanto, passa de uma situação para outra incessantemente. Nesse sentido, vemos que o presente é caracterizado por Simone de Beauvoir como o instante da escolha, ou seja, o momento em que a ação é escolhida e a situação é fundada

Não se poderia justificar tudo o que é com a afirmação de que tudo pode também ser objeto de uma contemplação, uma vez que o homem jamais contempla: ele *faz*. (BEAUVOIR, 2005, p. 66, grifo nosso)

A atitude estética consiste em um fazer-se sem qualquer juízo prévio; o sujeito que pratica tal atitude não contempla o objeto observado, mas o faz conforme lança seu olhar sobre o mundo que ele próprio funda. Logo, tal atitude apenas pode ser afirmada conforme o projeto² humano é definido e as situações humanas são diferenciadas. O presente faz com que o sujeito se projete no mundo, cujas situações são fundadas, e o ato é preenchido por um conteúdo concreto.

Porém, como veremos mais adiante, é necessário o distanciamento entre o sujeito e sua situação para que a reflexão acerca do mundo seja imparcial. Desse modo, é na relação do sujeito com outrem que qualquer manifestação do ato recebe um lugar, um sentido real no mundo. O artista extrai das situações, sejam ela particulares ou alheias, um ato original que traz consigo a vivência humana para o presente. Por isso, toda atitude estética em Beauvoir é estabelecida por uma relação dos seres humanos entre si e com o tempo, pois apenas com base nessa relação a noção de arte pode ser esboçada.

Com base nisso, é necessário negar que qualquer ato estético esteja distante da produção humana. Logo, qualquer manifestação artística, como a pintura de um quadro, a composição de uma partitura de piano e o esboço de um movimento a ser realizado por uma bailarina, é original

² Para clarificar introdutoriamente como o projeto é caracterizado por Simone de Beauvoir, atentemos ao que a própria autora escreveu: “[...] o projeto é singular e, portanto, infinito: a dimensão temporal da transcendência é desejada por si mesma: depende da natureza do objeto fundado [...]. O homem busca recuperar seu ser, mas sempre pode novamente transcender este objeto no qual sua transcendência está engajada” (BEAUVOIR, 2005, p. 168). Para Beauvoir, o sujeito se projeta num objeto e, com razão, extraem-se juízos e significações que o próprio sujeito lhe impõe. Por fim, a transcendência do sujeito no mundo é realizada por intermédio de um movimento engajado, isto é, a liberdade, e as situações humanas são superadas.



e pertence inteiramente ao ato humano. Deve-se reconhecer que a arte é feita *pelo* e *para* o ser humano. Contudo, uma manifestação artística não se entrelaça necessariamente com certa situação pela qual o ser humano está englobado.

Em vista disso, essa mesma manifestação não precisa superar ou corresponder a algum anseio que esteja correlacionado com a produção do artista. Justamente por esse motivo, qualquer atitude estética se relaciona com um processo temporal, sendo que a ação artística naturalmente se desprende do passado e lança a si mesma num movimento criador. Em novos termos, a atitude estética *inventa* a obra por meio da própria liberdade; desse modo, o sujeito que exerce um ato estético, segundo Beauvoir, distancia-se dos outros sujeitos e se coloca diante da história “como um puro olhar” (BEAUVOIR, 2005, p. 65). É através desse olhar puro que as situações humanas são igualadas e a atitude estética apreende as coisas pela “indiferença [das situações] de suas diferenças” (BEAUVOIR, op. cit.).

A indiferença entre as situações humanas é afirmada através de um projeto definido, visto que “o criador projeta na obra de arte um dado que ele justificará enquanto *matéria* dessa obra” (BEAUVOIR, 2005, p. 66, grifos nossos). Sendo assim, qualquer manifestação da obra estética, como a representação da miséria ou da cólera num quadro, pode ser justificada pelo artista independentemente de suas vivências ou de seus olhares perante o mundo de que ele desvela a existência.

3. A ALEGRIA DESINTERESSADA PELAS SITUAÇÕES HUMANAS

Vimos até agora que o sujeito se lança rumo a um futuro indefinido que ele próprio terá de desvendar através de uma fonte original: tal fonte é a liberdade. Assim, para pensarmos qualquer valor estabelecido entre os seres humanos, será necessário retornar a essa concepção beauvoiriana de liberdade. O sujeito que adota qualquer atitude estética se desprende das situações em que todos os outros sujeitos estão envolvidos, para assim não ter nenhuma relação com o mundo senão a de criador da obra. Isso foi o que Simone de Beauvoir denominou “contemplação desinteressada” (BEAUVOIR, 2005, p. 64).

“Situação” é um conceito de extrema importância aqui, porque carrega em si o interesse humano de agir-no-mundo, mas sem se debruçar com parcialidade no mesmo mundo. Nessa perspectiva, o sujeito apenas se situa ao realizar sua projeção em tal mundo e, em vista disso, todos os outros sujeitos também se situam. Surge-nos uma questão: como pode haver uma relação entre parcialidade e situação ao mesmo tempo?



Em primeiro lugar, segundo Beauvoir, a situação é caracterizada pela transcendência do sujeito através de um ato concreto. O sentido do ato é realizado somente pelo sujeito que atua no mundo que ele próprio funda e, com razão, desvela; logo, a situação carrega em si a projeção do sujeito rumo a uma nova situação, ou seja, a uma situação que é consecutiva à anterior. Desse modo, as situações são superadas através da transcendência – em sentido ontológico –, havendo entre elas uma relação concreta.

A parcialidade, por sua vez, exerce o olhar humano perante a história enquanto processo temporal. Com base nisso, a observação do mundo de maneira imparcial permite que as situações sejam igualadas e que qualquer preferência seja abolida do mundo observado. Nessa perspectiva, o sujeito que opera em direção a tal mundo se desprende, ou seja, suspende qualquer juízo, *fazendo-se* como espectador e protagonista (veremos isso com mais clareza nas próximas linhas) da situação à qual está circunscrito. Ao realizar esse movimento, tal sujeito funda o mundo, que, por sua vez, torna-se expressivo, do mesmo modo que, por exemplo, Claude Monet, pintor francês do século XIX, fez a tela *Mulheres no jardim*³. Ao buscar a liberdade, o sujeito em questão realiza um ato que objetiva a apreensão que ele próprio faz das situações ocorridas no plano da facticidade⁴; logo, esse ato será a atitude estética.

Mas por que Beauvoir se referiu, como dito anteriormente, à atitude estética como “contemplação desinteressada” (BEAUVOIR, 2005, p. 65)? O sujeito, ao se distanciar – no sentido metafórico da palavra – do mundo e se colocar como puro olhar perante as coisas que estão ao seu redor, estará contemplando-as, isto é, abstraindo-as para ampla reflexão. Toda essa visão implica uma abolição dos olhares que possuem alguma preferência humana. Assim, a atitude estética terá de ser desinteressada das situações em que os sujeitos estão inseridos para que um olhar impessoal, fora do tempo, alcance da mesma maneira tanto os antigos templos das cidades japonesas como as fábricas abandonadas e destruídas pelo passar do tempo na crise econômica de 1929

³ Tela pintada em 1886. Nela encontramos a presença de três mulheres vestidas com roupas brancas ao redor de uma árvore; uma delas está acompanhada de um rapaz que aparenta ser um amigo ou um namorado. O pintor impressiona o espectador, pois, para retratar as três pessoas que estão do lado esquerdo da obra, ele se utilizou de seu olhar sobre sua companheira, Camille Doncieux. Em hipótese alguma podemos buscar alguma semelhança entre as expressões de tais figuras, no caso, as três pessoas, com os retratos de Camille, pois Monet os fez conforme seu *olhar*, ou seja, sua perspectiva única e singular, acerca da companheira.

⁴ O conceito de *facticidade* é polêmico na história da filosofia contemporânea, sobretudo em pensadores como Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Sendo assim, não nos deteremos em tal conceito, mas apenas o clarificaremos. *Grosso modo*, considere-se a facticidade como sendo o plano no qual o sujeito se coloca frente ao mundo que desvela e em que os atos são preenchidos concretamente. O sujeito fático, portanto, deve sempre superar a si mesmo e a outrem para que o ato receba um sentido único e concreto.



Assim, o amador de obras históricas assiste com a mesma paixão serena ao nascimento e à derrocada de Atenas, de Roma, de Bizâncio; o turista considera com a mesma tranquila curiosidade a arena do Coliseu, os Latifúndia de Siracusa, as termas, os palácios, os templos, as prisões, as igrejas: essas coisas existiram, isso basta para satisfazê-lo. (BEAUVOIR, 2005, p. 65)

Aquele que atua em relação ao mundo cujo indivíduo⁵ transcende a si mesmo tende a eliminar qualquer diferença capaz de julgar os acontecimentos que decorrem desse mesmo mundo. Trata-se daquele que pratica a atitude estética.

Como a própria Beauvoir previu, apenas o fato de as coisas existirem já basta para satisfazer o amante da estética. O ato estético observa e analisa todas as coisas existentes no mundo com perfeita imparcialidade, isto é, sem nenhuma preferência por isto ou aquilo. Nessa perspectiva, o artista capta as figuras que a história criou e as projeta através de um movimento engajado e criador, ou seja, a liberdade.

Mas Beauvoir nos faz uma ressalva curiosa para compreendermos tal imparcialidade. Deve-se observar que uma atitude imparcial acerca dos fatos mundanos aparece nos momentos de total desânimo e desespero do ser humano, pois esse é um dos modos de o indivíduo – enquanto “sujeito soberano e único no meio de um universo de objetos” (BEAUVOIR, 2005, p. 14) – fugir à verdade do presente. Contudo, fugir à verdade do presente não implica negá-lo, tampouco afirmá-lo como uma mentira, mas sim desprender-se das situações do presente para que qualquer preferência seja abolida e a obra seja analisada puramente como algo que se faz através de uma apreensão imparcial. Esse seria o lançamento do indivíduo ao mundo, como dito anteriormente, para que ele se coloque como “puro olhar” diante de todas as coisas.

Em tese, a atitude estética, como ato temporal, está totalmente relacionada com a concepção beauvoiriana de presente, porque é um modo de o sujeito distanciar-se, refugiar-se de sua condição humana – o que se dá no instante da vida – e, com efeito, colocar-se diante do mundo como personificação imparcial acerca daquilo que compõe tal mundo. A expressão “puro olhar” (BEAUVOIR, 2005, p. 65), utilizada pela própria Simone de Beauvoir para se referir à ideia de uma atitude estética, é curiosa aqui, já que carrega em sua definição o conceito de liberdade. Veremos isso com mais clareza nas linhas seguintes.

⁵ O termo “indivíduo” possui uma definição própria em Simone de Beauvoir. *Grosso modo*, podemos considerar como indivíduo o “sujeito soberano e único no meio de um universo de objetos” (BEAUVOIR, 2005, p. 14). Portanto, é o sujeito que se faz no mundo da facticidade, isto é, no mundo cujo ser humano se afirma como tal e funda seus projetos. Essa será a definição de indivíduo que adotaremos aqui.



4. A ATITUDE ESTÉTICA COMO “PÔR-SE FORA”

A tarefa de realizar a atitude estética mediante uma liberdade criadora se apresenta como um fazer-se no tempo; portanto, devemos pensar a ação como algo que se faz no tempo através da liberdade. Em outras palavras, a ação constrói e, ao mesmo tempo, participa da liberdade.

As subdivisões do tempo, isto é, passado, presente e futuro, também foram investigadas por Simone de Beauvoir. Em relação ao passado, nenhuma ação é mais possível; os eventos que ficaram no passado, como a guerra e a traição, nada mais têm senão o fato de terem acontecido, o que indica que os seres humanos podem impedir a recaída ou permitir a volta de todos os eventos já ocorridos. Eles carregam a demonstração concreta do contato da liberdade singular com a liberdade de outrem, de modo que a existência estética se relaciona com o passado a partir do momento em que a história é construída e o mundo se torna expressivo.

Seguindo esse raciocínio, o futuro está a construir-se a todo momento; logo, ele tem a nos oferecer a ansiedade pela busca do desvelamento do mundo. O futuro se manifesta como um engajamento que permite sua idealização. Quando, por exemplo, um pintor cria uma obra que demonstra uma perspectiva lançada ao futuro e que não nos remete ao presente, seu olhar já está nesse futuro indefinido; o sujeito se projeta rumo ao futuro desconhecido que ele próprio cria por intermédio de sua liberdade engajada.

Mas o que nos interessa aqui é o conceito de presente, pois ele se apresenta como o instante e, com base nele, o sujeito consegue colocar seu olhar para fora, isto é, no mundo que funda. Em outras palavras, trata-se de um movimento centrífugo, pois parte da interioridade rumo ao universo. O praticante do ato estético se projeta naquilo com que entra em contato e gera significações acerca do que apreendeu

[...] não há projeto que seja puramente contemplativo, uma vez que sempre nos projetamos em alguma coisa, no futuro; pôr-se “fora” é ainda uma maneira de viver o fato inelutável de que se está dentro; aqueles dos intelectuais franceses que pretendiam, em nome da história, da poesia ou da arte, dominar o drama da época, querendo ou não, eram os seus atores, e faziam mais ou menos explicitamente o jogo do ocupante. Da mesma maneira que o esteta italiano ocupado em acariciar os mármore e os bronzes de Florença desempenha por sua própria inércia um papel político na vida de seu país. (BEAUVOIR, 2005, p. 66)

O indivíduo se torna protagonista da própria arte, de tal modo que ele mesmo se coloca diante da história como puro olhar. Em hipótese alguma ocorre o



desprendimento desse mesmo indivíduo em relação ao mundo. A projeção do sujeito rumo a um futuro faz com que as situações humanas se tornem indiferentes, resultando, assim, num ato imparcial em direção àquele mundo.

Vê-se, portanto, que o sujeito enquanto artista se torna protagonista da obra que ele próprio funda; porém, as significações extraídas da obra fundada não possuem um sentido único. Utilizando-nos do exemplo que a própria Simone de Beauvoir nos fornece: um escritor “queria nos transmitir o horror que lhe inspiram as prisões para crianças”, mas “ele conseguiu um livro tão bonito que, encantados pela narrativa, pelo estilo, pelas imagens, esquecemos o horror da prisão ou até nos surpreendemos admirando-a” (BEAUVOIR, 2005, p. 66-67).

Assim, a atitude estética não se apresenta como uma definição estabelecida pela autora; a atitude estética, é, dentre outros, um método de ser, cujo limite é paradoxal. Em novos termos, ela é um dos caminhos que preenchem os atos humanos com um conteúdo que deve ser conquistado através da busca do sujeito pela liberdade. O presente é o momento da ação, e esta, por sua vez, forma uma correlação com a liberdade. Em suma, a atitude estética encontra-se no cerne da existência humana, e ela se manifesta fazendo com que o artista, isto é, o praticante de tal ato, torne-se ao mesmo tempo protagonista e espectador do mundo em que está situado a fim de conferir sentido ao ato.

185

Simone de Beauvoir nos apresenta uma correlação entre o sujeito que pratica a atitude estética e o mundo que se torna expressivo conforme é atingido pelas significações humanas. Essa correlação pode ser explicada através de duas noções, a saber: (1) o sujeito que pratica a atitude estética, isto é, o artista, situa-se no mundo e preenche com significações aquilo com que ele próprio entra em contato; e (2) o mundo se torna expressivo conforme recebe tais significações do artista, sendo que tal recebimento é possível graças ao movimento autêntico do ser humano, ou seja, a liberdade.

Assim, as significações são fundadas por intermédio da liberdade engajada que, por sua vez, é temporal e própria ao sujeito que opera no mundo. No desenrolar desse engajamento, as razões de agir são descobertas. Enfim

Para que o artista tenha um mundo a expressar, é preciso primeiro que ele esteja situado nesse mundo, oprimido ou opressor, resignado ou revoltado, homem entre os homens. Mas então ele encontra no cerne de sua existência a exigência comum a todos os homens; é preciso que ele queira a liberdade em si e universalmente; é preciso que tente conquistá-la: à luz desse projeto as situações se hierarquizam e razões de agir se descobrem. (BEAUVOIR, 2005, p. 67)



Em suma, os objetos que compõem o mundo são atingidos por significações, e nesse mesmo mundo a liberdade – pressuposto fundamental da condição humana – recebe um conteúdo concreto. Nessa perspectiva, os atos humanos desvelam o mundo que se funda a todo momento em vista de um “desvelamento ulterior” (BEAUVOIR, 2005, p. 64); logo, é ao ocorrer o contato direto entre as liberdades singulares que tal mundo recebe, como dito anteriormente, um sentido.

Contudo, mesmo que o sujeito esteja situado nesse mundo onde desvela sua existência, isso não significa que o ato estético exige um interesse particular; muito pelo contrário, tal ato apenas se torna realizável se o artista abolir todas as preferências acerca desse mesmo mundo e, com razão, observá-lo com uma “visão impessoal” (BEAUVOIR, 2005, p. 65), isto é, sem nenhum juízo estabelecido sobre os objetos fundados por intermédio do ato estético.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao desenvolvermos este trabalho, que tinha por finalidade abordar como Simone de Beauvoir esboçou um conceito geral de atitude estética, pudemos notar que tal conceito carrega em si duas noções fundamentais, a saber: a noção de liberdade e a noção de tempo, sobretudo o presente.

A liberdade singular – sendo ela engajada em direção às outras liberdades singulares – permite que todos os objetos e situações presentes no mundo sejam atingidos por significações humanas e recebam um conteúdo concreto. O tempo, por sua vez, forma uma correlação com a liberdade, pois faz com que o artista seja, ao mesmo tempo, o criador e o protagonista de suas realizações. Desse modo, o que caracteriza tal artista é o fato de ele não contemplar o mundo ou aquilo que apreende, mas sim *fazê-lo*.

A atitude estética terá como objetivo último o expressar-se do mundo; em outras palavras, ele “é um mundo falante”⁶ (BEAUVOIR, 2005, p. 64). É necessário que o artista se situe nesse mundo para que as significações de seu olhar o atinjam. A história, como passado, precisa ser confirmada, e a imparcialidade perante todas as coisas, como ato do presente, deve ser assumida.

⁶ Essa expressão é curiosa e aparece somente uma vez no ensaio em questão. Simone de Beauvoir, ao escrevê-la, referia-se ao fato mundo: conforme é atingido por significações humanas, ele torna-se expressivo; portanto, ele (o mundo) faz com que os apelos e as solicitações humanas sejam elevados. Em outras palavras, é como se tal mundo, ao receber as ações humanas, refletisse-as em direção ao sujeito como resposta imediata. Em novos termos, o mundo *torna-se* expressivo.



Portanto, a atitude estética é uma das maneiras de o sujeito buscar a liberdade através da imparcialidade de seu olhar sobre o mundo, uma vez que tal imparcialidade significa a suspensão de todos os juízos sobre esse mundo. Com razão, através desse movimento o conteúdo do ato estético é criado e o mundo torna-se expressivo; mas tal atitude exige a personificação do sujeito em um movimento de pôr-se para fora, fazendo com que seja protagonista da própria criação. Logo, a existência do sujeito que se faz como artista e dos objetos fundados no mundo por ele mesmo – no sentido beauvoiriano do termo – basta para satisfazê-lo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, S. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Lisboa: Minotauro, 1964. (Coleção Ensaio)

_____. Por uma moral da ambiguidade. In: *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. Pirro e Cinéias. In: *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

DIAS, J. A. O. *Ambiguidade e liberdade na filosofia moral de Simone de Beauvoir*. 2016. 97f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza-CE, 2016. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/19339>>. Acesso em 23 de agosto de 2019.

DIAS, L. B. Simone de Beauvoir e a ontologia da ambiguidade. *Reflexos*, Fortaleza-CE, p. 66-79, 2015. Disponível em: <https://www.academia.edu/14219856/Simone_de_Beauvoir_e_a_Ontologia_da_Ambiguidade>. Acesso em 23 de agosto de 2019.

188

MOTTA, L. J. A relação entre ambiguidade, liberdade e condição humana em Simone de Beauvoir. *Filogênese*, Marília-SP, v. 11, p. 40-55, 2019. Disponível em: <<https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/a-relacao-entre-ambiguidade-liberdade-e-condicao-humana-em-simone-de-beauvoir.pdf>>. Acesso em 20 de novembro de 2019.

RODRIGUES, C. Beauvoir com Sade: ética, ambiguidade e alteridade. *Sapere aude*, Belo Horizonte-MG, v. 3, n. 6, p. 234-249, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4624/4994>>. Acesso em 23 de agosto de 2019.

SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.28720>

Ensaio recebido em: 30/08/2019

Ensaio aprovado em: 09/01/2020

Ensaio publicado em: 10/02/2020

A RELAÇÃO ENTRE LEI E VIOLÊNCIA TORNADA INVISÍVEL
considerações sobre a violência política no debate político contemporâneo

THE RELATIONSHIP BETWEEN LAW AND INVISIBLE VIOLENCE
considerations on political violence in the contemporary political debate

Sally Barcelos Melo¹

(sallybarcelos@gmail.com)

RESUMO

O presente ensaio se refere a parte de uma pesquisa realizada no âmbito do Programa de Iniciação Científica em Filosofia, cujo tema central foi *A violência sob o véu da justiça: sobre a relação entre lei e violência tornada invisível*, na qual buscamos investigar momentos em que o fenômeno da violência política relaciona-se com a democracia e o Estado de direito. Partindo da reconstrução histórica dos usos da violência política a partir do pós-guerra apresentada por Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*, foi possível explicitar as formas de violência tornadas invisíveis na relação entre a lei e o direito. Trata-se, assim, de um estudo de natureza teórica produzido por meio de pesquisa bibliográfica acerca da perspectiva histórica da consequência política e jurídica de conflitos sociais, tais como as guerras e repressões governamentais, retomando-se o impacto do declínio do Estado-nação, o fim dos direitos do homem e o totalitarismo. A exclusão, a desigualdade social e a ruptura político-social mostraram-se resultantes desses conflitos, o que nos permitiu formular algumas notas sobre a história recente do uso da violência política como chave para tratar a aplicação do direito no Estado democrático de direito e os limites postos pela dimensão político-social das democracias contemporâneas.

Palavras-chave: Violência Política. Direitos Humanos. Democracia. Direito. Governo.

ABSTRACT

This essay refers to part of a research carried out under the Scientific Initiation Program on Philosophy with the central theme *Violence under the veil of justice: on the relationship between law and invisible violence*, in which we sought to investigate moments when the phenomenon of political violence relates to democracy and the state of law. Starting from the historical reconstruction of the uses of post-war political violence presented by Hannah Arendt in *The origins of totalitarianism*, it was possible to explain the forms of violence made invisible in the relationship between the law and rights. Thus, this is a theoretical study produced through bibliographical research on the historical perspective of the political and legal consequence of social conflicts, such as wars and government repressions, taking up the impact of the decline of the nation-state, the end of the rights of man and totalitarianism. Exclusion, social inequality and sociopolitical disruption showed to have all resulted from these conflicts, which allowed us to make some notes on the recent history of the use of political violence as a key to addressing

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2243706158214074>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4997-0545>.



the application of law in the democratic state of law and the limits posed by the sociopolitical dimension of contemporary democracies.

Keywords: Policy Violence. Human Rights. Democracy. Law. Government.

1. INTRODUÇÃO

Este ensaio visa a apresentar alguns resultados obtidos por meio da pesquisa realizada acerca do tema *A violência sob o véu da justiça: sobre a relação entre lei e violência tornada invisível*, realizada no âmbito do Programa de Iniciação Científica em Filosofia. Ele se baseia na análise crítica feita pela autora Hannah Arendt no tocante à situação das minorias e dos apátridas no pós-guerra exposta no livro *Origens do totalitarismo* (1998), em especial no capítulo 5, intitulado “O declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem”.² Igualmente, são tecidas algumas considerações a respeito da violência política como força de controle social e despojamento de direitos.³

2. RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA VIOLÊNCIA POLÍTICA

Por meio da perspectiva histórica de conflitos sociais na Europa anteriores à Primeira Guerra Mundial (1914-1918); dos efeitos da maior guerra vista até então e, conseqüentemente, da mais devastadora crise financeira; do desemprego em larga escala que abrangeu todas as classes trabalhadoras, e inclusive nações inteiras, guardadas poucas exceções; das guerras civis que sobrevieram de tais embates; e das repressões governamentais às minorias deles resultantes, Hannah Arendt retoma o impacto do declínio do Estado-nação, do fim dos direitos do homem e do totalitarismo. Seu diagnóstico em relação à exclusão, à desigualdade social e à ruptura político-social decorrentes de tais disputas nos permite tecer algumas notas sobre a história recente do emprego da *violência política* como chave para tratar o conceito de *justiça* no Estado de Direito, bem como alguns de seus limites postos pela dimensão político-social das

² pp. 300-336.

³ Para efeitos deste estudo, “Estado”, “Governo” e “Estado-nação” são utilizados como sinônimos, assim como os termos “Direitos do Homem” e “Direitos Humanos”; as definições destes últimos são aquelas da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), respectivamente.



democracias contemporâneas. Dessa maneira, faz-se mister percorrer o mesmo caminho que Arendt.

A autora, nas páginas iniciais do capítulo em análise, alerta-nos para o surgimento de dois grupos de vítimas, quando da liquidação da Monarquia Dual⁴ e do império czarista⁵ no pós-guerra: os apátridas⁶ e as minorias. Podemos dizer que anteriormente – com uma despótica burocracia central que, segundo a autora, absorvia os ódios difusos e as reivindicações nacionais entre as nacionalidades não emancipadas – ainda havia solidariedade. Dado o fim dos Estados multinacionais, houve a desintegração geral da vida política e o surgimento de um ódio vago e difuso.⁷

Nessa perspectiva, o declínio do Estado-nação devido à Primeira Guerra Mundial teve como grave consequência a destruição da estrutura da civilização europeia e do sistema político vigente. Os apátridas e as minorias viram sua situação de vida piorar no entreguerras, já que a privação não era apenas da posição social (como ocorria com as classes médias desapossadas), mas também de direitos até então inalienáveis, os ditos direitos do homem.

A guerra provocou ainda a migração de compactos grupos humanos das áreas de conflito para outros países, que não os aceitavam e nem os queriam integrados a sua cultura. Na verdade, uma vez fora de seu país de origem, eles não possuíam governos que os representassem e protegessem; eram, portanto, forçados a viver ou sob as leis de exceção dos Tratados das Minorias (chamados também Tratados de Paz, impostos aos perdedores do conflito) ou sob condições de absoluta ausência de lei. Essa desintegração, aliada à incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido seus direitos nacionais, permitiu que governos opressores impusessem seus valores até mesmo sobre países oponentes.

Tais minorias vítimas de guerra eram, como Arendt os chamou, o refugio da terra, os excluídos categorizados como refugiados. Dentre eles encontravam-se os judeus e os apátridas, que amargavam um destino injusto e anormal, em meio à perplexidade e à ignorância humana. Os movimentos totalitários se impuseram aos desnacionalizados, que “perderam” seu lugar no mundo, seu território, e que não dispunham de qualquer possibilidade de aquisição e conquista

⁴ Império Austro-Húngaro (1867-1918), derrotado na Primeira Guerra Mundial.

⁵ Império Russo (1721-1917), derrotado pela Revolução de Fevereiro de 1917, primeira fase da Revolução Russa, devido à insatisfação popular contra o governo do czar e da participação russa na Primeira Guerra Mundial. Como resultado, houve a transferência do poder do czar para um governo de regime republicano e democrático.

⁶ Anomalia legal.

⁷ Segundo a autora, ambos mais bem observados após a guerra nos Estados recém-estabelecidos nos países derrotados, mas nem tanto nos países vitoriosos.



de outro e nem mesmo a possibilidade de retorno ao antigo – ou melhor, ao território nativo. Com a abolição tácita do direito de asilo⁸ e o fracasso da repatriação e da naturalização, esses indivíduos se viram obrigados a severas restrições de outros Estados em busca da manutenção da própria sobrevivência e autopreservação e, como não podiam criar uma comunidade identitária própria em terreno alheio, foram forçados a assimilar outras culturas através de tratados celebrados que não os representavam como povos de diferentes nacionalidades, de diferentes culturas. Com isso, foram obrigados a desaparecer, ou melhor, a não aparecer, dissolvidos em costumes estrangeiros a la Maquiavel⁹ (ARENDDT, 1998, p. 313).

Arendt examina as consequências políticas, sociais e jurídicas advindas da perda dos direitos nacionais de um indivíduo, concluindo que, ao mesmo tempo, esse indivíduo perdeu os direitos inerentes à pessoa “humana”.¹⁰ Dentro de uma nação, os direitos são reconhecidos e teoricamente garantidos por um governo a seus cidadãos; porém, uma vez fora da nação, enquanto apátridas e/ou refugiados, tais indivíduos tornaram-se exceção a essa regra, ou seja, foram expulsos do âmbito da lei (ARENDDT, 1998, p. 320). Os direitos fundamentais antes assegurados foram literalmente perdidos por falta de um organismo equivalente ao Estado-nação que os garantisse de forma concreta, tornando-se a expressão “direitos humanos”, aparentemente comum à democracia, uma mera interpretação ideológica fútil, tonta, leviana e hipócrita, já que tais direitos, entendidos como naturais, não foram reconhecidos por muitas nações como anteriores às leis positivadas de seus Estados. Em outras palavras, eles não foram mais reconhecidos como inatos aos seres humanos; sendo assim, no século XX o homem foi emancipado de sua natureza (ARENDDT, 1998, p. 332).¹¹

Os Estados-nações criados no pós-guerra, considerados governos constitucionais por terem sido criados no domínio da lei, baseavam-se no controle da burocracia administrativa e no despotismo, abolindo-se o direito de asilo e rompendo, assim, o precário equilíbrio entre nação e Estado, o que fragilizou a organização espontânea dos povos. Embora o fim último de toda associação política aparentasse ser a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis ao ser humano, conforme consigna a Declaração dos Direitos do Homem, esses direitos não puderam ser garantidos e nem assegurados pelos próprios povos, visto não possuírem soberania popular e nacional própria de um governo; assim, foram meramente inseridos na classe dos direitos civis das respectivas nações, referindo-se exclusivamente aos cidadãos nacionais – e,

⁸ Símbolo dos Direitos do Homem na esfera das relações internacionais.

⁹ Cf. *O príncipe*.

¹⁰ Direitos que lhes garantem existência no mundo como seres humanos.

¹¹ Para melhor compreensão sobre o tema, acompanhar a discussão a partir da p. 324.



no caso dessas minorias, nem isso, pois elas apenas pertenciam a um corpo político, teoricamente protegidas pela imposição excepcional, temporária e adicional de direitos especiais sob a forma de tratados, sendo consideradas uma anomalia legal.

Trocaram-se, portanto, os nomes do comandante de governo, antes “Soberano” e agora “Estado”, e do regime de governo, antes “Totalitarismo” e agora “Democracia”, mas os efeitos políticos e jurídicos permaneceram os mesmos, velados pela retórica dos direitos humanos protegida pelos esforços idealistas dos bem-intencionados. A situação de ineficácia de proteção e efetivação desses direitos fez-se evidente quando o Estado constatou que mesmo pela naturalização dos apátridas era impossível transformá-los em cidadãos do país de refúgio e que, em muitos casos, a repatriação era impraticável.

Assim, recusando-se a reconhecer a condição de apátridas desses povos, o Estado, pelo princípio da soberania, julgou por sua expulsão do território, alegando a natureza ilegal de sua condição e desencadeando o contrabando de refugiados entre países vizinhos. Apesar disso, existiam duas formas de evadir-se dessa norma: uma era cometer um crime, um pequeno furto, por exemplo, para melhorar sua situação legal mesmo que temporariamente – porque assim o apátrida não seria tratado de maneira pior do que um criminoso –, e a outra era tornar-se um gênio, uma forma de individualismo determinado – pois para a sociedade burguesa europeia não importava se o indivíduo era um fora-da-lei, já que sua função social era criar o excitação (ARENDDT, 1998, p. 320).

Na história política, relativamente ainda era essa a questão dos apátridas; incapazes de prover uma lei que os resguardasse, os Estados-nações transferiram “o problema” para a polícia, o setor permitido a agir por conta própria, podendo governar diretamente as pessoas e se tornar autoridade governante independente de um governo e de ministérios. A polícia deixou de ser um instrumento de execução e cumprimento da lei na vida pública, de modo a aumentar-se gradualmente o perigo de transformação do Estado da lei em Estado policial. Era tudo o que os regimes totalitários mais ansiavam, dado que esse fato estabeleceu o auge do poder da polícia, consolidado pelo domínio de vastos grupos de pessoas que estavam fora do âmbito da lei (ARENDDT, 1998, p. 321).

Na Alemanha nazista, de acordo com as leis de Nuremberg, os cidadãos do Reich eram distinguidos entre cidadãos completos e cidadãos nacionais – estes de segunda classe, sem direitos políticos, distinção que ao final passou para os “nacionais” e os de “sangue estrangeiro”. Quando a Alemanha forçou os judeus alemães a emigrarem, eles foram tornados também apátridas, passando a constituir a maior parte dos grupos apátridas. A regra passou a ser então o encaminhamento daqueles que antes eram somente “deslocados



de guerra”, os quais passaram a não possuir direito algum, para os campos de concentração e de extermínio, como forma de solucionar também o problema domiciliar das populações minoritárias (ARENDDT, 1998, pp. 321-322).

A partir desse pequeno esboço histórico podemos considerar que o conceito de Direitos do Homem e Direitos Humanos é de certa maneira uma abstração jurídica. Conclui-se que a ideia de direito como algo útil para um todo não se mostra como tal para a parcela de indivíduos rejeitados pelo Estado. A nacionalidade serve, inclusive, como forma de imposição de governabilidade, de dominação, uma vez que surge para garantir os direitos individuais àqueles que estão em conformidade com o governo da situação. Não se garante o direito individual fora daquela sociedade ou em um estado de guerra, e é nesse ponto que percebemos o limite da democracia. A noção de que se tem direito a ter direitos nada mais é do que uma ideia popular, de senso comum, porque não há dele garantia se não há um Estado, governo ou Estado-nação que se responsabilize por ele e lhe dê eficácia.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

194

Não há hoje no mundo um instituto político ou instituição política que garanta a eficácia dos direitos humanos aos quais o indivíduo¹² supostamente tem direito. Nem mesmo a própria humanidade pode garanti-los, porque nenhuma instituição pode se sobrepor à soberania nacional de uma nação. Nesse sentido, a efetividade dessas leis depende única e exclusivamente da aceitação e disposição do Estado, podendo este, por mais que signatário de tratados internacionais, em uma atitude totalitária e de vontade unilateral, revogar sua assinatura.¹³

Destarte, subentende-se que a existência de um indivíduo como ser humano dotado de direitos garantidos em um ordenamento jurídico e social depende estritamente de sua nacionalidade, reconhecida por seu país, e não do próprio fato de ser em si humano e possuir direitos devido a essa natureza. Sem condição política de homem, ele está praticamente expulso da humanidade, o que comprova a abstrata nudez de ser unicamente humano, quando se perdem todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante. Esses indivíduos tornam-se assim os novos bárbaros, novos selvagens, uma raça humana vista como composta

¹² Entendido como *cidadão do mundo*.

¹³ Como exemplo desse tipo de decisão política e muitas vezes econômica, podemos citar a retirada dos EUA de diversos tratados: <<https://edition.cnn.com/2019/02/01/politics/nuclear-treaty-trump/index.html>>.



de animais pertencentes a dada espécie, desiguais por “natureza” política, sem significado para o contexto de humanidade comum, marginais em um mundo de que antes faziam parte, violentados social, política e economicamente.

Os efeitos da análise histórico-política de Hannah Arendt ressoam no mundo político-social atual como um eco desagradável. Se antes havia a desculpa de que o resto do mundo não sabia o que estava acontecendo em Auschwitz, hoje o terror de guerras civis é televisionado e compartilhado em questão de segundos pela internet. A violência é literalmente visível, porém tornada invisível pela mídia com notícias do tipo “10 mil refugiados já morreram tentando chegar à Europa”¹⁴. A utilização da palavra “refugiados” não é à toa; ela visa a minimizar o efeito da manchete, desqualificando os seres humanos que morreram tornando-os objeto de informação – afinal, “ninguém” é culpado por tamanha tragédia.

A crença nos direitos humanos não poderia estar mais em voga, em um momento no qual se admite a responsabilidade por guerras que não são próprias, mas “mundiais”, e no qual os “efeitos colaterais” das batalhas assumidas não são necessariamente imputados aos que delas participam por interesses políticos, territoriais e financeiros. Apesar da assinatura e ratificação de tratados e convenções internacionais que em teoria protegeriam as vítimas de guerra, vê-se um jogo político de empurra-empurra de seres humanos entre os países que fazem fronteira com países em conflito.

Regras burocráticas, como “quem quiser pedir asilo a um país da União Europeia terá de fazê-lo no primeiro país a que chega”, impostas pela Alemanha aos refugiados sírios, ou declarações como a do primeiro-ministro húngaro, “se deixarmos entrar toda a gente, será o fim da Europa”¹⁵, emergem em meio a um crescente estímulo à intolerância religiosa e à xenofobia.

Em outubro de 2016, foi ministrado pelo professor doutor Chris Thornhill, da Universidade de Manchester, um curso intensivo oferecido pela Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, intitulado *A sociology of transnational constitutional law: the rise of the global legal system*¹⁶. Para o professor, os Direitos Constitucionais Transnacionais são aqueles que possuem uma definição difusa, estendendo-se além dos governos nacionais, e estão presentes tanto em nível nacional quanto internacional; além disso, possuem plausibilidade normativa, isto é, são entendidos no sistema político como parte de uma dimensão legal – são

¹⁴ Notícia completa disponível em: <<https://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,10-mil-refugiados-ja-morreram-tentando-chegar-a-europa.1877749>>.

¹⁵ Notícia completa disponível em: <<https://www.publico.pt/2015/09/03/mundo/noticia/hungria-abre-estacao-mas-continua-a-nao-deixar-passar-refugiados-1706736>>.

¹⁶ *Uma sociologia de direito constitucional transnacional: o surgimento do sistema legal global*. (tradução livre)



inclusivos, penetram na sociedade, afetam o sistema político ao serem inseridos na legislação e promovem uma força vinculante no domínio jurídico. Os direitos humanos são um exemplo de Direito Constitucional Transnacional.

Entretanto, ressalta-se que a força vinculante da lei internacional, no caso do Brasil, por exemplo, é devida à assinatura e ratificação de tratados e convenções internacionais que reconhecem a autoridade das instituições internacionais, sendo evidente que o poder do sistema legal global é assegurado pelo poder político de cada país signatário. A respeito dessa constatação, Thornhill foi questionado quanto ao papel político e social da lei transnacional na atual situação dos refugiados na Europa sob ambos os aspectos: *doméstico* (dos países que recebem os refugiados em suas fronteiras) e *global* (do restante dos países no mundo). Claramente, questionava-se sobre a efetividade da norma (da Declaração dos Direitos Humanos) a qual tinha a pretensão de tornar-se parte de um sistema legal global. Tal questão infelizmente não foi respondida, pois, por não ser filósofo ou sociólogo e sim advogado, como ele mesmo indicou em sua tentativa de resposta, essa questão estaria inserida na aplicabilidade da Convenção de 1951, a Convenção das Nações Unidas sobre o Estatuto dos Refugiados, e na Convenção de Genebra.¹⁷

196 Fato ocorrido em 2013 – e que apenas recentemente foi divulgado pela imprensa por meio de áudios de pedido de ajuda –, um barco proveniente da Líbia que estava à deriva no Mediterrâneo, entre a ilha italiana de Lampedusa e a ilha de Malta, contendo 480 refugiados sírios, naufragou em decorrência da superlotação. Tal episódio demonstra a ineficácia não apenas de ambas as convenções acima mencionadas como dos próprios direitos humanos: naquela ocasião, 268 pessoas morreram porque, apesar de o barco se encontrar a 61 milhas náuticas da ilha italiana de Lampedusa e a 118 milhas náuticas da costa maltesa, o funcionário da guarda costeira italiana que recebeu o pedido de S.O.S. do barco de refugiados ordenou que o pedido fosse feito às autoridades de Malta. Quando os refugiados assim o fizeram, a guarda costeira de Malta se eximiu de responsabilidade, pois acreditava que, como o barco estava mais próximo da costa da Itália, seriam eles que deveriam fornecer o socorro. Hoje é sabido que havia um navio militar italiano a apenas 20 milhas náuticas do barco libanês. Para que não reste dúvida quanto à omissão de uma e outra nação, ambas eram signatárias da Convenção de Genebra: a Itália, desde 1986 e Malta, desde 1989.

Os Direitos Humanos são reconhecidos popularmente, de forma equivocada, como fonte de lei, como direitos intocáveis protegidos por normas que ultrapassam o controle

¹⁷ Trata-se de uma série de tratados internacionais que definem normas para leis internacionais relativas ao Direito Humanitário Internacional.



político e jurídico dos Estados e cuja aplicação tem o poder de limitar uma possível tirania. Ledo engano. Sua aplicação depende única e exclusivamente da vontade do Estado. Nenhuma instituição, como o Tribunal de Haia, por exemplo, tem jurisdição sobre a soberania nacional de qualquer nação. Não obstante, pode-se alegar uma evolução da proteção jurídica dos direitos humanos na história recente de julgamentos de crimes de guerra. Em que pese tal alegação, deve-se destacar o fato de que todos os julgamentos realizados se referiram a crimes cometidos pelos perdedores dos conflitos. No caso da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), por exemplo, foram julgados os crimes cometidos pelo Eixo, e não pelos Aliados, pois a violência cometida pelos Aliados foi justificada para o fim da guerra e não mencionada pela história.

Portanto, segue que não é o povo ou sua concepção democrática de governo, tampouco as instituições estrangeiras criadas e mantidas por Estados hegemônicos que garantem a execução das normas internas ou externas positivadas pela nação de forma que os direitos fundamentais dos indivíduos sejam eficazes e garantidos, mas sim o governo nacional. E, justamente em nome da lei e da manutenção da ordem, pela salvaguarda do próprio regime democrático, justifica-se o uso da violência política – e às vezes mesmo de outros tipos de violência – com fins à justiça para a conservação do poder político e econômico por meio do controle social. Esse controle se exerce, em última instância, mediante o reconhecimento da nacionalidade, que garante a existência do sujeito no mundo e sem a qual o então ser político, cidadão, passa a ser apenas ser humano, submetido à fragilidade e à ilusão dos direitos naturais e obrigado a aceitar sua condição de selvagem e a sujeitar-se a ela



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDRT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.26596>

Ensaio recebido em: 09/08/2019

Ensaio aprovado em: 06/12/2019

Ensaio publicado em: 10/02/2020

O PORTAL INTRANSPONÍVEL
uma análise de “O espelho”, de Guimarães Rosa

THE INSURMOUNTABLE PORTAL
an analysis of “The mirror”, by Guimarães Rosa

Elvio Fernandes Gonçalves Junior¹

(elviofernandes.jr@gmail.com)

RESUMO

O presente ensaio visa a examinar alguns aspectos do conto “O espelho”, de Guimarães Rosa. A matriz filosófica da narrativa em questão pode ser identificada desde sua forma, que toma a estrutura de um diálogo entre o narrador e um interlocutor não identificado. Ao verificar como o autor veicula diversos conhecimentos – filosóficos, psicanalíticos, herméticos –, é possível identificar um personagem que oscila entre o racional e o irracional ao refletir a respeito de sua própria identidade. Objetivamos, portanto, elucidar como tais elementos se configuram, alternam-se e se complementam, enquanto pistas, na composição do raciocínio do narrador e na própria estrutura da narração, para que possamos efetuar sua interpretação.

Palavras-chave: Guimarães Rosa. Filosofia. Psicanálise. Hermetismo.

ABSTRACT

This essay aims to examine some aspects of Guimarães Rosa's short story “O espelho” [“The mirror”]. The philosophical matrix of this narrative can be identified from its form, which takes the structure of a dialogue between the narrator and an interlocutor that is not identified. By verifying how the author conveys various types of knowledge – philosophy, psychoanalysis, Hermeticism –, it is possible to identify a main character which oscillates between the rational and irrational when reflecting on his own identity. Therefore, we aim to elucidate how these elements are configured, alternating and complementing each other as clues, in the composition of the narrator's reasoning and in the narration structure itself, so that we can perform its interpretation.

Keywords: Guimarães Rosa. Philosophy. Psychoanalysis. Hermeticism.

¹ Licenciado em Letras – Português e Linguística pela Universidade de São Paulo.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7404261023009949>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7106-7657>.



1. INTRODUÇÃO

Publicado em 1962, o livro *Primeiras estórias*, de Guimarães Rosa, é composto por vinte e um contos. Dentre os diversos temas abordados, delinea-se um conflito essencial entre a cidade e o sertão, o que acaba por desenvolver outras dualidades bastante frutíferas para a análise e compreensão da obra, como o mito e a realidade, o eu e o outro, o aqui e o lá. A imagem que regula e permeia os contos é a da “margem”, compreendida aqui também em sentidos diversos: a margem da sociedade, a margem entre esta vida e a outra ou a margem entre loucura e lucidez.

Dessa forma, para pensar e refletir sobre as questões suscitadas pela obra, optamos por analisar o conto “O espelho”, tendo em vista que este ocupa posição central no livro, marcando a divisão entre os dez primeiros contos e os dez seguintes. Ora, em se tratando de Guimarães Rosa, não se pode julgar que tal composição é fruto do acaso; o autor prima pela composição elaborada de suas obras, veiculando sentidos e formas diversas para a criação plena do texto literário.

No conto em questão, a forma de diálogo já nos permite entrever a oposição clara entre um eu que busca compreender o processo pelo qual se constitui a identidade e um outro, relegado ao posto de ouvinte atento e suscitador de reflexões. Assim, entre o que se diz e o que se cala, o narrador-personagem veicula e organiza diversos saberes que partem da compreensão filosófica do assunto em direção à experimentação esotérica – duas margens, a princípio opostas, mas que confluem para um objetivo em comum: o conhecimento do ser.

2. PRIMEIRAS REFLEXÕES

Em *Primeiras estórias*, observamos o início de narrativas curtas em Guimarães Rosa. O livro é bastante marcado pelo número de personagens que possuem ou entregam a nós uma visão diferente do mundo. Diríamos, para usar o vocabulário de um dos contos, que são personagens ligados a uma espécie de “margem”, seja ela relacionada a aspectos sociais, em se tratando de personagens pobres, como em “A menina de lá”, ou aspectos psicológicos, como em “A terceira margem do rio”.

Podemos situar o espaço desses contos, quais margens abarcam, entre o Sertão e a Cidade: o primeiro é onde se preserva o imaginário e a visão mítica do sertanejo; a segunda, manifestação do progresso, transfigura essa visão mítica e



introduz o pensamento racional. Há então um conflito de valores, sendo que um não vence o outro. Por exemplo, a imagem do Jagunço, como aponta Luís Costa Lima (1991, p. 501), “começa a perder o seu prestígio de respeito”. Guimarães Rosa identificou a novidade, a mudança, mas ainda é o ensaísta quem fala; “longe de tremer pela novidade, porfia por incorporá-la ao seu universo” (LIMA, op. cit.). Temos assim o resultado em mãos: um livro em que há claramente a visão do progresso, da cidade, da tecnologia que surge, mas que também não deixa de lado a visão supersticiosa e cultural de um povo.

Por abarcar também a visão supersticiosa, mítica, é possível que abordemos o conteúdo do livro conhecendo-o como um terreno que não é o da clareza, ou seja, podemos conceber vários contos desse livro como pertencentes ao espaço do imprevisível. E o interessante é que esse espaço se situa paralelamente, poderíamos dizer, ao espaço histórico; são duas linhas, nunca bem delimitadas, que permeiam os contos desse livro e acabam muitas vezes por convergirem. É nessa conjunção que nos deparamos com o sentimento do fantástico, do misterioso, o sentimento de que algo alheio a nosso mundo o invade, puxando-nos o tapete da segurança e da lógica. É o que acontece em contos como “A terceira margem do rio” ou “A menina de lá”; porém, voltaremos nossa atenção para a experiência vivida pelo personagem do conto “O espelho”. Se nos dois contos mencionados anteriormente temos narradores que são testemunhas do fato misterioso, neste é o próprio narrador quem vive e relata sua experiência no ponto de convergência das linhas por nós descritas.

“O espelho” diferencia-se dos outros contos encontrados no livro por sua estrutura. Trata-se do recorte específico de um diálogo no presente em que se narra um acontecimento anterior ao momento da conversa: “– Se quer seguir-me, narro-lhe; não uma aventura, mas experiência, a que me induziram, alternadamente, séries de raciocínios e intuições” (ROSA, 2001, p. 119).

Essa forma de diálogo (note-se o travessão inicial e a forma do conto, tão semelhantes à forma de *Grande sertão: veredas*) no presente permite ao locutor demorar-se em suas reflexões; o que foi vivido no passado é reelaborado no presente por esse narrador, que tem um ouvinte que não se manifesta. É uma relação semelhante à que Adélia Bezerra de Meneses (2002, p. 21) desenvolve: o conto pode ser lido como uma sessão psicanalítica. E, não sem surpresa, encontramos paralelos com a psicanálise nesse conto. Mas não só. Não poderíamos diagnosticar o conto, limitá-lo somente a uma visão; podemos, sim, trazer outros saberes para auxiliar a análise interpretativa. Há que se notar não só a vertente psicanalítica, porto seguro de nossa análise, mas também a filosófica, uma vez que a estrutura dos diálogos remete diretamente a Platão. Temos aporte para justificar tal comparação,



já que o narrador do conto toma para si o papel de um investigador, um perscrutador que busca transmitir seus conhecimentos acerca de uma experiência. Ou ainda, podemos trazer uma vertente um tanto mais hermética que o conto e a estrutura do livro nos permitem entrever: a mística. Dessa forma, pinçando um pouco de cada uma dessas vertentes, tentaremos desbravar a borda das margens que se estabelecem diante de nós.

De modo semelhante ao conto “A terceira margem do rio”, temos três espaços delimitados no conto “O espelho”. Naquele, há a margem em que permanece a família que tenta em vão trazer o pai de volta, há a outra margem, que se alcança ao atravessar o Rio, e há uma terceira, estabelecida pelo pai e sua canoa: o centro, segundo Luís Costa Lima (op. cit.), “um sumidouro”. Neste, o espelho, plano refletor, media as margens, a saber: o plano do narrador, que é refletido, e o plano do reflexo que tanto causa “repulsa”, como veremos.

No entanto, é necessário diferenciar o narrador-personagem desse conto das outras personagens presentes no livro. De fato, diferentemente das outras narrativas de *Primeiras estórias*, esse narrador surge isolado e sua linguagem nos permite inferir uma personalidade erudita. Desse modo, por se parecer, como afirma Paulo Rónai (2001, p. 25), com “um desses solitários autodidatas da província que se emaranham nos fios de suas infundáveis especulações [...]”, esse narrador nos interessa enquanto ponto de confluência do racional e do irracional: trata-se de um homem estudado, diríamos cético, que presencia algo em um dado momento de sua vida, abala-se e surpreende-se – diferentemente dos outros, apenas testemunhas de maravilhosos prodígios efetuados por “habitantes das outras margens”, aquelas além da compreensão humana pautada no pensamento empírico. Assim, estamos diante de um narrador que presencia e efetua operações numa incessante busca de sua essência.

3. O INSTANTE DE CONSTERNAÇÃO

Do lugar onde estou já fui embora

Manoel de Barros²

Como vimos, a forma do conto é a de um diálogo em que não se manifesta o interlocutor. O que, então, tem a nos dizer o narrador? Narra-nos estranha experiência, que o fez penetrar no “conhecimento que os outros ainda ignoram” (ROSA, 2001, p. 119):

² In: *Poesia completa* (2010, p. 348).



O senhor, por exemplo, que sabe e estuda, suponho nem tenha idéia do que seja na verdade – um espelho? Demais, decerto, das noções de física, com que se familiarizou, as leis da óptica. Reporto-me ao transcendente. (ROSA, op. cit.)

Interessante notar que o conto se inicia nesse tom científico, com termos técnicos como “leis da óptica”. Mas o narrador nos confidencia: não é essa a matéria que se deseja narrar, mas sim outra. Outra dimensão se impõe a essa tão científica, ou antes, corta-a: “o transcendente”. Já nos lança a ambiguidade: “na verdade” um espelho é, então, janela para o desconhecido? Então se nos impõe a questão derradeira. Mas “fixemo-nos no concreto”, ao menos por enquanto.

Seguem-se reflexões acerca da natureza do espelho, questões a respeito do que por ele é refletido, sua fidelidade quanto ao que reflete. “Como é que o senhor, eu, os restantes próximos somos, no visível?” (ROSA, 2001, p. 120) – nem fotografias nos dirão, pois os “índices do misterioso” sobrepõem-se aos “dados iconográficos”. Além disso, “[...] os retratos sempre serão entre si *muito* diferentes” (ROSA, op. cit., grifo do autor). Notemos o destaque em itálico para a palavra “muito”. Poderíamos afirmar que o tempo é questão-chave para elucidar o destaque, é o “mágico de todas as traições”, pois a cada instante mudamos, nunca permanecemos os mesmos, e os olhos na verdade iludem, não servem de apoio para que o ser se afirme: são as “portas do engano”, não percebem estes “fenômenos sutis”:

Resta-lhe argumento: qualquer pessoa pode, a um tempo, ver o rosto de outra e a sua reflexão no espelho. Sem sofisma, refuto-o. O experimento, por sinal ainda não realizado *com rigor*, careceria de valor científico, em vista das irreduzíveis deformações de ordem psicológica. Tente, aliás, fazê-lo, e terá notáveis surpresas. Além de que a simultaneidade torna-se impossível, no fluir de valores instantâneos. (ROSA, op. cit., grifo do autor)

Por se tratar de uma narrativa que busca captar a essência do ser, o narrador faz menções a experimentos utilizados para alcançar seu objetivo. O trecho acima, fazendo menção ao “fluir de valores instantâneos”, é uma chave para a compreensão do conto, pois atesta que sequer o rigor de tais experimentos superaria a eterna mutação e “movimento deceptivo, constante” do rosto, que se manifesta física e psicologicamente. Estaríamos, dessa forma, diante de uma impossibilidade, tendo em vista que nesse sentido a mínima mudança de feição já bastaria para frustrar uma tentativa de captação da essência. Logo, o narrador invectivará contra essa instantaneidade das mudanças por meio das mais diversas abordagens. Note-se



a presença de palavras caras ao campo filosófico, como “sofisma”, “refutar”, “rigor”, para tratar de um experimento relacionado também com o esoterismo: observar formas num espelho. Realmente, o narrador por vezes ganha contornos que vão do renascentista ao iluminista, no sentido de que abarca diferentes conhecimentos para investigar seu objeto de análise. Então, surge com argumentos pautados no hermetismo e na mística para, logo em seguida, prover explicações e suposições de ordem racional e científica, fazendo-nos inferir que um objeto fugaz, que se altera abruptamente, deve ser abordado por diversos ângulos. Tal dualidade ganhará maiores detalhes no decorrer do conto.

O que todas essas acepções introduzem? Servem para embasar o que virá: a narrativa parte de toda uma base teórica e lógica de modo a construir alicerces que apoiem esse interlocutor, que parece desconfiar da verossimilhança dos fatos que se apresentam diante dele: “Vejo que começa a descontar um pouco de sua inicial desconfiança quanto ao meu são juízo.” (ROSA, 2001, p. 121). Há aqui uma estratégia: para introduzir o que não é de natureza compreensível, parte-se daquilo que se pode compreender. Há todo um jogo de polos que se manifesta no conto: o Racional e o Irracional, o Concreto e o Abstrato, “Luz e Treva”, como será introduzido mais à frente etc. É necessário que esse narrador dê suporte ao interlocutor: “Fiquemos no terra-a-terra”.

Porém, como “algo ou alguém de tudo faz frincha para rir-se da gente...” (ROSA, op. cit.), hora ou outra é necessário abrir o jogo. Todo esse aporte teórico está a serviço de algo. Que mais o espelho apresenta além de suas características diversas, diga-se do plano físico, como “côncavos, convexos, parabólicos”? A realidade é que os espelhos, além de terem toda a sua carga científica tão bem descrita nos manuais de física, apresentam uma dimensão alheia ao que conhecemos: a mítica. Daí que “são para se ter medo”. Esse narrador carrega, de infância, uma bagagem do mítico, da superstição:

Temi-os, desde menino, por instintiva suspeita. Também os animais negam-se a encará-los, salvo as críveis exceções. Sou do interior, o senhor também; na nossa terra, diz-se que nunca se deve olhar em espelho às horas mortas da noite, estando-se sozinho. Porque, neles, às vezes, em lugar de nossa imagem, assombra-nos alguma outra e medonha visão. (ROSA, op. cit.)

E novamente, após pincelar um esboço mítico numa conversa do plano racional, é preciso afirmar: “Sou, porém, positivo, um racional, piso o chão a pés e patas. Satisfazer-me com fantásticas não explicações? – jamais. Que amedrontadora visão seria então aquela? Quem o Monstro?” (ROSA, op. cit.). Note-se que o narrador oscila entre o fantasioso e o real. As polarizações o motivam por meio das dúvidas que causam –



“Sendo talvez meu medo a revivescência de impressões atávicas?” (ROSA, 2001, p. 122). Talvez. E a partir dessa pergunta o narrador mergulha no plano antes analisado apenas pelas margens:

O espelho inspirava receio supersticioso aos primitivos, aqueles povos com a idéia de que o reflexo de uma pessoa fosse a alma. Via de regra, sabe-o o senhor, é a superstição fecundo ponto de partida para a pesquisa. A alma do espelho – anote-a – esplêndida metáfora. (ROSA, op. cit.)

“Inspirava receio” e ainda inspira. O receio é, como vimos, o combustível que faz o motor dessa narrativa mover-se. Mas por que o espelho é objeto de tamanha consternação dos povos e dos supersticiosos? Qual é a alma do espelho? Câmara Cascudo (1993, p. 311), em seu *Dicionário do folclore brasileiro*, auxilia-nos na busca da resposta:

Os estudos de Frazer, Rank, Freud, Jung sobre as representações e equivalências da alma, espírito, sopro vital, vida entre os antigos, primitivos e povos de cultura rudimentar evidenciaram a universalidade desse complexo etnográfico e religioso. As superfícies polidas, refletindo as imagens, significam a existência do duplo, o outro eu, passível de perigos e riscos, como também a sombra do corpo, ou outra representação ou duplicação do eu.

205

E o narrador nos comprova, depois de “alongar-se”:

Foi num lavatório de edifício público, por acaso. Eu era moço, comigo contente, vaidoso. Descuidado, avistei... Explico-lhe: dois espelhos – um de parede, o outro de porta lateral, aberta em ângulo propício – faziam jogo. E o que enxerguei, por instante, foi uma figura, perfil humano, desagradável ao derradeiro grau, repulsivo senão hediondo. Deu-me náusea, aquele homem, causava-me ódio e susto, eriçamento, espavor. E era – logo descobri... era eu, mesmo! O senhor acha que eu algum dia ia esquecer essa revelação? (ROSA, op. cit.)

Conhecemos então o fato, núcleo da narrativa, disseminador da dúvida e do estranhamento. O duplo causa o sentimento do “inquietante” freudiano, que, para surgir, “é necessário, como sabemos, um conflito de julgamento sobre a possibilidade de aquilo superado e não mais digno de fé ser mesmo real [...]” (FREUD, 2010, p. 372). Ou seja, esse duplo do narrador caracterizar-se-ia por algo de seu íntimo, reprimido, que retorna mediante o jogo de reflexos. No caso, retorna como imagem que contradiz o estado descrito pelo narrador à época do evento: “Eu era moço, comigo contente, vaidoso.” (ROSA, op. cit.). Em contraposição à aparente conformidade com o estado de contentamento, o eu depara-se com uma manifestação de seu interior que é repulsiva, hedionda. Podemos



dizer também que se trataria de repressões da ordem da superstição interiorana, bagagem carregada desde a infância, pois nas palavras de Gershom Scholem (1972, p. 22), filósofo e historiador judeu-alemão, “a esfera mística é o local de encontro de dois mundos ou etapas no desenvolvimento da consciência humana: um primitivo e outro desenvolvido, o mundo da mitologia e o mundo da revelação”. Nesse sentido, ocorre uma efusão do pensamento mágico no âmbito do real e o conto, portanto, configura-se como tentativa de verbalizar tal evento que parece abalar os alicerces da realidade.

4. PASSOS PARA A ANULAÇÃO

Tem mais presença em mim o que me falta

Manoel de Barros³

206 A partir da visão derradeira, inicia-se o longo período de investigação, de busca por uma identidade que se mostrou num relance. E mesmo nesse tempo não nos escapam os polos do racional e do irracional, pois o narrador nos assegura que trabalhou com todas as ferramentas de que dispunha, como a verificação física dos “ângulos variados incessantemente”. Há então uma caça pelo “aspecto formal”, e não por um “*modelo* subjetivo preexistente” que ampliamos “mediante sucessivas capas de ilusão”. “Modelo” é aqui entendido como “estereótipo” social, ao qual são adicionados objetos referentes a padrões impostos socialmente. O que esse eu busca é o âmago, o cerne da existência e, para isso, é necessário despojar-se do ilusório:

Mirava-me, também, em marcados momentos – de ira, medo, orgulho, abatido ou dilatado, extrema alegria ou tristeza. Sobreabriram-se-me enigmas. Se, por exemplo, em estado de ódio o senhor enfrenta objetivamente a sua imagem, o ódio refluí e recrudesce, em tremendas multiplicações: e o senhor vê, então, que, de fato, só se odeia é a si mesmo. Olhos contra os olhos. Soube-o: os olhos da gente não têm fim. Só eles paravam imutáveis no centro do segredo. (ROSA, 2001, p. 123)

Vê-se no trecho acima que o narrador acaba por reconhecer um conflito interno: o “odiar a si mesmo”, odiar a um outro que é complementar, odiar um duplo. Os olhos, “no centro do segredo”, parecem remeter a um centro também duplo: o centro da face refletida e o centro do espelho em si. E o narrador necessita então desvendar esse mistério que é a face,

³ In: *Poesia completa* (2010, p. 345).



apagar quaisquer traços que ocultem sua verdadeira forma. A “máscara” é a própria face dotada de seus aparatos ilusórios, “deceptivos”. É o “rosto externo”.

O narrador, que antes tanto se afirmou racional, para colher resultados frutíferos passa a utilizar das ferramentas da abstração, do místico, para encontrar-se. É necessário aprender a “não ver”, encontrar um “*modus* de focar” que é o “olhar não-vendo”. O primeiro elemento a ser excluído do “rosto externo” é o que há de semelhança com o animal, o “*reliquat bestial*”. Para isso, recorre aos estudos de “um mestre” na “ciência de Lavater”, ou seja, a fisionomia (ou fisiognomonía). Thomas Browne, a cujos estudos Lavater recorreu para desenvolver seus conceitos, nos explicará:

[...] there is surely a Physiognomy, which those experienced and Master Mendicants observe, whereby they instantly discover a mercifull aspect, and will single out a face, wherein they spy the signatures and markes of mercy: for there are mystically in our faces certaine characters which carry in them the motto of our Soules [...]. (BROWNE, 1643, p. 135)⁴

Há então um conjunto de traços, dentre eles o “animal”, de que se compõe a face humana, que carrega traços da alma em si. Não é de surpreender que, ao despojar-se de todos os traços, como “elementos hereditários”, “paixões manifestadas ou latentes”, “o que ressaltava das desordenadas pressões psicológicas transitórias” e “o que, em nossas caras, materializa idéias e sugestões de outrem” (ROSA, 2001, p. 125), ao trabalhar com tamanho afínco em sua anulação, esse narrador tenha começado a “sofrer dores de cabeça”. Presente na narrativa, a imagem da Prudência, alegórica, do espelho rodeado pela serpente, é importante: parece mostrar-nos que na busca pelo autoconhecimento é necessário cautela. A serpente é utilizada como imagem do que prejudica o ser em sua busca interior, especular. Da mesma forma, convém ao narrador lembrar-se de Terêncio, cujas comédias sempre acabavam por trazer um tom moralizante e recomendações de prudência: “De golpe, abandonei a investigação. Deixei, mesmo, por meses, de me olhar em qualquer espelho.” (ROSA, op. cit.)

E assim o narrador abandona sua investigação, dela se esquece até que, novamente, a surpresa se coloca:

Um dia... Desculpe-me, não visio a efeitos de ficcionista, inflectindo de propósito, em agudo, as situações. Simplesmente lhe digo que olhei num

⁴ “[...] há certamente uma Fisiognomia, que aqueles experientes e Mestres Mendicantes observam, pela qual instantaneamente descobrem um aspecto piedoso e destacam uma face, em que analisam as assinaturas e marcas da piedade: pois há misticamente, em nossas faces, certos caracteres que carregam consigo a motivação de nossas almas [...]” (tradução livre nossa)



espelho e não me vi. Não vi nada. Só dispersão da luz, tapadamente tudo. Eu não tinha formas, rosto? Apalpei-me, em muito. Mas, o invisto. O ficto. O sem evidência física. Eu era – o transparente contemplador? (ROSA, 2001, p. 126)

Surge então o “não-ser”. Depois de retirar tudo o que lhe conferia identidade, deu-se que não surgiu o esperado, a imagem tanto buscada. O que era para ser excluído no reflexo, de modo a ser vislumbrado um aspecto primeiro, acabou por ser excluído na face física. “Então, o que se me fingia de um suposto *eu*, não era mais que, sobre a persistência passional estranha, um entrecruzar-se de influências, e tudo o mais que na impermanência se indefine?” (ROSA, op. cit., grifo do autor). Sempre a dúvida. Porém, como atesta o narrador, “Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo” (ROSA, 2001, p. 119).

5. UM INQUIETANTE RENASCER

O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê

Manoel de Barros⁵

208

“Estará pensando que, do que eu disse, nada se acerta, nada prova nada. Mesmo que tudo fosse verdade, não seria mais que reles obsessão auto-sugestiva, e o despropósito de pretender que psiquismo ou alma se retratassem em espelho...” (ROSA, 2001, p. 127) – inicia-se nova fase no conto com esse trecho. Se antes prevalecia uma espécie de terror e estranhamento, agora começa uma reelaboração da repulsa: “Pois foi que, mais tarde, anos, ao fim de uma ocasião de sofrimentos grandes, de novo me defrontei – não rosto a rosto. O espelho mostrou-me” (ROSA, op. cit.). O espelho agora toma a ação; decide, enfim, elucidar o mistério. Começa a delinear-se surpreendente e comovente forma:

São coisas que se não devem entrever; pelo menos, além de um tanto. São outras coisas, conforme pude distinguir, muito mais tarde – por último – num espelho. Por aí, perdoe-me o detalhe, eu já amava – já aprendendo, isto seja, a conformidade e a alegria. (ROSA, op. cit.)

Vemos então que esse “eu”, após identificar-se como figura hedionda e após a anulação, deixou espaço para uma reelaboração. No espaço vazio que o processo de despojamento deixou, o encontro entre “conformidade e alegria” fez renascer uma imagem que é de

⁵ In: *Poesia completa* (2010, p. 350).



consonância com o estado do narrador. Antes, julgava-se contente consigo, mas seu âmago dizia o contrário. Agora pode dizer:

Sim, vi a mim mesmo, de novo, meu rosto, um rosto; não este, que o senhor razoavelmente me atribui. Mas o ainda-nem-rosto – quase delineado, apenas, mal emergindo, qual uma flor pelágica, de nascimento abissal... E era não mais que: rostinho de menino, de menos-que-menino, só. Só. Será que o senhor nunca compreenderá? (ROSA, op. cit.)

209 Renascimento. O tempo muda de direção e velocidade, e mesmo assim permanece a dúvida. Sempre a dúvida, porque a forma dual do conto não permite certezas. É um narrador que se identifica em muitos aspectos com um interlocutor que não se manifesta: identifica-se no amor pela ciência, no amor pelo estudo, são ambos do interior. As semelhanças se multiplicam de forma que poderíamos mesmo encarar esse interlocutor como um outro duplo do narrador. Mas ainda assim o espelho que suscita o “eu” dentro do narrador levanta questões, vislumbre do impenetrável. O espelho: terceira margem, impalpável. Mostra o que há além, em outra margem que não esta, mas não possibilita o contato, portal do impossível, do fantástico. Se nas outras narrativas já mencionadas de *Primeiras histórias*, Nhinhinha fez a travessia desta margem para a outra, se o pai, com a canoa, decidiu permanecer no ponto intermediário, esse narrador teve de permanecer em sua margem, do humano, da incerteza, e trabalhar com o que lhe é permitido. E com esse trabalho árduo pôde passar do polo da treva ao polo da luz. Se antes os enigmas sobressaíam-lhe de diversas maneiras, se antes a imagem não se distinguia, agora a iluminação vem pura, cristalina, infante.

Surpreende tanto *O espelho*, pois não nos deixa sair da margem: impõe a nós sempre a ambiguidade. Tudo é e não é com esse conto. Inaugura o espaço do Talvez. É o encontro de um homem com suas repressões e recalques, mas também é o encontro de um homem com suas reminiscências do mítico. É também uma “revivescência das concepções míticas” (SCHOLEM, 1972, p. 34). A busca continuará indefinidamente: “Será, se? Apalpo o evidente? Tresbusco” (ROSA, op. cit.). Antes de o interlocutor finalmente tomar a palavra, encerra-se o conto e ficamos suspensos. A narrativa, portanto, ganha a forma de um ensaio filosófico sobre a busca da identidade e da redenção.

E por fim há o nosso “salto mortale”, em que, ao sairmos do trampolim, não caímos ao chão. Flutuamos, como flutuam as especulações do narrador, aquele que descobriu que “as grandes surpresas nos esperam ali onde tivermos aprendido por fim a não nos surpreender com nada, entendendo por isto não nos escandalizarmos diante das rupturas da



ordem” (CORTÁZAR, 1993, p. 179). Permanecemos nesse limbo do acaso, permeado pelos “transviados acertos” e “esbarros titubeados” da ciência.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.

BROWNE, Thomas. *Religio Médici*. Acervo digital da Universidade de Chicago. <<http://penelope.uchicago.edu/relmed/relmed.html#page135>>. Acesso em agosto de 2019.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1993.

CORTÁZAR, Júlio. Do sentimento do fantástico. In: _____. *Valise de Cronópio*. Trad. Davi Arrigucci Jr. e João Alexandre Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1993.

FREUD, Sigmund. O inquietante. In: _____. *Obras completas, volume 14*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LIMA, Luiz Costa. O mundo em perspectiva: Guimarães Rosa. In: COUTINHO, Eduardo F. (org.) *Guimarães Rosa (fortuna crítica)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

MENESES, Adélia Toledo Bezerra de. Grande sertão: veredas e a psicanálise. *Scripta*, v. 6, n. 10 – Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e do Centro de Estudos Luso-Afro-Brasileiros da PUC-Minas. Belo Horizonte, 2002, p. 21-37.

RÓNAI, Paulo. Os vastos espaços. In: ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, João Guimarães. O espelho. In: _____. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SCHOLEM, Gershom. *A mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.26928>

Ensaio recebido em: 29/08/2019

Ensaio aprovado em: 20/01/2019

Ensaio publicado em: 10/02/2020

A REALIDADE OBJETIVA DA *UTUPË* COMO ALTERNATIVA AO CETICISMO EPISTEMOLÓGICO MODERNO

THE OBJECTIVE REALITY OF *UTUPË* AS AN ALTERNATIVE TO MODERN EPISTEMOLOGICAL SKEPTICISM

Marina Burigo Guimarães Back¹

(marinabgback@gmail.com)

Munir Bazzi²

(munirbazzi@gmail.com)

212

RESUMO

O presente ensaio aborda a filosofia Yanomami, exposta na obra *A queda do céu*, a partir do conceito de *utupë*, traduzido pelos pesquisadores como *imagem*. Para muitos comentadores, tal conceito é a chave de compreensão da cosmo-ontologia Yanomami. Este trabalho argumenta em favor da originalidade da *utupë* se comparada ao paradigma ocidental de representação, de sua distinção em relação à Ideia platônica e de sua fecundidade ontológica e epistemológica. Do ponto de vista ontológico, o ensaio expõe o caráter de essência ou verdadeiro interior dos seres abarcado pela *utupë*, bem como sua eternidade e universalidade. No que concerne à epistemologia, o trabalho destaca a *utupë* como principal fonte epistêmica do xamanismo Yanomami e articula uma arrojada hipótese de pesquisa: a intuição sobrenatural, modalidade de conhecimento por apreensão direta da *utupë*, pode ser uma superação da fratura ontognoseológica subjacente à oposição sujeito-objeto e uma resposta ao sempre incômodo problema do ceticismo epistemológico.

Palavras-chave: *Utupë*. Xamanismo. Filosofia Yanomami. Ontologia. Epistemologia.

ABSTRACT

This essay addresses the Yanomami philosophy, presented in the work *The falling sky*, based on the concept of *utupë*, translated by researchers as *image*. For many commentators, such concept is the key to understanding Yanomami cosmo-ontology. This paper argues for the originality of *utupë* when compared to the Western paradigm of representation, for its distinction from the Platonic Idea, and for its ontological and epistemological fecundity. From the ontological point of view, this essay exposes the essence or true interior character of beings embraced by *utupë*, as well as their eternity and universality.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8380758406753103>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5157-9409>.

² Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7965708999633830>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9210-5138>.



Regarding epistemology, the study highlights *utupë* as the main epistemic source of Yanomami shamanism and articulates a bold research hypothesis: supernatural intuition, a mode of knowledge through direct apprehension of *utupë*, may be an overcoming of the ontognoseological fracture underlying the subject-object opposition and a response to the ever-uncomfortable problem of epistemological skepticism.

Keywords: *Utupë*. Shamanism. Yanomami Philosophy. Ontology. Epistemology.

1. INTRODUÇÃO

O caráter complexo, multifacetado e fecundo em linhas interpretativas do termo Yanomami *utupë* é frequentemente destacado pelos estudiosos da obra *A queda do céu* (ALBERT, 2014, pp. 239-242; VALENTIM, 2018, pp. 213-238). Os estudos inspirados em tal termo mostram que, acima de uma questão exegético-lingüística, são mais frutíferos os esforços de compreensão de uma ideia-chave que descortina a original e rica cosmo-ontologia dos Yanomami.

213

Numa primeira aproximação puramente lingüística, destacamos a nota de Albert dedicada a explicar que “as imagens fotográficas são designadas pelo termo *utupë*, que significa ‘imagem corpórea, essência vital, forma mítica primordial’ e, também, ‘reflexo, sombra, eco, miniatura, réplica, reprodução, desenho’” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 621, nota 14). Julgamos que a riqueza conceitual do termo não pode ser encerrada em nenhuma das tentativas de tradução como equivalência, mas que o conjunto de tais tentativas oferece diferentes visadas que vão, gradualmente, auxiliando a construir o conceito, que “parece ser tão múltiplo quanto suas instâncias concretas de (trans-) figuração” (VALENTIM, 2018, p. 221). A opção pelo termo *imagem* foi motivada pela designação dada, pelos próprios Yanomami, de *utupë* a “todas as manifestações de nossa iconofilia (imagens de papel ou digitais, animadas ou não), representações plásticas diversas (desenhos, gravuras, pinturas, estátuas) ou modelos reduzidos (brinquedos e miniaturas)” (ALBERT, 2014, p. 240, trad. M. A. Valentim). Pesa sobre essa escolha a dilatada polissemia e a variegada trajetória, na filosofia ocidental, do termo “imagem”, fato que nos alerta para não incorrerem em transposições conceituais indevidas, mas sim envidar todos os esforços de compreensão quanto ao que realmente os Yanomami pretendem expressar por *utupë*.

É digna de nota, contudo, a problemática ambivalência do emprego de *utupë*, tanto para indicar realidades ditas “o verdadeiro centro, o verdadeiro interior” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 116), como também na acepção de “reflexo, sombra, eco,



miniatura, réplica, reprodução, desenho”, que segundo a metafísica ocidental interpretamos como tendo menos ser do que aquilo a que se vinculam. Estamos habituados a polissemias de sentidos afins, ou ao menos metaforicamente aproximados, e não a sentidos que parecem opostos: de um lado o mais real, de outro o menos. Somos então convidados a flexibilizar o juízo analítico, tradicionalmente regrado pela lógica de identidade e não contradição, e a tomar contato com um termo que pode designar tanto o mais como o menos real (em termos ocidentais), para com isso revelar um perspectivismo que diversifica e democratiza o estatuto de real.

Respeitando a fecundidade interpretativa que *utupë* oferece, optamos por avançar numa chave de leitura que confere a esse termo a acepção epistêmica e ontologicamente mais forte, qual seja, daquilo que possui maior realidade e verdade, a de “verdadeiro coração” das coisas. Desse modo, buscaremos oferecer uma interpretação da filosofia Yanomami cujas radicais consequências podem responder a problemas da metafísica ocidental, como o da impossibilidade do conhecimento das coisas em si na tradição kantiana. Com esse objetivo em vista, o trabalho será estruturado da seguinte maneira: apresentaremos a acepção forte de *utupë* – aquela que lhe atribui protagonismo ontológico e epistêmico –, para então contrastá-la com a Ideia platônica; em seguida, delinearemos o problema do subjetivismo na epistemologia moderna; e, finalmente, proporemos a *intuição sobrenatural* como hipótese de acesso às coisas em si mesmas, na condição de solução possível ao problema anteriormente exposto.

2. FUNDAMENTAÇÃO

2.1 *Utupë* em sentido forte

Ao analisar as múltiplas acepções de *utupë* descritas por Albert, Valentim tece o seguinte comentário

[...] o conceito de imagem congrega significados aparentemente antagônicos: imagem como contida no corpo (vida), mas também como separada dele (alma); imagem como essência original (arquetipo), mas também como reflexo e reprodução (simulacro); imagem como forma das coisas (categoria), mas também como sujeito espiritual (pessoa). (VALENTIM, 2018, p. 220)

Do ponto de vista ontológico, podemos dizer que a acepção mais forte de *utupë* é a que encerra a existência independente de seres-imagens, notadamente

**A REALIDADE OBJETIVA DA UTUPË COMO ALTERNATIVA
AO CETICISMO EPISTEMOLÓGICO MODERNO**



aqueles que, “ao se tornarem *xapiri*, executam sua dança de apresentação para eles [os xamãs]” e que são descritos como “o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 116). Para Kopenawa (2015, p. 116-118), “todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*”, mas os que se tornam *xapiri* “são imortais” e “não podem desaparecer jamais”. São características, portanto, dos seres-imagens tornados *xapiri* sua condição de essências (verdadeiro interior) e sua eternidade, ao menos desde que nenhuma outra agência sobrenatural os destrua.

Segundo Albert, os *xapiri* estão na própria constituição do mundo fenomênico: “Esses seres-imagens corpusculares, espécies de quanta mitológicos, povoam livremente o mundo, marcado por uma incessante atividade de jogos, trocas e guerras que subjazem à dinâmica dos fenômenos visíveis” (ALBERT, 2014, p. 240, trad. M. A. Valentim). Os *xapiri* são, portanto, ontologicamente constitutivos do real, e tais imagens xamânicas, longe de serem meros eventos intrapsíquicos (representações, alucinações, imagens puramente mentais), são dotadas de objetividade cujo conhecimento descortina uma dimensão inaudita da realidade

215

O conceito Yanomami de *utupë* não pode ser reduzido à nossa noção de “imagem” enquanto representação figurada de uma realidade pré-existente sobre um meio qualquer (*simulacrum*). Além disso, ele não pode ser limitado ao registro de nossas “imagens mentais”, imagens-miragens que ressaltam também da representação analógica, mas, desta vez, interior (*phantasma*). De fato, as imagens *utupë* dos seres primordiais descritas pelos xamãs com grande luxo de precisões estéticas o são, primeiramente, a título de percepções diretas de uma realidade exterior considerada como absolutamente tangível (o “ver” é aqui autenticamente um “conhecer”). (ALBERT, 2014, pp. 240-241, trad. M. A. Valentim)

A percepção direta das realidades objetivas – “absolutamente tangíveis” – constituídas pelas *utupë* é, portanto, “autenticamente um conhecer”. O papel de fonte epistêmica desempenhado pelos *xapiri* é comentado por Davi Kopenawa ao longo de toda a obra *A queda do céu*. O contato com tais seres-imagens, na realidade, é descrito pelo autor xamã como a mais autêntica ou principal fonte de conhecimento

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de *yãkoana* que me deram. Foi desse modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem meu pensamento em todas as direções. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76)



Kopenawa relata que os xamãs antigos exortam os mais novos a “responder ao chamado dos espíritos”, pois, “se pararem de fazê-lo, ficarão ignorantes”, e, numa consequência tão drástica quanto elucidativa da importância do contato com os *xapiri*, afirma que “perderão seu pensamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 75). Nessa passagem se estabelece a relação intrínseca entre os dados que apreendemos de nosso contato com os espíritos e a própria capacidade intelectual, na medida em que é essa relação que nos permite conhecer verdadeiramente o mundo.

O processo de aquisição de conhecimento verdadeiro através do contato com os espíritos é bem explicitado no relato de que “[os *xapiri*] levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, *onde aprendemos as coisas de verdade*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 77, grifo nosso). O interesse pela verdade é identificado pelo autor xamã como o motivo de seu contato com os espíritos: “Achei que seria bonito poder ver as coisas de verdade e assim, aos poucos, fui me afeiçoando aos *xapiri*” (Ibid., p. 103). Os *xapiri*, portanto, são a principal fonte epistêmica apontada por Kopenawa, e o transe xamânico no qual a imagem do xamã entra em contato direto com os seres-imagens *xapiri* é o protótipo do aprendizado das “coisas de verdade”.

Por conseguinte, o sentido forte de *utupë* que queremos ressaltar para os objetivos do presente trabalho é o *spectral e objetivo* dos seres-imagens que são, ao mesmo tempo, constitutivos do universo e fontes epistêmicas primordiais do mesmo. A força a que aludimos, portanto, é ontológica e epistêmica. A *utupë* nesse sentido tem o mesmo peso filosófico dos átomos de Demócrito ou das mônadas de Leibniz: sua concepção explica a estrutura íntima do real, seu conhecimento é fundamental ao próprio conceito de verdade.

2.2 Distinção entre *utupë* e a Ideia platônica

Uma possível aproximação do conceito de *utupë*, ao menos no sentido forte que anteriormente destacamos, seria com o de Ideia platônica, visto que ambos estão no centro de uma teoria ontológica e epistemológica e que o próprio termo *imagem* usado na tradução de *utupë* induz a uma associação ao paradigma ocidental de representação. No entanto, os seres-imagens distinguem-se marcadamente das Ideias platônicas e, como consequência, a filosofia Yanomami é distinta do platonismo e da teoria tradicional da representação. Tal filosofia pode, inclusive, subverter o paradigma representacional baseado na semelhança e apresentar uma visão de mundo na qual a *transformação* tem papel



central: “Ser fantasma/espectro de outrem não é ser sua cópia, fiel ou degradada, mas sim sua imagem transformada, ser outro em relação a outrem, e não semelhante ao mesmo” (VALENTIM, 2018, p. 223).

Platão deixou claro o quanto sua visão de conhecimento distanciava-se de tudo o que fosse relacionado com a mutabilidade e multiplicidade ao propor que “[...] os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que não são, *mas se perdem no que é múltiplo e variável*, não são filósofos [...]” (R. 484b 4-7, grifo nosso). Se a filosofia for reduzida à busca de Ideias imutáveis, o xamã é como que um antifilósofo. O potencial metamórfico, a sobrenaturalidade superlativa dos *xapiri*, o devir animal (*yaropraî*), o tornar-se outro, a espectralidade a um tempo tangível e fugidia, tudo isso escapa ao projeto platônico de investigação do absolutamente idêntico a si e imutável. Os filósofos, segundo Platão, são “apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por acção da geração e da corrupção” (R. 485b 1-3), ao passo que os xamãs estão em constante “comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 38).

A distinção entre Ideia e *utupë* também é flagrante na radical divergência que Platão e Kopenawa mantêm em relação ao processo de sonhar. O filósofo ateniense assim se expressa

Ora, quem acreditar que há coisas belas, mas não acreditar que existe a beleza em si nem for capaz de seguir alguém que o conduzisse no caminho do seu conhecimento, parece-te que vive em sonho ou na realidade? Repara bem. Por ventura sonhar não é quando uma pessoa, quer durante o sono, quer desperta, julgar que um objecto semelhante a outro não é uma semelhança, mas o próprio objecto com que se parece? (R. 476c 2-8)

Essa passagem demonstra o desprezo de Platão pelo sonho, que é tido como experiência paradigmática do erro de tomar cópias pela realidade. Portanto, nada mais distante da verdade para Platão do que os sonhos, ao passo que para Kopenawa os mesmos são uma fonte epistêmica privilegiada: “Aos poucos ia virando fantasma e, quando anoitecia, sonhava sem parar. Então, podia ver as magníficas imagens dos ancestrais animais, dos espíritos do céu e dos rios” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 97-98). Enquanto o autor ateniense entende o sonho como criação de cópias e simulacros na mente, o xamã tem na experiência onírica a libertação da *utupë* de sua pele (corpo) de modo a entrar em contato direto com outras *utupë*, especialmente os *xapiri*, de quem aufere verdadeiros conhecimentos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 616, nota 3). A *utupë*, ao contrário da Ideia



somente acessível intelectualmente, pode, portanto, ser “hipervisível a ‘olhos de espírito’” (VALENTIM, 2018, p. 227).

Muito distinta do “imóvel e terrível museu dos arquétipos platônicos” (BORGES, 2011, p. 18), a cosmologia Yanomami é movida por metamorfoses nas quais a multiplicidade e o *tornar-se outro* estabelecem “uma inversão radical do platonismo: os simulacros são ‘os verdadeiros maiores’” (VALENTIM, 2018, p. 224). Desse modo, a *utupë*, que é o “centro de gravidade da ontologia e da cosmologia Yanomami” (ALBERT, 2014, p. 239, trad. M. A. Valentim), diferencia-se em definitivo da Ideia platônica: de um lado a imagem potencialmente visível e tangível, múltipla, metamórfica, fundante da auto diferença; de outro, a forma inacessível aos sentidos, apenas inteligível, una, imutável e modelo por excelência do paradigma da semelhança.

2.3 O problema do subjetivismo moderno

218 À luz do conceito forte de *utupë* que ressaltamos neste trabalho, julgamos que pode ser apresentada uma proposta de solução para um dos principais problemas filosóficos da modernidade: a possibilidade do conhecimento real, e não de meras conjecturas, na relação sujeito-objeto. Ninguém expressou melhor a premência desse problema que o fundador da filosofia moderna ocidental, com base na premissa auto evidente de que o único fato da experiência de que não podemos duvidar é a atividade de nossa mente

Em certas coisas, como aquelas percebidas por intermédio dos sentidos, as coisas que percebemos e que nos parecem evidentes, nada mais são que “as idéias ou os pensamentos dessas coisas [que] se apresentavam a meu espírito”. [...] O erro estava em crer que se tinha um conhecimento que justificasse que havia tais coisas fora da minha mente e de onde advinham estas idéias. (DESCARTES, 1973, p. 108)

No movimento inicial de paroxismo dubitativo, o filósofo francês conclui que nenhuma das razões que se lhe apresentaram para justificar o conhecimento exterior são convincentes e, portanto, que “não foi por um julgamento certo e premeditado, mas apenas por um cego e temerário impulso, que acreditei haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, as quais [...] imprimem em mim suas semelhanças” (DESCARTES, 1973, p. 111). Como é bem sabido, Descartes seguirá seu itinerário provando a existência do eu pensante e a seguir recorrendo à prova da existência de um Deus verdadeiro, justo e bom que lhe



assegura a realidade do mundo exterior e a validade das ideias “claras e distintas”. Contudo, o *deus ex machina* não convence muitos.

Poucas derivações dadas ao problema em questão ombreiam, em termos de impacto filosófico, com o idealismo transcendental de Kant. Partiremos, portanto, dessa posição para comparar os ganhos que o conceito de *utupë* pode aportar à questão. Os fundamentos da epistemologia kantiana são definidos pelas *intuições* e pelos *conceitos*

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objectos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objecto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objecto afectar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afectados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objectos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objectos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições, quer directamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*) [mediante certos caracteres] e, por conseguinte, no que respeita a nós, por via da sensibilidade, porque de outro modo nenhum objecto nos pode ser dado. (KrV, B33)

219

A intuição, para Kant, é o modo como a cognição se relaciona imediatamente com os objetos e pode ser de dois tipos: empírica, quando a relação com os objetos se dá por meio de sensações; ou pura, representação a priori, na mente, das formas puras da sensibilidade (espaço e tempo). Seja empírica ou pura, a intuição é condição necessária para que haja qualquer cognição. A intuição pura não será objeto de nossa consideração, por não se relacionar diretamente com o mundo exterior ao sujeito. Ora, se a intuição empírica, que nos põe em contato com os objetos do mundo exterior, o faz por meio de sensações, então tudo o que sabemos acerca dos objetos externos a nós, segundo a epistemologia kantiana, tem origem nas mudanças em nossos estados internos, ou seja, nas sensações que fornecem a matéria do fenômeno, o que leva, forçosamente, ao corolário de que

[...] toda a nossa intuição nada mais é do que a representação do fenómeno; que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstracção do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjectiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenómenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós. É-nos completamente desconhecida a natureza dos objectos em si mesmos e independentemente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente



o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens. (KrV, B59)

Chegamos, então, ao ápice de uma das mais estudadas e comentadas teorias representacionais do conhecimento, o idealismo transcendental: nada conhecemos da natureza das coisas em si mesmas, apenas conhecemos as representações subjetivas que delas fazemos, os fenômenos. Mas se o conhecimento se resume a isso, o que garante – caso algo possa ser garantido nesse cenário – que os fenômenos guardam algum vínculo efetivo com as coisas de que supostamente são representações? Se “nem o mais claro conhecimento dos fenômenos, único que nos é dado, nos proporcionaria o conhecimento do que os objetos podem ser em si mesmos” (KrV, B60), não é hora de imolar simultaneamente a ontologia e a epistemologia no altar do ceticismo?

220 Para evitar o que nos parece um obstáculo absoluto à aspiração cognitiva mais elementar e intuitiva do homem, a de saber afinal o que existe no mundo ao seu redor, seria preciso demonstrar que por algum tipo de harmonia estabelecida o conteúdo das representações de um sujeito é tal qual as determinações das coisas em si mesmas – ou seja, algo que, de alguma forma, garanta a objetividade dos conteúdos que a mente forma a partir da afecção sensível. Valendo-nos de concepções apresentadas por Kopenawa em *A queda do céu*, somos capazes de conjecturar a respeito de nosso próprio paradigma teórico com novas ideias que o revisam e enriquecem, de modo a enfrentar as dificuldades epistemológicas colocadas pelo subjetivismo moderno quanto à possibilidade de conhecermos as coisas externas à mente do sujeito cognoscente.

Com base nas exposições cosmo-ontológicas xamânicas, é possível postular uma tese sobre a relação das imagens com seus respectivos representantes corpóreos, de modo tal que chegamos à ideia de uma *intuição sobrenatural* que, se transposta ao paradigma filosófico representacional, proporcionaria a referida garantia necessária da objetividade de nossas representações. Cumpre ressaltar que essa tese não é sustentada explicitamente nas palavras de Kopenawa, mas delas pode ser derivada sem contradição com o pensamento xamânico apresentado em *A queda do céu*.

2.4 A intuição sobrenatural como acesso direto às coisas em si mesmas



O poder conceitual de *utupë* é bem exemplificado na triangulação ontológica *yarori-xapiri-yaro*, cuja riqueza de derivações só se mantém coesa ao gravitar em torno daquele conceito

As imagens que os xamãs fazem dançar não são dos animais que caçamos. São de seus pais, que passaram a existir no primeiro tempo. São, como disse, as imagens dos ancestrais animais que chamamos *yarori*. Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes de animais, se metamorfosearam em caça. [...] De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais humanos do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em *xapiri* que são imortais (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 117).

O ser dos *yarori*, ou ancestrais animais, desdobrou-se, portanto, numa díade formada pelos *yaro*, os animais visíveis da floresta, e os *xapiri*, que são ao mesmo tempo os fantasmas transformados dos *yarori* e o verdadeiro coração ou verdadeiro interior dos *yaro*. Os *xapiri* são a continuidade, metamorfoseada, da *utupë* dos ancestrais animais, e os *yaro* são o aspecto material ou corpóreo, chamado por Kopenawa de pele (*sikĩ*), daqueles mesmos ancestrais. Conforme explica Albert: “Trata-se aqui da ‘pele’ enquanto ‘invólucro corporal’ (*sikĩ*) oposta à ‘imagem’ (*utupë*) interior, sede da energia e da identidade corporal” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 621, nota 18).

Desse exemplo da cosmologia Yanomami desejamos ressaltar a superioridade ontológica e epistemológica da *utupë* sobre a *sikĩ*. No que tange à ontologia, Kopenawa (2015, p. 116) destaca em vários momentos a superioridade das imagens em relação às peles, como quando afirma que elas são “o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos”. Esses animais seriam chamados pelos brancos (*napë*) de “representantes” das imagens, ou, ainda mais claramente, estes diriam que os animais da floresta “não fazem senão imitar suas imagens” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 116) Ademais, encontramos a descrição das imagens existindo sem um correspondente material, como nas passagens em que Kopenawa (2015, p. 86; 119) relata que “o filho de *Omama*, hoje, está morto. Sua imagem, porém, ainda existe”, ou que *Omama*, depois de ter criado os brancos, morreu “e, hoje, apenas sua imagem, na forma de fantasma, continua existindo”. Mas não temos relatos, no texto em apreço, de existirem seres corpóreos sem imagem; ao contrário, lemos claramente que todos “os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*”, e o escopo



dessa afirmação se pretende universal, pois os caminhos dos *xapiri* se “bifurcam, se cruzam e até se superpõem, para muito além dela, por toda a vasta terra a que chamamos *urihi a pree* ou *urihi a pata* e que os brancos chamam de mundo inteiro” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 116). A ubiquidade da *utupë* fica explícita quando Kopenawa explica o funcionamento dos “gravadores dos brancos, nos quais *Omama* também colocou uma imagem de árvore de cantos” (2015, p. 114).

A precedência ontológica das imagens também pode ser observada na agência de *Omama*, que, ao criar ou destruir seres, o faz *agindo sobre imagens*

Por isso *Omama* teve de criar uma nova floresta, mais sólida, cujo nome é *Hutukara*. [...] *Omama* fixou a imagem dessa nova terra e esticou-a aos poucos, cuidadosamente, do mesmo modo como espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica *mahe*. [...] Também desenhou o primeiro sol, para nos dar luz. Mas era por demais ardente e ele teve de rejeitá-lo, *destruindo sua imagem*. Então, criou aquele que vemos hoje no céu. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 81, grifos nossos nas passagens não onomásticas)

A universalidade das imagens e sua característica de precedência ontológica sobre os aspectos sensíveis “define o mundo dos simulacros” e “coloca o próprio mundo como fantasma” (DELEUZE, *A lógica do sentido*, apud VALENTIM, 2018, p. 222). A prioridade epistêmica que os xamãs dão às imagens demonstramos na seção 2.1 deste trabalho, em diversos passos do texto nos quais o contato com os *xapiri* representa o aprendizado das “coisas de verdade”. Tal relevância epistêmica é notável quando Kopenawa (2015, p. 487) confia qual seria seu maior anseio: “Quero me tornar espírito e continuar estudando com os *xapiri*. Só quero adquirir mais conhecimento!”.

Com base no sentido ontoepistêmico forte de *utupë* e na potencialidade patente nos xamãs (mas a nosso ver não interdita à humanidade) de libertar sua imagem do invólucro corporal e ter acesso direto às imagens de outros entes, propomos a expressão *intuição sobrenatural* como o modo de a cognição se relacionar imediatamente *não a objetos, mas a seres, ao verdadeiro interior dos entes*. Segundo propomos, a título de hipótese, tal intuição sobrenatural decorre diretamente do que Albert designou por *visão xamânica*

As “pessoas comuns” *kuapora thë pë* (literalmente “gente que simplesmente existe”) são aqui contrapostas aos xamãs, *xapiri thë pë* (literalmente “gente espírito”). Estes atribuem àquelas “olhos de fantasma”, pois só são capazes de ver a aparência enganosa dos seres e dos fenômenos. A visão xamânica, em compensação, dá acesso à imagem-essência dos entes (*utupë*) no tempo de sua criação mítica. Essa forma-imagem é denotada pelo sufixo -ri (pl. -ri *pë*). O conceito de *utupë* designa



igualmente a imagem corpórea interior/essência vital dos seres animados atuais. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 615, nota 11)

Muito distinta da intuição empírica aos moldes kantianos, relacionada com objetos cuja natureza do que são em si mesmos será sempre completamente desconhecida, a intuição sobrenatural se relaciona diretamente com a essência dos seres, e a cognição oriunda não é uma produção imposta a priori por nossa estrutura conceitual, mas um verdadeiro conhecer por assimilação ontológica do ser conhecido. Aqui, a intuição sobrenatural que derivamos da filosofia Yanomami conforme exposta por Kopenawa pode ser diretamente relacionada à intuição no sentido dado por Bergson de “conhecimento íntimo do espírito pelo espírito, [e] subsidiariamente o conhecimento, pelo espírito, do que há de essencial na matéria” (BERGSON, 1984, p. 33, nota 6). É o conhecer por dentro (*dedans*) bergsoniano.

A fundamentação última do conhecimento conferida pela intuição sobrenatural, por conseguinte, permitiria a total superação da oposição sujeito-objeto, verdadeira fratura ontognoseológica da tradição filosófica moderna, por meio da potencialidade metamórfica da *utupë* que *conhece o outro tornando-se o outro*. Assumindo tal hipótese, o xamanismo mostra que há instâncias em que conhecemos as coisas em si mesmas, refutando a tese do idealismo transcendental e superando o ceticismo epistemológico moderno dele derivado.

223

3. CONCLUSÃO

Procuramos demonstrar no presente trabalho que a leitura da obra *A queda do céu* permite uma interpretação do conceito de *utupë* capaz de enriquecer o debate filosófico da tradição ocidental, notadamente quanto a um problema que o assola desde a Antiguidade e que se tornou crucial com os modernos: o ceticismo epistemológico. Tentamos construir a proposta derivada da letra do texto de Kopenawa – de sua *pele de imagens* –, bem como de alguns de seus principais comentadores, de modo a assumir certas consequências que são tão filosoficamente radicais quanto comprometidas com a verdade das *palavras dadas* pelo autor xamã. Contudo, um passo a mais pode ser dado em uma investigação futura, cuja direção, neste ponto, desejamos apenas mencionar.

Visto que o referido mecanismo de intuição sobrenatural garantiria a possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas apenas àqueles capazes de acessar seu estado de fantasma, caberia uma investigação para averiguar se no texto de Kopenawa há algo



que embase uma relação imagética atuante na percepção ordinária dos representantes corpóreos, mesmo sem que o percipiente esteja cômico dela. Desse modo, seria possível postular uma tese ainda mais forte, de aplicaçãõ epistêmica mais ampla, na qual uma rigorosa transposiçãõ do conceito de *utupë* para o paradigma representacional permitiria afirmar que toda representaçãõ é, em seu nível mais fundamental, garantida pela apreensãõ dos seres-imagens. Haveria, entãõ, uma intuiçãõ natural (que subsume a intuiçãõ empírica) por meio da qual os “olhos de fantasma” (ou em estado ordinário de percepçãõ) das pessoas comuns (*kuapora t'ë pë*) veriam os representantes corpóreos de um ser concomitantemente à apreensãõ que suas *utupë* estariam fazendo da *utupë* do ser. As representações mentais de algo nãõ seriam, assim, produções inteiramente subjetivas da mente sensivelmente afetada por algo, na medida em que a apreensãõ seria espiritual e se caracterizaria pela comunhãõ interimagética na qual um ser, enquanto imagem, se conectaria à imagem-essência dos entes, que, sendo intrinsecamente conectada a eles, tem caráter objetivo.

Esse esboço de uma tese ainda mais arrojada do que a apresentada ao longo do trabalho apenas demonstra a fecundidade do estudo da filosofia Yanomami. O fato de que Davi Kopenawa tenha, em certa medida, efetuado uma transformaçãõ em nossa direçãõ, a dos *napë*, para nos trazer o melhor de seu conhecimento com o intuito de que nos tornemos mais sensatos, demonstra que a via metamórfica pode ser bidirecional, de modo a podermos nos transformar em outros em sua direçãõ e metamorfosear nossa filosofia em algo mais aberto a todas as possibilidades de experimentar o real.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, B. Yanomami: retour sur image(s). In: *Fondation Cartier trente ans pour l'art contemporain*, vol. 2. Paris: Fondation Cartier, 2014. p. 237-248.
- BERGSON, H. Introdução à metafísica. In: *Coleção os pensadores, Bergson*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva e Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 13-39.
- BORGES, J. L. *Historia de la eternidad*. Buenos Aires: Debolsillo, 2011.
- DESCARTES, R. Meditações. In: *Coleção os pensadores, vol. XV*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 81-150.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- KOPENAWA, D.; ALBERT. B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- PLATÃO. *A República*. 11 ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- VALENTIM, M. A. *Extramundandidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O recado da mata. Prefácio. In: KOPENAWA, D.; ALBERT. B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.



<https://doi.org/10.26512/pól.v9i17.29781>

Tradução recebida em: 30/11/2020

Tradução aprovada em: 09/02/2020

Tradução publicada em: 10/02/2020

À PROPOS DE LA QUESTION COLONIALE DANS SES RAPPORTS AVEC LE DESTIN DU PEUPLE FRANÇAIS

Simone Weil

Tradutorxs

Philippe Claude Thierry Lacour¹

(unb@philippelacour.net)

Jade Oliveira Chaia²

(jade.joc@gmail.com)

Michelly Alves Teixeira³

(michellyteixeira@hotmail.com)

Felipe Matos Lima Melo⁴

(felipemelounb@gmail.com)

Mariana Mendes Sbervelheri⁵

(marisbervelheri@gmail.com)

Manuella Mucury Teixeira⁶

(mucuryrev@gmail.com)

¹ Professor Dr. do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

CV lattes: <http://lattes.cnpq.br/6424210911031934>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3226-584X>.

² Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

³ Mestranda em Filosofia pela Universidade de Brasília

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

⁴ Mestrando em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0491287669927680>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9257-405X>.

⁵ Graduanda em Psicologia pela Universidade de Brasília.

CV lattes: <http://lattes.cnpq.br/3071214480323941>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4923-0160>.

⁶ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

CV lattes: <http://lattes.cnpq.br/5873341738867668>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0320-2113>.



Sèdjro Crédo Randal e Zitti⁷
(credozitti@gmail.com)

Revisão Técnica
Filipe Ceppas⁸
(filcepps@gmail.com)

RESUMO

O livro *Contre le colonialisme* reúne uma coletânea de artigos escritos entre os anos de 1936 e 1943, em que Simone Weil discute o tema do colonialismo, sobretudo a relação entre a França e as práticas coloniais. A autora, busca (re)pensar a questão da colonização, em especial as práticas coloniais, junto ao problema de uma doutrina, de uma fé para o povo francês e para aqueles que dependam dele. Apresenta três tentações que devem ser superadas, quais sejam o patriotismo, o recurso às competências e a tentação cristã; para tanto retoma aspectos históricos a fim de fazer tábula rasa do passado. A tradução da presente obra foi realizada pelo Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, coordenado pelo professor doutor Philippe Lacour. O grupo se propõe traduzir regularmente obras de filosofia francesa ainda inéditas em língua portuguesa. O trabalho de tradução é produzido de maneira colaborativa através da plataforma digital *TraduXio* (<https://traduxio.org/>).

Palavras-chave: TraduXio. Filosofia Francesa. Simone Weil. Colonialismo.

BIOGRAFIA

Simone Weil (1909-1943) foi filósofa, escritora, ativista política e humanista. Nasceu em Paris, no seio de família judaica. Formou-se em filosofia pela *Université de Sorbonne* e se tornou a primeira mulher catedrática da França. Militou fervorosamente pela causa dos trabalhadores fabris e, posteriormente, lutou na Guerra Civil Espanhola. Faleceu aos trinta e quatro anos por motivos de saúde.⁹

SOBRE A QUESTÃO COLONIAL E A SUA RELAÇÃO COM O DESTINO DO POVO FRANCÊS¹⁰

O problema de uma doutrina ou de uma fé para a inspiração do povo francês na França, na sua resistência atual e na construção futura, não pode ser separado do problema da colonização. Uma doutrina não se limita ao interior de um território. O mesmo espírito se

⁷ Graduando em Relações Internacionais pela UnB.
CV lattes: <http://lattes.cnpq.br/7778658927377311>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6508-5864>.

⁸ Professor Dr. da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
CV lattes: <http://lattes.cnpq.br/9172119452015896>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2499-9210>.

⁹ Para mais informações, vide texto disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/filosofia-e-mistica-em-simone-weil/>. Acesso em: 25 de janeiro de 2020.

¹⁰ Escrito em Londres para os serviços de *France Libre*.



exprime nas relações de um povo com aqueles que o dominaram pela força, nas relações interiores de um povo com ele mesmo, e nas relações com aqueles que dependem dele.

Para a política interior da França, ninguém seria louco de proclamar que a IIIª República, tal como ela existia em 03 de setembro de 1939, irá ressuscitar inteiramente. Fala-se somente de um regime conforme as tradições da França, isto é, principalmente, da inspiração que fez a França da Idade Média exercer um tão grande papel na Europa, e da inspiração da Revolução Francesa. Trata-se, grosso modo, da mesma, traduzida da linguagem católica para a linguagem laica.

Se verdadeiramente esse critério é válido para a França, se ele é real, não deve haver outro para as colônias.

Isso supõe não uma manutenção, mas uma suspensão do *status quo* até que o problema colonial seja repensado, ou melhor pensado. Pois nunca houve na França uma doutrina colonial. Uma tal doutrina não poderia existir. O que houve foram práticas coloniais.

Para pensar esse problema, existem três tentações a superar. A primeira é o patriotismo, que tende a preferir seu país à justiça, ou a admitir que nunca seria o caso de escolher entre um e outro. Se na pátria existe algo de sagrado, devemos reconhecer que há povos que nós privamos de sua pátria. Se não há nada disso, não devemos considerar nosso país quando ele se põe um problema de justiça.

A segunda tentação é o recurso às competências. As competências, nesse caso, são os colonos. Eles são parte do problema. Se o problema fosse mesmo analisado a fundo, eles poderiam até se tornar acusados. Seu julgamento não é imparcial. Aliás, se eles deixaram a França pelas colônias, é porque, na maioria dos casos, o sistema colonial de antemão os atraía. Uma vez lá, sua situação fez com que eles sofressem uma transformação. A linguagem dos nativos, até a dos mais revoltados, é um documento menos avassalador para a colonização do que aquela de muitos dos colonos.

Sempre que podem, os nativos que vêm para a França preferem antes lidar com os franceses da França do que com os colonos. Essa competência não é apreciada por eles. Mas, na realidade, eles são redirecionados sempre aos colonos. O prestígio das competências é tal na França que, quando os nativos se arriscam a fazer uma denúncia contra um ato de opressão, frequentemente essa denúncia retorna, de escritório em escritório, para aquele que era denunciado, e este aproveita para se vingar. Existe a tendência de fazer a mesma operação em grande escala.

Esta competência não é somente viciada, ela também está muito fragmentada. Ela está muitas vezes no espaço, no sentido de que muitos conhecem

**À PROPOS DE LA QUESTION COLONIALE DANS SES RAPPORTS AVEC
LE DESTIN DU PEUPLE FRANÇAIS**



um lugar do império e generalizam. Ela está sobretudo no tempo. Exceto em Marrocos, onde certos franceses ficaram realmente apaixonados pela cultura árabe – e esse ambiente, a propósito, começa a constituir uma fonte de renovação para a cultura francesa –, os colonos franceses, geralmente, não têm curiosidade pela história do país onde eles se encontram. Mesmo que tivessem, a administração francesa nada faz para tornar tal estudo possível.

Como pretender que se compreenda o mínimo que seja de um povo quando se esquece que ele tem um passado? Nós, franceses, não procuramos nossa inspiração no passado da França? Cremos que ela é a única a ter um?

A terceira tentação é a tentação cristã. Constituindo a colonização um meio favorável às missões, os cristãos são tentados a amá-la por esse motivo, mesmo quando reconhecem suas taras.

Mas, sem discutir a questão – que, no entanto, mereceria exame – de saber se um hindu, um budista, um muçulmano ou um daqueles que chamamos pagãos não têm, em sua própria tradição, um caminho para a espiritualidade que lhe propõe as igrejas cristãs, seja como for, Cristo jamais disse que os navios de guerra devem acompanhar, mesmo de longe, aqueles que anunciam a Boa Nova. A presença destes, muda o caráter da mensagem. O sangue dos mártires dificilmente pode conservar a eficácia sobrenatural que lhe é atribuída quando é vingado pelas armas. Queremos ter mais vantagens em seu jogo do que é permitido ao homem quando se quer ter ao mesmo tempo a Cruz e a Espada.

Os mais ferventes dos laicos, os franco-maçons, ateístas, gostam da colonização por uma razão diametralmente oposta, mas melhor fundada nos fatos. Gostam dela como extirpadora de religiões, o que ela é de fato; ela faz pessoas perderem sua religião em número muito superior do que o das pessoas para as quais ela traz uma nova. Mas aqueles que contam com ela para difundir aquilo que chamam de fé laica se enganam também. A colonização francesa implica, de um lado, uma influência cristã, do outro, uma influência das ideias de 1789. Mas as duas são relativamente fracas e passageiras. Só pode ser assim, visto o modo de propagação dessas influências, e a distância exagerada entre a teoria e a prática. A influência forte e sustentável vai na direção da incredulidade ou, melhor dizendo, do ceticismo.

O mais grave é que, como o alcoolismo, a tuberculose e algumas outras doenças, o veneno do ceticismo é bem mais virulento em um terreno outrora intacto. Infelizmente, nós não acreditamos em muita coisa. Nós fabricamos, com o nosso contato, uma espécie de homem que não acredita em nada. Se isso continuar, sofreremos um dia a reação, com uma brutalidade da qual o Japão nos dá somente uma amostra.



Não podemos dizer que a colonização faça parte da tradição francesa. É um processo que aconteceu ao longo da vida do povo francês. A expedição da Argélia foi, por um lado, uma questão de prestígio dinástico; por outro, uma medida de polícia mediterrânea; como acontece frequentemente, a defesa se transformou em conquista. Depois, a aquisição da Tunísia e do Marrocos foi, como disse um daqueles que participaram intensamente da segunda, sobretudo, um reflexo do camponês que alarga seu pedaço de terra. A conquista da Indochina foi uma reação de revanche contra a humilhação de 1870. Não tendo sabido resistir aos alemães, e nos aproveitando de problemas passageiros, fomos, em compensação privar de sua pátria um povo de civilização milenar, pacífico e bem organizado. Mas, o governo de Jules Ferry realizou esse ato, abusando de seus poderes e desafiando abertamente a opinião pública francesa; outras partes da conquista foram executadas por oficiais ambiciosos e diletantes que desobedeceram às ordens formais de seus chefes.

As ilhas da Oceania foram conquistadas pelo azar da navegação, sob a iniciativa de tal ou tal oficial, e entregues a um punhado de guardas, de missionários e de comerciantes, sem que o país jamais se interessasse por elas.

Foi apenas a colonização na África negra que provocou o interesse público. Foi também a mais justificável, visto o estado desse infeliz continente, do qual ignora-se quase inteiramente a história, mas no qual os Brancos tinham provocado todas as destruições possíveis desde quatro séculos, com suas armas de fogo e seu comércio de escravos. Isso não impede que exista um problema não resolvido da África negra.

Não se pode dizer que o *status quo* seja uma resposta aos problemas do Império francês. E, tem ainda, outra coisa que não se pode nem dizer nem pensar. É que esse problema concerne apenas ao povo francês. Isso seria exatamente tão legítimo quanto a pretensão análoga de Hitler sobre a Europa Central. Esse problema concerne, para além do povo francês, ao mundo inteiro, e, antes de tudo, às populações sujeitadas.

A força sobre a qual repousa um império colonial é uma frota de guerra. A França perdeu quase toda a sua. Não se pode dizer que ela a tenha sacrificado; ela a perdeu por causa do inimigo, que teria se apoderado dela se ela não tivesse sido destruída. A partir de então, a França dependerá, após a vitória, para suas relações com o império, dos países que tem uma frota. Como esses países não teriam direito de dar sua opinião em todo grande problema concernente ao império? Se é a força que decide, a França perdeu a sua; se é o direito, a França nunca teve o de dispor do destino de populações não francesas. Em nenhum sentido, nem de direito, nem de fato, pode-se dizer que os territórios habitados por essas populações são propriedade da França.

**À PROPOS DE LA QUESTION COLONIALE DANS SES RAPPORTS AVEC
LE DESTIN DU PEUPLE FRANÇAIS**



O maior erro que a França livre poderia cometer atualmente seria querer, eventualmente, manter essa pretensão como um absoluto diante da América. Nada pode ser pior do que uma atitude radicalmente contrária ao mesmo tempo ao ideal e à realidade. Uma atitude oposta a um dos dois e de acordo com o outro possui já grandes inconvenientes; mas a primeira contém todos eles.

É preciso considerar o problema colonial como um problema novo. Duas ideias essenciais podem lançar-lhes alguma luz.

A primeira ideia é que o hitlerismo consiste na aplicação, pela Alemanha ao continente europeu e, mais genericamente, aos países de raça branca, de métodos de conquista e de dominação coloniais. Os tchecos, os primeiros, assinalaram essa analogia quando, ao protestarem contra o protetorado de Boemia, disseram: “Jamais um povo europeu foi submetido a um tal regime”. Se examinarmos em detalhes os processos de conquistas coloniais, a analogia com os processos hitleristas é evidente. Podemos encontrar um exemplo deles nas cartas escritas por Lyautey de Madagascar. O excesso de horror, que desde algum tempo parece distinguir a dominação hitlerista de todas as outras, talvez possa ser explicado pelo medo da derrota. Isso não nos deve fazer esquecer a analogia essencial dos processos, vindos uns e outros, ademais, do modelo romano. Esta analogia fornece uma resposta já feita a todos os argumentos em favor do sistema colonial. Pois todos eles, os bons, os menos bons e os ruins, são utilizados pela Alemanha, com o mesmo grau de legitimidade, na sua propaganda concernente à unificação da Europa.

O mal que a Alemanha teria feito à Europa, se a Inglaterra não tivesse impedido sua vitória, é o mal que faz a colonização, é o desenraizamento. Ela teria privado os países conquistados de seu passado. A perda do passado é a queda na servidão colonial.

Esse mal que a Alemanha tentou inutilmente nos fazer, nós o fizemos a outros. Por nosso erro, pequenos polinésios recitam na escola: “Nossos ancestrais, os gauleses, tinham os cabelos loiros, os olhos azuis...” Alain Gerbault descreveu em livros que foram amplamente lidos, mas não tiveram qualquer influência, como nós fazemos literalmente morrer de tristeza essas populações, interditando seus costumes, suas tradições, suas festas, toda sua alegria de viver.

Por nossa culpa, os estudantes e os intelectuais anamitas não podem, salvo raras exceções, entrar nas bibliotecas que contêm todos os documentos relativos à história de seu país. A ideia que têm de sua pátria antes da conquista, eles a receberam de seus pais. Essa ideia é, certa ou errada, aquela de um Estado pacífico, sabiamente administrado, onde o excedente de arroz era conservado nos armazéns para ser distribuído em tempos de fome, contrariamente à prática mais recente de exportar o arroz do sul, enquanto a



fome assola as populações do norte. A máquina do Estado repousava inteiramente sobre os concursos, dos quais todas as classes sociais podiam participar. Bastava ter estudado, o que era possível mesmo sem fortuna e em uma vila distante. Os concursos aconteciam a cada três anos. Os candidatos reuniam-se em um Prado, e durante três dias compunham um ensaio sobre um tema dado, geralmente tirado da filosofia chinesa clássica. Os concursos tinham graus de dificuldade diferentes, e passava-se de grau em grau. Cada concurso fornecia o meio pelo qual eram escolhidos os funcionários da dignidade correspondente, e ao concurso mais elevado correspondia a dignidade de Primeiro Ministro; o imperador não era livre para escolher um Primeiro Ministro em outro lugar. Havia um grau muito alto de descentralização na administração e na cultura; há traços disso agora mesmo em certas vilas do norte de Tonkin, onde os camponeses conhecem os caracteres chineses e improvisam poesia no decorrer das grandes festas.

Esse quadro talvez pareça embelezado, mas é preciso confessar que ele corresponde à impressão que dão certas cartas de missionários do século XVII. De toda maneira, qualquer seja a parte de lenda, esse passado é o passado desse povo, que não saberia encontrar inspiração em outro lugar. Ele já está quase inteiramente desenraizado, mas não inteiramente. Se, uma vez os japoneses expulsos, ele recair sobre a dominação europeia, o mal será irremediável.

Independente do alívio que, provavelmente, a partida dos japoneses deve causar, uma continuação da dominação francesa não seria sofrida sem horror, em razão das atrocidades que, segundo testemunhos concordantes, foram cometidas pelos franceses para reprimir uma rebelião no momento do acordo franco-japonês. Segundo um desses testemunhos, vilas teriam sido aniquiladas por bombardeios aéreos, e milhares de pessoas, acusadas de ser as famílias dos rebeldes, colocadas sobre decks e afundadas. Mesmo que essas atrocidades, caso sejam verdade, tenham sido cometidas pelos homens de Vichy, a população não fará a distinção.

Ao privar os povos de sua tradição, de seu passado e, por conseguinte, de sua alma, a colonização os reduz ao estado de matéria humana. As populações dos países ocupados não são outra coisa aos olhos dos alemães. Mas não se pode negar que a maior parte dos coloniais tenham a mesma atitude em relação aos nativos. O trabalho forçado foi extremamente letal na África negra francesa, e o método das deportações massivas foram praticadas para povoar a curva do rio Níger. Na Indochina, o trabalho forçado existe nas plantações sob disfarces transparentes; os fugitivos são trazidos de volta pela polícia e, às vezes, como castigo, expostos às formigas vermelhas. Um francês, engenheiro em uma dessas plantações, dizia em relação aos golpes que são a punição mais ordinária: “Mesmo colocando-se no nível da bondade, é o melhor procedimento, pois, como estão no limite extremo da fadiga



e da fome, qualquer outra punição seria mais cruel”. Um cambodiano, doméstico de um guarda francês, dizia: “Gostaria de ser o cachorro do guarda; ele recebe comida e não apanha”.

Em nossa luta contra a Alemanha, podemos ter duas atitudes. Qualquer que seja a necessidade da união, é preciso absolutamente escolher, tornar a escolha pública e exprimi-la em atos. Podemos lamentar que a Alemanha tenha realizado o que nós teríamos desejado ver realizado pela França. É assim que alguns jovens franceses dizem que sustentam o general de Gaulle pelos mesmos motivos que sustentariam Hitler se eles fossem alemães. Ou bem podemos ter horror não da pessoa ou da nacionalidade, mas do espírito, dos métodos, das ambições do inimigo. Nós só podemos fazer a segunda escolha. De outro modo, é inútil falar da Revolução Francesa ou do cristianismo. Se realizamos essa escolha, é preciso mostrá-la em todas as nossas atitudes.

Lutar contra os alemães não é uma prova suficiente de que nós amamos a liberdade. Pois os alemães não tiraram somente nossa liberdade. Eles nos tiraram também nossa força, nosso prestígio, nosso tabaco, nosso vinho e nosso pão. Motivos misturados sustentam nossa luta. A prova decisiva seria favorecer todo arranjo garantindo uma liberdade, ao menos parcial, para aqueles cuja liberdade nós antes negamos. Podemos, assim, persuadir não apenas os outros, mas nós mesmos, de que somos verdadeiramente inspirados por um ideal.

A analogia entre o hitlerismo e a expansão colonial, ao nos ditar a atitude a ser tomada do ponto de vista moral, fornece também a solução prática menos ruim. A experiência dos últimos anos mostra que uma Europa formada de grandes e pequenas nações, todas soberanas, é impossível. A nacionalidade é um fenômeno indeciso sobre uma grande parte do território europeu. Até mesmo em um país como a França, a unidade nacional sofreu um impacto bastante duro; bretões, lorenos, parisienses, provençais têm uma consciência mais aguda do que antes da guerra de serem diferentes uns dos outros. Apesar de vários inconvenientes, isso está longe de ser um mal. Na Alemanha, os vencedores esforçar-se-ão para enfraquecer o máximo possível o sentimento de unidade nacional. Muito provavelmente, uma parte da vida social na Europa será fragmentada em uma escala muito menor do que a escala nacional; uma outra parte será unificada em uma escala muito maior; a nação será apenas um dos quadros da vida coletiva, em vez de ser praticamente tudo, como durante os últimos vinte anos. Para os países fracos, mas há muito tradicionalmente acompanhados de uma consciência aguda, como a Bohemia, a Holanda, os países Escandinavos, será necessário elaborar um sistema de independência combinado com uma proteção militar exterior. Esse sistema pode ser aplicado tal qual nos outros continentes. É evidente que, nesse caso, a Indochina estaria, como sempre esteve, na órbita da China. A parte árabe da África poderia recuperar uma



vida própria sem perder toda a relação com a França. Quanto à África negra, parece razoável que, para os problemas globais, ela dependa inteiramente de toda Europa, e que, para todo o resto, ela retome uma vida feliz, de vilarejo em vilarejo.

A segunda ideia que pode esclarecer o problema colonial é que a Europa está situada como uma espécie de meio proporcional entre a América e o Oriente. Sabemos muito bem que, depois da guerra, a americanização da Europa é um perigo muito grave, e sabemos muito bem o que perderíamos se ela acontecesse. Ora, o que perderíamos é a parte de nós mesmos que é muito próxima do Oriente.

Consideramos os orientais de maneira totalmente equivocada, como primitivos e selvagens, e dizemos isso a eles. Os orientais nos consideram, não sem motivos, como bárbaros, mas eles não o dizem. Da mesma forma, temos a tendência a considerar a América como não tendo uma verdadeira civilização, e os americanos a acreditar que somos primitivos.

Se um americano, um inglês e um hindu estão juntos, os dois primeiros têm em comum o que chamamos de cultura ocidental, isto é, uma certa participação em uma atmosfera intelectual composta pela ciência, pela técnica e pelos princípios democráticos. O hindu é estranho a tudo isso. Em contrapartida, o inglês e ele têm em comum algo do qual o americano está absolutamente privado. Esse algo é um passado. Certamente, seus passados são diferentes. Mas muito menos do que acreditamos. O passado da Inglaterra é o cristianismo, e antes disso, um sistema de crenças provavelmente próximo do helenismo. O pensamento hindu é muito próximo de um e de outro.

Nós Europeus, hoje, em luta contra a Alemanha, falamos muito do nosso passado. É porque temos a angústia de perdê-lo. A Alemanha nos quis arrancá-lo; a influência americana o ameaça. Estamos por um fio de perdê-lo. Não queremos que esse fio seja cortado. Queremos nos enraizar novamente em nosso passado. Ora, do que temos muito pouca consciência é de que nosso passado nos vem em grande parte do Oriente.

Tornou-se um lugar comum dizer que nossa civilização, por ser de origem greco-romana, se opõe ao Oriente. Como muitos lugares comuns, isto é um erro. O termo greco-romano não quer dizer nada preciso. A origem da nossa civilização é grega. Nós recebemos dos Romanos apenas a noção de Estado, e o uso que fazemos dele nos faz pensar que é uma herança ruim. Dizemos que eles inventaram o espírito jurídico; mas a única coisa certa sobre isso é que o seu sistema jurídico é o único que se conservou. Desde que conhecemos um código babilônico datado de quatro mil anos, não se pode mais crer que eles tenham tido um monopólio. Em todos os outros domínios, sua contribuição criadora foi nula.



Quanto aos Gregos, fonte autêntica de nossa cultura, eles receberam o que nos transmitiram. Incluindo o fato de que o orgulho dos sucessos militares os tornou imperialistas, e eles o declararam abertamente. Heródoto não poderia ser mais claro a esse respeito. Havia, antes dos tempos históricos, uma civilização mediterrânea cuja inspiração vinha antes de tudo do Egito, em segundo lugar dos fenícios. Os helenos chegaram às bordas do Mediterrâneo como uma população de conquistadores nômades quase sem cultura própria. Eles impuseram sua língua, mas receberam a cultura do país conquistado. A cultura grega foi o resultado seja dessa assimilação dos helenos, seja da persistência das populações anteriores, não helênicas. A guerra de Troia foi uma guerra na qual um dos dois lados representava a civilização, e esse lado era Troia. Pode-se perceber, pela entonação da *Ilíada*, que o poeta sabia disso. A Grécia no seu conjunto sempre teve em relação ao Egito uma atitude de respeito filial.

A origem oriental do cristianismo é evidente. Quer tenhamos em relação ao cristianismo uma atitude religiosa ou agnóstica, nos dois casos é certo que, enquanto fato histórico, ele foi preparado pelos séculos anteriores. Com exceção da Judeia, que é um país do Oriente, as correntes de pensamento que contribuíram para o cristianismo vinham do Egito, da Pérsia, talvez da Índia, e sobretudo da Grécia, mas da parte do pensamento grego diretamente inspirado pelo Egito e a Fenícia.

Quanto à Idade Média, seus momentos brilhantes foram aqueles em que a cultura oriental veio de novo fecundar a Europa, pelo intermédio dos árabes e também por outras vias misteriosas, visto que houve infiltrações de tradições persas. O Renascimento também foi, em parte, causado pelo estímulo dos contatos com Bizâncio.

Em outros momentos da história, certas influências orientais puderam ser fatores de decomposição. Foi o caso em Roma; é o caso em nossos dias. Mas, nos dois casos, trata-se de um pseudo-orientalismo fabricado pelos e para os esnobes, e não do contato com civilizações autênticas do Oriente.

Em resumo, parece que a Europa teve, periodicamente, necessidade de contatos reais com o Oriente para permanecer espiritualmente viva. É certo que há na Europa algo que se opõe ao espírito do Oriente, algo especificamente ocidental. Mas esse algo se encontra em estado puro e elevado ao quadrado na América, e ameaça nos devorar.

A civilização europeia é uma combinação do espírito do Oriente com seu contrário, uma combinação na qual o espírito do Oriente deve entrar em uma proporção bastante considerável. Esta proporção, hoje, está longe de ser efetiva. Precisamos de uma injeção de espírito oriental.



A Europa pode não ter outra maneira de evitar ser decomposta pela influência americana do que através de um novo contato, verdadeiro e profundo, com o Oriente. Atualmente, se juntarmos um americano, um inglês e um hindu, o americano e o inglês confraternizarão socialmente, enquanto se consideram muito superior um ao outro, e deixarão sozinho o hindu. A aparição progressiva de uma atmosfera em que os reflexos sejam diferentes talvez seja espiritualmente uma questão de vida ou morte para a Europa.

Ora, a colonização, longe de ser a possibilidade de contatos com as civilizações orientais, como foi o caso das Cruzadas, impede tais contatos. O meio muito restrito e muito interessante dos arabistas franceses talvez seja a única exceção. Para os ingleses que vivem na Índia, para os franceses que vivem na Indochina, o meio humano é constituído pelos Brancos. Os nativos fazem parte da decoração.

Também aqui os ingleses têm uma posição coerente. Eles negociam e é tudo. Os franceses, quer queiram quer não, transportam para todos os lugares os princípios de 1789. Por isso, só pode acontecer duas coisas. Ou os nativos, no apego à sua própria cultura, se sentem chocados com essa contribuição estrangeira. Ou eles adotam realmente esses princípios e se revoltam por não tirarem qualquer benefício deles. Por mais que isso possa parecer estranho, essas duas reações hostis existem frequentemente nos mesmos indivíduos.

Isso seria totalmente diferente se os contatos dos europeus com a Ásia, a África e a Oceania fossem feitos com base nas trocas entre as culturas. Nós sentimos nesses últimos anos, até o fundo da alma, que a civilização ocidental moderna, incluindo nossa concepção da democracia, é insuficiente. A Europa sofre de inúmeras doenças tão graves que não conseguimos sequer pensar sobre elas. Uma é o avanço sempre crescente das zonas rurais para as cidades e dos trabalhos manuais para as ocupações não manuais, que ameaça a base física da existência social. Outra é o desemprego. Outra é a destruição voluntária dos produtos de primeira necessidade como o trigo. Outra, a agitação perpétua e a necessidade constante de distrações. Uma outra, ainda, é a doença periódica da guerra total. A tudo isso acrescenta-se hoje a adaptação crescente a uma crueldade às vezes massiva e refinada, à manipulação mais brutal da matéria humana. Com tudo isso, não podemos mais nem dizer nem pensar que nós recebemos de cima a missão de ensinar o universo a viver.

Não obstante tudo isso, temos, talvez, certas lições a dar. Mas temos muitas lições a receber de formas de vida que, por mais imperfeitas que sejam, carregam, em todo caso, no seu passado milenar, a prova da sua estabilidade. Acusamo-las de serem imóveis. Na realidade, elas provavelmente são todas, há muito tempo, decadentes. Mas caem lentamente.

*À PROPOS DE LA QUESTION COLONIALE DANS SES RAPPORTS AVEC
LE DESTIN DU PEUPLE FRANÇAIS*



A infelicidade provocou em nós, franceses, uma aspiração muito vívida pelo nosso próprio passado. Aqueles que falam da tradição republicana da França não pensam na IIIª Republica, mas em 1789 e nos movimentos sociais do início do século passado. Aqueles que falam de sua tradição cristã não pensam na monarquia, mas na Idade Média. Muitos falam das duas, e podem fazê-lo sem nenhuma contradição. Esse passado é nosso; mas há o inconveniente de ser passado. Está ausente. As civilizações milenares do Oriente, apesar de grandes diferenças, estão muito mais próximas de nossa Idade Média do que nós mesmos. Aquecendo-nos na dupla radiação de nosso passado e das coisas presentes, que dele constituem uma imagem transposta, nós podemos encontrar a força para nos preparar um futuro.

Está em jogo o destino da espécie humana. Pois, da mesma forma que a hitlerização da Europa prepararia, talvez, a hitlerização do globo terrestre – realizada seja pelos alemães, seja pelos seus imitadores japoneses –, da mesma maneira uma americanização da Europa prepararia, provavelmente, uma americanização do globo terrestre. O segundo mal é menor que o primeiro, mas ele vem imediatamente após. Nos dois casos, a humanidade inteira perderia seu passado. Ora, o passado é algo que, uma vez totalmente perdido, não se encontra nunca mais. O homem, por seus esforços, faz em parte seu próprio futuro, mas ele não pode se fabricar um passado. Ele só pode conservá-lo.

Os enciclopedistas acreditavam que a humanidade não tem qualquer interesse em conservar seu passado. Instruídos por uma experiência cruel, nós estamos a ponto de abandonar esta crença. Mas não colocamos a questão em termos bastante claros para resolvê-la com precisão.

A questão de fundo é simples. Se as faculdades puramente humanas do homem são suficientes, não há nenhum inconveniente em fazer tábula rasa de todo o passado e em contar com os recursos da vontade e da inteligência para vencer qualquer espécie de obstáculo. Isso era o que nós pensávamos, e é nisso que no fundo ninguém acredita mais, exceto os americanos, pois eles não foram ainda atordoados pelo choque da infelicidade.

Se o homem necessita de uma ajuda externa, e se admitimos que esse recurso é de ordem espiritual, o passado é indispensável, pois ele é o depósito de todos os tesouros espirituais. Sem dúvida, no limite, a operação da graça põe o homem em contato direto com um outro mundo. Mas a influência dos tesouros espirituais do passado pode sozinha colocar uma alma no estado que é a condição necessária para que a graça seja recebida. Por isso não há religião sem tradição religiosa, e isso é verdade mesmo quando uma religião nova acaba de aparecer.



A perda do passado é equivalente à perda do sobrenatural. Embora nenhuma das duas perdas tenha se consumado na Europa, ambas estão bem avançadas para que possamos constatar experimentalmente tal correspondência.

Os americanos não têm outro passado além do nosso; eles se seguram a ele, através de nós, por fios extremamente tênues. Apesar deles, sua influência nos invadirá e, se não encontrar obstáculo suficiente, lhes retirará o pouco de passado que têm, se podemos assim dizer, ao mesmo tempo que nos privará do nosso. Por outro lado, o Oriente obstinadamente se agarrou ao seu passado até que nossa influência, em parte pelo prestígio do dinheiro, em parte pelo das armas, veio desenraizá-lo pela metade. Mas ele não foi desenraizado senão pela metade. O exemplo dos japoneses mostra, contudo, que, quando os orientais decidem adotar nossos defeitos, adicionando-os aos seus próprios, eles os elevam ao quadrado.

Nós, europeus, estamos no meio. Somos o pivô. O destino do gênero humano inteiro depende, sem dúvida, de nós, por um espaço de tempo provavelmente muito breve. Se deixarmos escapar a ocasião, provavelmente logo nos afundaremos, não apenas na impotência, mas no nada. Se, sempre com o olhar voltado para o futuro, tentarmos reestabelecer a comunicação com o nosso próprio passado milenar; se, nesse esforço, procurarmos um estímulo em uma amizade verdadeira, fundada sobre o respeito, com tudo o que no Oriente permanece ainda enraizado, poderemos, talvez, preservar o passado de um aniquilamento quase total, preservando, ao mesmo tempo, a vocação espiritual do gênero humano.

A aventura do pai de Foucauld, reconduzido à devoção, e em seguida à Cristo, por uma espécie de emulação diante do espetáculo da devoção árabe, seria assim como um símbolo do nosso próximo renascimento.

Para isso, é necessário que as populações ditas de cor, mesmo se são primitivas, parem de ser populações sujeitadas. Mas, do ponto de vista aqui esboçado, fazer delas nações ao estilo europeu, democráticas ou não, não seria melhor; seria, aliás, uma loucura, tanto nos casos em que isso é possível como naqueles em que é impossível. Já há nações demais no mundo.

Existe apenas uma única solução, que é a de encontrar para a palavra de proteção uma significação que não seja uma mentira. Até aqui, essa palavra só foi empregada para mentir. Se ela está muito desacreditada, podemos arranjar-lhe um sinônimo. O essencial é encontrar uma combinação pela qual populações não constituídas em nações, e que se encontram, em certos aspectos, na dependência de alguns Estados organizados, sejam suficientemente independentes, sob outros aspectos, para poderem sentir-se livres. Porque a liberdade, como a felicidade, define-se antes de tudo pelo sentimento que a possuímos. Esse sentimento não pode ser nem sugerido pela propaganda nem imposto pela



autoridade. Podemos somente, e muito facilmente, forçar as pessoas a exprimi-lo sem experimentá-lo. É isso que torna a distinção muito difícil. O critério é uma certa intensidade de vida moral que é sempre ligada à liberdade.

Há dois fatores favoráveis para a solução desse problema. O primeiro é que ele se apresentará também para as populações vulneráveis da Europa. Isto permite ter a esperança de que ele será mais estudado. O que podemos afirmar em princípio, desde já, é que, por exemplo, a pátria annamita e a pátria tcheca ou norueguesa merecem o mesmo grau de respeito.

Outro fator favorável é que a América, não tendo colônias, e conseqüentemente preconceitos coloniais, aplicando ingenuamente seus critérios democráticos a tudo o que não diz respeito a ela, não guarda simpatia pelo sistema colonial. Ela está, sem dúvida, a ponto de sacudir seriamente à Europa adormecida em sua rotina. Ora, tomando o partido das populações por nós sujeitadas, ela nos fornece, sem o saber, a melhor ajuda para resistir à sua própria influência no futuro próximo. Ela não o compreende; mas o que seria desastroso é que nós tampouco o compreendêssemos.

Enquanto a guerra durar, todos os territórios do mundo são, antes de mais nada, terras estratégicas e devem ser tratados como tais. Isso implica a dupla obrigação de não dizer nada que cause transtornos imediatos, e de tampouco negar toda esperança de mudança a milhões de seres infelizes que a infelicidade pode jogar na mão do inimigo. É essa dupla preocupação, aliás, que decide também nossa orientação em relação aos problemas sociais na França.

Mas, deixando de lado toda consideração estratégica, seria desastroso do ponto de vista político tomar publicamente uma posição que cristalice o *status quo ante*. Talvez a desconfiança dos americanos em relação a nós, quando ela não procede de motivos ruins, venha desse medo legítimo de uma cristalização que, ao impedir que os problemas urgentes se apresentem, suprima toda esperança de resolvê-los, até o momento em que uma nova catástrofe mundial mais uma vez os liberasse.

Em matéria social e política, nossa posição oficial consiste em estar disponível para tudo o que é justo, possível e conforme à vontade do povo francês. Esta posição só pode ser tomada se válida para todos os problemas sem exceção, com a diferença de que em todos os problemas que dizem respeito às relações com populações não francesas, quaisquer que elas sejam, a vontade do povo francês deve ser composta, em um compromisso de equilíbrio, com a vontade dessas populações e aquela das grandes nações que, depois de ter conquistado a vitória, terão mais ou menos a responsabilidade pela ordem no mundo.

Até recentemente, a França foi uma grande nação. Ela não o é nesse momento.

Philippe Lacour; Jade Oliveira Chaia; Michelly Alves Teixeira; Felipe Matos Lima Melo; Mariana Mendes Sbervelheri; Manuella Mucury Teixeira e Sèdjro Crédo Randal e Zitti



Ela voltará a sê-lo rapidamente se for capaz de fazer rapidamente o necessário para tanto. É natural que todos nós depositemos nisso a esperança. Mas esta não advém de um direito divino. Não há hierarquia de direito divino em questões políticas, muito menos em assuntos internacionais. O reconhecimento dessa verdade é compatível com o patriotismo mais intenso.

A grandeza passada da França veio, sobretudo, de sua influência espiritual e da aptidão que ela parecia possuir para abrir caminhos ao gênero humano.

Talvez possa ela reencontrar algo nesse sentido, mesmo antes de ter recuperado alguma força, mesmo antes da liberação do território. Prostrada, estendida no chão, ainda meio atordoada, talvez ela possa ainda tentar começar novamente a pensar o destino do mundo. Não o decidir, pois ela não tem nenhuma autoridade para isso. Mas pensá-lo, o que é completamente diferente.

Talvez isso seja o melhor estímulo, o melhor caminho para reencontrar o respeito por si mesma.

A primeira condição é a de evitar radicalmente cristalizar qualquer coisa, de antemão, em qualquer domínio.



À PROPOS DE LA QUESTION COLONIALE DANS SES RAPPORTS AVEC LE DESTIN DU PEUPLE FRANÇAIS¹¹

Le problème d'une doctrine ou d'une foi pour l'inspiration du peuple français en France, dans sa résistance actuelle et dans la construction future, ne peut pas se séparer du problème de la colonisation. Une doctrine ne s'enferme pas à l'intérieur d'un territoire. Le même esprit s'exprime dans les relations d'un peuple avec ceux qui l'ont maîtrisé par la force, dans les relations intérieures d'un peuple avec lui-même, et dans ses relations avec ceux qui dépendent de lui.

Pour la politique intérieure de la France, personne n'a la folie de proclamer que la III^e République, telle quelle était le 3 septembre 1939, va ressusciter de toutes pièces. On parle seulement d'un régime conforme aux traditions de la France, c'est-à-dire, principalement, à l'inspiration qui a fait jouer à la France du Moyen Age un si grand rôle en Europe, et à l'inspiration de la Révolution française. C'est d'ailleurs la même en gros, traduite du langage catholique en langage laïque.

Si vraiment ce critérium est valable pour la France, s'il est réel, il ne doit pas y en avoir un autre pour les colonies.

Cela suppose non un maintien, mais une suspension du *statu quo* jusqu'à ce que le problème colonial ait été repensé, ou plutôt pensé. Car il n'y a jamais eu en France de doctrine coloniale. Il ne pouvait pas y en avoir. Il y a eu des pratiques coloniales.

Pour penser ce problème, il y a trois tentations à surmonter. La première est le patriotisme, qui incline à préférer son pays à la justice, ou à admettre qu'il n'y a jamais lieu en aucun cas de choisir entre l'un et l'autre. S'il y a dans la patrie quelque chose de sacré, nous devons reconnaître qu'il y a des peuples que nous avons privés de leur patrie. S'il n'y a rien de tel, nous ne devons pas tenir compte de notre pays quand il se pose un problème de justice.

La seconde tentation, c'est le recours aux compétences. Les compétences, en cette matière, ce sont les coloniaux. Ils sont partie dans le problème. Même, si le problème était posé à fond, ils pourraient devenir accusés. Leur jugement n'est pas impartial. D'ailleurs, s'ils ont quitté la France pour les colonies, c'est dans beaucoup de cas que d'avance le système colonial les attirait. Une fois là-bas surtout, leur situation leur a fait subir une transformation. Le langage

¹¹ Écrit à Londres pour les services de la *France Libre*.



des indigènes même les plus révoltés est un document moins accablant pour la colonisation que celui de beaucoup de coloniaux.

Les indigènes qui viennent en France aiment bien mieux avoir affaire, toutes les fois qu'ils peuvent, à des Français de France qu'à des coloniaux. Cette compétence n'est pas appréciée par eux. Mais en fait on les renvoie toujours à des coloniaux. Le prestige des compétences est tel en France que lorsque des indigènes hasardent une plainte contre un acte d'oppression, souvent cette plainte, de bureau en bureau, retourne à celui même contre qui elle était portée, et il en tire vengeance. On a tendance à faire la même opération à une grande échelle.

Non seulement cette compétence est viciée, mais elle est très fragmentaire. Elle l'est souvent dans l'espace, en ce sens que beaucoup connaissent un coin de l'empire et généralisent. Elle l'est surtout dans le temps. Excepté au Maroc, où certains Français sont devenus réellement amoureux de la culture arabe – et ce milieu, soit dit en passant, commence à constituer une source de renouvellement pour la culture française –, les Français coloniaux ne sont généralement pas curieux de l'histoire des pays où ils se trouvent. Le seraient-ils que l'administration française ne fait rien pour rendre une telle étude possible.

Comment prétendre qu'on comprend si peu que ce soit à un peuple quand on oublie qu'il a un passé ? Nous, ne cherchons-nous pas notre inspiration dans le passé de la France ? Croit-on qu'elle est seule à en avoir un ?

La troisième tentation est la tentation chrétienne. La colonisation constituant un milieu favorable pour les missions, les chrétiens sont tentés de l'aimer pour cette raison, même quand ils en reconnaissent les tares.

Mais, sans discuter la question – qui pourtant mériterait l'examen – de savoir si un hindou, un bouddhiste, un musulman ou un de ceux qu'on nomme païens n'a pas dans sa propre tradition un chemin vers la spiritualité que lui proposent les Eglises chrétiennes, en tout cas le Christ n'a jamais dit que les bateaux de guerre doivent accompagner même de loin ceux qui annoncent la Bonne Nouvelle. Leur présence change le caractère du message. Le sang des martyrs peut difficilement conserver l'efficacité surnaturelle qu'on lui attribue quand il est vengé par les armes. On veut avoir plus d'atouts dans son jeu qu'il n'est permis à l'homme quand on veut avoir à la fois César et la Croix.

Les plus fervents des laïques, des francs-maçons, des athées, aiment la colonisation pour une raison diamétralement contraire, mais mieux fondée dans les faits. Ils l'aiment comme une extirpeuse de religions, ce qu'elle est effectivement; le nombre des gens à qui elle fait perdre leur religion l'emporte de loin sur le nombre des gens à qui elle



en apporte une nouvelle. Mais ceux qui comptent sur elle pour répandre ce qu'on appelle la foi laïque se trompent aussi. La colonisation française entraîne bien, d'une part une influence chrétienne, d'autre part une influence des idées de 1789. Mais les deux influences sont relativement faibles et passagères. Il ne peut pas en être autrement, étant donné le mode de propagation de ces influences, et la distance exagérée entre la théorie et la pratique. L'influence forte et durable est dans le sens de l'incrédulité, ou plus exactement du scepticisme.

Le plus grave est que, comme l'alcoolisme, la tuberculose et quelques autres maladies, le poison du scepticisme est bien plus virulent dans un terrain naguère indemne. Nous ne croyons malheureusement pas à grand-chose. Nous fabriquons à notre contact une espèce d'hommes qui ne croit à rien. Si cela continue, nous en subirons un jour le contrecoup, avec une brutalité dont le Japon nous donne seulement un avant-goût.

On ne peut pas dire que la colonisation fasse partie de la tradition française. C'est un processus qui s'est accompli en dehors de la vie du peuple français. L'expédition d'Algérie a été d'un côté une affaire de prestige dynastique ; de l'autre une mesure de police méditerranéenne ; comme il arrive souvent, la défense s'est transformée en conquête. Plus tard l'acquisition de la Tunisie et du Maroc ont été, comme disait un de ceux qui ont pris une grande part à la seconde, surtout un réflexe de paysan qui agrandit son lopin de terre. La conquête de l'Indochine a été une réaction de revanche contre l'humiliation de 1870. N'ayant pas su résister aux Allemands, nous sommes allés en compensation priver de sa patrie, en profitant de troubles passagers, un peuple de civilisation millénaire, paisible et bien organisé. Mais le gouvernement de Jules Ferry a accompli cet acte en abusant de ses pouvoirs et en bravant ouvertement l'opinion publique française ; d'autres parties de la conquête ont été exécutées par des officiers ambitieux et dilettantes qui désobéissaient aux ordres formels de leurs chefs.

Les îles d'Océanie ont été prises au hasard de la navigation, sur l'initiative de tel ou tel officier, et livrées à une poignée de gendarmes, de missionnaires et de commerçants, sans que le pays s'y soit jamais intéressé.

Ce n'est guère que la colonisation en Afrique noire qui a provoqué l'intérêt public. C'était aussi la plus justifiable, étant donné l'état de ce malheureux continent, dont on ignore presque entièrement quelle fut l'histoire, mais où les Blancs avaient en tout cas causé tous les ravages possibles depuis quatre siècles, avec leurs armes à feu et leur commerce d'esclaves. Cela n'empêche pas qu'il y ait un problème non résolu de l'Afrique noire.

On ne peut pas dire que le *statu quo* soit une réponse aux problèmes de l'Empire français. Et il y a une autre chose encore qu'on ne peut ni dire ni penser. C'est que ce problème concerne seulement le peuple français. Ce serait exactement

Philippe Lacour; Jade Oliveira Chaia; Michelly Alves Teixeira; Felipe Matos Lima Melo; Mariana Mendes Sbervelheri; Manuella Mucury Teixeira e Sêdjro Crédo Randal e Zitti



aussi légitime que la prétention analogue de Hitler sur l'Europe centrale. Ce problème concerne, en dehors du peuple français, le monde entier, et avant tout les populations sujettes.

La force sur laquelle repose un empire colonial, c'est une flotte de guerre. La France a perdu presque toute la sienne. On ne peut pas dire qu'elle l'ait sacrifiée ; elle l'a perdue du fait de l'ennemi, qui s'en serait emparé si elle n'avait été détruite. Dès lors la France dépendra après la victoire, pour ses relations avec l'empire, des pays qui ont une flotte. Comment ces pays n'auraient-ils pas voix au chapitre dans tout grand problème concernant l'empire ? Si c'est la force qui décide, la France a perdu la sienne ; si c'est le droit, la France n'a jamais eu celui de disposer du destin de populations non françaises. En aucun sens, ni en droit ni en fait, on ne peut dire que les territoires habités par ces populations sont la propriété de la France.

La plus grande faute que pourrait commettre actuellement la France libre serait de vouloir, le cas échéant, maintenir cette prétention comme un absolu devant l'Amérique. Il ne peut rien y avoir de pire qu'une attitude radicalement opposée à la fois à l'idéal et à la réalité. Une attitude opposée à l'un des deux et conforme à l'autre a déjà de grands inconvénients ; mais l'autre les a tous.

Il faut regarder le problème colonial comme un problème nouveau. Deux idées essentielles peuvent y jeter quelque lumière.

La première idée, c'est que l'hitlérisme consiste dans l'application par l'Allemagne au continent européen, et plus généralement aux pays de race blanche, des méthodes de la conquête et de la domination coloniales. Les Tchèques les premiers ont signalé cette analogie quand, protestant contre le protectorat de Bohême, ils ont dit : « Aucun peuple européen n'a jamais été soumis à un tel régime. » Si on examine en détail les procédés des conquêtes coloniales, l'analogie avec les procédés hitlériens est évidente. On peut en trouver un exemple dans les lettres écrites par Lyautey de Madagascar. L'excès d'horreur qui depuis quelque temps semble distinguer la domination hitlérienne de toutes les autres s'explique peut-être par la crainte de la défaite. Il ne doit pas faire oublier l'analogie essentielle des procédés, d'ailleurs venus les uns et les autres du modèle romain. Cette analogie fournit une réponse toute faite à tous les arguments en faveur du système colonial. Car tous ces arguments, les bons, les moins bons et les mauvais, sont employés par l'Allemagne, avec le même degré de légitimité, dans sa propagande concernant l'unification de l'Europe.

Le mal que l'Allemagne aurait fait à l'Europe si l'Angleterre n'avait pas empêché la victoire allemande, c'est le mal que fait la colonisation, c'est le déracinement. Elle aurait privé les pays conquis de leur passé. La perte du passé, c'est la chute dans la servitude coloniale.

*À PROPOS DE LA QUESTION COLONIALE DANS SES RAPPORTS AVEC
LE DESTIN DU PEUPLE FRANÇAIS*



Ce mal que l'Allemagne a vainement essayé de nous faire, nous l'avons fait à d'autres. Par notre faute, de petits Polynésiens récitent à l'école : « Nos ancêtres les Gaulois avaient les cheveux blonds, les yeux bleus... » Alain Gerbault a décrit dans des livres qui ont été très lus, mais n'ont eu aucune influence, comment nous faisons littéralement mourir de tristesse ces populations en leur interdisant leurs coutumes, leurs traditions, leurs fêtes, toute leur joie de vivre.

Par notre faute, les étudiants et les intellectuels annamites ne peuvent pas, sauf de rares exceptions, pénétrer dans la bibliothèque qui contient tous les documents relatifs à l'histoire de leur pays. L'idée qu'ils se font de leur patrie avant la conquête, ils la tiennent de leurs pères. Cette idée est, à tort ou à raison, celle d'un Etat paisible, sagement administré, où le surplus de riz était conservé dans des entrepôts pour être distribué en temps de famine, contrairement à la pratique plus récente d'exporter le riz du sud pendant que la famine ravage les populations du nord. La machine de l'État reposait entièrement sur les concours, auxquels toutes les classes sociales pouvaient prendre part. Il suffisait d'avoir étudié, et on le pouvait même sans fortune et dans un lointain village. Les concours avaient lieu tous les trois ans. Les candidats s'assemblaient dans une prairie, et pendant trois jours composaient un essai sur un thème donné, généralement tiré de la philosophie chinoise classique. Les concours avaient des degrés de difficulté différents, et on passait de degré en degré. Chaque concours fournissait le milieu dans lequel étaient choisis les fonctionnaires de la dignité correspondante, et au concours le plus élevé correspondait la dignité de Premier ministre ; l'empereur n'était pas libre de prendre un Premier ministre ailleurs. Il y avait un très haut degré de décentralisation dans l'administration et dans la culture ; il y en a des traces même maintenant dans certains villages du nord du Tonkin, où les paysans connaissent les caractères chinois et improvisent de la poésie au cours des grandes fêtes.

Ce tableau est peut-être embelli, mais il faut avouer qu'il correspond à l'impression que donnent certaines lettres de missionnaires au XVII^e siècle. En tout cas, quelle qu'y soit la part de légende, ce passé est le passé de ce peuple, et il ne saurait trouver d'inspiration ailleurs. Il en est déjà presque entièrement déraciné, mais non pas entièrement. Si, une fois les Japonais chassés, il retombe sous la domination européenne, le mal sera sans remède.

Quelque soulagement que doive probablement causer le départ des Japonais, une continuation de la domination française ne serait sans doute pas subie sans horreur, à cause des atrocités qui, d'après des témoignages concordants, ont été commises par les Français pour réprimer une rébellion au moment de l'accord franco-japonais. D'après l'un de ces témoignages, des villages auraient été anéantis par des



bombardements aériens, et des milliers de personnes, accusées d'être les familles des rebelles, mises sur des pontons et coulées. Quoique ces atrocités, si elles sont exactes, aient été commises par les hommes de Vichy, la population annamite ne fera pas la distinction.

En privant les peuples de leur tradition, de leur passé, par suite de leur âme, la colonisation les réduit à l'état de matière humaine. Les populations des pays occupés ne sont pas autre chose aux yeux des Allemands. Mais on ne peut pas nier que la plupart des coloniaux n'aient la même attitude envers les indigènes. Le travail forcé a été extrêmement meurtrier dans l'Afrique noire française, et la méthode des déportations massives y a été pratiquée pour peupler la boucle du Niger. En Indochine, le travail forcé existe dans les plantations sous des déguisements transparents ; les fuyards sont ramenés par la police et parfois, comme châtiment, exposés aux fourmis rouges ; un Français, ingénieur dans une de ces plantations, disait au sujet des coups qui y sont la punition la plus ordinaire : « Même si on se place du point de vue de la bonté, c'est le meilleur procédé, car, comme ils sont à l'extrême limite de la fatigue et de la faim, toute autre punition serait plus cruelle. » Un Cambodgien, domestique d'un gendarme français, disait : « Je voudrais être le chien du gendarme ; on lui donne à manger et il n'est pas battu. »

246 Dans notre lutte contre l'Allemagne, nous pouvons avoir deux attitudes. Quelle que soit la nécessité de l'union, il faut absolument choisir, rendre le choix public et l'exprimer dans les actes. Nous pouvons regretter que l'Allemagne ait accompli ce que nous aurions désiré voir accomplir par la France. C'est ainsi que quelques jeunes Français disent qu'ils sont derrière le général de Gaulle pour les mêmes motifs qui les rangeraient derrière Hitler s'ils étaient Allemands. Ou bien nous pouvons avoir horreur non de la personne ou de la nationalité, mais de l'esprit, des méthodes, des ambitions de l'ennemi. Nous ne pouvons guère faire que le second choix. Autrement il est inutile de parler de la Révolution française ou du christianisme. Si nous faisons ce choix, il faut le montrer par toutes nos attitudes.

Lutter contre les Allemands, ce n'est pas une preuve suffisante que nous aimons la liberté. Car les Allemands ne nous ont pas seulement enlevé notre liberté. Ils nous ont enlevé aussi notre puissance, notre prestige, notre tabac, notre vin et notre pain. Des mobiles mélangés soutiennent notre lutte. La preuve décisive serait de favoriser tout arrangement assurant une liberté au moins partielle à ceux à qui nous l'avons enlevée. Nous pouvons ainsi persuader non seulement aux autres, mais à nous-mêmes, que nous sommes vraiment inspirés par un idéal.

L'analogie entre l'hitlérisme et l'expansion coloniale, en nous dictant du point de vue moral l'attitude à prendre, fournit aussi la solution pratique la moins mauvaise. L'expérience des dernières années montre qu'une Europe formée de

*À PROPOS DE LA QUESTION COLONIALE DANS SES RAPPORTS AVEC
LE DESTIN DU PEUPLE FRANÇAIS*



nations grandes et petites, toutes souveraines, est impossible. La nationalité est un phénomène indéfini sur une grande partie du territoire européen. Même dans un pays comme la France, l'unité nationale a subi un choc assez rude ; Bretons, Lorrains, Parisiens, Provençaux ont une conscience bien plus aiguë qu'avant la guerre d'être différents les uns des autres. Malgré plusieurs inconvénients, cela est loin d'être un mal. En Allemagne, les vainqueurs s'efforceront d'affaiblir le plus possible le sentiment d'unité nationale. Très probablement une partie de la vie sociale en Europe sera morcelée à une échelle beaucoup plus petite que l'échelle nationale ; une autre partie sera unifiée à une échelle beaucoup plus grande ; la nation ne sera qu'un des cadres de la vie collective, au lieu d'être pratiquement tout, comme au cours des vingt dernières années. Pour les pays faibles, mais à longue tradition accompagnée d'une conscience aiguë, comme la Bohême, la Hollande, les pays Scandinaves, il sera nécessaire d'élaborer un système d'indépendance combinée avec une protection militaire extérieure. Ce système peut être appliqué tel quel sur d'autres continents. Il va de soi qu'en ce cas l'Indochine serait, comme elle a toujours été, dans l'orbite de la Chine. La partie arabe de l'Afrique pourrait retrouver une vie propre sans perdre toute espèce de lien avec la France. Quant à l'Afrique noire, il semble raisonnable que pour les problèmes d'ensemble elle dépende tout entière de l'Europe tout entière, et que pour tout le reste elle reprenne une vie heureuse village par village.

247

La seconde idée qui peut éclairer le problème colonial, c'est que l'Europe est située comme une sorte de moyenne proportionnelle entre l'Amérique et l'Orient. Nous savons très bien qu'après la guerre l'américanisation de l'Europe est un danger très grave, et nous savons très bien ce que nous perdrons si elle se produisait. Or ce que nous perdrons, c'est la partie de nous-mêmes qui est toute proche de l'Orient.

Nous regardons les Orientaux, bien à tort, comme des primitifs et des sauvages, et nous le leur disons. Les Orientaux nous regardent, non sans quelques motifs, comme des barbares, mais ne le disent pas. De même nous avons tendance à regarder l'Amérique comme n'ayant pas une vraie civilisation, et les Américains à croire que nous sommes des primitifs.

Si un Américain, un Anglais et un Hindou sont ensemble, les deux premiers ont en commun ce que nous nommons la culture occidentale, c'est-à-dire une certaine participation à une atmosphère intellectuelle composée par la science, la technique et les principes démocratiques. À tout cela l'Hindou est étranger. En revanche l'Anglais et lui ont en commun quelque chose dont l'Américain est absolument privé. Ce quelque chose, c'est un passé. Leurs passés sont différents, certes. Mais beaucoup moins qu'on ne le croit. Le passé de l'Angleterre, c'est le christianisme, et auparavant un système de croyances



probablement proche de l'hellénisme. La pensée hindoue est très proche de l'un et de l'autre.

Nous autres Européens en lutte contre l'Allemagne, nous parlons beaucoup aujourd'hui de notre passé. C'est que nous avons l'angoisse de le perdre. L'Allemagne a voulu nous l'arracher ; l'influence américaine le menace. Nous n'y tenons plus que par quelques fils. Nous ne voulons pas que ces fils soient coupés. Nous voulons nous y réenraciner. Or ce dont nous avons trop peu conscience, c'est que notre passé nous vient en grande partie d'Orient.

C'est devenu un lieu commun de dire que notre civilisation, étant d'origine gréco-latine, s'oppose à l'Orient. Comme beaucoup de lieux communs, c'est là une erreur. Le terme gréco-latine ne veut rien dire de précis. L'origine de notre civilisation est grecque. Nous n'avons reçu des Latins que la notion d'État, et l'usage que nous en faisons donne à penser que c'est un mauvais héritage. On dit qu'ils ont inventé l'esprit juridique ; mais la seule chose certaine là-dessus, c'est que leur système juridique est le seul qui se soit conservé. Depuis qu'on connaît un code babylonien vieux de quatre mille ans, on ne peut plus croire qu'ils aient eu un monopole. Dans tout autre domaine, leur apport créateur a été nul.

Quant aux Grecs, source authentique de notre culture, ils avaient reçu ce qu'ils nous ont transmis. Jusqu'à ce que l'orgueil des succès militaires les ait rendus impérialistes, ils l'ont avoué ouvertement. Hérodote est on ne peut plus clair à ce sujet. Il y avait, avant les temps historiques, une civilisation méditerranéenne dont l'inspiration venait avant tout d'Égypte, en second lieu des Phéniciens. Les Hellènes sont arrivés sur les bords de la Méditerranée comme une population de conquérants nomades presque sans culture propre. Ils ont imposé leur langue, mais reçu la culture du pays conquis. La culture grecque a été le fait soit de cette assimilation des Hellènes, soit de la persistance des populations antérieures, non helléniques. La guerre de Troie a été une guerre où l'un des deux camps représentait la civilisation, et ce camp, c'était Troie. On sent par l'accent de l'Iliade que le poète le savait. La Grèce dans son ensemble a toujours eu envers l'Égypte une attitude de respect filial.

L'origine orientale du christianisme est évidente. Qu'on ait à l'égard du christianisme une attitude croyante ou agnostique, dans les deux cas il est certain que comme fait historique il a été préparé par les siècles antérieurs. En dehors de la Judée, qui est un pays d'Orient, les courants de pensée qui y ont contribué venaient d'Égypte, de Perse, peut-être de l'Inde, et surtout de Grèce, mais de la partie de la pensée grecque directement inspirée par l'Égypte et la Phénicie.

Quant au Moyen Âge, les moments brillants du Moyen Âge ont été ceux où la culture orientale est venue de nouveau féconder l'Europe, par l'intermédiaire des Arabes et aussi par d'autres voies mystérieuses, puisqu'il y a eu des infiltrations de

*À PROPOS DE LA QUESTION COLONIALE DANS SES RAPPORTS AVEC
LE DESTIN DU PEUPLE FRANÇAIS*



traditions persanes. La Renaissance aussi a été en partie causée par le stimulant des contacts avec Byzance.

À d'autres moments de l'histoire, certaines influences orientales ont pu être des facteurs de décomposition. C'était le cas à Rome ; c'est le cas de nos jours. Mais, dans les deux cas, il s'agit d'un pseudo-orientalisme fabriqué par et pour des snobs, et non pas de contact avec les civilisations d'Orient authentiques.

En résumé, il semble que l'Europe ait périodiquement besoin de contacts réels avec l'Orient pour rester spirituellement vivante. Il est exact qu'il y a en Europe quelque chose qui s'oppose à l'esprit d'Orient, quelque chose de spécifiquement occidental. Mais ce quelque chose se trouve à l'état pur et à la puissance deux en Amérique et menace de nous dévorer.

La civilisation européenne est une combinaison de l'esprit d'Orient avec son contraire, combinaison dans laquelle l'esprit d'Orient doit entrer dans une proportion assez considérable. Cette proportion est loin d'être réalisée aujourd'hui. Nous avons besoin d'une injection d'esprit oriental.

L'Europe n'a peut-être pas d'autre moyen d'éviter d'être décomposée par l'influence américaine qu'un contact nouveau, véritable, profond avec l'Orient. Actuellement, si on met ensemble un Américain, un Anglais et un Hindou, l'Américain et l'Anglais fraterniseront extérieurement, tout en se regardant chacun comme très supérieur à l'autre, et laisseront l'Hindou seul. L'apparition progressive d'une atmosphère où les réflexes soient différents est peut-être spirituellement une question de vie ou de mort pour l'Europe.

Or la colonisation, loin d'être l'occasion de contacts avec des civilisations orientales, comme ce fut le cas pour les Croisades, empêche de tels contacts. Le milieu très restreint et très intéressant des arabisants français est peut-être la seule exception. Pour des Anglais vivant en Inde, pour les Français vivant en Indochine, le milieu humain est constitué par les Blancs. Les indigènes font partie du décor.

Encore les Anglais ont-ils une position cohérente. Ils font des affaires et c'est tout. Les Français, qu'ils le veuillent ou non, transportent partout les principes de 1789. Dès lors il ne peut arriver que deux choses. Ou les indigènes se sentent choqués dans leur attachement à leur propre tradition par cet apport étranger. Ou ils adoptent sincèrement ces principes et sont révoltés de n'en pas avoir le bénéfice. Si étrange que cela puisse paraître, ces deux réactions hostiles existent souvent chez les mêmes individus.

Il en serait tout autrement si les contacts des Européens avec l'Asie, l'Afrique, l'Océanie, se faisaient sur la base des échanges de culture. Nous avons senti ces dernières années jusqu'au fond de l'âme que la civilisation occidentale



moderne, y compris notre conception de la démocratie, est insuffisante. L'Europe souffre de plusieurs maladies tellement graves qu'on ose à peine y penser. L'une est la poussée toujours croissante des campagnes vers les villes et des métiers manuels vers les occupations non manuelles, qui menace la base physique de l'existence sociale. Une autre est le chômage. Une autre est la destruction volontaire de produits de première nécessité, comme le blé. Une autre est l'agitation perpétuelle et le besoin constant de distractions. Une autre est la maladie périodique de la guerre totale. À tout cela s'ajoute aujourd'hui l'accoutumance croissante à une cruauté à la fois massive et raffinée, au maniement le plus brutal de la matière humaine. Avec tout cela, nous ne pouvons plus ni dire ni penser que nous ayons reçu d'en haut la mission d'apprendre à vivre à l'univers.

Malgré tout cela, nous avons sans doute certaines leçons à donner. Mais nous en avons beaucoup à recevoir de formes de vie qui, si imparfaites soient-elles, portent en tout cas dans leur passé millénaire la preuve de leur stabilité. On les accuse d'être immobiles. En réalité elles sont probablement toutes depuis longtemps décadentes. Mais elles tombent lentement.

Le malheur a suscité en nous, Français, une aspiration très vive vers notre propre passé. Ceux qui parlent de la tradition républicaine de la France ne pensent pas à la III^e République, mais à 1789 et aux mouvements sociaux du début du siècle dernier. Ceux qui parlent de sa tradition chrétienne ne pensent pas à la monarchie, mais au Moyen Âge. Beaucoup parlent des deux, et le peuvent sans aucune contradiction. Ce passé est nôtre ; mais il a l'inconvénient d'être passé. Il est absent. Les civilisations millénaires d'Orient, malgré de très grandes différences, sont beaucoup plus proches de notre Moyen Âge que nous ne le sommes nous-mêmes. En nous réchauffant au double rayonnement de notre passé et des choses présentes qui en constituent une image transposée, nous pouvons trouver la force de nous préparer un avenir.

Il y va du destin de l'espèce humaine. Car de même que l'hitlérisation de l'Europe préparerait sans doute l'hitlérisation du globe terrestre – accomplie soit par les Allemands, soit par leurs imitateurs japonais – de même une américanisation de l'Europe préparerait sans doute une américanisation du globe terrestre. Le second mal est moindre que le premier, mais il vient immédiatement après. Dans les deux cas, l'humanité entière perdrait son passé. Or le passé est une chose qui, une fois tout à fait perdue, ne se retrouve jamais plus. L'homme par ses efforts fait en partie son propre avenir, mais il ne peut pas se fabriquer un passé. Il ne peut que le conserver.

Les encyclopédistes croyaient que l'humanité n'a aucun intérêt à conserver son passé. Instruits par une expérience cruelle, nous sommes en train de revenir de



cette croyance. Mais nous ne posons pas la question en termes assez clairs pour la trancher nettement.

Le fond de la question est simple. Si les facultés purement humaines de l'homme suffisent, il n'y a aucun inconvénient à faire table rase de tout le passé et à compter sur les ressources de la volonté et de l'intelligence pour vaincre toute espèce d'obstacle. C'est ce qu'on a cru, et c'est ce qu'au fond personne ne croit plus, excepté les Américains, parce qu'ils n'ont pas encore été étourdis par le choc du malheur.

Si l'homme a besoin d'un secours extérieur, et si l'on admet que ce secours est d'ordre spirituel, le passé est indispensable, parce qu'il est le dépôt de tous les trésors spirituels. Sans doute l'opération de la grâce, à la limite, met l'homme en contact direct avec un autre monde. Mais le rayonnement des trésors spirituels du passé peut seul mettre une âme dans l'état qui est la condition nécessaire pour que la grâce soit reçue. C'est pourquoi il n'y a pas de religion sans tradition religieuse, et cela est vrai même lorsqu'une religion nouvelle vient d'apparaître.

La perte du passé équivaut à la perte du surnaturel. Quoique ni l'une ni l'autre perte ne soit encore consommée en Europe, l'une et l'autre sont assez avancées pour que nous puissions constater expérimentalement cette correspondance.

Les Américains n'ont d'autre passé que le nôtre ; ils y tiennent, à travers nous, par des fils extrêmement ténus. Même malgré eux, leur influence va nous envahir et, si elle ne rencontre pas d'obstacle suffisant, leur ôtera leur peu de passé, si l'on peut s'exprimer ainsi, en même temps qu'elle nous privera du nôtre. De l'autre côté, l'Orient s'est accroché obstinément à son passé jusqu'à ce que notre influence, moitié par le prestige de l'argent, moitié par celui des armes, soit venue le déraciner à moitié. Mais il ne l'est encore qu'à moitié. Pourtant l'exemple des Japonais montre que quand des Orientaux se décident à adopter nos tares, en les ajoutant aux leurs propres, ils les portent à la puissance deux.

Nous, Européens, nous sommes au milieu. Nous sommes le pivot. Le destin du genre humain tout entier dépend sans doute de nous, pour un espace de temps probablement très bref. Si nous laissons échapper l'occasion, nous sombrerons probablement bientôt non seulement dans l'impuissance, mais dans le néant. Si, tout en gardant le regard tourné vers l'avenir, nous essayons de rentrer en communication avec notre propre passé millénaire ; si dans cet effort nous cherchons un stimulant dans une amitié réelle, fondée sur le respect, avec tout ce qui en Orient est encore enraciné, nous pourrions peut-être préserver d'un anéantissement presque total le passé, et en même temps la vocation spirituelle du genre humain.



L'aventure du père de Foucauld, ramené à la piété, et par suite au Christ, par une espèce d'émulation devant le spectacle de la piété arabe, serait ainsi comme un symbole de notre prochaine renaissance.

Pour cela, il faut que les populations dites de couleur, même si elles sont primitives, cessent d'être des populations sujettes. Mais du point de vue esquissé ici, faire avec elles des nations à l'européenne, démocratiques ou non, ne vaudrait pas mieux ; ce serait d'ailleurs une folie, aussi bien dans les cas où c'est possible que dans ceux où c'est impossible. Il n'y a que trop de nations dans le monde.

Il n'y a qu'une seule solution, c'est de trouver pour le mot de protection une signification qui ne soit pas un mensonge. Jusqu'ici ce mot n'a été employé que pour mentir. S'il est trop discrédité, on peut lui chercher un synonyme. L'essentiel est de trouver une combinaison par laquelle des populations non constituées en nations, et se trouvant à certains égards dans la dépendance de certains États organisés, soient suffisamment indépendantes à d'autres égards pour pouvoir se sentir libres. Car la liberté, comme le bonheur, se définit avant tout par le sentiment qu'on la possède. Ce sentiment ne peut être ni suggéré par la propagande ni imposé par l'autorité. On peut seulement, et très facilement, forcer les gens à l'exprimer sans l'éprouver. C'est ce qui rend la discrimination très difficile. Le critérium est une certaine intensité de vie morale qui est toujours liée à la liberté.

Il y a deux facteurs favorables pour la solution de ce problème. Le premier, c'est qu'il se posera aussi pour les populations faibles d'Europe. Cela peut faire espérer qu'il sera étudié davantage. Ce qu'on peut poser en principe dès maintenant, c'est que, par exemple, la patrie annamite et la patrie tchèque ou norvégienne méritent le même degré de respect.

L'autre facteur favorable, c'est que l'Amérique, n'ayant pas de colonies, et par suite pas de préjugés coloniaux, et appliquant naïvement ses critères démocratiques à tout ce qui ne la regarde pas elle-même, considère le système colonial sans sympathie. Elle est sans doute sur le point de secouer sérieusement l'Europe engourdie dans sa routine. Or en prenant le parti des populations soumises par nous, elle nous fournit, sans le comprendre, le meilleur secours pour résister dans l'avenir prochain à sa propre influence. Elle ne le comprend pas ; mais ce qui serait désastreux, ce serait que nous ne le comprenions pas non plus.

Tant que la guerre dure, tous les territoires du monde sont avant tout des terrains stratégiques et doivent être traités comme tels. Cela implique la double obligation de ne rien dire qui cause des bouleversements immédiats, et de ne pas non plus ôter toute espérance de changement à des millions d'êtres malheureux que le malheur peut



jeter du côté de l'ennemi. C'est d'ailleurs ce double souci qui décide aussi de notre orientation à l'égard des problèmes sociaux en France.

Mais en mettant à part toute considération stratégique, du point de vue politique il serait désastreux de prendre publiquement une position qui cristallise le *statu quo ante*. Peut-être la défiance des Américains à notre égard, quand elle ne procède pas de mauvais motifs, vient-elle de cette crainte légitime d'une cristallisation qui, en empêchant les problèmes urgents de se poser, ôte tout espoir de les résoudre, jusqu'au moment où une nouvelle catastrophe mondiale les ouvrirait à nouveau.

En matière politique et sociale, notre position officielle consiste à être disponibles pour tout ce qui sera juste, possible et conforme à la volonté du peuple français. Cette position ne peut être tenue que si elle vaut pour tous les problèmes sans exception, avec cette différence que dans tous les problèmes concernant les relations avec des populations non françaises, quelles qu'elles soient, la volonté du peuple français doit être composée, en un compromis qui fasse équilibre, avec la volonté de ces populations et celle des grandes nations qui, après avoir remporté la victoire, auront plus ou moins la responsabilité de l'ordre dans le monde.

Jusqu'à une date récente, la France a été une grande nation. Elle ne l'est pas en ce moment.

Elle le redeviendra rapidement si elle est capable de faire rapidement le nécessaire à cet effet. Il est naturel que nous en ayons tous l'espérance. Mais elle ne l'est pas de droit divin. Il n'y a pas plus de hiérarchie de droit divin en matière internationale qu'en matière politique. La reconnaissance de cette vérité est compatible avec le patriotisme le plus intense.

La grandeur passée de la France est venue surtout de son rayonnement spirituel et de l'aptitude qu'elle semblait posséder à ouvrir des routes au genre humain.

Peut-être peut-elle retrouver quelque chose de cela, même avant d'avoir récupéré aucune puissance, même avant la libération du territoire. Prostrée, étendue à terre, encore à demi assommée, peut-être peut-elle quand même essayer de commencer de nouveau à penser le destin du monde. Non pas en décider, car elle n'a aucune autorité pour cela. Le penser, ce qui est tout à fait différent.

Ce serait peut-être là le meilleur stimulant, le meilleur chemin pour retrouver le respect de soi-même.

La première condition, c'est de se garder absolument de rien cristalliser d'avance en aucun domaine.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

WEIL, Simone. *Contre le colonialisme*. Paris : Rivages, 2018.

