

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE  
Programa de Pós-graduação em Filosofia

# Revista Alamedas

Revista Eletrônica do PPGFil – Unioeste

Volume 12	n. 1	2024	e-ISSN 1981-0253
-----------	------	------	------------------

A Revista Alamedas é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Tal iniciativa tem como principal objetivo abrir caminhos para a divulgação do conhecimento produzido por pós-graduandos de filosofia.

## Bases Indexadoras



A Revista Eletrônica Alamedas é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Tal iniciativa tem como principal objetivo abrir caminhos para a divulgação do conhecimento produzido por pós-graduandos de filosofia.

### **FICHA CATALOGRÁFICA:**

Marilene de Fátima Donadel (UNIOESTE/Campus de Toledo)  
CRB 9/924

	Alamedas: Revista Eletrônica de Filosofia [recurso eletrônico].
R454	Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Programa de Pós-graduação em Filosofia. – vol. 12, n. 1 (2024). Toledo (PR), 2024. Semestral Modo de acesso: <a href="https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas">https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas</a>  ISSN:1981-0253 1. Filosofia -Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Programa de pós-graduação em Filosofia
	CDD 20. ed. 001.305

O conteúdo, a interpretação, a linguagem e o estilo dos trabalhos publicados nesta revista são de responsabilidade de seus autores.

Endereço para correspondência:

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Toledo–Programa de Pós-graduação em Filosofia

Rua da Faculdade, 645 -Jardim La Salle

CEP: 85903-000 –Toledo-Paraná-Brasil.

Fone: (45) 3379-7058

revistaalamedas@gmail.com

### **EDITORES RESPONSÁVEIS:**

Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)  
Profa. Dra. Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

### **EDITORES ADJUNTOS:**

Profa. Dra. Fabiana de Jesus Benetti (IFITEO)  
Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)  
Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)  
Jeferson Wruck (Mestrando/UNIOESTE)  
Thaís Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)  
Vanessa Henning (Doutoranda/UNIOESTE)

### **COMISSÃO EDITORIAL:**

Cassiano Lucas Silva Carvalho (Doutorando/UNIOESTE)  
Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (Mestrando/UNIOESTE)

### **APOIO EDITORIAL:**

Projeto SABER (Sistema de Acesso à Biblioteca Eletrônica de Revistas)

### **EDITORAÇÃO ELETRÔNICA:**

DRI - Diretoria de Informática (UNIOESTE/Campus de Toledo)

### **DIAGRAMAÇÃO:**

Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)  
Cassiano Lucas Silva Carvalho (Doutorando/UNIOESTE)  
Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (Mestranda/UNIOESTE)  
Eduardo Adam Alves de Siqueira Gonçalves (Graduando/UNIOESTE)

### **REVISÃO:**

Revista Alamedas

## **CONSELHO EDITORIAL:**

Profa. Dra. Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)  
Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)  
Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Stefano Buselatto (UNIOESTE)  
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior (UNIOESTE)

## **CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL:**

Prof. Dr. Danilo Saretta Veríssimo (UNESP)  
Profa. Dra. Denise Jardim (UFRGS)  
Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)  
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUCRS)  
Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)  
Prof. Dr. Fábio Marques de Almeida (UFG)  
Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFMS)  
Prof. Dr. Marciano Adilio Spica (UNICENTRO)  
Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)  
Profa. Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa (UNIOESTE/UFMS)  
Prof. Dr. Max Rogério Vicentini (UEM)  
Prof. Dr. Reinaldo Furlan (USP)  
Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)  
Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira (UFSJ)

## **CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL:**

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, Asheville/EUA)  
Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore/Milano)  
Profa. Dra. Graciela Ralon Walton (UNSAM/Buenos Aires)  
Profa. Dra. Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)  
Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)  
Prof. Dr. Paolo Scolari (Univ. di Milano)  
Prof. Dr. Renaud Barbaras (Panthéon/Sorbonne/Paris)  
Prof. Dr. Roberto Juan Walton (UBA/Buenos Aires)  
Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne/Paris VII)

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>05</b>
<b>ARTIGOS:</b>	
<b>Autonomia e intersubjetividade como reconhecimento dos indivíduos em Honneth.....</b>	<b>09</b>
<i>Fernando Schell Pereira</i>	
<b>A Amefricanidade como concepção de justiça social contra a neurose cultural brasileira .....</b>	<b>21</b>
<i>Ana Claudia Barbosa Nunes</i>	
<b>A Ontologia em Heidegger e em Sartre: Contrastes .....</b>	<b>32</b>
<i>Nicole Elouise Avancini</i>	
<b>A questão do sacrifício em Feurbach: Materialismo e fisiologia .....</b>	<b>46</b>
<i>Rafael Eros Oliveira Rocha</i>	
<b>O caráter performático dos discursos de Górgias.....</b>	<b>57</b>
<i>Thatiane Santos Meneses</i>	
<b>A Complexidade Poética de Antonin Artaud: contra a Entropopsicotecnologia dos Incendiários Contemporâneos.....</b>	<b>77</b>
<i>Jan Clefferson Costa de Freitas, Edson Gonçalves da Silva Filho e Nathália Cristina Medeiros Maia</i>	
<b>O instante dilatado, uma comunhão ontológico-pictórica entre Merleau-Ponty e Cartier-Bresson .....</b>	<b>94</b>
<i>Thiago Sitoni Gonçalves</i>	
<b>Benjamin e Merleau-Ponty entre a História e a Arte da Pintura.....</b>	<b>113</b>
<i>Oscar Henrique de Souza e Silva</i>	
<b>A beleza interessada: A crítica de Nietzsche à estética de Kant .....</b>	<b>128</b>
<i>Matheus Sampaio Benites Correia</i>	
<b>Demonologia e filosofia: uma analítica da metafísica do conceito de daimon.....</b>	<b>141</b>
<i>João Marcos de Lima Rosa e José Fernandes Weber</i>	
<b>Psicologia e Filosofia: uma crítica ao Behaviorismo de B. F. Skinner norteadada pela ontologia fundamental de Martin Heidegger .....</b>	<b>158</b>
<i>Francisco Wiederwild da Silva e Katieli Pereira</i>	
<b>Breves observações sobre o Empirismo Construtivo de Van Fraassen .....</b>	<b>175</b>
<i>Cristovão Atílio Viero</i>	
<b>A doença como forma de ser livre no mundo: uma abordagem merleau-pontiana .....</b>	<b>211</b>
<i>Carolina de Paula Bueno</i>	
<b>RESENHA:</b>	
<b>Os homens contra o humano.....</b>	<b>212</b>
<i>Paulo Alexandre Marcelino Malafaia</i>	

## APRESENTAÇÃO

Apresentamos o primeiro número do volume 12/2024 da Alamedas, revista acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus Toledo/PR, destinada à publicação de textos de pós-graduandos em Filosofia. Este número contém variados textos de natureza filosófica que buscam contribuir para o enriquecimento intelectual de todas as pessoas que se interessam por temas ligados à filosofia.

O primeiro artigo, *Autonomia e intersubjetividade como reconhecimento dos indivíduos em Honneth*, é de autoria de Fernando Schell Pereira. O trabalho de Schell aborda a influência da subjetividade na agência moral, tecendo um diálogo entre a dialética de Honneth e a filosofia kantiana. Através da perspectiva terapêutica, busca-se transcender a instrumentalização do *ethos*, valorizando o reconhecimento e a intersubjetividade. O artigo propõe um desafio ao utilitarismo, apontando as virtudes como ferramentas para construir mundos éticos mais justos, onde o cuidado com a vida, humana e não humana, é fundamental.

O artigo de número dois, *Amefricanidade como concepção de justiça social contra a neurose cultural brasileira*, debruça-se sobre o pensamento de Lélia Gonzales para analisar o conceito de amefricanidade no contexto social brasileiro. A autora, Ana Barbosa Nunes, explica que o objetivo do texto é o de compreender o termo amefricanidade como forma de justiça contra a neurose cultural brasileira. Nesta esteira, a autora traz à baila o pensamento de Lélia Gonzales destacando como a neurose cultural brasileira, trazida da psicanálise, embranquece os negros e seus respectivos modos de se verem e se vestirem. Por fim, mostra-se como a amefricanidade pode ser um instrumento de interpretação ético-política à fim de trazer justiça e fortalecimento à identidade dos negros e indígenas.

No artigo *A Ontologia em Heidegger e em Sartre: contrastes*, o terceiro desse volume, é de autoria de Nicole Elouise Avancini. A autora faz uma apresentação introdutória das ontologias desses dois pensadores, com vistas a responder a questão “O que é o Ser?”, e, evidenciando as proeminentes respostas que cada um deles dá a essa questão. De um lado, ela mostra que Heidegger concebe o ser como ser-aí, investigando seu sentido através da hermenêutica, centrada em sua facticidade. De outro lado, Sartre distingue duas expressões fundamentais do ser: o Em-si e o Para-si, que representam os objetos e a consciência, os seres que são e os seres que se tornam o que serão. Neste contexto introdutório, o artigo busca comparar essas teorias, destacando suas semelhanças e diferenças ontológicas.

O quarto artigo, *A questão do sacrifício em Feuerbach: Materialismo e fisiologias*, traz uma análise do livro *O mistério do sacrifício ou homem é o que come*, abordando as discussões propostas Ludwig Feuerbach nessa sua obra. Nesse sentido o autor, Rafel Eros Oliveira Rocha, norteia-se pela questão dos sacrifícios de comida e bebida e a diferença entre os sacrifícios realizados por pagãos e por cristãos. Tal exploração nos conduz a uma melhor compreensão do aspecto fisiológico da filosofia feuerbachiana, isto é, a crítica à religião por meio do olhar para a natureza enquanto verdadeira existência.

No artigo de número cinco, *O caráter performático dos discursos de Górgias*, Thatiane Santos Meneses, faz uma análise dos discursos de Górgias de Leontinos, com o intuito de demonstrar o caráter performático dos textos do autor. De acordo com Meneses, Górgias, que é reconhecido como um dos principais representantes do movimento sofista, utilizava vários elementos retóricos em seus discursos, com destaque para o uso das figuras de linguagem e para aspectos da tragédia grega. Tais elementos serão analisados pela autora, em especial, a partir de dois textos gorgianos: *O Elogio de Helena* e *a Defesa de Palamedes*.

Os autores Jan Clefferson C. de Freitas, Edson G. da Silva Filho e Nathália Cristina Maia assinam o sexto artigo intitulado "A poética de Artaud: contra a tecno-entropia dos incendiários contemporâneos". Neste texto, os autores discutem a criação e o uso das tecnologias com fins destrutivos, especialmente em relação à devastação da natureza. Destacando o teatro de Antonin Artaud, o artigo examina como a destruição em massa promovida pelas armas modernas se relaciona com a psique humana. Além disso, os autores conectam essas ideias a outros pensadores que refletiram sobre as guerras e suas consequências.

Na sequência, temos o sétimo artigo que é de autoria de Thiago Sitoni Gonçalves. Em *O instante dilatado: uma comunhão ontológico-pictórica entre Merleau-Ponty e Cartier-Bresson*, o autor investiga qual é o verdadeiro alcance da visão em Merleau-Ponty e Cartier-Bresson, destacando o problema na obra *O Visível e o Invisível*, *O Olho e o Espírito* e *A dúvida de Cézanne*. A hipótese é a de que o ato de ver revela um paradoxo fenomenológico e estético. Nesse sentido, o autor expõe um entrelaçamento entre a vida e a arte, uma confusão entre o mundo objetivo e subjetivo que ocorre no instante dilatado da pintura e da fotografia.

O oitavo artigo, *Benjamin e Merleau-Ponty entre a história e a arte da pintura*, de Oscar Henrique de Souza e Silva, traz uma análise dos escritos desses dois filósofos acerca da arte, mostrando as afinidades em suas reflexões sobre a pintura. A análise se concentra na tese IX de "Sobre o conceito de história" de Walter Benjamin e no texto "A dúvida de Cézanne" de Merleau-Ponty. O objetivo do artigo é elucidar os aspectos da pintura na história da filosofia,

além de demonstrar a relevância dessa forma de arte para o estudo filosófico e sua interação com a cultura humana.

O artigo de número nove, intitulado *A beleza interessada: A crítica de Nietzsche à estética de Kant*, é de autoria de Matheus Sampaio Benites Correia. Neste trabalho, o autor faz uma análise da crítica de Nietzsche à estética de Kant, dando ênfase à noção de beleza. O autor explica que, em Kant há o entendimento de que apreciação estética do belo ocorre de modo desinteressado, como consequência há uma suspensão dos instintos sensíveis e racionais. Já, para Nietzsche, a apreciação do belo é tida como algo que se relaciona de modo intrínseco com nossos desejos, paixões e interesses individuais. É, então, objetivo do autor, investigar em que consiste a crítica de Nietzsche à estética Kantiana e o que ele propõe como substituto de tal noção.

Na sequência, temos o décimo artigo, escrito por João Marcos de Lima Rosa e José Fernandes Weber. Nesse artigo, *Demonologia e filosofia: uma analítica da metafísica do conceito de daimon*, os autores desenvolvem uma análise sobre o conceito de demoníaco e sua apreensão problemática na história da filosofia. A hipótese é a de que o *daimon* apresenta um aspecto de incógnita, de não-saber problemático no qual fundamenta o criar filosófico. Para tanto, os autores, num primeiro momento, baseiam-se na espectrologia de Fabián Ludueña Romandini para pensar uma exterioridade objetiva desse tipo de ser que se caracteriza pela invasividade e acosso ao ser do humano. A seguir, analisam a ligação fundamental do demoníaco com o destino e a relação de pagamento de uma dívida espiritual do homem com seu *daimon*. Por fim, desenvolve um estudo das noções de mana, tragédia e extraordinário, a partir de autores da tradição filosófica e antropológica, como pressupostos para pensar uma conceituação do que seria o demoníaco.

O décimo primeiro texto é *Psicologia e Filosofia: uma crítica ao Behaviorismo de B. F. Skinner norteada pela ontologia de Martin Heidegger*. Francisco Wiederwild da Silva e Katieli Pereira apresentam uma discussão acerca do behaviorismo de Skinner e sua intenção de modificar a Psicologia e deixar de lado o mentalismo. O texto mostra a dicotomia ôntico (Skinner) e ontológico (Heidegger) através do olhar heideggeriano, no qual o ôntico revela seu limite de interpretação do mundo, o tornando, coisa.

O artigo décimo segundo, *Breves observações sobre o Empirismo Construtivo de Bas Van Fraassen*, é de Cristóvão Atílio Viero. O autor apresenta uma interessante discussão de Van Fraassen imersa na epistemologia que é designada como empirismo construtivo. A discussão de fundo é sobre a adequação empírica ao invés de verdade, essa adequação seria como salvar os fenômenos tais como aparecem sendo compreendidos por uma visão semântica.

No artigo *A doença como forma de ser livre no mundo: Uma abordagem Merleau-Pontiana*, décimo terceiro desse volume, a autora Carol de Paula Bueno explora a relação entre corpo, saúde, doença, liberdade e arte, através da lente da filosofia fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty e da obra de Paul Cézanne. A proposta é questionar a visão biomédica tradicional, que define saúde como a mera ausência de doença, e propor uma compreensão mais abrangente e humanizada da experiência humana.

Encerrando esse número, no décimo quarto texto temos uma resenha da seguinte obra de Gabriel Marcel: *Os homens contra o humano*. Paulo Alexandre Marcelino Malafaia, explica que Marcel faz uma análise sobre o binômio particular e universal evidenciado pela contemporaneidade como duas instâncias avessas, cujo universal não reconhece as singularidades como comum a ele. A massa, multidão, ainda que formada por seres humanos, tem um grande poder de excluir, ofuscar e esquecer aquilo que há de humano, a caracterizando, muitas vezes, como perversa, “um monstro sem rosto e sem coração”. A monstruosidade é explicada pela desumanização promovida pela massa em não ver nos outros seres humanos aquilo que seria próprio a ela. Gabriel Marcel, ao identificar esse problema, não só denuncia o aviltamento que o espírito de abstrações faz das singularidades, como propõe uma abertura reflexiva para defender a experiência real e concreta da esperança.

Desejamos uma excelente leitura e esperamos que este volume possa ser bem aproveitado para o conhecimento de todos os interessados!

Comissão Editorial da Revista Alamedas

# AUTONOMIA E INTERSUBJETIVIDADE COMO RECONHECIMENTO DOS INDIVÍDUOS EM HONNETH

---

Fernando Schell Pereira

Doutorando em Filosofia. Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: fernando.schellpereira@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7733-3116>.

**Resumo:** A apresentação que se segue irá discutir a influência da subjetividade na agência moral. Exploraremos a intersecção do processo terapêutico e dialético de Honneth com as preocupações de Kant sobre a instrumentalização do *ethos*. Este exercício tem como objetivo estimular um diálogo com o cenário utilitarista atual em relação aos cuidados com a vida tanto humana quanto não humana. Discutiremos as perspectivas de mundos éticos destacando as virtudes como uma ferramenta do indivíduo na sociedade. Assim, demonstraremos como a intersubjetividade contribui para a formação do *ethos* através do reconhecimento.

**Palavras-chave:** Autonomia. Ética. Subjetividade. Agência moral.

**Abstract:** The following presentation will discuss the influence of subjectivity on moral agency. We will explore the intersection of Honneth's therapeutic and dialectical process with Kant's concerns about the instrumentalization of ethos. This exercise aims to stimulate a dialogue with the current utilitarian scenario regarding the care of both human and nonhuman life. We will discuss the perspectives of ethical worlds highlighting virtues as a tool for the individual in society. Thus we will demonstrate how intersubjectivity contributes to the formation of ethos through recognition.

**Keywords:** Autonomy. Ethics. Subjectivity. Moral agency.

## INTRODUÇÃO

A complexidade do mundo atual pode gerar confusão se não levarmos em conta o contexto de formação conceitual ao avaliar qualquer perspectiva referente a moralidade. Ao ampliar o homem (agente) não apenas como mais um número do todo, mas como individuação dos novos tempos, tratamos de inferir o problema da eticidade como orientadora do processo do desejo<sup>1</sup>. Visto que, individualizado o agente, o preceito de coletividade se impõe nas decisões da eticidade como determinante da moralidade<sup>2</sup>.

Ao iluminar o indivíduo suas necessidades em relação ao ambiente aumentam na construção participativa da moralidade. Dado que, o ato de refletir diante dos dilemas éticos insere na coletividade o indivíduo que antes estava inerte na confluência de decisões comunitárias em separado do pensamento crítico<sup>3</sup>. Nesse contexto, ao distinguir o indivíduo do grupo, realçamos a influência das decisões coletivas, não mais como simples reflexos da vontade da maioria, mas como responsabilidade consciente dos elementos que formam a moralidade. A eticidade como liberdade das subjetividades é a retomada consciente<sup>4</sup> do valor das decisões que afetam a coletividade. Ser livre é assumir que meus atos alteram constantemente as molduras daquilo que apontamos como moralidade vigente<sup>5</sup>. A liberdade em questão é assumir as consequências para o bem-estar do grupo ou comunidade. O processo terapêutico da eticidade revela-se um exercício da moralidade (Honneth, 2003), transformando os valores reflexivos que anteriormente definiam uma ética de projeções de mundo sem correspondências a valores coletivos, a fim de instituir agora o indivíduo como parte consciente do todo.

De acordo com as nuances da formação da eticidade, temos agora o compromisso de reportar o agente aos pormenores daquilo que Hegel (2002, p. 322) chamou de essência absoluta (ou potência) no cuidado para “[...] não sofrer perversão de seu conteúdo” com o entendimento de

---

1 Consciência-de-si. O conceito de individuação nos remete a Carl Gustav Jung na centralidade de sua obra com o tensionamento do desejo e normas coletivas. Ver mais em: *Tipos psicológicos*, 1991, p. 485.

2 “Na era moderna do *individualismo* o conflito entre a consciência moral individual e a consciência moral social, torna-se um problema agudo para o equilíbrio e estabilidade social e, provavelmente, sem solução á vista [...]” (Vaz, p. 259. 2002).

3 “[...] Vale dizer que a pertença de uma determinada esfera de agentes e relações ao todo social se define primeiramente ao nível da sua legitimação ética, da sua participação ao Ethos fundamental que constitui o primeiro dos bens simbólicos da sociedade” (Vaz, 1988, p. 22).

4 “[...] o passo filosófico decisivo consiste em atribuir, na forma de diagnóstico, os diversos fenômenos de sofrimento social a uma confusão conceitual que no procedimento esboçado deve exercer um papel de causa da enfermidade [...]” (Honneth, 2007, p. 100).

5 “[...] a vontade livre para si, determinada como subjetiva, inicialmente enquanto conceito, ela mesma tem Ser-aí, a fim de Ser enquanto ideia. Por isso, o ponto de vista moral é, em sua figura, o direito da vontade subjetiva. Segundo esse direito, a vontade apenas *reconhece* e é algo na medida em que ele é seu, em que ela é para si enquanto algo subjetivo” (Hegel, 2010, p. 130).

verificar o mundo (do agente) atento à possível unilateralidade que a força subjetiva cria ao *ethos*. Conforme as éticas utilitaristas, prevalentes em nossos dias, exerçam segundo as perspectivas do bem-estar as devidas condições de manter o agente próximo de suas avaliações intersubjetivas. O objetivo é transitar pela amplitude da leitura de Honneth sobre Hegel, em convergência a ética prática centrada no agente.

## 1. INTERPOSIÇÃO DO SUBJETIVO

O recorte sobre a interpretação de Axel Honneth em Hegel é motivado pela ampliação da subjetividade como notório desprendimento do contexto histórico da autonomia<sup>6</sup>. Conforme J. B Schneewind, (Schneewind, 2001, p. 31) as sociedades são menos biológicas e mais culturais. Dessa forma, o que podemos chamar de “desprender” contextual é o efeito da nossa percepção sobre a atual conjuntura da eticidade. Eticidade, no conceito de Axel Honneth (Honneth, 2003, p.276), parte da condição do indivíduo para a comunidade. De forma a indicar a intersubjetividade como valores éticos do sujeito como referência ao externo, mas de consonância a moral autônoma e consciente dos indivíduos que compõem a sociedade.

O conceito de autonomia tem como referência Kant<sup>7</sup> ao preceder Hegel em sua passagem sobre a eticidade como liberdade. Ao invés de acatar a normatividade sem criticidade, o autogoverno (do agente) demanda o pensamento crítico por uma vontade do indivíduo (Caygill, 1995, p. 43). Revela a luz moral como reflexo do indivíduo enquanto autônomo e, portanto, livre na sua escolha, desde que guiado pela lei da razão. Embora, como Thadeu Weber nos recorda, em Kant o que realmente importa é a intenção (Weber, 1995, p. 8).

Ao mesmo tempo em que o esboço para a busca de uma autocrítica pode revelar um problema para a intersubjetividade, os agentes poderiam necessitar de um aparato especial de vocabulário teórico ético<sup>8</sup>. Então, a liberdade (da subjetividade) dependeria daqueles que conduzem, novamente, o discurso (na busca) consciente sobre as motivações. Mas então, seguiríamos com a limitação do agente, sem a autocrítica como base para a construção do *ethos*

---

6 “[...] Ver como atingimos esse ponto não é apenas ver como chegamos a formular algumas questões filosóficas que ainda continuam sem resposta. É também ver como chegamos a uma maneira distintamente moderna de nos perceber como agentes morais” (Schneewind, 2001, p. 31).

7 “[...] Pois esta lei moral fundamenta-se sobre a autonomia de sua vontade, como uma vontade livre que, de acordo com suas leis universais, necessariamente tem de ao mesmo tempo poder concordar com aquilo ao qual deve submeter-se [...]” (Kant, 2016, p. 211).

8 “Para o homem comum, seria tão provável tornar-se um especialista em questões morais quanto o é um filósofo moral? Com base no que acaba de ser dito, parece que o filósofo moral detém algumas vantagens importantes em relação ao homem comum [...]” (Singer; Xavier, 2002, p. 23).

primeiro<sup>9</sup>. Embora exista necessidade de uma guia por agentes técnicos na área da ética, urge a necessidade da independência da busca constante na agência dos próprios indivíduos diante de situações de desconforto moral. Poderíamos chamar essa necessidade de interposição do subjetivo, decisões nas quais, embora exista, em teoria, uma necessária deliberação do agente, ele tende a não acatar princípios por seguir suas subjetividades diante da concepção da instituída moralidade<sup>10</sup>. Uma imagem do que seria esse não acatar é o denominador comum sobre uma resolução ética e o ato realizado (em contrário) do agente que condena, como, por exemplo, se opor à corrupção, mas apoiar aliados acusados de tal prática criminosa.

É importante dar vazão aos conflitos éticos direcionados ao agente, e não confeccionados na restrição teórica à parte do mundo que comporta a moralidade. Atribuir um cálculo a esses mundos (ainda que por cálculos hipotéticos) é uma característica da tradição utilitarista, que mesmo na retenção como objeto à relevância das consequências do agente, onera sobre a subjetividade o peso das melhores decisões para a maioria do círculo de considerações<sup>11</sup>. Muito embora saibamos que estudos sobre ética prática junto às vertentes consequencialistas sigam um acordo sério com relação a essas lacunas teóricas, podemos lembrar Kant em sua passagem na *Metafísica dos Costumes* com relação a sua preocupação sobre a instrumentalização do *ethos*:

Creio ter num outro lugar [...] reduzido à expressão mais simples a diferença entre o prazer patológico e o prazer moral. O prazer que há de preceder a observância da lei, para que atuemos de acordo com ela, é patológico e o comportamento segue a ordem natural; mas aquele que é antecedido pela lei, a fim de que o experimentemos, situa-se na ordem moral. - Quando esta diferença não é tida em conta, quando se erige como princípio a eudemonia (o princípio da felicidade) em vez da eleuteronomia (o princípio da liberdade da legislação interior), a consequência é então a eutanásia (a morte suave) de toda a moral. (Kant; Lamego, 2017, p. 280).

---

9 “[...] A liberdade não é exterior ao *Ethos*, assim como o *ethos* não é exterior ao indivíduo. Ela introduz no movimento dialético constitutivo do *ethos* o momento do Poder-ser, o espaço de possibilidade que se abre entre a particularidade da práxis como ato do indivíduo no aqui e agora da sua existência empírica, e a singularidade da mesma práxis que se efetiva concretamente como realização da universalidade do *ethos* no agir virtuoso” (Vaz, 1988, p. 29).

10 “A distinção entre moralidade de eticidade, em Hegel, é de fundamental importância para se compreender a crítica a Kant. Para aquele, este permaneceu no plano da subjetividade (formal e a priori) e não passa para o nível das determinações objetivas, condição imprescindível para se poder falar em conteúdo da lei moral” (Weber, 1995, p. 8).

11 Bernard Williams é um grande crítico do Utilitarismo de regras. Williams (2005, p. 155-156) chama a atenção para o problema da aplicabilidade dos cálculos hipotéticos com relação aos indivíduos dessas somas; “Se o utilitarista quiser fazer o uso do raciocínio generalizante, que lida com consequências reais das escolhas individuais; e para isso é necessário lidar com as consequências reais que advirão da opção de pensar em função das consequências imaginárias [...] Como seria possível conhecer as consequências de cada uma dessas possibilidades? [...] logo, maior seria o número de equívocos que estarão sendo tolerados na busca de maior utilidade estratégica”.

Contudo, a vertente utilitarista acerta em muito em trazer para si os grandes dilemas éticos da vida humana e não humana<sup>12</sup>, não abandonando o alerta kantiano sobre o *a priori*, que deve nos remeter ao cálculo de igual consideração de interesses semelhantes na aproximação com imperativos na soma da maximização do bem-estar. A relevância utilitarista está mais em seu compromisso com os problemas do que com a incessante busca por não falhar com os princípios. Basta vermos o quanto boa parte das sociedades se guia pela busca do bem-estar<sup>13</sup>, aderindo aqui de forma generalizada, mas em perfeita simetria, com um objetivo geral que é o agente fugir daquilo que lhe causa sofrimento e buscar resignação de um *ethos* do bem-estar.

Embora se conclua por inferência um “dever”<sup>14</sup> entre as linhas deontológicas e utilitaristas (como o consequencialismo), a expressão aqui remete a um valor norteador para que não se perca o objeto imperativo que é a intersubjetividade. Sidgwick (2013) reforça a relevância das decisões sobre a vida prática, do dia a dia, repletas de subjetividade, que remonta tudo que compõe uma realidade por já estar em primeiro lugar do que poderíamos supor com virtudes ou benevolentes intuições<sup>15</sup>. A base de reconhecimento estrutural do senso comum, segundo o utilitarismo, vai em direção a ciência para os cálculos éticos do cotidiano. Essa abordagem dá margem para uma resposta ao que Bernard Williams (2005) apontou anteriormente nas críticas às deliberações utilitaristas sobre os critérios universais não abrangerem determinados aspectos dos indivíduos envolvidos.

Ainda sobre a intersubjetividade do senso comum, o que poderíamos elencar como cuidado a interposição moral é justamente o direcionamento a ciência que a vertente utilitarista comporta em sua base rudimentar. Se a abrangência de moralidades subjetivas comporta margens de interposições éticas, a demanda por maximizar o bem-estar em um primeiro momento, revela uma contraposição de equilíbrio sobre as condutas. Para então, abrir espaço na dinâmica pertinente dos cálculos utilitários para as outras vertentes consequencialistas e críticas ao próprio círculo de considerações éticas. Tal forma vai em direção ao que Sidgwick aponta como “regras morais

---

12 Abordagens da moralidade insurgente em tempos de ampliação da consideração ética para humanos e não humanos. Ver mais em *Wolff, 2014 p. 171*.

13 Meu objetivo não é aprofundar nos detalhes dos aspectos limitadores do conceito, mas sim explorar a percepção de que o senso comum busca, de alguma forma, alcançar um nível mínimo de bem-estar aceitável e universal.

14 Contudo, nessa vertente de reconhecer os deveres, podemos ficar com as palavras de Sidgwick (2013, p. 87): “Eu, pelo menos, não sei como comunicar a noção de obrigação moral a quem for inteiramente destituído dela”. [...] muitos daqueles que a negam pretendem apenas negar que tem consciência de uma obrigação moral relativa as ações que não diga respeito às consequências das mesmas”.

15 “Dos utilitaristas espera-se antes que mostrem haver uma transição natural da moralidade do senso comum para o utilitarismo, um tanto semelhante à transição, nos rumos específicos da prática, do instinto treinado e das regras empíricas ao método técnico que incorpora e aplica as conclusões da ciência” (Sidgwick, 2013, p. 595).

existentes “convergem para a maior felicidade<sup>16</sup> (2013, p. 595). Princípio do qual é partindo do senso comum que identificamos necessidades que anseiam novas regras ou paradigmas que movimentam sociedades.

No que diz respeito à convergência do senso comum, revelando aqui a regra utilitarista como um instrumento para a construção do Bem maior, podemos concluir que é desejável que tenhamos melhores pessoas para um futuro a médio e longo prazo, com mais discernimento e diálogo ético sobre a moralidade. Desse foco, Honneth já identificava no jovem Hegel (na evolução das leituras de Fichte) a imersão a partir da ação recíproca entre os indivíduos (Honneth, 2003, p. 46). A confluência dialética Hegeliana, nos remete a circular necessidade de princípios, mesmo em sistemas aparentemente fechados como alguns cálculos utilitaristas.

## 2. PROJEÇÕES DE MUNDOS

A Metaética fez e ainda faz parte de um importante monitoramento dos sistemas éticos, com exclusiva função de jogar luz aos juízos que nos remetem às percepções da moralidade. Ao voltarmos para o problema da subjetividade<sup>17</sup>, o exercício a qualquer sistema ético é justamente resignar de forma crítica aquilo que projetamos no mundo, buscar como agentes exprimir sistemas de valores para fora do círculo de iguais, para alcançar de maneira universal aquilo que demanda a teoria ética sobre o estabelecimento de uma constante regulação da moralidade.

Ainda podemos pensar no conflito ético<sup>18</sup> como uma eterna circular de adversidades instituídas na própria natureza do *ethos*. Mas o ponto aqui são os caminhos a percorrer nessa busca constante do aprimoramento dos agentes. A solução de conflitos internos na moralidade, problemas que, na leitura de Axel Honneth (2007, p. 100) sobre a filosofia do direito de Hegel, aproxima de “terapia” o não entendimento de conceitos ou perspectivas de mundo e as classifica como fatores do mundo, ou na linguagem, como podemos ver em Wittgenstein. Um atribuído intuicionismo de Wittgenstein (Dall’agnol, 2012, p. 457-478)<sup>19</sup> traz uma boa abrangência sobre

---

16 O termo ‘felicidade’ é atualmente usado como “maximização do bem-estar” ou “bem-estar”. Ver mais em Mulgan, 2012, p. 10.

17 “Em um cenário social, nós nos deparamos com diferenças de interesses e de opinião, mas também com a necessidade de princípios e de práticas comuns. Assim, em questões de sentimento e conduta, é necessário que nossas expressões subjetivas tenham uma ‘significação objetiva’, de maneira tal que possam ser usadas para exercer certa pressão sobre outros (ou sobre nós mesmos) em vista do consenso e obediência mesmo na presença de interesses conflituosos” (Darwall; Gibbard; Railton, 2013, p. 21).

18 “O conflito ético atesta igualmente a peculiaridade da natureza histórica do Ethos, em permanente interação com novas situações e novos desafios que se configuram e se levantam ao longo do caminho da sociedade no tempo” (Vaz, 1988, p. 30).

19 Segundo o professor Darlei Dall’Agnol (2012), o mais adequado para aproximar Wittgenstein seria de um “cognitivista prático em termos metaéticos”.

alguns cuidados que devemos ter em bioética para não cairmos em subjetivismos na busca por uma maximização das escolhas sobre a vida.

O ideal está fixado em nossos pensamentos como algo irremovível. Você pode sair dele. Você tem que voltar sempre de novo. Não existe um fora; lá fora falta ar vital. – Donde vem isto? A ideia está colocada, por assim dizer, como óculos sobre o nosso nariz, e o que vemos, vemo-lo através deles. Não nos ocorre tirá-los (Wittgenstein, 2012, p. 69).

Nessa linha, alguns críticos intuicionistas da bioética ressaltam nas tomadas de decisões dos agentes diante situações de valor da vida (Bunnin; Tsui-James, 2007, p. 540). Uma boa ajuda para os critérios nas escolhas éticas seria a própria investigação sobre a essência da ética, através da metaética. Dessa forma, diminuiria o risco de que as decisões sejam baseadas em internalismos, como profissionais oriundos de instituições religiosas em comitês de bioética. O que aparentemente, poderíamos validar como uma manifestação intersubjetiva comunitária, mas o cunho religioso institucional revelaria normas específicas daquela liturgia e percepção moral. Uma pesquisa realizada por Márcia Cassimiro (Cassimiro, 2018) apresenta uma ótima análise da obra de Honneth em conexão a dinâmica das pesquisas nas áreas da saúde e aporte social nas relações das integridades afetivas, jurídicas e solidárias<sup>20</sup>. Como agentes fiscalizatórios, esses integrantes agem somados à problemática contestatória sobre os valores da vida em determinadas perspectivas. Um importante dilema é quando comitês de bioética delegam a vida de animais não humanos em favor da vida humana. A sacralidade da pessoa humana<sup>21</sup> é basilar para qualquer cálculo em que os animais estejam e que suas vidas padeçam como serventia dos propósitos humanos. São usados animais de laboratório<sup>22</sup> para pesquisa em geral quando essa relação é atribuída a testes de fármacos ou substâncias variáveis com sustentado grau de prioridade para os meios da humanidade.

Segundo a tradição no uso dos animais, usá-los como recursos para fins da humanidade passa a justificar qualquer dano a outros seres, desde que esses não comprometam o bem-estar humano. E nessa premissa é que se encontram os clássicos problemas sobre o começo e fim da

---

20 “[...] Isto decorre quando se evidencia violações na dinâmica de não reconhecimento, como efeito morte psíquica da primeira esfera de reconhecimento (afetiva); morte social na segunda esfera (jurídico), e humilhação social na terceira esfera (solidariedade)” (Cassimiro, 2018, p. 117).

21 “[...] Podemos dizer que a doutrina da santidade da vida humana não é mais que uma forma de afirmar que a vida humana tem algum valor muito especial, um valor totalmente distinto do valor das vidas de outros seres vivos” (Singer, 1998, p. 94).

22 “[...] Outros, tendo em mente, talvez, considerações do tipo feito por Lord Keith of Kinkel, estabelecem uma distinção entre a maior parte dos animais humanos e maior parte dos animais não humanos que permitiria pesquisa que envolvesse os últimos, mas não os primeiros” (Bunnin; Tsui-James, 2007, p. 555).

vida dos fetos ou pacientes com graves doenças terminais<sup>23</sup>. O ponto norteador sempre parte da sacralidade da vida humana para medida dos fins (Singer, 1998, p. 93). A discussão recorrente na ética prática serve de base para todos que iniciam no círculo sobre o tema da vida humana e não humana. O valor antropocêntrico sobre a vida das outras espécies nos remete a projeções de mundos diferentes ao nomear tudo aquilo que foge da nossa linguagem. Dessa forma, o que está fora do homem, na maioria das vezes, é considerado um recurso e só é reconhecido como um valor intrínseco se esse bem (instrumental) retornar ou depender para o seu ecossistema natural ou comercial.

Dada a movimentação das nossas percepções éticas em direção ao outro, seja ele humano ou não humano, poderíamos estar injustificados se não cumprimos o que, de forma mínima, defendemos para uma vida em sociedade: o bom convívio. Se para resguardarmos as estruturas de proteção, na moderna linguagem dos direitos, o preceder de toda boa relação deveria ser um denominador ético. Independente dos problemas conceituais da maximização, como afunilam as relações utilitaristas, a prática da vida ética não comporta somente nos discursos<sup>24</sup>, é preciso existir enquanto indivíduos no mundo das relações com o outro. Como bem analisa Honneth em leitura a máxima de Hegel, “[...] se o indivíduo não é nada de autônomo isoladamente, então ele tem de estar, qual todas as partes em uma unidade com o todo” (Honneth, p. 43, 2003). Em vista disso, segue Honneth:

No contexto em que se encontra essa frase, Hegel quer dizer somente que toda teoria filosófica da sociedade tem que partir primeiramente dos vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos de sujeitos isolados; portanto, diferentemente do que passa nas doutrinas sociais atomísticas, deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo (Honneth, 2003, p 43).

Ademais, Honneth absorve a reinterpretação de Hegel a Aristóteles uma vez que:

“as relações éticas da sociedade devem ser sucessivamente liberadas das unilateralizações e particularizações ainda existentes: eis a “existência da diferença”, como ele diz, que permite a eticidade passar pelo estágio natural primeiro e que, em uma série de reintegrações de um equilíbrio destruído, a levará finalmente a uma unidade do universal e do particular (Honneth, 2003, p 44).

---

23 Jeff McMahan explora de maneira sofisticada os cálculos alternativos relacionados à potencialidade e aos limites daqueles que, teoricamente, se tornariam ou se encontrariam nas dissonâncias da identidade de seres humanos. Ver mais em McMahan 2002, p. 308.

24 [...] Poder-se-ia dizer que é uma espécie de causalidade recíproca; a escolha de vida determina o discurso, e o discurso determina a escolha de vida justificando-a teoricamente (Hadot, p. 253, 1999).

Em movimento do desprendimento e retorno ao todo, no exercício da ética enquanto dinâmica intersubjetiva, se integra a necessária demanda para além de sistemas fechados<sup>25</sup>. A rigor por nós mesmos, “viver eticamente é pensar sobre as coisas que se encontram para além dos nossos próprios interesses” (Singer, p 307. 2006).

### 3. A AUTONOMIA COMO JUSTA MEDIDA

Ao considerarmos que o indivíduo deve buscar a justa medida não somente para regular a sua virtude, mas como alicerce para uma vida em comunidade, podemos nos aproximar da justiça<sup>26</sup>. Embora a ética das virtudes esteja como uma movimentação internalista para com o agente, esse exercício de constante construção do *ethos* pode ser refletido na intersubjetividade dos agentes. Esse movimento é importante para assegurar que na eticidade em que Honneth se refere a Hegel, a chamada “terapia” se revela propensa a esse regimento de intersubjetividade entre os agentes. Ainda ressalta Honneth (2007, p. 103):

Com isso, uma ideia de teoria da justiça, segundo a qual em sociedades modernas todos os sujeitos devem manter a chance de participar dessas esferas de interação, está ligada à emancipação precedente de um processo de formação erroneamente conduzido: sem a presentificação libertadora, uma vez que sofrem de ‘indeterminação’ porque aceitaram despercebidamente concepções unilaterais de liberdade [...].

Reconhecer as posições unilaterais na construção da universalidade da ética é o mesmo que tomar a liberdade apenas para entre iguais, ou, como na analogia que Sidgwick (2013, p. 89) faz com relação à ética e à geometria: “do mesmo modo que esta se ocupa de linhas retas ideais e de círculos perfeitos, também a ética se deve ocupar de relações humanas idealmente perfeitas”. Para essa simetria, não basta sobre linhas gerais instituir os agentes como legitimados, mas antes incumbir que existe um preceito autônomo de regimento minimamente à agência dos atores em sociedade. Essa condição de assegurar uma concisa autonomia pode ser avaliada quando vemos pessoas em situações de vulnerabilidade econômica (e, por consequência, também social) com possíveis prejuízos nas suas decisões éticas.<sup>27</sup>

---

25 Singer traz uma importante ressalva sobre a ética kantiana do “Dever por Dever”, intuindo sobre importância em não acomodar a ética sobre um sistema fechado (Singer, p.219, 2018).

26 O objetivo não é aprofundar o conceito de justiça na diferenciação daquilo que poderia ser correlato a leis como denominadoras de justiça. Mas partir do princípio da busca pela mediania nos fatores que estão fora do agente enquanto movimento analítico da subjetividade. Para uma melhor apreciação sobre a justiça e legalidade ver em: Wolf (2010, p. 98).

27 Interessante estudo foi apresentado na revista IHU sobre o tema. Ver mais em: <https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/610751-a-pobreza-e-um-fator-relevante-no-circulo-vicioso-da-escassez-e-da-tomada-de-mas-decisoes-entrevista-especial-com-luis-henrique-paiva>.

Ainda como simetrias, na equação ética entre os indivíduos, não podemos escapar do valor intuitivo sobre as decisões morais. No estreito análogo a geometria na moralidade, o circundante a subjetividade tem a psicologia moral<sup>28</sup> em seu núcleo intuitivo (motivacional, internalista) como necessária alegoria a criticidade dos agentes. Ainda que valores residuais de propensos relativismos mostrem a linha tênue sobre parte das percepções morais, a busca por sermos melhores pessoas comporta sempre o outro como ente validador de sentidos.

As passagens acima sempre remetem à importância em torno do agente como dinâmico em sua percepção de mundo. Já que para moldar uma busca na melhor construção do *ethos*, precisamos estar em constante fiscalização daquilo que nos molda desde sempre na formação da nossa conduta diante dos outros. A eticidade hegeliana, em Honneth, assume a constante dialética entre os deveres e a conduta do agente para com o todo tomando distância de um “esvaziamento” (Honneth, 2007, p. 106), ou da armadilha de esquecer dos movimentos da dialética em lugar de regras sem aplicabilidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da eticidade em Honneth demonstra o necessário tensionamento do *ethos* em direção ao coletivo. É interessante falar da eticidade por suas vertentes, mas é preciso diminuir o movimento constante para que possamos observar no agente o recurso refratário da cultura. Dessa forma, aproximar do mundo da vida os conjuntos de regras e reinterpretar sistemas com o mesmo olhar crítico, mas contemporâneo das nossas necessidades enquanto sociedades da comunicação. A liberdade que Honneth salienta é necessária para que possamos compreender que o desconhecido é parte integrante da construção de valores. Que em sua leitura de Hegel, evidencia a necessária investigação das partes (indivíduos) porque essas compõem o todo, ainda que intuitivamente nos percebamos como separados, na diferença do mesmo espaço do mundo que habitamos.

No contexto das relações intersubjetivas com responsabilidades a vida humana e não humana vimos que as instituições também são compostas de pessoas em suas diversidades de interesses e objeções no curso da agencia moral. O bem comum, sobre a moralidade é por regra intersubjetiva, portanto, necessária a aproximação das diferenças que formam as nossas subjetividades nas relações sociais. Ainda como bem aponta Singer sobre o efeito que teríamos apenas com os livros de ética, sem colocá-la em prática, o que mudaríamos?

---

28 Em seu livro *A mente moralista*, Jonathan Haidt provoca especialistas e leigos com o seu pungente delinear de pesquisas sobre as percepções éticas nas sociedades.

Não houve uma tentativa de induzir a discussão ética sob a perspectiva exclusiva de Honneth, mas, a partir dela, refletir para uma breve apresentação da eticidade como reconhecimento da necessidade dialética das intersubjetividades. Elencar que na soma das interpretações de Fichte, Kant e Hegel, Honneth assume o peso de provocar na academia e seus filósofos contemporâneos a responsabilidade enquanto pratica no eclodir a vida.

## REFERÊNCIAS

CASSIMIRO, Márcia de Cássia. *Conflito de interesses em pesquisa clínica e integridade: aportes à luz da teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. 2018. 145 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de filosofia. Programa de pós-graduação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2018. Disponível em: [https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/8295/5/TES\\_MARCIA\\_DE\\_CASSIA\\_CASSIMIRO\\_COMPLETO.pdf](https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/8295/5/TES_MARCIA_DE_CASSIA_CASSIMIRO_COMPLETO.pdf). Acesso em: 11 mar. 2024.

BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. *Compêndio de filosofia*. São Paulo, SP: Loyola, 2007.

DALL'AGNOL, Darlei. Wittgenstein e o intuicionismo ético: reflexões sobre os fundamentos da Bioética. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, MG, v. 39, n. 125, p. 457-478, 2012.

DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. *Metaética: algumas tendências*. Florianópolis, SC: UFSC, 2013.

HADOT, Pierre. *Que é a filosofia antiga (O)*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.

Haidt, Jonathan. *A Mente Moralista: por que as pessoas boas se separam por causa da política e da religião*. Trad: Antonio Kuntz, 2013.

HEGEL, G. W. Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do direito*. 2. ed. Local: Edições Loyola, 2010.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (Trad. Luiz Repa). São Paulo: Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo, SP: Esfera Pública, 2007.

HOWARD, Caygill. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

JUNG, Carl Gustav. *Tipos psicológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Obra Completa; v. 6)

KANT, Immanuel; LAMEGO, José. *A metafísica dos costumes*. Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, Immanuel; ROHDEN, Valerio. *Crítica da razão prática*. [s.l.] São Paulo: Martins Fontes, 2016.

AUTONOMIA E INTERSUBJETIVIDADE COMO RECONHECIMENTO DOS  
INDIVÍDUOS EM HONNETH

DE LIMA VAZ, Henrique C. *Ética e direito*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002.

MCMAHAN, Jeff. *The ethics of killing: Problems at the margins of life*. Oxford University Press, USA, 2002.

MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Editora Vozes, 2012.

PAIVA, Luis Henrique. *A pobreza é um fator relevante no círculo vicioso da escassez e da tomada de más decisões*. [Entrevista concedida a] João Vitor Santos. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/610751-a-pobreza-e-um-fator-relevante-no-circulo-vicioso-da-escassez-e-da-tomada-de-mas-decisoes-entrevista-especial-com-luis-henrique-paiva>. Acesso em: 29 dez. 2021.

SCHNEEWIND, Jerome B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2001.

SIDGWICK, Henry. *Os métodos da Ética*. 7. ed. Lisboa, PT: Calouste Gulenkian, 2013.

SINGER, Peter. *Ética prática*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

\_\_\_\_\_; *Como havemos de viver?: a ética numa época de individualismo*. Lisboa, PT: Dinalivro, 2006.

\_\_\_\_\_; XAVIER, Alice. *Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

WEBER, Thadeu. A eticidade hegeliana. *Veritas* (Porto Alegre), v. 40, n. 157, p. 7-14, 1995.

WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 7. ed. São Paulo, SP: Vozes, 2012.

WOLF, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo, SP: Loyola, 2010.

WOLF, Ursula. *Ética de la relación entre humanos y animales* (Traducción de Raúl Gabás Pallás), Madrid, Edit. Plaza y Valdés, colección Dilemata, 2014.

---

**Recebido em:** 06/10/2023.

**Aprovado em:** 05/04/2024.

# AMERFRICANIDADE COMO CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA SOCIAL CONTRA A NEUROSE CULTURAL BRASILEIRA

---

Ana Claudia Barbosa Nunes

Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Toledo, PR, Brasil. E-mail: anabarbosa\_ab@hotmail.com.

**RESUMO:** O presente artigo, tem por objetivo geral compreender a amefricanidade como conceito de justiça social contra a neurose cultural brasileira. Os objetivos específicos são analisar o conceito de amefricanidade no contexto social brasileiro; caracterizar o que Gonzalez determina por racismo; descrever o conceito de neurose cultural brasileira. A amefricanidade é o conceito que propõe uma resistência dos amefricanos (indígenas e negros) e a afirmação de sua identidade contra a neurose cultural brasileira. Desse modo, interpretamos que a amefricanidade pode ser uma concepção de justiça social.

**Palavras- chave:** Amefricanidade. Lélia Gonzalez. Justiça Social.

**RESUMEN:** El objetivo general de este artículo es comprender la amefricanidade como un concepto de justicia social frente a la neurosis cultural brasileña. Los objetivos específicos son analizar el concepto de amefricanidade en el contexto social brasileño; caracterizar lo que Gonzalez determina como racismo; describir el concepto de neurosis cultural brasileña. La amefricanidade es el concepto que propone la resistencia de los amefricanos (indígenas y negros) y la afirmación de su identidad contra la neurosis cultural brasileña. De esta manera, interpretamos que la amefricanidade puede ser una concepción de justicia social.

**Palabras clave:** Amefricanidade. Lélia Gonzalez. Justicia Social.

## INTRODUÇÃO

Amefricanidade é uma concepção de justiça social. Nela, pensasse ou combate contra uma tendência neurótica cultural brasileira. O conceito é haurido na filosofia de Lélia Gonzalez, filósofa negra brasileira de grande relevância para a filosofia ético-política. Damos o devido destaque à raça dessa filósofa, porque foi justamente sua posição no mundo que a fez refletir e buscar conceitos filosóficos que explicassem a sua realidade e conduzissem seu fazer de pessoa política. Destacamos sua origem como brasileira para provarmos que há uma filosofia viva em nosso país, há pessoas brasileiras que estudam a história da filosofia e que, por meio de sua realidade, filosofam e conceituam seu mundo.

A fim de tratar tal tema é que pensaremos na possibilidade desse conceito de amefricanidade ser um conceito que dialoga diretamente com a justiça social contra a neurose cultural brasileira. Temos como objetivo geral, compreender o conceito de amefricanidade como conceito de justiça contra a neurose cultural brasileira. Os objetivos específicos são analisar o conceito de amefricanidade no contexto social brasileiro; caracterizar o que Gonzalez determina por racismo; descrever o conceito de neurose cultural brasileira; propor que a amefricanidade é um conceito de justiça social que visa fortalecer a identidade de negros e indígenas contra a neurose cultural brasileira.

Na estruturação deste artigo, num primeiro momento, apresentaremos os dois tipos de racismos caracterizados por Lélia Gonzalez: segregação e denegação, pontuando como é o racismo brasileiro e sua estrutura que sempre beneficiou e beneficia os homens brancos. Em seguida, pretendemos apresentar o que Gonzalez determina como neurose cultural brasileira, um conceito elaborado com a influência da Psicanálise, que destaca o embranquecimento dos negros e o modo que se veem e querem ser vistos, ainda que culturalmente e em sua linguagem esteja presente a africanidade, a sua amefricanidade latente e viva.

Será no segundo e último momento do artigo que proporemos como a amefricanidade pode ser lida e utilizada como um conceito da justiça social, um conceito de reinterpretação de mundo e posicionamento ético-político, que visa fortalecer a identidade de negros e indígenas com ênfase no cenário brasileiro. E assim, uma resistência e afirmação da história, cultura, espiritualidade dos negros, e indígenas contra a neurose cultural brasileira.

Tendo brevemente contextualizado a estrutura desse artigo e delineado seus objetivos, é que daremos início à fundamentação teórica e devido destaque à filosofia da negra brasileira Lélia Gonzalez.

## **RACISMO POR DENEGAÇÃO COMO SINTOMA DA NEUROSE CULTURAL BRASILEIRA**

Gonzalez realiza uma leitura de mundo e interpretação que visa classificar dois tipos de racismos: o de segregação e a denegação. O racismo de segregação é como aconteceu nos Estados Unidos e na África do Sul, em que havia locais para os negros morarem, e várias regras como quais escolas deveriam participar, quais ambientes poderiam entrar, cabendo a si sempre o inferior. Já na América Latina, o racismo que acontece é o da denegação, esse racismo foi difundido pela teoria de miscigenação e a defesa da existência de uma democracia racial que, pensando em nosso cenário brasileiro, se é negado que existe o racismo. Inclusive, utilizam a nossa Constituição como argumento, pois está na lei que todos os brasileiros são iguais, sendo assim possuidores dos mesmos direitos. E é justamente nisso que Gonzalez faz com que analisemos a fundo toda a história brasileira e onde foram colocados os negros. Como é visto o negro no Brasil? Quais são os locais que os negros moram? O negro tem acesso às mesmas oportunidades que os brancos? Como o negro se vê? Há racismo no nosso país miscigenado?

O que nossa filósofa determina é que houve uma falsa libertação dos negros no dia 13 de maio de 1889, “[...] é importante ressaltar que o 13 de maio libertou apenas 10% da população de cor do Brasil, uma vez que os outros 90% já viviam em estado de liberdade e praticamente concentrados no ‘restante do país’” (Gonzalez, 2020, p.30). Tendo acesso a essa informação, vemos que o Brasil não necessitou de a monarquia brasileira libertar os negros, a maioria por meio de muita luta conseguiu sua libertação. E que os negros que conseguiram estabelecer dentro de seu quilombo uma harmonia racial, assim, diz Gonzalez:

[...] Palmares foi a primeira tentativa brasileira no sentido da criação de uma sociedade democrática e igualitária que, em termos políticos e socioeconômicos, realizou um avanço. Sob a liderança da figura genial de Zumbi, ali existiu uma *efetiva* harmonia racial, já que sua população, constituída por negros, índios, brancos e mestiços, vivia do trabalho livre, cujos benefícios revertiam para *todos*, sem exceção. Na verdade, Palmares foi berço da nacionalidade brasileira (Gonzalez, 2020, p. 44).

Com essa informação histórica temos que por meio da união dentro do quilombo Palmares existiu a harmonia racial, assim como uma democracia e igualdade. E Gonzalez, vai além determinando que Palmares foi o berço da nacionalidade brasileira, em Palmares existiu a política

e ética que todos os homens mereciam viver, construíram a história do país e demarcaram seu nome em uma luta pela igualdade de oportunidades, onde todos têm voz ativa e participativa.

Pensando no sofrimento dos negros que Gonzalez, explica:

Em consequência, a única solução, assumida de maneira explícita como a mais coerente, é a segregação dos grupos não brancos. A África do Sul, com a sua doutrina do desenvolvimento “igual”, mas separado, com o seu apartheid, é o modelo acabado desse tipo de teoria e prática racistas. Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o racismo por denegação. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação (Gonzalez, 2020, p. 118).

Com a citação vemos que há violência nesses dois tipos de racismos, porém a segregação por ser algo explícito acaba por reforçar a identidade do negro, o negro acaba conhecendo quem se é e logo se vendo como negro,” [...] segregação explícita, constatasse que seus efeitos sobre os grupos discriminados, ao contrário do racismo por denegação, reforça a identidade racial dos mesmos” (Gonzalez, 2020, p. 119).

Gonzalez determina que o racismo no Brasil é uma construção ideológica reforçada ao longo da história, porque beneficia os interesses da classe dominante, ainda que o racismo beneficie todo e qualquer homem branco. Em sua análise, Gonzalez, destaca que há um legado a respeito da distribuição geográfica da população negra:

Um dos legados concretos da escravidão diz respeito à distribuição geográfica da população negra, isto é, à sua localização periférica em relação às regiões e setores hegemônicos. Em outras palavras, a maior concentração da população negra ocorre exatamente no chamado Brasil subdesenvolvido, nas regiões em que predominam as formas pré-capitalistas de produção com sua autonomia relativa (Gonzalez, 2020, p. 28).

Conforme a citação, a população negra foi alocada nos locais que predominam as formas pré-capitalistas de produção, além de que nas cidades com produção capitalistas, a população negra está presente nos bairros periféricos, sempre com maior dificuldade de acesso ao mercado de trabalho, educação, saúde, condução. É inegável afirmar que há resistência e luta contra o racismo nos bairros periféricos, assim como luta e resistência em construir um país mais humano e igual.

Na América Latina o racismo é sofisticado, faz com que o negro não se veja como negro. O racismo brasileiro ocorre por denegação, que consiste na recusa do sujeito de reconhecer a realidade que causa sofrimento, desse modo negando sua identidade negra e embranquecendo. Esse processo de embranquecimento não se dá por uma escolha, mas é o modo que a pessoa negra encontrou para sobreviver. Ainda que socialmente afirmem que o processo de colonização tenha acabado, o que vemos é que esse processo continua acontecendo e fazendo com que a pessoa negra para sobreviver acabe por negar sua identidade, cultura e história. O que a branquitude<sup>1</sup> que é colonizadora deixa claro é distanciar ao máximo a população negra da população branca. E mesmo a pessoa negra embranquecida sofrerá de casos de racismo, pois continuará sendo vista como uma pessoa negra na sociedade, portanto, sofrerá com as amarras que atravessam seus corpos. Nos diz Gonzalez:

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 2020, p. 119).

No Brasil é conservado o Mito da Democracia Racial, o racismo científico fez com que se acreditasse que em até três gerações ocorreria o embranquecimento da população, porque os genes da raça branca eram mais forte e eliminariam os genes da raça negra e indígena. E ainda que isso não tenha ocorrido, é alimentado o pensamento de superioridade da raça branca, que visa a eliminação da raça negra. Para isso que é proposto que tudo o que é do negro é algo ruim: características físicas, cultura, religião. Para o negro ser bem-visto na sociedade, esse deve passar pelo embranquecimento, momento no qual modificara a sua aparência, escolherá outra cultura e religiosidade.

A maneira mais clara da ocorrência do racismo é a perseguição, violência e opressão policial contra negros:

Um dos mecanismos mais cruéis da situação do negro brasileiro na força de trabalho se concretiza na sistemática perseguição, opressão e violência policiais contra ele. Quando seus documentos são solicitados (fundamentalmente a carteira

---

<sup>1</sup> *Branquitude* é um conceito científico social que é usado para categorizar a superioridade racial dos brancos em manter seus privilégios (social, cultural, econômico e político) e as ações desse grupo para manterem o sistema racista.

## AMEFRICANIDADE COMO CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA SOCIAL CONTRA A NEUROSE CULTURAL BRASILEIRA

profissional) e se constata que está desempregado, o negro é preso por vadiagem; em seguida, é torturado (e muitas vezes assassinado) e obrigado a confessar crimes que não cometeu. Conforme a visão dos policiais brasileiros, “todo negro é um marginal até prova em contrário”. Claro está que esse consenso setorial não é uma casualidade (Gonzalez, 2020, p. 40).

Conforme exposto por Gonzalez, o negro sempre é o bandido, o culpado. Por isso, em abordagens policiais sofrem violências só pelo fato de serem negros. Quando se pensa na atuação dos policiais nos bairros da classe dominante branca será para proteger, enquanto nos bairros periféricos com a maioria da população negra é realizado a repressão, violência, chacinas. Se pensarmos na raça e cor dos policiais militares, segundo o Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP) dados de 2022, temos 31,8% que se declaram pardos e 5,2% que se declaram pretos. Com este dado podemos analisar que os policiais são um exemplo claro de racismo por denegação sendo sintoma do que explicaremos mais à frente de neurose cultural brasileira. Pois os policiais ao serem violentos, opressores estão praticando auto ódio e acabam adoecendo por isso, além de sofrerem racismo por serem negros, também são praticantes do racismo por causa de sua função policial.

E se analisarmos a população carcerária brasileira? “Não é por acaso que a população carcerária do nosso país é constituída principalmente por afro-brasileiros” (Gonzalez, 2020, p.60). Nas palavras de Gonzalez:

E não é por acaso, portanto, que vamos constatar que a maioria da clientela dos presídios brasileiros é constituída por negros. E não é por acaso que a maioria da clientela dos hospícios brasileiros é constituída por negros e por mulheres; não é por acaso que a mulher negra se encontra na prostituição, uma vez que a ideologia que aí está, a ideologia que nos vê a nós mulheres negras como prostitutas. (Gonzalez, 2020, p.230).

Gonzalez conceitua todas as faces do racismo: presídio, hospital psiquiátrico, relações entre cidadão e policial no qual os negros sempre são vistos e caracterizados como bandidos, bairros direcionados para os negros viverem, profissões possibilitadas aos negros. Os negros são conduzidos desde seu nascimento a serem subalternos, submissos aos brancos. E destacamos novamente que o racismo é proveniente de todo branco contra os negros, inclusive os brancos da classe oprimida. Sofrendo racismo em todas suas faces e fases desde o nascimento, a pessoa negra pode lutar contra o racismo e sofrer represálias por isso, ou cair no embranquecimento, momento pelo qual acredita que é branco, age como branco e luta para viver como e entre os brancos, negando a si e negando sua comunidade negra.

O reforçamento do racismo está até mesmo nos materiais didáticos escolares e nas práticas educacionais que deveriam visar uma democracia e respeito pela história e luta da comunidade negra, conforme, nos diz Gonzalez: “Práticas educacionais, assim como textos escolares, são marcadamente racistas” (Gonzalez, 2020, p.61). Tivemos um avanço na educação desde 2003 aos termos a lei 10.639 que visa garantir o ensino da “História e cultural Afro- brasileira e africana nas escolas. Ainda que temos essa lei é necessário uma pratica educacional que respeite a legislação e realmente garanta esse direito à população. Sendo necessário que preparem educadores para atuarem e garantirem que a lei aconteça. Precisamos mudar o modo que a história é contada, o que temos é que a história sempre é contada pelos opressores, não visam explicar a história dos negros que foram trazidos a força para a construção desse país, tampouco as histórias dos indígenas que lutam até hoje por suas terras e pelo seu direito à vida e a viver dignamente em harmonia com a natureza. Pensando nessa luta por reconhecimento e libertação é que se mostra a necessidade do movimento negro que são e no que consiste:

Quando falamos sobre o movimento negro, estamos nos referindo a um complexo de organizações e instituições herdeiras de um longo processo histórico de resistência pan-africanista e de luta por libertação da comunidade afro-brasileira, sujeita a condições extremas de exploração econômica e opressão racial. E, pelo enfrentarem o racismo e suas práticas, elas levam às últimas consequências o processo de desmascarar a lógica da dominação capitalista. Por esse motivo, o movimento negro tem um potencial revolucionário muito mais rico do que outros movimentos semelhantes que também se propõem lutar por uma sociedade justa e igualitária (Gonzalez, 2020, p. 64).

O movimento negro, que contou com a participação e ativação na sua criação da filósofa Lélia Gonzalez, com uma presença marcada na história política brasileira que via o movimento com potencial revolucionário, e sendo um movimento vivo que sempre está nas frentes políticas contra o racismo, buscando uma sociedade para todos, justa e igualitária. Trata-se de um movimento que vai contra a dominação capitalista e busca romper barreiras impostas, a fim de afirmar a identidade do negro e promover que tenha acesso a oportunidades iguais às pessoas brancas. O negro, conhecendo sua história, cultura, religiosidade e linguagem, conseguirá assumir sua identidade como negro, segundo Gonzalez, “na expressão de Simone de Beauvoir, com relação à mulher, mas aplicando ao negro: não nascemos negros, nos tornamos negros” (Gonzalez, 2020, p. 215).

Ainda pensando no racismo é que se faz presente nos escritos da filósofa Lélia Gonzalez o conceito de neurose cultural brasileira. O que seria a neurose cultural brasileira? “Para nós o *racismo* se constitui como a *sintomática* que caracteriza a *neurose cultural brasileira*.” (Gonzalez,

## AMEFRICANIDADE COMO CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA SOCIAL CONTRA A NEUROSE CULTURAL BRASILEIRA

2020, p. 67), a filósofa descreve que o racismo é um sintoma da neurose cultural e que essa neurose é o momento que o negro nega a si. Nas palavras de Gonzalez:

Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. Na verdade, o texto em questão aponta para além do que pretende analisar. No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si (Gonzalez, 2020, p.74).

Sendo assim, o neurótico consegue benefícios provisórios ao ocultar sua identidade, libertando-se da angústia, ao mesmo tempo, que prova que não conhece a si. Como dito, os benefícios ao negar-se é algo provisório e a longo prazo é nocivo, pois destroem a identidade e a história do indivíduo. Ao negar a si, nega-se sua história e a história de seus ascendentes, acreditasse que se libertou do racismo, mas isso é o racismo ativo levando a sua negação e desconhecimento sobre si. O racismo por denegação que é brasileiro:

Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de *denegação* (*Verneinung*): ‘Processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença’. Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (‘democracia racial’ brasileira) (Gonzalez, 2020, p. 115).

O racismo por denegação que é o sintoma da neurose cultural brasileira visa eliminar a pessoa negra dos espaços. O que observamos ser um problema filosófico a neurose e seu sintoma, os filósofos devem investigar e lutar para ocorrer a libertação do negro, o seu autoconhecimento, sua valorização em si e para os outros. Os filósofos devem estar atentos aos problemas de origem humana e propor conceitos que visem eliminar toda a repressão e submissão do homem. Pensando nisso é que no próximo tópico pensaremos o conceito de amefricanidade de Gonzalez para ser luta e resistência filosófica no combate do racismo, a fim de conseguir a justiça social, harmonia racial e uma democracia.

### **A AMEFRICANIDADE COMO CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA SOCIAL NO COMBATE A NEUROSE CULTURAL BRASILEIRA**

No Brasil temos o sistema capitalista cis- heteronormativo- patriarcal-racista que é opressor e oprime na classe, gênero e raça. A filósofa Lélia Gonzalez cria o conceito de amefricanidade ao

analisar como o pensamento africano está presente na América, nisso ultrapassando os limites geográficos do Brasil e analisando a história, cultura, política, linguagem e espiritualidade desse continente. Segundo Gonzalez:

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (*Amefricanity*) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Necessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de *pan-africanismo*, *négritude*, *afrocentricity* etc. (Gonzalez, 2020, p.122).

Esse conceito vem destacar e demonstrar que há muito do continente africano no cotidiano dos indivíduos negros e brancos, ainda que esses últimos na história da formação desse continente tentaram massacrar e formar um continente branco ao estilo europeu. Sendo a amefricanidade a representação de toda uma resistência, a criação de uma identidade étnica e isso é visível em nosso continente por meio do modo de se fazer política nas comunidades, espiritualidade que ganhou a alcunha de religiosidade em certos momentos, a cultura que vai desde a vestimenta, música e dança; a linguagem que dizem ser de origem europeia, mas que se apropriou de termos e contextos propriamente afros, tornando-se o que foi destacado no caso do Brasil o pretuguês<sup>2</sup>.

Realizando um recorte do continente africano e pensando estrategicamente no Brasil percebe-se que a amefricanidade construíram nosso país em todos os sentidos sejam por meio da escravização que beneficiou e beneficia brancos até hoje, seja por meio da religiosidade que trouxe riqueza, embora tentam a todo custo realizar o apagamento e para sermos aqui Gonzaleanos o embranquecimento das religiões com matriz africana é uma luta constante, diária e de resistência a séculos que demonstram o racismo inculto e violento; a nossa cultura é africana as músicas, danças; nossa linguagem o pretuguês nasceu com a mãe-preta em uma resistência calma.

Gonzalez, esclarece que a opressão de amefricanos acontece primeiro em sua raça e depois em sua classe:

[...] para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região — e também para as ameríndias —, a consciência da opressão ocorre antes de tudo devido à

---

<sup>2</sup> *Pretuguês*, para Gonzalez, é a africanização do português falado no Brasil.

## AMEFRICANIDADE COMO CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA SOCIAL CONTRA A NEUROSE CULTURAL BRASILEIRA

raça. A exploração de classe e a discriminação racial constituem as referências básicas da luta comum de homens e mulheres pertencentes a um grupo étnico subordinado (Gonzalez, 2020, p.134).

Os amefricanos estão em posição de exploração e subordinação desde a formação da nossa sociedade. E para Gonzalez que é uma das integrantes que formou o Movimento Negro Unificado (MNU)<sup>3</sup> todo amefricano e amefricana traz consigo a libertação de si e dos seus, e que para isso devem estar em meio de movimentos e posicionamentos que visam organizar-se e lutar pelos seus direitos. Nos diz que:

Por tudo isso, evidencia-se a nossa responsabilidade quanto aos nossos modos de organização e quanto ao destino que queremos dar ao nosso movimento. Esta questão é de caráter ético e político. Se estamos comprometidas com um projeto de transformação social, não podemos ser coniventes com posturas ideológicas de exclusão, que só privilegiam um aspecto da realidade por nós vivida. Ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto *amefricanas*, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo, trazemos conosco a marca da libertação de todos e de todas. Portanto, nosso lema deve ser: organização já! (Gonzalez, 2020, p. 240).

Ainda que podemos observar brancos como aliados da luta contra a raça, classe e gênero, ainda assim há brancos e homens que colocam essas lutas de raça e gênero como secundárias a luta de classes, e é necessário que essa luta aconteça junto e, ao mesmo tempo, e que todo amefricano devem unir-se e se entender como amefricano, ou seja, como homem negro e mulher negra e resistir, transpor sua identidade cultural que também é política.

Nesse tópico fora apresentado a amefricanidade como resistência política, que entendemos que essa resistência se refere a concepção de justiça, em que cada homem e mulher negra conhece a si e a sua história, reafirma sua identidade cultural, linguística, espiritual e modo de fazer política, promovendo uma justiça em que ocorrerá a harmonia social, democracia e igualdade entre todas as raças, classes e gêneros.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo *Amefricanidade como concepção de justiça social contra a neurose cultural brasileira* é a possibilidade de pensar que o conceito de amefricanidade de Gonzalez é um

---

<sup>3</sup> Movimento Negro Unificado (MNU) é um grupo de ativismo político, cultural e social. O objetivo do grupo é organizar a luta e libertação do povo negro. Foi fundado em 1978 e Lélia Gonzalez foi uma das fundadoras.

conceito que pode ser da justiça social, porque ao ser resistência dos negros e indígenas possibilita uma igualdade social. A amefricanidade é uma concepção de justiça social que atua diretamente contra a neurose cultural brasileira, que visa eliminar o racismo brasileiro. Destacamos que a amefricanidade é contra a neurose cultural, pois ao ser resistência e luta ao negro ou indígena deixará de ser neurótico, conseguirá se defender e buscar sobrevivência sem eliminar sua identidade, história e cultura. E ao ser resistência e luta, lutará contra o racismo. Assim, terá a possibilidade de um país com igualdade de direitos, na prática. Propondo uma sociedade justa e igualitária como era em Palmares, uma harmonia social que possibilita uma democracia racial verdadeira.

## REFERÊNCIAS

GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, intervenções e Diálogos*. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA, Dados do Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP) sobre cor-raça dos policiais militares do Brasil. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiNDdhNTY5MDEtNWRiNy00Yjc3LTIiNWQtZWYzNThjMjcwZDM1IiwidCI6ImViMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNmNy05MWYyLTRiOGRhNmJmZThlMSJ9>. Acesso em: 21 mar. 2024.

OLIVEIRA, Ana, C. A. Lélia Gonzalez e o pensamento interseccional: uma reflexão sobre o mito da democracia racial no Brasil. *Interritórios*. Caruaru, v. 6. n, p.89-104, 2020.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

---

**Recebido em:** 04/10/2023.

**Aprovado em:** 26/03/2024.

# A ONTOLOGIA EM HEIDEGGER E EM SARTRE: Contrastes

---

Nicole Elouise Avancini

Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: nicole\_avancini@hotmail.com.

**RESUMO:** O presente artigo pretende apresentar, de modo introdutório, as ontologias de Martin Heidegger e de Jean-Paul Sartre, conforme as obras *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* e *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, visto serem os dois filósofos importantes representantes nessa discussão. Intentando responder à célebre questão “O que é o ser?”, o pensador alemão enxerga o ser como ser-aí, e procura por seu sentido, que deve ser interpretado, por meio da hermenêutica, a partir de seu “aí”, ou seja, sua facticidade. Já o pensador francês enxerga duas expressões primordiais do ser: o Em-si e o Para-si, ou mais simplificada, os objetos e o ser consciente, os seres que são e os seres que se tornam o que serão. Assim, a partir do caráter introdutório do artigo, pretende-se promover uma comparação entre ambas as teorias, identificando aspectos que permitem perceber semelhanças e diferenças nas duas ontologias.

**Palavras-chave:** Ontologia. Heidegger. Sartre. Fenomenologia.

**ABSTRACT:** The present article aims to present, for introductory purposes, the ontologies of Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre, following the works *Ontology: Hermeneutics of Facticity* and *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, considering the two philosophers as important names in this discussion. With the intention of answering the age-old question “What is being?”, the German thinker sees being as *Dasein*, and searches for its meaning, which must be interpreted, through hermeneutics, from its facticity. On the other hand, the French thinker sees two primordial expressions of being: the in-itself and the for-itself, or simply-put: the objects and the conscious being, the beings that already are and the beings that become what they will be. Thus, as an introductory paper, its aim is to promote a comparison between both theories, identifying aspects that allow us to notice similarities and differences between both ontologies.

**Keywords:** Ontology. Heidegger. Sartre. Phenomenology.

## INTRODUÇÃO

Uma análise etimológica básica do termo “ontologia”<sup>1</sup> revela-nos que tal área de pesquisa filosófica tem por objetivo o estudo do ser. Essa definição remete-nos às finalidades de outra área filosófica bem conhecida: a metafísica, afinal ambos os termos apontam para investigações semelhantes. A metafísica, conforme Aristóteles foi o primeiro a defini-la, no terceiro livro da obra homônima<sup>2</sup>, é a “filosofia primeira”, a “ciência primeira”, cujo objeto é o objeto de todas as outras ciências, o fundamento que condiciona todos os outros saberes – é uma pesquisa voltada para os princípios das coisas, portanto. Uma análise etimológica do termo “metafísica”<sup>3</sup> indica o estudo daquilo que está além da física, além da experiência sensível, mas a metafísica enquanto área de estudo da filosofia abrange mais que isso. De acordo com o Dicionário de Filosofia de Abbagnano (2007, p. 661), a metafísica, historicamente, tomou três formas: a teológica, a ontológica e a gnosiológica, ou seja, a metafísica pode perscrutar acerca de Deus e do conhecimento humano, ao mesmo tempo que pode questionar-se acerca do ser.

A definição de “ontologia” implica o estudo do ser (ou ente, aqui tomados como sinônimos) em geral, não de seres ou entes específicos. Mas o que é esse ser, o ser em geral? Com essa pergunta, remetemo-nos a uma das maiores preocupações dos filósofos que se ativeram a esse problema, notadamente como foi o caso de Martin Heidegger (1889-1976). Heidegger é comumente referido como o filósofo “serista” (Kahlmeyer-Mertens, 2016), no sentido de que sua maior preocupação filosófica resumia-se à compreensão do ser. Esse seu interesse germinou da leitura que fez, ainda jovem, das considerações de Brentano acerca da metafísica aristotélica. Assim, o projeto mais extenso sobre o assunto que adviria é *Ser e Tempo* (1927), mas esse longo estudo careceria de uma preparação. É com *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (1982) que Heidegger monta as bases, também em forma de projeto, para sua ontologia e sua fenomenologia.

O estudo do ser, conforme se verifica historicamente, é tema recorrente na filosofia. Aristóteles firmou as bases, Heidegger desconstruiu essas bases e pretendeu reerguê-las, e Jean-Paul Sartre (1905-1980) deu continuidade. Sua obra mais conhecida, *O Ser e o Nada* (1943) tem como subtítulo “Ensaio de Ontologia Fenomenológica”, honrando o que Heidegger ensinou em *Ser e Tempo*, de que a ontologia só é possível como fenomenologia. O que Sartre faz é um estudo

---

<sup>1</sup> Conforme o termo original em grego: *οντο* (ontos) = ser; e *λογία* (logia) = estudo ou ciência.

<sup>2</sup> O nome “Metafísica” foi outorgado pelo estudioso Andrônico de Rodes, que organizou a obra de Aristóteles em I a. C., e, ao posicionar os textos de Filosofia Primeira após os de Física, denominou-os Metafísica, por estarem “além” (meta) da física.

<sup>3</sup> Do original em grego: *μετα* (metà) = depois de, além de tudo; e *Φυσις* (physis) = natureza ou física.

acerca da condição humana e da natureza da existência, afinal ele é um dos únicos pensadores a aceitar o título de existencialista, mas esse estudo teria de passar por uma análise acerca do ser.

Assim, para os fins deste trabalho, pretendemos explorar as conceituações de ontologia e seus desdobramentos nos dois autores mencionados, Heidegger e Sartre, importantes representantes na investigação contemporânea acerca do ser. Concernente ao autor alemão, detemo-nos à introdução, ao prefácio e a algumas seções selecionadas da obra *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*; e para o francês, a algumas seções da introdução de *O Ser e o Nada*, bem como da segunda e da quarta parte. Desse modo, pretendemos apresentar um estudo introdutório, mas também com fins comparativos, das concepções de ambos, visto ter Heidegger muito influenciado Sartre.

## 1. A ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA

O problema a respeito do ser<sup>4</sup> permeia a história da metafísica, datando desde os gregos Parmênides, Heráclito e Aristóteles. Esse último provocou inovações nesse estudo, sendo que o ser (*tò ón*), em seus termos, “diz-se de muitos modos”, sinalizando logo a dificuldade em se conceder uma interpretação unívoca a tal conceito. Heidegger, já na contemporaneidade, encantou-se com tal dificuldade ao deparar-se com esse estudo aristotélico, e devotou seus maiores esforços a destrinchar uma possível interpretação. Seu maior projeto, *Ser e Tempo*, resulta de sua intenção de desconstruir (do original em alemão: *abbauen*) a tradição da ontologia até então, não no sentido de destruí-la (*Destruktion*), mas de desmontá-la, a fim de verificar como e por que foi montada do modo como o foi. Por isso, seu projeto configura uma ontologia fundamental.

*Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* é a obra, publicada pela primeira vez em 1982, resultante das preleções oferecidas por Heidegger na Universidade de Freiburg, em 1923, que pode ser considerada um preâmbulo a *Ser e Tempo*. É notório que o título não se encerra meramente como “Ontologia”, ele deve vir seguido de um subtítulo, o qual indica diretamente em que sentido esse estudo do ser deve ser empreendido. Os três primeiros parágrafos da obra são dedicados a detalhar sua compreensão acerca dos três termos que compõem o título, bem como a relação que se deve estabelecer entre eles. Disso decorre que, o filósofo, no texto, apresenta sua conceituação inicial acerca do ser, conforme se vê indissolivelmente associada a uma interpretação de sua facticidade.

---

4 “Ser”, para a investigação metafísica, diz respeito à substancialidade desse ser, não a seu caráter de verbo. Quando Heidegger reclama de um “esquecimento do ser” (*seins Vergessenheit*) em sua época, refere-se ao ser enquanto verbo, mas em seus estudos, diz-se do substantivo.

Perguntar “O que é o ser?” implica, essencialmente, em perguntar pelo *quid*, a quididade do ser, e qualquer definição como predicado que seja dada, virá regida pelo verbo de ligação “é” – cai-se, portanto, numa redundância. Em vista disso, Heidegger não se questiona pelo *quid*, mas pelo sentido do ser. Em que sentido o ser se dá<sup>5</sup>? Em que sentido pode-se compreender o ser? Ora, a noção de sentido é propriamente humana, é do ser humano que parte o interesse em procurar pelo sentido das coisas. Assim, o único ser que pode lançar luz a algum sentido acerca do ser é o homem.

A procura por esse sentido requer um trabalho interpretativo, e, em Heidegger, essa interpretação é possibilitada pela hermenêutica. Esse conceito<sup>6</sup> é introduzido na filosofia por Friedrich Schleiermacher, a partir do século XIX, e posteriormente desenvolvido como corrente por Wilhelm Dilthey e Hans-Georg Gadamer. O sentido da hermenêutica a partir desses autores pode ser resumido como a arte ou a técnica da interpretação. Heidegger se apropriou do termo, mas concedeu a ele uma noção um tanto diversa. Na obra em questão, ele define: “A hermenêutica já não é mais o mesmo que interpretação, mas teoria ou doutrina das condições, da objetualidade, dos meios, da comunicação e da aplicação prática da interpretação [...]” (Heidegger, 2012, p. 19). Assim, Heidegger empreende o método hermenêutico como um modo de compreender a própria compreensão<sup>7</sup>, ou seja, um modo de lançar uma luz de sentido sobre o ato humano de compreender, a fim de que se evidencie como esse ato possibilita a compreensão acerca do sentido do ser. E esse ato de compreensão deve ser empreendido a respeito da facticidade própria do ser, uma vez que pode-se tentar compreender o ser por si mesmo (o que, como vimos, envolve grande dificuldade), mas a forma que Heidegger assume para se compreender o sentido do ser é pela sua facticidade. Isso justifica a composição do subtítulo da obra.

Mas o que é essa facticidade? Intuitivamente, o termo inclui a noção de “fato”, e parece acenar a um caráter de coisificação de um fato, ou de mais fatos. Mas não é nesse sentido que Heidegger procura pela facticidade, visto que ele pretende questioná-la sem torná-la objeto. Diz ele (2012, p. 13): “*Facticidade* é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ *ser-aí* ‘próprio’”. Na introdução da obra (p. 7), Heidegger esclarece o que ele vai significar quando utilizar o termo “ontológico”: ele se refere ao ser enquanto ser, não especificado em seu “quê”, ou em seu modo, ou seja, é o ser indeterminado. Portanto, a respeito da definição preliminar de

---

5 Dar-se = *es gibt*.

6 Essa prática foi criada no âmbito da teologia, no século XVIII, como técnica de interpretação dos textos sagrados. O termo foi cunhado por Johann Conrad Dannhauer (1603-1666).

7 A máxima “compreender a compreensão” pode, porventura, nos remeter à intenção da epistemologia, que é a de perscrutar sobre nosso modo de conhecer, mas destaca-se a diferença entre os dois intentos: a epistemologia é o estudo das fontes e dos fundamentos do conhecimento, enquanto que a hermenêutica, para Heidegger, é a autocompreensão da facticidade. Aqui se evidencia a diferença entre “conhecer” e “compreender”.

facticidade, pode-se dizer que ela diz respeito à qualificação (indeterminada) do ser-aí em relação à sua qualidade de ser. Esse ser-aí é caracterizado como “nosso”, isto é, como humano.

Qualquer iniciado nos estudos em Heidegger depara-se com o conceito primordial de ser-aí (*Dasein*). Apesar de que seja em *Ser e Tempo* que o autor dê mais detalhes daquilo que ele entende por isso, já nessa obra encontra-se tal termo, ao qual não é oferecida uma definição específica, mas é possível concluirmos algumas indicações. Em outro momento do texto (p. 22), Heidegger coloca “ser-aí” e “facticidade” numa posição de semelhança, indicando não que sejam conceitos intercambiáveis, mas que o tema de sua investigação é o ser-aí em sua facticidade. Essa facticidade não está diretamente dada, pronta, evidente, mas deve ser interpretada, por meio de um esforço hermenêutico próprio. Um modo intuitivo de se querer definir “ser-aí” seria igualá-lo a “humano”, mas, conforme o autor detalha no segundo capítulo, isso não é acurado, pois senão seu estudo recairia em uma antropologia, o que não é sua intenção.

Prossegue, então, o filósofo:

Mais especificamente, a expressão [nosso ser aí próprio] significa: esse ser-aí em cada ocasião [...], na medida em que é “aí” em seu caráter ontológico *no tocante ao seu ser*. Ser-aí no tocante a seu ser significa: não e nunca primordialmente enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos disso, mas ser-aí está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio (Heidegger, 2012, p. 13).

Assim, facticidade é a determinação da vida fática, que se dá em cada ocasião (*Jeweiligkeit*), sempre e a cada vez. O ser-aí, conforme se evidencia pelo “aí” (*da*), é transcendência, visto que está sempre se projetando ao “aí”, à ocasião. Isso marca a diferença entre ser e existir: o ser simplesmente é, é determinação dos entes que são, enquanto que existir envolve uma dinâmica de vir-a-ser. “Ex-sistir”<sup>8</sup> é projetar-se para fora, para além do mero ser, é encontrar-se “aí” na facticidade. O ser-aí existe, mas não pode, conforme a citação, simplesmente ser apreendido intuitivamente enquanto objeto e sobre ele ser formado um conhecimento (ao estilo kantiano). O ser-aí está “aí” no mundo e está “aí” para si mesmo, sendo que seu sentido deve ser compreendido a partir desse “aí”, na ocasião, no tempo<sup>9</sup>, na História. Portanto, a facticidade condiciona o contexto (factual, temporal, histórico) de existência do ser-aí, e é a partir do qual ele deve ser compreendido, ou ainda, compreender a si mesmo.

Mais adiante, temos que: “A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo [...]. Na

8 Ou ainda: “ek-sistir”. No alemão: *Existenz* (existência). O prefixo “ex” indica exterioridade.

9 O tempo é um conceito primordial na ontologia heideggeriana, conforme se verifica em seu *Magnum Opus*, mas para fins deste trabalho, não será aprofundado.

hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão” (2012, p. 21). Assim, sendo o ser-aí, em seu caráter ontológico, indeterminado, é o trabalho hermenêutico que vai possibilitar alguma “determinação” sobre ele. E essa compreensão é empreendida pelo próprio ser-aí, ou seja, o ser se autocompreende a partir de seu “aí”, de sua facticidade. Destaca-se a definição da tarefa da hermenêutica como “tornar acessível o ser-aí”, o que nos leva a entender que o ser-aí não é diretamente acessível por meios alternativos que não o trabalho hermenêutico. Mas por qual meio é feito esse acesso? Ora, pela linguagem. A hermenêutica é um compreender que se expressa linguisticamente, e o modo de apreender o ser-aí é conferindo um sentido a ele por meio do dizer dele. O sentido, como vimos, é um buscar humano, e o modo de conferir sentido às coisas, tal como ao ser-aí, é expressando-se, na forma de discurso<sup>10</sup>, sobre elas. Pois, conforme o filósofo havia explicado em páginas anteriores (2012, p. 17): “A função da fala é tornar acessível algo enquanto tal, o λογος tem a possibilidade assinalada do αληθευειν<sup>11</sup> (desocultar, colocar aí à vista, à disposição, o que antes estava oculto, encoberto)”.

Linguagem, compreensão e interpretação são conceitos entendidos sob uma mesma dimensão em Heidegger. Linguagem é uma abertura de horizontes; compreender é colocar-se nesse horizonte; interpretar é fazer um recorte de sentido no âmbito da compreensão. Assim, aquilo que primordialmente encontra-se oculto (o ser, nesse caso, o ser-aí), torna-se acessível pelo esforço hermenêutico, que é interpretar, que envolve um compreender, e envolve expressar linguisticamente o sentido desse ser. A hermenêutica é interpretação (de textos, em seu sentido original), e é compreensão da compreensão (autocompreensão), para Heidegger. Esse interpretar dos textos depende da linguagem escrita expressa por esses textos, e essa autocompreensão é expressa pela linguagem na forma da fala<sup>12</sup>.

Seguindo o que foi analisado, mais adiante no texto, Heidegger (2012, p. 22) afirma que “O tema da investigação hermenêutica é o ser-aí próprio em cada ocasião”. Temos, com isso, que o objeto da hermenêutica corresponde àquilo que é sua tarefa: o ser-aí, que de início encontra-se velado, vai revelar seu sentido pelo dizer sobre ele. E esse dizer vem dele mesmo: “A hermenêutica fala desde o ser interpretado e para o ser interpretado” (2012, p. 24). Mas para que isso ocorra, o ser-aí deve encontrar-se consigo mesmo, ele deve poder-ser para poder questionar-se sobre si. Essa possibilidade de ser se expressa pelo seu “aí”.

---

10 A hermenêutica, em seu sentido original, diz respeito a uma interpretação de textos, ou seja, a linguagem tratada é a escrita. Em várias passagens da obra de Heidegger em questão, porém, ele se refere à dimensão da linguagem enquanto fala.

<sup>11</sup> Transliteração dos termos em grego, respectivamente: logos e aletheuein.

<sup>12</sup> O conceito de fala, ou discurso (*Rede*), não é um produto da linguagem, como em outros autores. Para Heidegger, a fala é o existencial que estrutura a própria linguagem e está presente mesmo que nada seja enunciado verbalmente.

Esse “aí” se dá, como vimos, no mundo (especialmente), mas também em cada ocasião (temporalmente). Isso caracteriza a facticidade que o circunda. Conforme abordado, toda facticidade é histórica, e se ela é histórica, deve ser, de algum modo e primariamente, ocasional, cotidiana: “O ser-aí próprio é o que é justamente e apenas em seu “aí” ocasional” (2012, p. 38). A determinação da ocasião é o hoje (*Heute*), e seu aspecto de estar “aí” no hoje implica uma cotidianidade (*Alltaglichkeit*), uma continuidade, um hoje seguido de outro hoje. Assim, o ser-aí se dá sempre e a cada vez.

Portanto, sendo a ontologia o estudo do ser, em Heidegger esse estudo é empreendido sobre o ser-aí. Por não poder perguntar pelo “quê” desse ser, pergunta-se pelo seu “como”, pelo seu sentido. O sentido do ser encontra-se em seu “aí”, em sua facticidade, na ocasião, no hoje. Essa facticidade deve ser interpretada a fim de que se descreva seu sentido, por isso depende do esforço hermenêutico que o ser-aí empreende a partir de si mesmo e sobre si mesmo, enquanto encontra-se “aí”. O ser-aí, desse modo, fala de si mesmo, o que Heidegger caracteriza pelo termo técnico “falação” (*Gerede*)<sup>13</sup>, afinal o ser humano é um ser de linguagem, e a linguagem é a morada do ser. E nesse “falar” de si mesmo, possibilita-se a criação de um sentido do ser.

## 2. A ONTOLOGIA SARTRIANA

Sartre inicia seus estudos em filosofia pela fenomenologia, após viajar para Berlim na década de 1930 justamente para aprender sobre seus mestres, Husserl e Heidegger. A primeira obra que advém desse interesse é *A Transcendência do Ego* (1936), que abre um estudo que tem como expressão maior *O Ser e o Nada* (1943). Com o subtítulo de *Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, a pretensão do autor com o escrito é lançar as bases ontológicas de seu existencialismo, sob o método fenomenológico. Ele explora, além dos conceitos primordiais de nada, má-fé e liberdade, as expressões nucleares do ser: ser-Em-si (do original em francês: *l'être en-soi*) e ser-Para-si<sup>14</sup> (*l'être-pour-soi*), e seus desdobramentos.

O título da obra sartriana é um claro aceno a *Ser e Tempo* de Heidegger. Porém, enquanto o alemão entende o tempo como uma categoria ontológica do ser, ou seja, o ser só existe temporalizado, Sartre estuda o ser e seu oposto, o nada, uma vez que o ser é e o nada não é, é não-ser. Como o nada não pode “nadificar” a si próprio, deve haver um ser que “introduz” o nada no

---

<sup>13</sup> A falação, para Heidegger, não é uma simples descrição da capacidade de falar. É um modo de ser do ser-aí inautêntico entregue a uma fala desenraizada do sentido essencial daquilo sobre o que fala.

<sup>14</sup> A grafia dos termos em maiúscula-minúscula segue o texto da tradução de Paulo Perdígão ao português, publicado pela Editora Vozes.

mundo: esse ser é o Para-si, o homem, como veremos adiante, e é o nada que o diferencia dos outros seres.

A introdução da obra, intitulada “Em busca do ser” (2008, p. 15), apresenta, na seção inicial, considerações acerca da “ideia de fenômeno”. Sartre constata que alguns pensadores modernos (os fenomenólogos) progrediram ao tentar reduzir o existente (o ente) à sua aparição, um contraponto às filosofias que entendem um dualismo entre o que a coisa é (númeno) e como ela aparece (fenômeno). Ora, o francês vai se opor a esse dualismo e propor que o ser de um ente se reduz mesmo à sua aparência<sup>15</sup>. Desse modo, a aparência nada mascara sobre o ser, apenas revela que o ente “possui”<sup>16</sup> o ser. A única forma de dualismo que o filósofo vai admitir (que ele chama de “nova oposição”, na página 17) é entre o finito e o infinito: o objeto, em si, é finito, mas ele se revela de infinitos modos<sup>17</sup>, sob diferentes perspectivas (ângulos) e para diferentes sujeitos.

Sartre ainda vai realizar duas distinções, meramente formais: entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser. Ele diz: “O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea etc., e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (2008, p. 19). Nota-se que, assim como Heidegger, para Sartre o ser deve ser tornado acessível, ao cognoscente, por algum meio – enquanto que para o alemão é pela hermenêutica, para o francês é pelo tédio ou pela náusea (de modo imediato). E a ontologia, que tradicionalmente é o estudo do ser, para o pensador francês é o estudo do fenômeno de ser do modo direto como se manifesta ao sujeito, ou seja, é indissociável da fenomenologia. Por isso é que a ontologia só é possível como fenomenologia: porque, afinal, para que seja possível dizer algo sobre o ser, ele deve ser acessível, e esse modo de acessibilidade se dá pelo ser como fenômeno. Sartre, ao eliminar a dicotomia entre ser e aparecer (sendo o “aparecer” típico dos fenômenos conforme entendidos pela fenomenologia), faz com que ser e fenômeno não constituam uma separação, mas uma coextensão.

Assim, o ser é aquilo que fundamenta, que possibilita que o fenômeno tenha uma base a partir da qual aparecer, e o fenômeno é o que revela que o ente é. Porém, conforme explica Cenachi (2018, p. 147) isso não iguala ser e fenômeno, são modos diversos de constituição do ente: o ser é enquanto ele é e o fenômeno é enquanto ele aparece. O ser, como vimos, não está “dentro” ou

---

15 Sartre pretende se opor tanto ao realismo quanto ao idealismo: ele não nega a existência de uma realidade separada da consciência, mas também não defende a primazia do fenômeno como único constituinte da realidade.

16 É apenas modo de dizer, não quer dizer que o ser seja uma “posse” do ente; Sartre nos adverte quanto a isso na página 19.

17 Isso vai compor o que Sartre chama de “série de manifestações” (o que Husserl denomina *Abschattungen*), que é o “infinito no finito”. Nota-se que não se trata de um dualismo no modo de ser dos entes, mas tão-somente no modo de percebê-los.

“atrás” do fenômeno, mas além dele: o ser é transfenomenal. Assim, Sartre se opõe ao realismo único dos objetos e ao idealismo único dos fenômenos. Explica ele:

O objeto não possui o ser, e sua existência não é uma participação no ser, ou qualquer outro gênero de relação com ele. Ele é, eis a única maneira de definir seu modo de ser; porque o objeto não mascara o ser, mas tampouco o desvela: não o mascara porque seria inútil tentar apartar certas qualidades do existente para encontrar o ser atrás delas, e porque o ser é o ser de todas igualmente; não o desvela, pois seria inútil dirigir-se ao objeto para apreender seu ser. O existente é fenômeno, quer dizer, designa-se a si como conjunto organizado de qualidades. Designa-se a si mesmo, e não seu ser. O ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado (Sartre, 2008, p. 19-20).

Aqui, torna-se imperativo identificar que deve haver diferença entre os conceitos de ser, fenômeno e objeto, para que se efetive a compreensão do que Sartre quis dizer. O objeto (ou ente) é do mesmo modo como o ser é, e esse mesmo objeto aparece expresso à consciência como fenômeno. Pela afirmação de que o objeto não mascara, nem desvela o ser, evidencia-se a diferença entre objeto e fenômeno: o fenômeno é o que revela o ser, e o ser só é revelado enquanto fenômeno; o objeto está “entre” os dois, é ser e fenômeno ao mesmo tempo, é o que evidencia, no mundo, aquilo que possibilita a decomposição entre ser e fenômeno como descreve a ontologia fenomenológica<sup>18</sup>. Do mesmo modo, pela conclusão de que “ser é aparecer”, não significa que ser e fenômeno sejam idênticos, mas que o ser condiciona o fenômeno. Outro argumento de Sartre que preza pela diferenciação entre ser e fenômeno é que reduzir o ser ao fenômeno implicaria em reduzi-lo à presença. Mas, conforme ele explica (cf. Sartre, 2008, p. 19), a ausência também é indicativa do ser: se percebemos a falta de algo, é porque aquele algo esteve ali em algum outro momento.

Chegamos à distinção entre as “regiões”<sup>19</sup> do ser: o ser-Em-si e o ser-Para-si. De modo resumido, o Em-si são os objetos, as coisas do mundo: uma pedra, uma cadeira, uma mesa, uma caneta, são todos Em-si. Por outro lado, o Para-si é o homem, é o ser consciente, pois constituir-se como para-si significa estar em relação consigo mesmo, ter ciência de si mesmo. Esse segundo conceito é explorado no desenvolvimento da obra; para fins da introdução, Sartre somente caracteriza o Em-si, e o reduz simplesmente ao conceito de ser. Assim, ele define o Em-si em termos de pura positividade: ele é, é em si e é o que é; ou seja, não pode ser jamais o que não é, está fechado em simples ser e não há possibilidade de alterar essa sua condição, até porque a

---

18 Reitera-se: essa diferença entre ser do fenômeno e fenômeno de ser é meramente formal, é descritiva, pois a nível de realidade mantém-se numa coextensão.

19 Termo escolhido por Sartre, na página 38, que aponta às duas “expressões” do ser, os dois modos como ele pode ser compreendido, visto que o ser é único, mas expressa-se em mais de uma “forma”.

possibilidade é uma estrutura exclusiva ao Para-si. O que define o Em-si é a imutabilidade de sua condição.

Já o Para-si é consciente, mas não é a consciência propriamente dita, pois o Para-si é um ser e a consciência não pode ser um ser, no sentido de ser substancial. Conforme define Hazel Barnes (cf. 2006, p. 16), a consciência é uma atividade de revelar, de intencionar. Sartre segue o que Husserl ensinou sobre a intencionalidade (*Intentionalität*): toda consciência é consciência de alguma coisa. Assim, ela é sempre consciência de um fenômeno, do mesmo modo como um fenômeno somente o é para uma consciência. E, ao mesmo tempo que é consciência de um fenômeno, é consciência de si, isto é, autoconsciência. Basta que a consciência seja consciente de estar sendo consciência de um fenômeno para que se efetive como consciência, caso contrário seria vazia de conteúdo, consciente de nada, o que é impossível pois contraditório. A consciência é, portanto, posicional em relação aos objetos, e não-posicional (não-tética) em relação a si mesma, porque não pode tornar si mesma um objeto como os outros.

Na segunda parte da obra, Sartre caracteriza melhor o Para-si. Ele o define como o ser que é o que não é e não é o que é. Apesar de soar paradoxal e ferir o princípio lógico da não-contradição, tal definição torna-se mais compreensível se lembrarmos da icônica máxima sartriana de que “a existência precede a essência” (Sartre, 2017, p. 19). A qual existência o filósofo se refere nessa frase? Ora, à do Para-si. O Para-si é o ser humano, e o ser humano é livre<sup>20</sup>, portanto sua essência<sup>21</sup> não lhe é dada pronta ao nascer, ela deve ser construída. Só que essa construção nunca termina, o Para-si se mantém num estado constante de autoatualização, na tentativa de se tornar um Em-si-Para-si, ou seja, de completar sua autodefinição. E essa definição dá-se por meio de suas ações: sendo a liberdade, resumidamente, a autonomia de escolha, o Para-si define a si mesmo quando escolhe como agir, pressupondo, nessa escolha, que é responsável e que obedece a um projeto fundamental<sup>22</sup>. Por isso é que o Para-si não é o que é e é o que não é: porque está sempre em processo de se definir e redefinir, nunca encontrando uma conclusão.

À liberdade de ação antecede a liberdade de consciência: a consciência é livre para intencionar posicionar os objetos como fenômenos, do mesmo modo como o ser humano é livre para escolher qual decisão tomar, dada uma certa quantidade de possibilidades. É na quarta parte da obra que Sartre detalha seu estudo da liberdade, o conceito central de seu existencialismo, após

---

20 A liberdade de que Sartre trata é ontológica: o homem não possui a liberdade, ele é liberdade.

21 A essência a que Sartre se refere não é entendida como uma substância, no sentido metafísico, mas como um sentido de vida, de existência, que é construído por cada homem, livre, ao performar decisões.

22 A ideia sartriana de um projeto fundamental serve para caracterizar a responsabilidade: mesmo sendo livre, não quer dizer que o homem age de maneira aleatória, ele é responsável por suas escolhas pois elas têm consequências para os outros, também.

explorar os conceitos que se desdobram do estudo do ser (Em-si, Para-si, Para-outro (*l'être-pour-autrui*), nada (*néant*) e má-fé (*mauvaise-foi*)), os quais, de certo modo, relacionam-se e concluem pela tese da liberdade como ontológica. Deve esse ser o conceito primordial uma vez que o existencialismo é uma alternativa ao niilismo e ao determinismo: enquanto aquele nega a existência de algum sentido inerente à vida, e esse prega pela impossibilidade do acaso, pela necessidade de efeitos premeditados por certas causas, o existencialismo defende o poder do homem sobre sua própria vida, independentemente de valores externos pré-estabelecidos. Portanto, a liberdade é uma condição inerente à natureza humana: o ser humano é livre a nível de consciência e a nível de ação, para decidir o que quiser ser. Só que esse “querer ser” opõe-se ao “dever ser”, o que muitas vezes faz com que a liberdade se torne uma condenação – e é essa a origem da má-fé, ou seja, a negação da própria liberdade.

Indo além, descobrimos que a liberdade do Para-si deve ser sempre situada, e isso requer engajamento. Isso significa que o Para-si não está sozinho no mundo, ele se encontra e se confronta com outros Para-sis, que também são livres, e, nesse encontro de liberdades, as ações de um influenciam outros. Por isso o Para-si é, também, Para-outro. Sartre, assim como Heidegger, fala de facticidade, mas da facticidade do Para-si, que são os fatores que condicionam sua existência; são eles: 1) o lugar, 2) o passado, 3) a morte, 4) o outro e 5) os arredores. No entanto, essa facticidade condiciona a existência do Para-si apenas no sentido de influenciá-la, não de determiná-la – nenhum elemento da existência determina fatalmente o destino do Para-si, que é livre; apenas ele exerce esse poder. Conforme explica Sartre (2008, p. 608): “[...] não poderia haver liberdade a não ser *restringida*, posto que liberdade é escolha”, isso nos indica que, a fim de se configurar como uma escolha, ela deve ser feita a partir de um contexto de opções, que são oferecidas pela facticidade.

Assim, temos que a ontologia sartriana é fenomenológica, ou seja, é o estudo do fenômeno de ser, dos modos como o ser se apresenta à consciência. É, portanto, basicamente, o estudo das duas regiões do ser: o Em-si e o Para-si, com seus devidos desdobramentos. O Em-si é determinado, é fechado em si, é pura positividade, enquanto que o Para-si é dinâmica de vir-a-ser, nunca encontrando sua determinação final, mas sempre em processo de se autoatualizar, conforme escolhe e age, pois é liberdade. Assim, sua ontologia exerce o papel de fundamentar outros conceitos importantes que fundamentam seu existencialismo.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS

Verificamos, neste estudo introdutório, que as ontologias empreendidas por Heidegger e por Sartre se diferenciam, primordialmente, por suas escolhas diversas do modo como visualizar o ser. Enquanto o alemão foca sua leitura de ser na característica dele de ser “aí”, ou seja, de estar sujeito a uma facticidade que deve ser entendida por meio de um esforço hermenêutico, o francês enxerga duas regiões primordiais desse ser, o Em-si e o Para-si, ou seja, o ser que apenas é e o ser que se torna que será. Além disso, enquanto o primeiro filósofo pergunta pelo sentido do ser, que deve ainda ser interpretado, podemos dizer que o segundo pergunta por sua quiddidade, descoberta pelas definições que oferece: ser o que se é, no caso do Em-si, não ser o que se é e ser o que não se é, no caso do Para-si, mas também descobrindo, a partir da quiddidade, seu sentido.

Sartre é estudioso e herdeiro de Heidegger, e isso se verifica claramente em algumas passagens de seu texto. Quando, na introdução do ensaio, ele diz: “O fenômeno é o que se manifesta, e o ser se manifesta a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão” (Heidegger, 2008, p. 19), fica evidente sua pretensão de construir uma ontologia que seja fenomenológica, bem como sua visão de que o ser pode ser compreendido, pois dele podemos falar, por meio, também, da linguagem. E ele desenvolve, em páginas mais à frente:

[...] a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, mas ao sentido desse ser. Por isso podemos denominá-lo ôntico-ontológico, já que uma característica de sua transcendência é transcender o ôntico rumo ao ontológico. O sentido do ser da existência, na medida em que se revela à consciência, é o fenômeno de ser (Heidegger, 2008, p. 35).

Aqui, novamente ele se refere ao sentido do ser, mas apenas enquanto ele se revela pelo fenômeno. Apesar de o trecho ser curto, ele nos diz muito, ainda sobre a dicotomia entre ser e aparecer. O ser é ôntico tanto quanto é ontológico, visto que se manifesta como fenômeno a partir do ente, enquanto que a nível transfenomenal mantém o ser. O fenômeno de ser, que expressa o ser por meio do ente, é, portanto, o meio para se encontrar o sentido do tão procurado ser.

Na mesma página da introdução encontramos outra passagem em que Sartre faz referência direta a Heidegger, acrescentando uma especificação a uma de suas definições:

Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-la mais ou menos assim: a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo (Heidegger, 2008, p. 35).

Isso indica que o ser-aí de Heidegger é o ser ocupado de interpretar seu próprio ser, do mesmo modo como toda consciência (para Sartre) deve ser autoconsciência. No entanto, além de ser autoconsciência (não-posicional), é também consciência (posicional) de outros seres: os entes, os objetos, os fenômenos.

A passagem anterior evidencia também que a consciência sartriana é do mesmo modo como é o ser-aí heideggeriano, e portanto o ser-aí possui autoconsciência. Quando Heidegger diz que o “[...] ser-aí está aí para si mesmo” (Heidegger, 2012, p. 13), parece indicar que o ser-aí é consciente sobre seu “aí”, pois o “aí” se mostra como um sentido que está em relação com seu ser, do qual o ser tem ciência e pretende extrair uma compreensão. Transformando isso em termos sartrianos, poderíamos dizer que o ser-aí é um ser-Para-si, afinal é um ser que, na busca pelo sentido do ser, deve compreender a si próprio enquanto um ser que se encontra “aí”. Para isso, ele deve ser consciente de si e de sua condição, sendo o único que pode interpretar o que ela significa.

Uma outra interpretação possível nessa comparação entre Heidegger e Sartre é a de que, quando Sartre intenta reduzir o ser à aparência, ele parece cometer o erro a que Heidegger advertiu: reduzir o ser ao ente, e, desse modo, esquecer do ser e da ontologia fundamental. Porém, conforme visto, Sartre salienta que ser e fenômeno não são idênticos, pelo menos a nível de descrição filosófica: eles são coextensos a nível de realidade, mas a nível descritivo são dois modos diversos de se visualizar o objeto – assim é que o estudo ontológico pode não ser ignorado.

Temos, com isso, que são ambos Heidegger e Sartre importantes representantes do estudo da ontologia. Ambas as filosofias exploram a questão acerca do ser de pontos de vista diferentes, com terminologias diferentes, mas que possuem certas semelhanças. Disso concluímos que, a fim de responder à antiga questão “O que é o ser?”, pode-se explorar ao menos dois caminhos: tanto por sua quididade, quanto por seu sentido, ou ainda: descobrir a quididade a partir de seu sentido. Isso significa explorar o ser a partir do modo como ele se apresenta a quem procura defini-lo: seja “aí”, Em-si, ou Para-si.

### REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CENACHI, Matheus de Oliveira. A relação entre fenômeno de ser e ser dos fenômenos: o anti-idealismo de Sartre na introdução de O ser e o nada. *Primeiros Escritos*, n. 9, São Paulo, 2018.

BARNES, Hazel E. Sartre's ontology: the revealing and making of being. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge Companions online. Cambridge University Press, 2006.

Nicole Elouise Avancini

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas de Paulo Perdigão. 16 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. 4 ed. 2ª reimpressão. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

---

**Recebido em:** 25/10/2023.

**Aprovado em:** 07/03/2024.

# A QUESTÃO DO SACRIFÍCIO EM FEUERBACH: Materialismo e fisiologias

---

Rafel Eros Oliveira Rocha

Mestrando em Filosofia. Universidade Estadual do Vale do Aracajú. Aracajú, CE, Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-6335-6303>.

**Resumo:** O artigo aqui exposto visa aclarar e estender a discussão proposta por Ludwig Feuerbach em sua obra *O mistério do sacrifício ou O homem é o que come* (1862). Duas questões norteiam e dividem os tópicos deste trabalho: 1. Qual o verdadeiro significado do sacrifício de comida e bebida; 2. Qual a distinção entre o sacrifício feito por pagãos e o feito por cristãos. A solução para ambas as questões se encontram no escrito supracitado e em demais textos de Feuerbach como seus *Pensamentos sobre morte e imortalidade* (1830) e sua *Essência do cristianismo* (1841). Assim é possível demonstrar como o aspecto materialista-fisiológico feuerbachiano traduz o problema religioso do rito sacrificial para a linguagem antropológica ao pôr a própria materialidade como solução para os mistérios da fé.

**Palavras-chave:** Sacrifício. Alimentação. Fisiologia.

**Abstract:** El artículo que aquí se presenta pretende aclarar y ampliar la discusión propuesta por Ludwig Feuerbach en su obra *El misterio del sacrificio o El hombre es lo que come* (1862). Dos preguntas guían y dividen los temas de este trabajo: 1. ¿Cuál es el verdadero significado del sacrificio de comida y bebida? 2. ¿Cuál es la distinción entre el sacrificio hecho por los paganos y el hecho por los cristianos? La solución a ambas cuestiones puede encontrarse en el citado escrito y en otros textos de Feuerbach como sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830) y su *Esencia del cristianismo* (1841). Así, es posible demostrar cómo el aspecto materialista-fisiológico feuerbachiano traduce el problema religioso del rito del sacrificio al lenguaje antropológico, situando la materialidad misma como una solución a los misterios de la fe.

**Keywords:** Sacrificio. Alimentación. Fisiología.

## INTRODUÇÃO

Marcada essencialmente pela análise materialista do fenômeno religioso, a obra do filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) traz consigo uma gama de apontamentos que deságuam na construção de uma filosofia encarnada que tem por foco a relação entre o homem e a própria realidade material que o cerca, portanto, uma filosofia que põe o indivíduo como um ser integrado à natureza. Deste modo, o autor distancia-se de um idealismo sacral para assim estruturar o desvelamento do fenômeno religioso à luz de uma antropologia filosófica que se alia a um materialismo fisiológico.

O texto, *O mistério do sacrifício ou o homem é o que come* (1862), foi escrito como uma resposta ao tumulto desencadeado após a utilização da frase “o homem é o que come” em uma resenha intitulada *As ciências naturais e a revolução* (1850) escrita por Feuerbach para o livro *Doutrina da alimentação para o povo* (1850) de Jacob Moleschott (1822 – 1893)<sup>1</sup>. Nas poucas páginas do texto de 1862, o autor nos apresenta uma densa análise da ritualística sacrificial e de seu significado no seio da religião. Tomado de um ânimo ocasionado pelo burburinho, Feuerbach decide desdobrar este “breve jogo de palavras” (Feuerbach, 2022, p. 01)<sup>2</sup> em um escrito de maior abrangência, fazendo do “objeto da gastrologia (teoria do estômago, do paladar) no objeto da teologia, e na contramão, o objeto da teologia em um objeto da gastrologia” (Feuerbach, 2022, p.01) para assim por luz nas discussões acerca do sacrifício religioso de comida e bebida.

A chave para a compreensão de *O mistério do sacrifício* repousa exatamente no aspecto fisiológico da filosofia feuerbachiana que, apesar de recorrente na totalidade de sua obra, ganha exímio destaque neste escrito e nos acompanhará em toda a discussão que teceremos adiante. Para tornar possível uma filosofia pautada no homem é preciso estabelecer também uma análise da fisiologia humana e debruçarmo-nos naquilo que designa as necessidades naturais do corpo, afinal, a dimensão corporal é a estrutura essencial para a construção do pensamento e nesse sentido o bom funcionamento do corpo determina também o bom funcionamento da mente, ou, do “mais importante órgão do homem, o órgão pensante” (Feuerbach, 2005, p. 34). Buscarei, portanto, elucidar a questão do sacrifício religioso discutida por Feuerbach através de dois tópicos: 1. O verdadeiro sentido por trás do ritual de sacrifício; 2. A distinção entre o sacrifício pagão e o sacrifício cristão.

---

<sup>1</sup> Moleschott tem contato com Feuerbach ao assistir às exposições que seriam posteriormente publicadas com o título de Preleções sobre a essência da religião (1851), após este primeiro contato, ambos passam a se admirar mutuamente, “Feuerbach vê em Moleschott uma confirmação científica de sua posição filosófica juvenil enquanto Moleschott ganha um defensor filosófico de vanguarda para sua obra” (Hymers, J. 2006 p. 02).

<sup>2</sup> Em alemão a frase “o homem é o que come” é escrita como “der mensch ist was er isst”, Feuerbach utiliza-se de um trocadilho com as palavras *ist* (ser) e *isst* (comer).

## 1. O VERDADEIRO SENTIDO POR TRÁS DO SACRIFÍCIO DE COMIDA E BEBIDA

Como afirmar com precisão o verdadeiro significado de um rito cuja origem data dos mais remotos tempos? E para além da barreira temporal há que se considerar ainda os distintos modos nos quais o sacrifício revelou-se dentre as mais diversas civilizações ao redor do mundo<sup>3</sup>. Tudo isso dificulta a identificação de um sentido uno que determine precisamente o verdadeiro significado para a ritualística sacrificial. Feuerbach utiliza em sua análise elementos puramente antropológicos para estabelecer com precisão as marcas históricas e sociais destes rituais e assim identificar a lógica por trás deste elemento religioso e do comportamento de seus participantes.

A busca pela substituição de um saber pautado em aspectos teológicos por um que baseia-se puramente em uma estrutura antropológica é a principal missão de Feuerbach com sua crítica à religião, o autor assume o misticismo religioso como manifestação da própria existência humana e nesse sentido estabelece uma filosofia que se distancia do caráter antinatural teológico. *O mistério do sacrifício ou o homem é o que come* apresenta o aspecto materialista da filosofia feuerbachiana que caminha por uma senda cada vez mais fisiológica ao assumir as necessidades corporais como objeto de sua análise bem como componentes de sua proposta filosófica. Toma-se o homem como criatura determinada no espaço e no tempo, presa à natureza verdadeira e, exatamente por isso, o autor rejeita a projeção do homem para além de sua verdadeira existência. Em sua *Essência do cristianismo* (1841) o autor já haveria de distinguir o humano dos demais animais ao apontar que “os animais não têm religião” (Feuerbach, 2018, p. 09), portanto, não externam sua essência, sua existência é encerrada em si mesma. Do contrário, o homem, através do fenômeno religioso, estranha a sua essência negando o seu ser genérico ao alocar as características da humanidade em uma entidade supranatural. O trabalho da obra feuerbachiana de 1841 é, portanto, restituir a essência do homem encerrando-a no próprio sujeito, sem transpor a materialidade.

Retomemos então o texto inicial, *O mistério do Sacrifício ou o Homem é o que Come*, para assim dar solução ao questionamento posto pelo autor acerca do sentido no ritual sacrificial. Feuerbach em um primeiro momento põe o sentido do sacrifício na relação entre o humano e o divino, afinal, a religião afirma-se na distinção entre deuses e homens, é da natureza do divino diferenciar-se do homem, caso contrário, se na religião ambos equivalessem, não haveria

---

<sup>3</sup> O ritual de sacrifício fez-se presente em inúmeros cultos religiosos espalhados pelo mundo, em seu *Mistério do Sacrifício*, Feuerbach refere-se, por exemplo, aos gregos, judeus, indianos, parses, poloneses, prussianos, árabes e egípcios como alguns dos povos que realizavam o sacrifício alimentar. Com isso o autor visa expor a constância deste rito nas diversas manifestações religiosas ao redor do mundo assim como demonstrar a distinção nas formas de execução e no objeto sacrificado bem como a proximidade em seus objetivos.

necessidade para a crença. Contudo, a distinção entre deuses e homens não significa exatamente o completo distanciamento entre estes, na verdade, esta relação é um aspecto essencial da religião em sua totalidade, nas mais distintas culturas temos exemplos de vínculos de proximidade entre o divino e os mortais, afinal, de forma corpórea ou incorpórea, deuses costumeiramente apareciam aos homens nos mais distintos lugares. O sacrifício é, portanto, um fenômeno correlato às manifestações do divino e faz-se presente, em maior ou menor grau, em cada uma das aparições religiosas ao redor do mundo.

Homero narra, tanto em sua *Ilíada* quanto em sua *Odisseia*, distintas ocasiões onde deuses e homens celebram conjuntamente em grandes festejos acompanhados de comidas diversas e de bebidas. Contudo, apesar de unidos no ritual de sacrifício, os deuses gregos não comem a comida dos homens, estes comem a comida dos deuses, “ambrósia, ou seja, a comida dos imortais” (Feuerbach, 2022, p. 02), entende-se então que os deuses somente são deuses por consumirem a comida dos imortais, do contrário, o homem come “o que é terreno, aquilo que não é ambrósia, aquilo que é mortal, por isso ele é um homem, um mortal” (Feuerbach, 2022, p. 02). A comida é o que nos determina, “alimentamo-nos, logo somos” (Tomasoni, 2021 p. 02), pois, a necessidade pela comida dos mortais pressupõe também a mortalidade, assim como a ânsia pela comida dos imortais pressupõe a imortalidade própria ao divino.

Entende-se a alimentação como atividade intrínseca à existência, é exatamente a identificação entre ser e comer que fez com que as antigas civilizações entendessem que “se os deuses existem, estes precisam alimentar-se” (Tomasoni, 2021, p. 2) e, neste caso resta aqui esclarecer de que modo haveriam os deuses de consumir os alimentos que lhes eram sacrificados. A solução encontrada por Feuerbach para este problema repousa na não-naturalidade do divino, os deuses alimentam-se apenas de forma simbólica, de modo a representar o ato de consumir, porém, o alimento entregue aos deuses é devorado somente pela natureza. “A honra do desfrute da comida e bebida”, afirma Feuerbach (2022, p. 05), “pertence aos deuses, mas, o cansaço relacionado a estas, [...] as dores e as necessidades pertencem unicamente aos homens”. Deuses não tem em seu íntimo os sentidos naturais, portanto, as necessidades fisiológicas restringem-se unicamente aos que sacrificam, estes sentem fome e buscam libertar este desejo na celebração do sacrifício, alimentam-se pensando em alimentar aquilo que não encontra no alimento algo necessário à sua existência. Sacrifica-se pensando na comida, naquilo que é natural e que se distancia do fenômeno místico religioso.

Dentre os gregos distinguem-se ainda alimentos específicos destinados a cada divindade:

[...] Pausânias afirma que Hera popularizou-se entre os Espartanos como *Aigophaga*, comedora de cabras porque os gregos sacrificavam cabras em sua

## A QUESTÃO DO SACRIFÍCIO EM FEUERBACH: MATERIALISMO E FISILOGIA

honra; de acordo com Hesíquio, Ártemis, em Samos, era chamada de *Kaprophaga*, comedora de ursos; Ateneu afirma que Apolo era referido como comedor de peixes, *Opsophagos* provavelmente pelos sacrifícios de peixes; Baco, segundo Plutarco, era chamado de *Omestes*, ou *Omophagos*, ou seja, comedor de carne crua, devido às celebrações nas quais, carne crua e, provavelmente, até carne humana era sacrificada e consumida, possivelmente como uma recordação da crieza religiosa originária dos humanos; Zeus referia-se a si mesmo como *Eilapinastes*, o que aprecia as celebrações com sacrifícios (Feuerbach, 2022, p. 06).

Tudo isso nos revela um aspecto indissociável ao rito sacrificial: a comida. Se para Feuerbach o segredo da religião repousa na natureza do próprio homem então não haveria de diferir para a verdade do sacrifício, o autor assume os elementos naturais próprios à existência no objeto de sua análise da religião. O homem religioso diviniza o mundo ao seu redor, transforma o banal em divino e, nesse sentido, o alimento passa de elemento comum à vida para algo sagrado, destinado ao uso ritualístico. Feuerbach retira a carga simbólica do ritual para apontar o verdadeiro significado desta cerimônia na matéria fisiológica.

Do ponto de vista do autor, a alimentação atua como instrumento para a comunhão entre o humano e o divino, portanto, para aqueles que dedicam alimentos aos deuses, os “sacrifícios devem a sua dignidade e seu significado cultural, religioso e teológico originalmente apenas aos seus efeitos e significados reais, fisiológicos e antropológicos” (Feuerbach, 2022, p. 07). O sentido fisiológico prevalece frente ao sentido simbólico-religioso, transformando o alimento no próprio sentido por trás do sacrifício, sacrifica-se para alimentar e alimenta-se por meio da comida. Conclui-se então que a forma pouco importa, o sentido do sacrifício é sempre único, independente se “voluntariamente ou involuntariamente, vivo ou morto, inteiro ou em pedaços, assado em um espeto ou cozido em uma panela, se cozidos ou crus, as vítimas eram sacrificadas para honrar os deuses” (Feuerbach, 2022, p. 08), afinal, “sacrificar significa alimentar os deuses” (Feuerbach, 2022, p. 08). Percebe-se, portanto, a comida e, conseqüentemente, o ato de consumir o alimento como o grande foco no ritual. O autor desdobra o objeto religioso em mero objeto da fisiologia humana traduzindo o que antes percebia-se como necessidade do espiritual em necessidade corporal.

Se o segredo do sacrifício traduz-se na comida há que se tratar também daquilo que adorna, dá sabor e sentido a ela, o sal:

[...] a comida sem sal é uma comida sem sabor, sem sentido e, na verdade, o significado e o cerne do sacrifício é a comida. Os sacrifícios são banquetes comuns aos deuses e aos homens; mas, servir comida sem sal para uma visita significa servir-lhe o desprezo no lugar da honra, ódio no lugar do amor (Feuerbach, 2022, p. 10).

O sal é, portanto, aquilo que emprega prazer ao ato de comer, uma comida sem gosto é também uma comida sem vida. A comida representa o sacrifício e nesse mesmo sentido, o sal simboliza o alimento sacrificado, sem ele não há sentido na comida, não há estímulo, o prazer da alimentação reside exatamente no sabor, no deleite, e este é potencializado pelo sal. Exatamente por isso o sal simboliza a comunhão dos homens ao representar muitas vezes o estabelecimento de pactos e alianças. Atribuíram-se propriedades místicas ao sal presente nos rituais de sacrifício, este teria por função acolher, abraçar e impedir tudo aquilo que toca da decomposição, disto surgiram os simbolismos atrelados ao uso de suas virtudes conservatórias, pelo uso do sal visa-se estabelecer uma aliança duradoura, fortificada e, além disso, suas propriedades purificadoras tornam este cristal branco em fonte de limpeza física e espiritual proporcionando ao alimento a qualidade própria ao consumo.

Contudo, “a mesa acompanha o sal, mas, a comida acompanha a mesa” (Feuerbach, 2022, p. 11), afirma Feuerbach nos demonstrando a evidente relação de indissociabilidade entre a comida e o sal para que assim não tropeçemos no erro de esquecer desta clara conexão, afinal, “as consequências perniciosas deste esquecimento encontram-se nos nossos teóricos do simbolismo que veem o saleiro no altar, a ‘mesa de Deus’ ou do senhor, mas não enxergam o prato que está ao lado, cheio de comida” (Feuerbach, 2022, p. 11). O significado por trás do sal e da comida repousam em seus sentidos fisiológicos, dentro de suas próprias naturezas, seus significados não escapam à realidade, não ultrapassam os limites do real para atingir o misticismo transcendente da teologia.

O escrito de Feuerbach é muito claro, o misticismo repousa inevitavelmente na natureza, nesse sentido suas manifestações e suas ritualísticas devem ser entendidas tendo por base o que podemos enxergar unicamente com os sentidos corporais, descarta-se toda crença que se proponha a negar a realidade material. É exatamente nesta perspectiva que é possível afirmar o sentido do sacrifício de comida e bebida no material sacrificado. O religioso diviniza a existência ao seu redor, este homem entende a realidade enquanto instância mística, antinatural, e então transpõe elementos cotidianos em elementos sobrenaturais fazendo da materialidade a faceta do divino:

Os homens estabeleceram a crença em deuses que eram idênticos aos homens na natureza e separados na existência. O sacrifício enfatiza um dos pontos de identidade, pois os homens sempre sacrificam aos deuses aquilo que eles próprios comem. Sacrifício significa alimentar os deuses; minimizar o aspecto gastronômico literal do sacrifício é perder o sentido (Cherno, 2022, p. 25).

Portanto, o sentido verdadeiro por trás deste fenômeno encontra-se exatamente na instância real da existência, seu sentido é puramente natural, fisiológico, portanto, humano.

### *1.1 Sacrifício pagão e sacrifício cristão*

Costumeiramente a ritualística sacrificial é associada ao paganismo, pelo menos quando se trata do sacrifício clássico, o sacrifício de comida e bebida. Contudo, existem formas distintas de sacrifício adotadas sobretudo por cristãos na modernidade e que serão demonstradas nas linhas seguintes. Apontar esta distinção leva-nos a encarar um dilema: entende-se que não há diferença prática entre os distintos sacrifícios, seus objetivos permanecem os mesmos, visa-se estabelecer o contato com o sagrado e nesse sentido a resposta mais óbvia poderia ser a de que não há diferença alguma, porém, teoricamente existem distinções com relação aos instrumentos e as formas.

Disso é possível deduzir que não haveriam sacrifícios alimentares no cristianismo o que é essencialmente falso, a comida, o ato de absorver o alimento e o simbolismo por trás deste ato ainda estão presentes na ritualística cristã, entretanto, o sacrifício pagão voltou-se essencialmente para a comida, para as necessidades fisiológicas e, nesse sentido, a natureza encontra-se em primeiro plano, em contrapartida, para o cristão, e sobretudo o moderno, a prática de sacrifício assume outras formas, outros comportamentos, o cristianismo retira o foco da natureza e da fisiologia para assegurar o indivíduo transcendente enquanto ponto central.

Este distanciamento entre o paganismo greco-romano e o cristianismo é foco constante de análises na filosofia juvenil de Feuerbach, de fato, o homem cristão passa por um constante processo de separação da realidade natural, o estabelecimento da vida moderna longe de uma comunidade eclesial afasta-o cada vez mais de seus semelhantes<sup>4</sup>. Na introdução de seus *Pensamentos Sobre a Morte e a Imortalidade* (1830)<sup>5</sup>, Feuerbach já havia descrito esse afastamento entre o indivíduo, a comunidade e a natureza nas sociedades europeias como correlato ao desenvolvimento do cristianismo moderno: “O que é característico da era moderna é que nela o homem como homem, a pessoa como pessoa, e com isso o indivíduo humano isolado foi reconhecido por si mesmo em sua individualidade como divino e infinito” (Feuerbach, 1993, p. 64). O paganismo nas sociedades europeias pré-cristãs estabelece um modo de pensar que está inserido em um mundo natural, apesar de haver bases em um misticismo, não há uma completa

---

<sup>4</sup> Um elemento crucial para a concretização da reforma protestante foi a retirada do poder eclesial, para o mundo medieval a instituição da igreja era o que garantia a união do todo social, contudo, a reforma põe o homem no centro da fé ao assumir que para a religiosidade não era necessária uma igreja. Com isso há uma individualização no seio da religiosidade, o homem já não necessita do todo social para professar sua fé, sua religiosidade encontra-se na sua própria singularidade.

<sup>5</sup> O autor dedica a introdução do escrito de 1830 a construir uma linha do tempo que permita delimitar o pensamento europeu acerca da imortalidade partindo da antiguidade clássica à modernidade.

cisão entre o ser humano e o mundo natural<sup>6</sup>, exatamente por isso o homem pagão aceita a realidade como ela se apresenta, não há a necessidade de transpor esta por outra vida que o retire do plano material. Do contrário, o homem cristão busca subverter a natureza, a vida e a morte para ele não tem relevância já que sua real existência está resguardada fora dos limites naturais, sua fé não está pautada na matéria posta frente aos seus olhos, baseia sua fé e sua permanência neste mundo na exclusão do corpo pela alma.

O cristianismo entende o homem como distinto da natureza, tal processo somado ao domínio cristão no mundo medieval estabelece um escanteamento do paganismo tornando estes povos em bárbaros e incultos. O passo seguinte ao cristão é a busca pela purificação, para os cristãos sua fé não se iguala às demais, sua religião eleva-se frente às outras crenças assim como o homem cristão eleva-se frente aos demais homens. Feuerbach, referindo-se às palavras do Deus hebreu afirma que os fiéis “devem ser santos porque eu sou santo, isto é, não se maculem, pois, eu sou puro [...] vocês não devem tornar-se impuros, eu lhes proíbo, isto significa: não deves comer o que não como, o que abomino, aquilo com o qual não me misturo” (Feuerbach, 2022, p15). Chernó nesta mesma direção aponta que

Como o homem sacrifica aos deuses o que considera seus alimentos mais importantes, os sacrifícios revelam uma imagem de si mesmo às pessoas que os realizam. Assim, os povos bárbaros, que não conseguem ver além das suas necessidades fisiológicas básicas, sacrificam carne e sangue humanos. As pessoas mais civilizadas reconhecem que a vida vegetal e animal também tem a sua própria essência e transformam carne e sangue em, por exemplo, pão e vinho (Feuerbach, 2022, p. 27).

O distanciamento do paganismo greco-romano e do mundo antigo-medieval trouxe ao homem moderno mudanças práticas sendo a mais notória o distanciamento físico do divino e do natural o que garantiu a este homem uma resistência às crenças que anteriormente lhe fariam sentido, seu culto agora é destinado ao homem. A distinção física entre o divino e o humano foi objeto central dos cultos pré-cristãos o que, certamente, aproximou o humano do mundo natural, seu objeto de adoração estava em todos os lugares nos quais este homem pusesse seus olhos, contudo, o Deus cristão põe-se como exterior à existência natural, sua morada escapa aos limites naturais, transcende o real. Há no mundo moderno um rompimento entre aquilo que outrora fora

---

<sup>6</sup> As religiões pagãs têm por característica a divinização da natureza, suas divindades costumemente representam elementos naturais como deuses dos mares, das chuvas, das florestas ou mesmo deuses representando elementos fisiológicos como a fertilidade. Deste modo, para os pagãos o divino encontrava-se inserido na própria realidade e cada elemento desta representava uma faceta de sua religião o que permitia ao homem um contato maior com a materialidade.

considerado o suprassumo do culto religioso: a aproximação entre a existência humana e a realidade natural<sup>7</sup>. Exatamente por isso a figura do divino também haveria de retirar-se da natureza, como afirma Feuerbach em sua *Essência do cristianismo*:

Deus paira sobre a moral como um ser distinto do homem, ao qual pertence o melhor, [446] enquanto que ao homem só se atribuem os restos. Todas as disposições que deveriam ser dirigidas para a vida, para o homem, todas as suas melhores forças, gasta-as o homem em proveito de um ser que não tem necessidade de nada. A causa real converte-se em meio sem importância, uma causa apenas representada, imaginária, converte-se numa causa verdadeira, real (Feuerbach, 2018 p. 329).

O cristão moderno encontra respaldo em uma religião que preza cada vez mais pelo indivíduo, sua fé já não se funda na integração dos indivíduos em uma comunidade<sup>8</sup>, a fé do homem moderno é a fé na pessoa, na alma singular, na transcendência particular, é, em todo caso, uma fé no eu e não no nós. A dinâmica da fé pagã é essencialmente oposta à cristã, o culto pagão fundamenta-se na inserção do homem na própria natureza, deste modo, o pagão encontra-se ligado à existência, na direção oposta, o cristão põe-se como superior, transforma valores que deveriam representar o gênero humano<sup>9</sup> – ou a coletividade humana – em valores de uma figura singular. Sacrifica, portanto, a humanidade frente ao Uno.

Essa substituição da vida amparada na natureza pela divinização do indivíduo é uma das marcas que separam a fé pagã da fé moderna cristã, o distanciamento dos homens para com a natureza pode ser demonstrado pela modificação dos sacrifícios nestas sociedades:

Onde se oferecem a Deus cruéis sacrifícios humanos, tais sacrifícios são considerados como os mais elevados, e a vida sensível como o bem supremo. Por isso, em casos extraordinários, até se sacrifica a Deus a vida; crê-se demonstrar-lhe deste modo a honra máxima. E se o cristianismo, pelo menos nos nossos tempos, já não oferece sacrifícios sangrentos ao seu Deus, isso só deriva do facto de a vida sensível já não ser considerada como a vida suprema. Sacrifica-se a

---

<sup>7</sup> Ao assumir a realidade material como caminho e não como fim, o cristão põe a natureza em segundo plano, no entendimento deste homem, a existência verdadeira dá-se fora dos limites naturais, portanto, dentro de sua fé há uma negação da realidade posta enquanto se afirma uma vida que se distancia da matéria. Do contrário, o pagão assume a natureza e a existência posta como fim em si mesma, não há uma necessidade de transcender os limites impostos pela natureza.

<sup>8</sup> A vida nas sociedades greco-romanas baseava-se na ideia de uma comunidade centrada no estado que geria a vida de todos, no medievo esta função é delegada à igreja o que funda um senso de sociabilidade garantido por uma instituição exterior ao homem. Ao designar o homem como centro da fé, o cristianismo retira o senso de coletividade do indivíduo moderno, há um rompimento na relação de coletividade que outrora existia.

<sup>9</sup> Feuerbach utiliza em sua filosofia o conceito biológico de gênero para designar a coletividade de homens. Utilizando-se deste termo, o autor pretende demonstrar como o cristianismo aloca qualidades que são constituintes do gênero humano para uma figura una e capaz de aglutinar toda a humanidade. Deste modo, onisciência, onipotência e onipresença são, em certo modo, qualificações possíveis ao conjunto de homens, mas que são alocados numa entidade que se posiciona acima do próprio homem. A proposta feuerbachiana é essencialmente afirmar o homem como criador e não mais como criatura sem para isso cair em um individualismo.

Deus a alma, a convicção moral, porque é esta que é considerada superior (Feuerbach, 2018, p. 330).

É perceptível a distinção entre estas duas culturas, os povos cristãos, entendidos pelo pensamento moderno europeu como dotados de uma moralidade avançada, colocam-se em outro patamar com relação aos demais homens ao determinar estes como bárbaros, sua realidade e suas crenças são resguardadas por uma pureza que é negada aos demais povos. Exatamente por isso o sacrifício cruento é retirado do seio da fé cristã e dá lugar aos sacrifícios incruento, sacrifícios que não envolvem necessariamente a alimentação, mas sim, o martírio individual, aquele que se manifesta no tempo dedicado à oração, o maior sacrifício para o cristão é exatamente a purificação do seu próprio corpo, ou seja, a renúncia pela vida natural.

Se para os povos ditos bárbaros a existência e a natureza eram bens inegociáveis, para os cristãos – e sobretudo os modernos – estas são meras inconveniências, não lhe interessa a vida como ela está posta, mas, sim, a vida como há de existir no sobrenatural, no paraíso. Nisso reside a distinção entre os sacrifícios, o pagão celebra a vida por meio do sacrifício, celebra a natureza e a fisiologia de seu corpo, o cristão, segue na direção oposta, sacrifica a própria existência, nega a vida ao sacrificar seu corpo. Para este homem, sua existência real encontra-se para além da própria realidade natural, sua vida adequada escapa à natureza e, deste modo, o sacrifício alimentar para o Deus cristão na modernidade não representa valor algum, para ele o verdadeiro sacrifício é a negação da vida, a negação das necessidades fisiológicas e, nesse caso, o jejum, o martírio do indivíduo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim sendo, o resgate de escritos pouco abordados nas academias de filosofia nos assegura a percepção de tópicos que, apesar de parecerem pontuais na bibliografia de Feuerbach, garantem-nos um acréscimo para a completa compreensão de sua antropologia filosófica. *O mistério do sacrifício* nos apresenta um escritor já maduro, próximo de seus sessenta anos e afastado das universidades alemãs nas quais outrora havia lecionado e recebido destaque por suas obras. É neste distanciamento dos centros urbanos e no contato com a natureza que o filósofo desenvolve boa parte de sua filosofia, a crítica à religião feuerbachiana só se faz possível através da percepção de que o homem é limitado pela dimensão espaço-temporal e, nesse sentido, pela natureza. O autor propõe-se a negar a antinaturalidade do *post mortem* cristão ao afirmar a existência natural enquanto única existência verdadeira e, deste modo, ao negar o paraíso afirma-

se a realidade material, afirma-se o homem feito de carne, ossos e também de necessidades fisiológicas.

Admitir a realidade como está posta é remover o véu místico do fenômeno religioso e aceitar a materialidade da existência humana. Ao apostar no materialismo como instrumento para este desvelamento, Feuerbach propõe-se a explicar cada aspecto da transcendência religiosa tendo por base unicamente a realidade natural posta frente aos seus olhos. Deste modo, explicar o rito de sacrifício torna-se mais um degrau no processo de diluição da religião pela natureza, portanto, o mistério do sacrifício, tal qual os demais segredos da fé, revelam-se na própria realidade.

## REFERÊNCIAS

- CHERNO, M. *El hombre es lo que come de Feuerbach: una rectificación*. Trad. esp. Leandro Sánchez Marín e Pablo Uriel Rodríguez. Medellín, 2022.
- FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- FEUERBACH, L. *A Karl Riedel. Para a retificação de seu esboço*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- FEUERBACH, L. *El hombre es lo que come*. Trad. esp. Leandro Sánchez Marín e Pablo Uriel Rodríguez. Medellín: Ennegativo Ediciones, 2022.
- FEUERBACH, L. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Trad. esp. José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- HOMERO, *Ilíada*. Trad. port. Frederico Lourenço. 6 ed. São Paulo: Companhia das letras, 2018
- HOMERO, *Odisseia*. Trad. port. Frederico Lourenço. 7 ed. São Paulo: Companhia das letras, 2018
- HYMERS, J. *In defence of Feuerbach's Moleschott reception: Feuerbach's open dialectic*. Nova York, 2006.
- TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach: L'uomo e la sua alimentazione*. Trad. esp. Leandro Sánchez Marín. Vercelli, 2021.

---

**Recebido em:** 25/10/2023.

**Aprovado em:** 21/02/2024.

# O CARÁTER PERFORMÁTICO DOS DISCURSOS GORGIANOS

---

Thatiane Santos Meneses

Doutoranda em Filosofia. Universidade Federal de Sergipe. Aracaju, Sergipe, Brasil. E-mail: thatianesm@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8997-815X>.

**Resumo:** A presente pesquisa tem por objetivo analisar os elementos que dão ao discurso gorgiano um caráter performático. Górgias de Leontinos é reconhecido por estudiosos do movimento sofista como um de seus principais representantes e o motivo se deve ao fato de Górgias ser dotado de um grande poder persuasivo, relacionado ao uso frequente de figuras de linguagens em suas preleções. Além disso, o sofista utiliza a tragédia grega como pano de fundo de algumas de suas obras. A pesquisa tem como objetivos específicos investigar quais foram os meios utilizados por Górgias na elaboração de seus enunciados e mensurar a implicação dos métodos empregados. O tema é relevante para a compreensão do estilo do discurso retórico de Górgias.

**Palavras-chave:** Retórica. Figuras de Linguagem. Trágico.

**Abstract:** The present research aims to analyze the elements that give Gorgian speech a performative character. Gorgias de Leontinos is recognized by scholars of the sophist movement as one of its main representatives and the reason is due to the fact that Gorgias is endowed with great persuasive power, related to the frequent use of figures of speech in his lectures. Furthermore, the sophist uses Greek tragedy as a backdrop for some of his works. The specific objectives of the research are to investigate the means used by Górgias in preparing his statements and to measure the implications of the methods used. The topic is relevant to understanding the style of Gorgias' rhetorical speech.

**Keywords:** Rhetoric. Figures of Speech. Tragic.

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por objetivo o estilo do discurso gorgiano, notadamente conhecido por seu caráter eloquente (e por que não dizer performático?). Com o intuito de chamar a atenção das pessoas, Górgias de Leontinos<sup>1</sup> utilizava em seus discursos vários elementos retóricos, sendo os mais recorrentes o uso das figuras de linguagem e aspectos da tragédia grega.

Górgias pertenceu ao movimento filosófico denominado de Sofistas. O referido grupo teve uma grande atuação em Atenas no século V a.C., período de estabelecimento da democracia ateniense, sob a égide do estadista Péricles. Os sofistas despontaram como professores de técnicas de persuasão aos jovens atenienses, de modo que estes pudessem discursar e expor suas opiniões sobre quaisquer assuntos, além de despertar nesses jovens o interesse por uma vida pública. Pesquisadores<sup>2</sup> consideram Górgias como um dos principais integrantes deste movimento.

Pouco se sabe sobre a vida de Górgias. Das poucas certezas que se tem sobre o sofista é de que ele era natural da cidade de Leontino, colônia grega da Sicília; foi discípulo de Empédocles; fizera uma viagem para Atenas, por volta dos anos 427 a.C., a fim de atuar como embaixador de Leontinos com a missão de persuadir o governo ateniense a prestar assistência militar ao seu povo contra Siracusa. Há registros de que esta foi a primeira vez que Górgias chamou a atenção dos atenienses para seus discursos<sup>3</sup>.

Górgias de Leontinos era muito conhecido em sua época pela sua capacidade de discursar sobre qualquer tema<sup>4</sup>. Os poucos textos que nos chegaram versam sobre diversos assuntos que eram temas das recorrentes discussões na Atenas do século V a.C., são eles: *Elogio de Helena*, *Defesa de Palamedes*, *Epitáfio*, *Tratado do Não-Ser*, *Discurso Pítico* e *Discurso Olímpico*.

É impossível comentar sobre a produção discursiva de Górgias e não mencionar o seu interesse pela retórica, especialmente porque o leontino era notadamente conhecido como mestre desta arte<sup>5</sup>. Para o sofista de Leontinos, a retórica é a arte do *logos* e envolve questões para além do discurso, a exemplo do caráter do orador. Para ele, a retórica é algo tão forte que é capaz de influenciar as pessoas e isso justamente por conta do poder persuasivo que acompanha o exercício de se fazer um bom discurso retórico.

---

<sup>1</sup> Há na literatura diferentes maneiras de referir-se a Górgias. Leontino (Untersteiner), Leôncio (Filostrato), Leontini (Kerferd, Guthrie e Casertano), Leontinos (Jaeger, Romilly e Dinucci), são algumas das formas como os estudiosos se referem ao sofista. Tais referências devem-se às distintas denominações recebidas pela cidade que o filósofo nasceu. Nesta pesquisa filiamo-nos aos pesquisadores Jaeger, Romilly e Dinucci.

<sup>2</sup> Guthrie (2007, p. 250); Kerferd (2003, p. 21); Romilly (2017, p. 46).

<sup>3</sup> Casertano (2010, p. 61); Guthrie (p. 25 e 251); Kerferd (2003, p. 79); Untersteiner (2012, p. 151).

<sup>4</sup> Platão. *Mênon* (70b-c) e *Górgias* (447-d).

<sup>5</sup> Romilly (2017, p. 127).

Ao contrário do que muitos defendem, o estudo sobre a retórica não foi iniciado por Aristóteles. Sua criação é atribuída aos sicilianos Córax e Tísias, ocorre que o registro escrito mais antigo que chegou até nós a respeito do tema, são as compilações do estagirita. É importante ainda que se diga que num primeiro momento a retórica foi utilizada no meio jurídico como argumento da probabilidade, talvez por isso dos 06 registros discursivos deixados por Górgias, 02 são defesas jurídicas.

Aristóteles, em sua obra *Retórica* (1354a1) sustenta que a “retórica está em todas as outras ciências. Não pertence a nenhuma em específico”. Para o estagirita (1355b30), a arte retórica seria definida como “faculdade de observar, em cada caso, o que este encerra de próprio para criar a persuasão”. Mais adiante ele complementa falando que “aquilo que é persuasivo o é para alguém, e algo é persuasivo quer porque é de imediato e por si só evidente, quer porque parece ser demonstrado a partir de outras premissas que são elas, persuasivas e convincentes” (1356b30).

Para os estudiosos da língua, temos que a retórica está intimamente ligada com a preocupação que os efeitos do discurso, seja ele oral ou escrito, provocam nas pessoas. É importante frisar que a retórica sempre teve como mote analisar a reação que um discurso provoca nas pessoas. Um discurso pode gerar um menor ou maior impacto em sua plateia por meio da utilização de diversos elementos: as palavras utilizadas, o modo como o orador se apresenta, a capacidade do orador em despertar ou não emoções em seus ouvintes, dentre outros. Todos esses elementos compõem o estilo do autor do discurso. Como bem explicitado por Henriques (2011 p. 32), “seja na retórica clássica, seja na prática contemporânea da construção de um texto, há um agente da ação de linguagem que se concretiza como discurso”.

O presente trabalho possui relevância tendo em vista a escassez de trabalhos que tratem detidamente sobre o estilo discursivo de Górgias, tendo como ponto de partida de análise os textos gorgianos *Elogio de Helena*, *Defesa de Palamedes* e *Epitáfio*, e não as impressões encontradas nas obras de Platão.

A metodologia empregada na pesquisa foi a bibliográfica, a qual se operou por meio de uma leitura filológica, bem como da análise filosófica analítica detalhada do material secundário, composto basicamente de obras que tratam do movimento sofista e especialmente os discursos gorgianos, bem como obras que versam sobre os estilos discursivos.

## **1. A CONSTRUÇÃO DA FAMA DE GÓRGIAS DE LEONTINOS**

Como dito anteriormente, um fato que é consenso entre os pesquisadores dos sofistas é que Górgias, por volta dos anos 427 a.C., fizera uma viagem para Atenas a fim de atuar como embaixador de Leontinos. A missão de Górgias era, em verdade, um desafio: persuadir o governo

ateniense a prestar assistência militar ao seu povo contra Siracusa, ou seja, convencer os atenienses a lutarem em uma guerra que, ao menos a princípio, não era deles.

Sobre este feito de Górgias, Untersteiner (2012, p. 151) relata:

O primeiro acontecimento cronologicamente seguro de sua vida refere-se à embaixada que lhe foi outorgada por sua pátria, Leontino, e que ele comandou em 427 a.C., em Atenas, para pedir ajuda contra Siracusa, que se tornava cada vez mais poderosa, a ponto de provocar a união, para seu próprio dano, das cidades de Calcídia. Górgias, que sem dúvida referiu-se ao tratado de aliança de 433 a.C., conseguiu seu objetivo, mas Atenas não se empenhou, e a ação terminou em 425 a.C. com um fracasso, ainda que tenha sido a causa remota da intervenção de Atenas na Sicília.

Depois de ter atingido o seu intento, Górgias voltou para sua cidade natal, retornando para Atenas algum tempo depois para aproveitar o momento glorioso que a *pólis* vivia: intensas mudanças políticas e sociais, o que lhe garantia um campo fértil para o desenvolvimento de seu trabalho como retor e professor. Há registros de que a beleza dos discursos gorgianos era tamanha, que boa parte da população se reunia em praça pública para ouvi-lo, chegando a chamar os dias em que o sofista ia palestrar de feriados.

Outro ponto importante que fez com que a fama de bom retor de Górgias corresse por toda *pólis*, era a sua “ousadia” em questionar a assembleia sobre qual assunto eles desejavam ouvir. Tal façanha ficou registrada nas obras *Mênon* (70a-c) e *Górgias* (447c-d), ambas de Platão. Além de ser mencionada por outros filósofos, a exemplo de Cícero e Filóstrato. O sucesso de Górgias foi tamanho que se conta que foi construída uma estátua de ouro maciço para homenagear o sofista de Leontino.

Já estabelecido em Atenas, Górgias começa a lecionar em troca de pagamentos, especialmente para os jovens, tendo conseguido juntar grande fortuna. O seu método de ensino, assim como o de alguns outros sofistas, consistia em passar sabedoria de uso prático, tanto no campo da política, quanto no campo na arte retórica. Saber se comunicar, ser ouvido, ter a atenção do público, e o principal: preparar seus alunos para todo tipo de discurso. Como destaca Guthrie (2007, p. 52), “constituía parte da instrução retórica ensinar o aluno a argumentar com igual êxito sobre ambos os lados da questão”.

Não demorou muito para que Górgias conquistasse grande participação na atividade política e intelectual da cidade de Atenas, o que confirma a importância de sua atuação no funcionamento da *pólis* grega, especialmente nos idos do século V. a.C.. A respeito disso, Jacqueline de Romilly (2017, p. 315-316) relata que teria tornado tradição a leitura de um discurso gorgiano na abertura dos jogos pan-helênicos:

Com Górgias, uma vez mais, é um sofista que toma a frente e inicia o que se tornará uma grande tradição clássica. É provável que se tratasse, em parte, de uma manifestação a serviço dos anais da retórica; porém, os breves testemunhos que se conservaram não permitem duvidar da força das ideias expressas por Górgias, nem de sua autoridade. Sabe-se que o discurso elogiava os jogos e é citada uma frase relativa àquelas qualidades que implicam semelhante competição. Mas, sobretudo Filostrato, em *Vidas dos Sofistas*, deixou-nos um resumo que diz assim: “Ao ver a Grécia assolada por guerras internas, Górgias fez-se seu conselheiro falando a favor da boa concórdia (*homónoia*), voltando-a contra os bárbaros e recomendando fixar como troféu para suas armas, não as suas cidades comuns, mas o país bárbaro” (Romilly, 2017, p. 317).

Sobre o poder de persuasão de Górgias, Capizzi assevera:

Com efeito, Górgias tinha em mente uma só ideia séria: convencer seu auditório de que qualquer tese é sempre demonstrável, desde a inocência de Helena e de Palamedes até a inexistência da realidade com a condição de conhecer-se muito bem este “grande poderoso” que é o raciocínio; e de que, em consequência, aquela que deseja ser o vencedor no tribunal ou na ágora deve confiar-se, pagando o preço corrente à escola dos retóricos (Capizzi, *apud* Marques, 2017, p. 76).

Ainda sobre os discursos gorgianos, merece destaque a observação feita por Untersteiner, ao afirmar que “Górgias tornou-se orador e quis transformar a aparência em realidade, por meio da persuasão de seus ouvintes. Assim atribuiu também à física e à erística certa força capaz de despertar a aparência da verdade” (Untersteiner, 2012, p. 150), demonstrando que o poder persuasivo de Górgias era realmente algo notável e merecedor de observação. E o sofista vai mais além, para ele, a efetividade de um discurso está intimamente ligada à influência que este exerceu no íntimo de seus interlocutores, tendo em vista o forte o poder das palavras<sup>6</sup>.

Com isso, podemos afirmar que o leontino, além de popularizar o ato de ir às praças públicas e assembleias para ouvir as preleções dos que se dispunham a falar em público, traz uma nova forma de apreciação dos discursos, transportando os sentimentos do homem para o centro da fala, por entender que o *logos*<sup>7</sup> seria capaz de levar o homem a tomar consciência das coisas nas

---

<sup>6</sup> “(8) Se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar. Que assim são essas coisas, mostrarei.

(9) É necessário também mostrar, pela opinião, aos ouvintes. Considero e designo toda poesia discurso metrificado. Um estremecimento de medo repleto de espanto, uma compaixão que provoca lágrimas abundantes, um sentimento de nostalgia entra no espírito dos que a ouvem. A alma é afetada – uma afecção que lhe é própria –, através das palavras, pelos sucessos e insucessos que concernem a outras coisas e outros seres animados. Mas passemos de um a outro discurso” (Górgias, *O Elogio de Helena*).

<sup>7</sup> A palavra grega *logos* possui uma série de significados. Segundo Kerferd (2003, p. 143-144), seus principais usos dizem respeito a três áreas. A primeira é a da linguagem, na qual recebe o significado de fala, discurso, declaração. E é neste sentido que o *logos* é empregado pelos sofistas. A segunda está na área do pensamento, significando, portanto, reflexão, raciocínio, explicação. Por último, temos o *logos* na área do mundo, tratando especificamente sobre a capacidade que os homens possuem de falar e pensar, a exemplo da criação de princípios, fórmulas e leis naturais.

quais está imerso. Deste modo, temos que Górgias consegue agregar a população para o centro das discussões da pólis grega.

### 2. A PERFORMANCE DOS DISCURSOS GORGIANOS

Um dos diferenciais dos discursos gorgianos diz respeito a sua técnica de argumentação e persuasão, atrelada ao bom uso das palavras. Górgias considerava de suma importância à análise da intenção das palavras que eram ditas e não ditas no discurso, pois elas constituíam o ponto principal do uso performático da retórica e da persuasão. E mais, era preciso observar o *kairós*, o momento oportuno para dizer ou deixar de dizer algo.

O sofista considerava que a escolha correta das palavras estava ligada ao sucesso do discurso e isso se deve muito à definição que Górgias (Platão, *Górgias* 450bc) dava a arte retórica, na medida em considerava que esta arte “não consiste em ofício manual desse gênero; pelo contrário, toda a sua ação e realização se fazem mediante discursos”.

Essa valorização das palavras é notada pelo uso constante das figuras de linguagem, o que os pesquisadores costumam chamar de “figuras gorgianas”. E a respeito das chamadas “figuras gorgianas”, convém destacar os apontamentos feitos por Lauro de Moraes:

[...] Górgias se tornou um exemplo para os outros sofistas através de sua ousadia e do discurso viril e enérgico, utilizando expressões inusitadas e estilo suntuoso para temas grandiosos e, através da quebra de frases e transições repentinas, seu discurso se tornava doce e surpreendente – as assim chamadas figuras gorgianas, às quais nos remeteremos posteriormente. Ademais, ele tinha notória habilidade de improvisar sobre qualquer tema.  
[...]

Essas figuras de linguagem existiam esparsamente em alguns autores gregos anteriores ao nosso sofista, mas é somente a partir do uso constante e metódico delas por ele que essas se fixam na prosa grega. Não coincidentemente, elas recebem o nome de figuras gorgianas, quais sejam: (i) antítese: justaposição de frases ou sentenças contendo pensamentos contrastantes; (ii) paronomásia: jogo de palavras frequentemente utilizadas em sentenças ou frases paralelas contendo assonância e trocadilhos; (iii) anadiplose: simples repetição de palavras; (iv) *parechesis*: repetição de sons entre palavras próximas, a aliteração é sua forma mais reconhecível; (v) *homeoteleuton*: repetição de sons no fim de sucessivas palavras ou sentenças para produzir rima; (vi) *pariosis* ou *isoclon*: sentenças ou frases equivalentes em duração e ritmo (Moraes, *apud* Dinucci, 2017, p. 18-19).

---

Casertano (2017, p.134) revela que dentre os termos gregos, o *logos*, se revela como um dos mais complexos. Ainda segundo o autor, o termo *logos* geralmente indica discurso, mas pode também significar “cálculo, lei, relação, proporção, medida, razão de ser, causa, explicação, frase, enunciado, palavra, definição, livro, raciocínio, argumento, razão, pensamento”. Desta forma, para compreendermos o sentido do termo é mister que se conheça primeiramente o contexto e a finalidade que o autor emprega o *logos* em seu texto.

Segundo Untersteiner, Górgias é “considerado o criador” da prosa artística e uma das principais características da sua prosa seria o uso das “chamadas figuras retóricas, das quais era proclamado o ‘inventor’” (Untersteiner, 2012, p. 293). O referido autor aponta ainda que as chamadas figuras gorgianas possuem “natureza filosófica e linguística” (Untersteiner, 2012, p. 293).

Diodoro de Sículo, adverte que Górgias “foi o primeiro a usar as figuras de linguagem incomuns, que se diferenciavam pela criatividade: antíteses, isocólonas, parissílabos, rimas e algumas outras do gênero” (Sículo in Dinucci, 2017, p. 146). Diante disso, insta repisar quais são as figuras de linguagem descritas como figuras gorgianas: a antítese, paronomásia, anadiplose, *parechema* (parequema), *homeoteleuton* (homeoteleuto) e a *parisois* ou *isoclon* (paralelismo).

Essa frequente utilização das figuras de linguagem por parte do leontino passou a ser uma marca registrada de sua performance discursiva. E neste sentido concordamos com Jacqueline de Romilly, quando ela diz que Górgias teria descoberto “a magia do discurso e os recursos de estilo” (Romilly, 2017, p. 117).

Mais adiante Romilly afirma (2017, p. 120-121):

Desde a Antiguidade se falava das “figuras georgianas”. Os pouco escritos seus que possuímos são ornados com esse estilo em cada linha. Assim, praticando com muitos a antítese, ele buscou repetir o efeito mediante toda classe de procedimentos: as semelhanças de sons finais, ou rimas; a igualdade do número de sílabas; o emprego de termos paralelos, seja em sua formação, na sonoridade ou em seu valor métrico. Uma prosa tão trabalhada dá, tanto quanto a poesia, a impressão de que nenhuma sílaba está lá por acaso.

A estudiosa ressalta ainda que “esse gosto pelas figuras estilísticas era apenas um dos aspectos do qual Górgias se servia para a criação de uma prosa trabalhada, capaz de influir indiretamente nos espíritos e nas emoções” (Romilly, 2017, p. 123).

É imperioso pontuar que as figuras de linguagem se constituem como um recurso extremamente importante para o discurso, seja ele oral ou escrito, pois elas são capazes de explorar o significado das palavras, dando a elas outros sentidos e até mesmo afastando uma estrutura gramatical, de modo que possa ser dado destaque a algum outro elemento. Isso ocorre porque a partir das figuras de linguagem se torna possível extrair diversos elementos fonéticos, morfológicos, sintáticos e semânticos das palavras.

Como dito, as figuras de linguagem podem ser aplicadas em qualquer tipo de produção discursiva e seus usos vão desde o coloquial ao erudito e através de seu uso o enunciador pode expressar com maior ênfase suas ideias e suscitar as emoções de seu público. E Górgias sabia muito bem disso, e uma prova é justamente o uso, por vezes considerado como demasiado, de

figuras de linguagem como recurso estilístico para robustecer o poder persuasivo de seus discursos e essa manobra era percebida por seus contemporâneos, a exemplo de Filóstrato, em *Vida dos Sofistas*, que chama a atenção para o fato de que Górgias, em seus discursos, fazia uso de “palavras poéticas em nome do embelezamento e da solenidade” (Filóstrato *apud* Dinucci, 2017, p. 156).

Para demonstrar esse uso constante das figuras de linguagem citaremos primeiramente o *Epitáfio*<sup>8</sup>, obra que reúne as figuras gorgianas mais recorrentes em seus discursos: a antítese e o paralelismo.

De acordo com Fiorin (2014, p. 138-139) o termo antítese provém do grego *anti*, que significa “em face de”, “em oposição a”, com o grego *tésis*, que quer dizer “proposição”, “afirmação”, “tese”. A antítese tem como propósito ampliar o sentido, de modo a salientar a oposição entre dois segmentos linguísticos, sejam eles palavras, sintagmas, orações ou unidades maiores que o período, com o fim de conferir maior intensidade ao que está sendo dito, mostrando contradições e contrariedades presentes no objeto do discurso. A antítese pode ser composta ainda de negações e afirmações. Tal afirmação faz muito sentido, pois como defendia Saussure (1969, *apud* Fiorin, p. 151, 2014) “só se compreende o sentido, quando se aprende uma oposição”<sup>9</sup>.

No *Epitáfio* temos diversas antíteses já em suas primeiras linhas: “Que qualidades estavam ausentes nestes mesmos homens as quais é necessário nos homens estar presentes? E que qualidades estavam presentes as quais não é necessário estar?” (Górgias, *Epitáfio*, 1). E Górgias segue com mais algumas antíteses no 3º parágrafo: “[...] preferindo mil vezes a doce justa medida à arrogante justiça [...] falar e calar, fazer e deixar fazer o que se deve no momento que se deve”.

O sofista de Leontinos encerra o *Epitáfio* (Górgias, *Epitáfio*, 5) com uma antítese que mostra o seu fazer poético: “Eis aí, porque, tendo morrido, a saudade deles não expirou junto, mas, imortal, vive, nos corpos não imortais dos que já não vivem”.

Mas como mencionado anteriormente, em *Epitáfio* temos outra figura gorgiana que aparece com frequência: o paralelismo. No dizer de Fiorin o paralelismo é uma figura de linguagem de repetição estrutural que tem origem na palavra grega “parallelós, que significa ‘paralelo, de

---

<sup>8</sup> Utilizamos a tradução feita pelo Professor Dr. Aldo Dinucci, disponibilizada no livro de sua autoria: *Górgias de Leontinos*, publicado pela editora Oficina do Livro em 2017.

<sup>9</sup> Saussure é fundador do estruturalismo e autor da teoria do signo linguístico, segundo a qual a língua - unidade básica da expressão – chamada por ele de signo, seria formada pela união de dois símbolos: o significante (imagem acústica) e o significado (conceito gerado). De acordo com o linguista, não existe uma relação obrigatória entre o significante e a coisa, ou seja, o nome não advém da coisa, é preciso uma análise completa do processo de associação do signo para que possamos compreender o significado de algo. Neste sentido, Saussure leciona que: “[...] de um lado, o conceito nos aparece como a contraparte da imagem auditiva no interior do signo, e, de outro, este mesmo signo, isto é, a relação que une seus dois elementos, é também, e de igual modo, a contraparte dos outros signos da língua. Visto ser a língua um sistema em que todos os termos são solidários e o valor de um resulta tão-somente da presença simultânea de outros (Saussure, 2006, p. 133). Daí a ideia mencionada por Fiorin de que a assimilação de um determinado sentido pode advir da oposição entre os signos.

maneira semelhante, análoga” (Fiorin, 2014, p. 138-139). O paralelismo era chamado de isócolo na retórica clássica (iso, “igual/semelhante” e kólon, “membro/parte”). Por meio do isócolo ou paralelismo, temos a repetição de “várias orações ou sintagmas com a mesma extensão e a mesma organização sintática” com o uso de vocábulos diferentes. O paralelismo tem como finalidade intensificar a mensagem veiculada de forma simétrica.

A primeira aparição do paralelismo em *Epitáfio* ocorre em: “impetuosos com os impetuosos, prudentes com os prudentes, intrépidos com os intrépidos, terríveis com os terríveis” (Górgias, *Epitáfio*, 4). Aqui, vemos a seguinte composição frasal: adjetivo + preposição + artigo + adjetivo. Note que além da repetir a estrutura da frase, temos a repetição do adjetivo, que é o mesmo no início e no fim de cada estrofe. A ideia a que Górgias quer dar ênfase nesse excerto é a de que devemos tratar as pessoas na mesma medida/proporção que somos tratados.

A segunda ocorrência do paralelismo que encontramos no *Epitáfio* se dá no excerto: “Não eram inexperientes nem quanto ao inato ímpeto da guerra nem quanto aos amores permitidos, nem quanto ao combate armado, nem quanto ao amor pelas belas coisas da paz” (Górgias, *Epitáfio*, 5). Nessa estrofe, a estrutura que se repete é composta por locução conjuntiva + preposição + predicativo do sujeito. Com essa construção, Górgias pretende intensificar a tese de que os guerreiros tinham plena consciência de suas ações e as consequências que os tempos de guerra ocasionavam em suas vidas.

A terceira e última vez em que vislumbramos o paralelismo no *Epitáfio* é em: “Dignos para com Zeus pela justiça, honestos para com os pais pelo cuidado, justos para com os cidadãos pela honestidade, piedosos para com os amigos pela fidelidade” (Górgias, *Epitáfio*, 5). Aqui vislumbramos a seguinte organização frasal: adjetivo + locução prepositiva + substantivo + preposição + adjunto adnominal. Nesse parágrafo o leontino usa do paralelismo para discorrer a respeito do resultado das ações dos homens que lutaram na guerra.

Deste modo, resta mais que evidente que Górgias possuía uma intenção clara ao utilizar do paralelismo seguidamente, posto que a referida figura de linguagem aparece em três oportunidades, uma após a outra.

Em *A Defesa de Palamedes*<sup>10</sup>, também é uma obra repleta das chamadas figuras gorgianas, Já nos primeiros parágrafos é possível encontrar diversas delas. Em todo o texto, as mais recorrentes são a antítese, a epínome, a antimetábole e a poliptoto.

Um exemplo claro de antítese pode ser observado nas primeiras linhas do Palamedes:

---

<sup>10</sup> Utilizamos a tradução feita por Gabrielle Cavalcante disponibilizada no livro *Górgias de Leontinos* do Professor Dr. Aldo Dinucci, publicado pela editora Oficina do Livro em 2017.

(1) A **acusação** e a **defesa** não constituem uma sentença a respeito da morte, pois a natureza condenou todos os mortais à morte com um voto evidente, no dia mesmo em que surgiu. O perigo está em torno da **honra** e da **desonra**, se devo **morrer justamente** ou **morrer violentamente**, coberto dos maiores ultrajes e da mais vergonhosa culpa (Górgias in Dinucci, 2017, p. 107, grifo nosso).

A epínome, que é a repetição de palavras ou sintagmas de modo aleatório, advém da palavra grega *epinomé* que significa “tenacidade”, “perseverança” e está presente em diversos parágrafos do discurso gorgiano, mas ela se apresenta de forma mais evidente no último parágrafo do proêmio e no primeiro parágrafo dedicado à inocência de Palamedes:

(5) Que o acusador me acusa sem saber **claramente, claramente** sei; pois sei **claramente** nada ter feito dessas coisas; nem sei como alguém poderia saber o que não aconteceu. Mas se ele fez a acusação supondo que as coisas se passaram assim, vos mostrarei de dois modos que não fala a verdade, pois nem querendo eu poderia, nem podendo eu quereria empreender tais feitos. (6) Tratarei **primeiro** este argumento, de como sou incapaz de fazer isso. Com efeito, era preciso haver **primeiro** algum **início** de traição, e o **início** poderia ser uma **conversa**, pois antes de ações futuras, é preciso que aconteçam **conversas primeiro**. Mas como poderiam acontecer **conversas** sem ter acontecido um encontro? E de que modo um encontro aconteceria sem que aquele enviasse alguém até mim ou que alguém de minha parte tivesse ido até ele? Nem mesmo uma mensagem por escrito teria chegado sem um portador (Górgias in Dinucci, 2017, p. 108, grifo nosso).

No parágrafo cinco ainda podemos encontrar a figura de linguagem antimetábole provém das palavras gregas *anti* – “contrário” e *metábole* – “mudança”. Ela considerada como um tipo de quiasmo, que nada mais é que a repetição simétrica de termos em sentidos inversos, e serve para “realçar uma situação contraditória, para enfatizar seres ou eventos que estão em relação especular”, como bem ressalta Fiorin (2023, p. 125).

(5) Que o acusador me acusa sem saber claramente, claramente sei; pois sei claramente nada ter feito dessas coisas; nem sei como alguém poderia saber o que não aconteceu. Mas se ele fez a acusação supondo que as coisas se passaram assim, vos mostrarei de dois modos que não fala a verdade, pois **nem querendo eu poderia, nem podendo eu quereria** empreender tais feitos (Górgias in Dinucci, 2017, p. 108, grifo nosso).

O exemplo de antimetábole demonstrado no excerto acima reflete bem a predileção de Górgias com o jogo de palavras.

Ainda em *A Defesa de Palamedes*, como anunciado, destacamos a presença da figura de linguagem poliptoto, do grego *polyptótos*. A referida figura se traduz na repetição reiterada de uma palavra alterando a sua flexão.

(6) Tratarei primeiro este argumento, de como sou incapaz de fazer isso. Com efeito, era preciso haver primeiro algum início de traição, e o início poderia ser uma conversa, pois antes de ações futuras, é preciso que **aconteçam** conversas primeiro. Mas como poderiam **acontecer** conversas sem ter **acontecido** um encontro? E de que modo um encontro **aconteceria** sem que aquele enviasse alguém até mim ou que alguém de minha parte tivesse ido até ele? Nem mesmo uma mensagem por escrito teria chegado sem um portador (Górgias in Dinucci, 2017, p. 108, grifo nosso).

Do *Elogio de Helena*<sup>11</sup>, como não poderia deixar de ser, há a ocorrência de diversas antíteses, a exemplo de:

(1) A boa ordem da cidade [é] a coragem [dos seus cidadãos]; a do corpo, a beleza; a da alma, a sabedoria; a da ação, a excelência; e a do discurso, a verdade. O contrário dessas coisas [é] a desordem. Em relação, pois, a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma ação, a uma cidade e a um negócio de Estado, é necessário tanto **honrar pelo elogio público o que merece o elogio público quanto infligir repreensão ao que é indigno**. Igualmente, pois, é erro e ignorância **tanto reprovar as coisas louváveis quanto louvar as coisas criticáveis** (Górgias in Dinucci, 2017, p. 67, grifo nosso).

[...]

(7) Se foi arrebatada à força, ilegalmente submetida e injustamente tratada com insolência, é evidente que agiu ilegalmente quem tanto a arrebatou quanto a tratou com insolência, [enquanto] ela, sendo tanto raptada como ultrajada, teve má fortuna. Pois é o bárbaro que lançou mãos ao bárbaro empreendimento quem merece [a pena], tanto pelo discurso e pela lei quanto pela ação. Pelo discurso, encontrar-se-á [condenado] pela responsabilidade. Pela lei, à perda de direitos. Pela ação, ao pagamento de uma multa. Ao ter sido submetida à força, privada da pátria e afastada dos amigos, como não, com razão, ela antes inspiraria piedade que difamação? Pois ele fez coisas terríveis, ela sofreu a ação. **É justo ter piedade dela e a ele odiar** (Górgias in Dinucci, 2017, p. 69, grifo nosso).

Podemos citar ainda como exemplo de aparição das figuras gorgianas no *Elogio de Helena*, a epínome e a antimetábole, presentes, respectivamente, no parágrafo quarto:

(4) Gerada em tais circunstâncias, era divina a sua beleza. E o que ela recebeu também não passou despercebido: inflamou **muitos** com **muitos** desejos passionais. Com seu corpo reuniu **muitos** corpos de homens que aspiravam **grandemente a grandes** coisas, dos quais uns possuíam a **grandeza** da riqueza; outros, a glória de nobre e antiga estirpe; outros ainda, a boa constituição da própria força; outros, por fim, o poder da sabedoria adquirida. E todos chegavam sob a influência do invencível Eros, amante das honras da vitória (Górgias in Dinucci, 2017, p. 68, grifo nosso).

---

<sup>11</sup> Utilizamos a tradução feita pelo Professor Dr. Aldo Dinucci, disponibilizada no livro de sua autoria: *Górgias de Leontinos*, publicado pela editora Oficina do Livro em 2017.

Esses são só alguns dos exemplos de figuras de linguagem que podemos encontrar nas obras gorgianas e que são capazes de comprovar que o uso desse recurso linguístico se constitui como um dos elementos que formam o caráter performático de Górgias.

Convém registrar que uma das intenções de Górgias com seus discursos era mexer com as emoções das pessoas, por isso que já àquela época o leontino pontuava que essa deveria ser uma das preocupações precípua do orador, como nos relembra Casertano (2017, p. 96-97):

[...] Como possa ser assim, diz Górgias, eu o explicarei: o discurso “suscita” o sentimento; por exemplo, o discurso da poesia, de todos os tipos de poesia, que outra coisa não são senão um “discurso com metro”: um calafrio de pavor, uma piedade que arranca as lágrimas, um desejo de abandonar-se à dor tomam conta de quem o escuta, e pelas fortunas e os infortúnios de fatos e pessoas desconhecidas a alma sofre, *por meio do discurso* alegria e dor, todas as paixões do homem dependem do discurso, para dizer melhor como o discurso (*diáton lógon*), uma sua própria forma de sofrimento (*idion ta páthema*), escudando fortunas e infortúnios de pessoas estranhas<sup>12</sup>.

E segue Casertano (2017, p. 100):

Parece-me que Górgias sublinha contemporaneamente o fato de que o universo do discurso é o universo próprio do homem, do qual não é possível fugir: o discurso plasma a alma porque a persuada, e persuade porque alavanca as nossas faltas, as nossas necessidades, as nossas opiniões enraizadas no nosso passado, no nosso presente, nas expectativas que nós construímos para o nosso futuro; e não é possível fugir desse efeito, quer sejamos atores ou ouvintes de um discurso, porque ele é justamente a dimensão mais propriamente nossa [...].

Para Henriques (2011 p. 154) “a linguagem se integra na ordem dos fenômenos culturais e é condição natural do homem buscar seu manuseio de acordo com suas razões e sentimentos, emoções e instintos”. Mais adiante, o linguista defende que “Emoções e sentimentos se intercambiam, autor e leitor se aproximam, comungando da paixão pelo signo verbal potencializado” (Henriques, 2011 p. 221).

Seguindo esta mesma trilha, Christian Platin argumenta que “há argumentação de uma emoção quando o discurso justifica a atribuição de um experienciado a uma pessoa [...] a intenção do discurso corresponde à conclusão será formulada como um enunciado de emoção” (Platin *in* Mendes, 2010, p. 58). Nas linhas seguintes ele reafirma seu pensamento aduzindo que “o interesse pelo léxico das emoções é partilhado entre psicólogos e linguistas” (Platin *in* Mendes, 2010, p. 60) e alerta que para a léxico-gramática “há argumentação de uma emoção quando a questão que emerge da confrontação discursiva se apoia sobre uma emoção e, como consequência, os discursos

---

<sup>12</sup> Casertano cita trecho do *Elogio de Helena* (§9°).

que são construídos pelas respostas visam a legitimar uma emoção” (Platin *in* Mendes, 2010, p. 60).

Górgias aponta para o uso do discurso como forma de despertar emoções nas pessoas no Elogio de Helena, ao afirmar:

(8) Se o discurso a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar. Que assim são essas coisas, mostrarei.  
(9) É necessário também mostrar, pela opinião, aos ouvintes. Considero e designo toda poesia discurso metrificado. Um estremecimento de medo repleto de espanto, uma compaixão que provoca lágrimas abundantes, um sentimento de nostalgia entra no espírito dos que a ouvem. A alma é afetada – uma afecção que lhe é própria –, através das palavras, pelos sucessos e insucessos que concernem a outras coisas e outros seres animados. Mas passemos de um a outro discurso.  
(10) Pois os mágicos e sedutores cantos, através das palavras, inspirados pelos Deuses, produzem prazer afastando a dor. Pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação. Duas artes são descobertas: a fascinação e a magia, que são os erros da mente e os enganos da opinião (Górgias *in* Dinucci, 2017, p. 69-70, grifo nosso).

Como bem salientado por Fiorin (2008, p. 120) “O enunciador pode combinar figuras ou temas do discurso de tal maneira que chame a atenção do enunciatário para determinados aspectos da realidade que descreve ou explica”. Deste modo, podemos afirmar que é de suma importância a escolha correta das palavras, para se atingir o efeito esperado do discurso.

Outro elemento característico da *performance* discursiva gorgiana é a utilização de elementos do trágico em suas obras. Dos seis textos que se tem a comprovação de que as autorias são de Górgias, ao menos três versam sobre o trágico. Tanto no *Elogio de Helena*, como em *A Defesa de Palamedes*, o pano de fundo da narrativa é a Guerra de Tróia<sup>13</sup>; já em *Epitáfio*, temos a Guerra do Peloponeso<sup>14</sup>.

Como bem observado por Untersteiner (2012, p. 276) “não deve surpreender que Górgias tenha interpretado tragédias áticas, de resto, era costume dos sofistas”. E como era de se esperar

---

<sup>13</sup> De acordo com a mitologia grega, a Guerra de Tróia foi um conflito entre espartanos e troianos em decorrência de Páris ter raptado a rainha Helena, esposa do rei Menelau. O rapto teria ocorrido numa visita diplomática que Páris fez à Esparta, quando então o príncipe acabou se apaixonando por Helena. Mas a origem da guerra teria se dado antes do rapto de Helena. Segundo a história, tudo começou numa festa dos deuses para qual Éris, a deusa da discórdia, não foi convidada. Para se vingar, Éris ofereceu uma maçã de ouro à convidada que fosse considerada a mais bela dentre as deusas presentes na festa, gerando assim uma disputa. Para resolver a questão, o deus Zeus exigiu que o príncipe Páris escolhesse a vencedora. Então, Afrodite fez um acordo com Páris: ele a escolheria como a deusa mais bonita da festa. Em troca, a deusa lhe daria o amor da mulher mais bonita do mundo, Helena.

<sup>14</sup> A Guerra do Peloponeso foi um conflito armado entre Atenas e Esparta, que teve seu início no ano 431 a.C., tendo perdurado até o ano 404 a.C.. O principal motivo que ensejou talo conflito teria sido o crescimento do poderio ateniense perante as outras nações, o que levantou certo temor de uma possível submissão entre espartanos.

de Górgias, que pensava muito bem em todos os detalhes do seu discurso, a escolha do trágico como elemento contextual não se deu por acaso. Reviver o trágico se constituía como uma maneira de chamar a atenção da população ateniense para as mudanças que elas estavam presenciando: de um lado o respeito às tradições míticas e o temor aos castigos dos deuses, e de outro a vida sob a égide do regime democrático, que trouxe consigo, em certa medida, um princípio de desligamento das amarras a que a crença aos deuses submetia o povo grego.

Sobre este assunto Bentes leciona que:

[...] O trágico coloca o homem no centro da transgressão, questiona a medida da sua humanidade e leva-o para a dimensão reveladora da via da verdade e da Justiça. O universo da tragédia representa a totalidade da condição humana exposta a um julgamento implacável para a descoberta da verdadeira natureza do homem (Bentes, 2000, p. 107-08).

Ademais, as tragédias gregas demonstravam ainda as novas formas de concepções de justiça que apontavam na Atenas do século V a.C., pois é a partir dos conflitos dos personagens mitológicos que são levantadas discussões acerca dos problemas que perpassavam o cotidiano dos povos gregos antigos, especialmente a tensão entre o humano e o mítico, tão presente nas peças teatrais e obras literárias gregas. As obras de Homero são um bom exemplo dessa característica das tragédias gregas. Na Odisseia o herói Ulisses é sujeitado aos mais variados tipos de conflitos e provações e ele não terá sucesso em seu intento, voltar para sua cidade natal, sem passar e vencer todos os desafios a que é exposto e toda sua luta reflete na vida de sua esposa e filho, e também do povo de Ítaca que sofre com o fato de ter seu governante distante.

Os irmãos Rufino sintetizam magistralmente a relação que o trágico mantinha com a ideia de justiça e de verdade para os gregos antigos:

[...] a estrutura do imaginário sociocultural na Grécia arcaica é de base eminentemente religiosa. Assim sendo, a consciência que foi desenvolvida acerca da justiça não pôde prescindir dessa base, já que toda a compreensão cósmica estava arraigada no solo mítico das divindades olímpicas, que, não obstante, eram referenciais pelos quais se padronizavam as próprias instituições humanas. De tal modo, o *éthos* dessa sociedade acompanhava os parâmetros de ação dos deuses, nas narrativas que os descreviam em todo o processo de surgimento do cosmos, até o seu definitivo ordenamento, firmado por Zeus. E justamente por meio dessas narrativas, poder-se-ia dizer que os costumes se consolidavam, bem como as formas legais de vivência da justiça (Rufino, 2018, p. 46-47).

Para além disso, era comum a influência de Homero na educação dos jovens, tendo em vista que, a princípio, a educação grega ficava a cargo dos poetas e escritores que transmitiam ensinamentos, bem como os valores éticos por meio dos mitos e das epopeias. Vale lembrar que

foi justamente a Guerra de Tróia, objeto de inspiração de dois romances homéricos, que serviu de suporte para dois discursos de Górgias: *o Elogio de Helena* e *A Defesa de Palamedes*.

A respeito da influência de Homero na educação grega, Jacqueline de Romilly ressalta que:

[...] Além do exercício prático da leitura e da escrita, as crianças se especializavam em leitura dos poetas: em Homero e nos líricos. [...]. Homero, sobretudo, era a Bíblia com a qual alimentavam as crianças. E os atenienses tinham compreendido o que nós esquecemos com frequência: que é por intermédio dos textos literários que melhor se aprende a viver em seu século (Romilly, 2017, p. 83-84).

Ainda no tocante ao uso da poesia homérica na educação grega, Werner Jaeger, em sua obra *Paideia – a educação do homem grego* chama atenção para o fato de que ela também influenciou na formação de grandes filósofos do Período Clássico, a exemplo de Platão e Píndaro:

O desenvolvimento das formas espirituais da educação homérica da nobreza, através de Píndaro e até a filosofia de Platão, é absolutamente orgânico, permanente e necessário. Não é uma 'evolução' no sentido seminaturalista que a investigação histórica costuma empregar, mas um desenvolvimento essencial de uma forma original do espírito grego, que, na sua estrutura fundamental, permanece idêntico a si próprio através de todas as fases da sua história (Jaeger, 2013, p. 59).

Assim, resta patente que a escolha de Górgias pelo uso de tragédias homéricas ia além da causalidade, ele queria, sobretudo, mostrar que seus discursos não diferiam de todo daqueles que eram feitos pelos tidos filósofos, a exemplo de Platão.

É imperioso destacar que além de mestre da arte retórica, o leontino possuía afinidade com a poesia<sup>15</sup> e a respeito do caráter poético de Górgias, Untersteiner leciona que a experiência artística da poesia trágica “é figurada por Górgias quando apresenta os efeitos da tragédia em quem está prestes a escutá-la: além do terror e da piedade, ele diz, ela suscita ‘um pesar que acaricia a dor’” (Untersteiner, 2012, p. 185).

O *Epitáfio*, também chamado de Oração Fúnebre, é uma amostra do caráter poético de Górgias aliado à utilização da tragédia. O sofista de Leontinos teria escrito o poema para homenagear os guerreiros mortos na guerra do Peloponeso. O último verso do poema é carregado de figuras de linguagem, apelo às emoções e ao trágico:

O testemunho disso: ergueram, como oferendas a Zeus, os troféus dos inimigos, oferendas de si mesmos. Não eram inexperientes nem quanto ao inato ímpeto da guerra nem quanto aos amores permitidos, nem quanto ao combate armado, nem quanto ao amor pelas belas coisas da paz. Dignos para com Zeus pela justiça, honestos para com os pais pelo cuidado, justos para com os cidadãos pela

<sup>15</sup> Aristóteles menciona essa aproximação de Górgias com a poesia na *Retórica* (1404a25).

## O CARÁTER PERFORMÁTICO DOS DISCURSOS GORGIANOS

honestidade, piedosos para com os amigos pela fidelidade. Eis aí porque, tendo morrido, a saudade deles não expirou junto, mas, imortal, vive, nos corpos não imortais dos que já não vivem (Górgias in Dinucci, 2017, p. 84).

Os últimos parágrafos do *Palamedes* também são exemplos de como Górgias trabalhava a ideia da tragédia em suas obras:

(35) Se, por meio das palavras, a verdade dos fatos surgisse pura e evidente aos que ouvem, a sentença seria fácil a partir do que já foi dito; uma vez que não é assim, vigiai o meu corpo, guardai mais tempo e decretai a sentença de acordo com a verdade. Pois é grande o perigo, ao vos mostrardes injustos, de destruir uma reputação e adquirir outra. Para os bons homens, é preferível a morte a uma reputação vergonhosa: pois aquela é o fim da vida, enquanto esta é doença. (36) Se injustamente me condenardes à morte, será evidente para muitos: pois eu não sou desconhecido, e a vossa maldade será bem conhecida e evidente para todos os helenos. Vós tereis toda a culpa evidente, não o acusador: pois em vós está a decisão final do julgamento. E não poderia haver erro maior que este. Não só cometereis um erro comigo e com meus genitores ao julgardes injustamente, mas vós próprios sabereis perfeitamente haver cometido um ato terrível, ímpio, injusto e ilegal, condenando à morte um homem aliado, útil a vós, benfeitor da Hélade. Helenos contra um heleno, sem terdes demonstrado qualquer evidente injustiça ou acusação credível (Górgias in Dinucci, 2017, p. 117-118).

A história de Helena, por si só, já nos remete à tragédia grega, e Górgias traz para o seu texto uma carga dramática muito forte. Para exemplificar o trágico no *Elogio de Helena*, destacamos os excertos dezesseis e dezessete, onde o sofista traz a ideia de dor, terror, medo, sofrimento, entre outros sentimentos que nos apresenta a situação penosa pela qual estava passando Helena.

(16) De fato, por exemplo, quando a vista contempla a formação e os corpos dos inimigos, diante do armamento de bronze e de ferro, tanto das armas de defesa quanto das armaduras, a visão é agitada e agita a alma, de modo que, frequentemente, tomados de terror, [muitos] fogem do perigo iminente como se esse estivesse presente. Pois a maneira de ser habitual é banida graças à visão, a qual, ao chegar [à alma], faz negligenciar tanto o que é decidido pela lei quanto o bem que advém pela vitória. (17) A partir disso, alguns que veem coisas terríveis perdem, neste preciso momento, a presença de espírito, de modo que o medo extingue e expulsa a reflexão. Muitos recaem em inúteis sofrimentos, em terríveis doenças e em loucuras difíceis de curar, de tal modo a visão grava [na alma] as imagens das coisas vistas. E muitas coisas apavorantes são omitidas [desse discurso], mas as coisas omitidas têm o mesmo valor das coisas ditas (Górgias in Dinucci, 2017, p. 72-73).

Podemos depreender que a escolha do trágico possui íntima relação com a intenção de provocar emoções na plateia, o apelo ao *pathos*. o trágico se constitui como inspiração e elemento

muito importante para o discurso gorgiano, mas não só. O trágico compõe, juntamente com o já mencionado uso das figuras de linguagem, o caráter performático de Górgias.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O primeiro passo para o sucesso da atividade enunciativa é a tomada de consciência de que o enunciador não está sozinho. Ele precisa, necessariamente, de uma relação com o produto que está sendo enunciado e com o outro, com o seu público. Isso ocorre porque o ato de comunicar, de discursar para uma plateia já é, por sua natureza, algo que necessita da interação com o outro. Para que uma pessoa seja ouvida e, principalmente, obtenha a atenção de seus ouvintes precisa compreender que o fazer discursivo não é algo solitário, seja essa comunicação oral ou escrita.

Para que o enunciador alcance uma interação com seus espectadores, ele precisa levar em consideração vários aspectos, a saber: o local onde o discurso será proferido, para quem ele será proferido, quanto tempo durará a enunciação e quais são os sentimentos que se quer despertar no outro. Quando o discurso é feito oralmente, como na maioria das vezes fazia Górgias, a interação comunicador/comunicado é percebida pelas reações da plateia.

Estudos apontam que a eloquência discursiva do leontino estava ligada ao seu interesse e zelo pela língua. Górgias considerava o conhecimento das palavras uma aliada inseparável de um bom discurso. Não à toa, ele utilizava vários recursos estilísticos em seus discursos retóricos para dar força à mensagem que estava sendo veiculada. Em muitas oportunidades, o leontino fez uso das figuras de linguagem, as chamadas figuras gorgianas, para dar ênfase em suas comunicações e despertar em seus ouvintes as mais variadas sensações.

As figuras de linguagem têm o poder de aproximar os ouvintes/leitores de seu comunicador, auxiliando o orador a conduzir seu público para a emoção desejada (raiva, piedade, medo, dentre outras). A opção pelo uso das figuras tem, portanto, explicação psicológica. Quando um comunicante conhece o seu público e a potência das palavras, se torna quase impossível não convencer a plateia da ideia que está sendo defendida. Além disso, o uso das figuras de linguagem tem um papel muito importante nos estudos linguísticos, pois elas auxiliam no entendimento da passagem que está sendo veiculada.

Esse uso constante das figuras de linguagem e outros elementos discursivos foram alvos de muitas críticas ao estilo gorgiano, notadamente fomentados pelas críticas que Platão tecia à época. No entanto, não se pode olvidar que essa preocupação com o discurso enriqueceu os estudos acerca do estilo retórico e é utilizado até os dias atuais como exemplo em diversas obras que versam sobre estilo discursivo, especialmente quando o assunto é a retórica clássica.

Deste modo, resta claro o motivo pelo qual os discursos de Górgias eram tão eloquentes e faziam demasiado sucesso em Atenas: ele conhecia as palavras e, como dito, tinha admiração pela linguagem. Compreendendo esta premissa, fica fácil inferir que qualquer que fosse a figura de linguagem empregada, Górgias conseguiria atingir o fim do seu discurso que era, antes de tudo, convencer o público de sua tese.

Como vimos, além do uso das figuras de linguagem, Górgias utilizava o trágico como elemento marcante de seus discursos. A ideia do trágico, por si só, já era capaz de despertar nas pessoas muitas emoções, tais como compaixão, medo e aflição. Além disso, não podemos esquecer as primeiras normas e teorias elaboradas em Atenas sofreram forte influência das tragédias gregas. Sendo, portanto, essencial rememorar a tragédia grega nas assembleias.

Assim, aliar o trágico com o emprego das palavras certas no momento oportuno, o *kairos*, e utilizar de argumentos que, acima de tudo, apelavam para o *pathos* dos ouvintes, conferiu a Górgias o título de um dos mais, se não o mais, importante representante do movimento sofista. Além de atribuir aos seus discursos um caráter solene e poético, que é reconhecido por estudiosos do campo da filosofia e da linguística até os dias atuais.

### REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. [384-322 a.C.]. *Retórica*. 2 ed., revista. [Obras completas de Aristóteles. Coordenação: António Pedro Mesquita. Tradução e notas: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena]. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

BENTES, Hilda Helena Soares. *A teoria grega de justiça na interface com o trágico: dos pré-socráticos a Platão*. 2000. Tese (Doutorado em Direito) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP, São Paulo, 2000.

CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

DINUCCI, Aldo. *Górgias de Leontinos*. São Paulo, Oficina do Livro, 2017.

FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2008.

FIORIN, José Luiz. *Figuras de retórica*. São Paulo: Contexto, 2014.

FIORIN, José Luiz. *Argumentação*. São Paulo: Contexto, 2017.

GÓRGIAS de Leontinos. Defesa de Palmedes. In: DINUCCI, Aldo (org.). *Górgias de Leontinos*. Tradução de Gabrielle Cavalcante. São Paulo, Oficina do Livro, 2017.

GÓRGIAS de Leontinos. Elogio de Helena. In: DINUCCI, Aldo (org.). *Górgias de Leontinos*. Tradução de Aldo Dinucci. São Paulo, Oficina do Livro, 2017.

GÓRGIAS de Leontinos. Epitáfio. In: DINUCCI, Aldo (org.). *Górgias de Leontinos*. Tradução de Aldo Dinucci. São Paulo, Oficina do Livro, 2017.

GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. 2 ed. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

HENRIQUES, Claudio Cezar. *Estilística e discurso: estudos produtivos sobre texto e expressividade*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MARTINS, Nilce Sant'Anna. *Introdução à estilística: a expressividade na língua portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 2008. Disponível em: [https://www.livrebooks.com.br/livros/introducao-a-estilistica-nilce-santanna-martins-\\_xryirtxcwmc/baixar-ebook](https://www.livrebooks.com.br/livros/introducao-a-estilistica-nilce-santanna-martins-_xryirtxcwmc/baixar-ebook). Acesso em: 05 abr. 2022.

MENDES, Emília; MACHADO, Ida Lucia. *As emoções no discurso*, vol. II. Campinas: Mercado de Letras, 2010.

MOREIRA, Juzelly Fernandes Barreto. *Estilo, texto e sentido*. Natal: IFRN, 2019. Disponível em: <https://memoria.ifrn.edu.br/bitstream/handle/1044/1772/Estilo%2C%20texto%20e%20sentido.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 24 mar. 2023.

MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana. *Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008.

PLATÃO. [427-347 a.C.]. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PLATÃO. *Diálogos V: O banquete, Mênon (ou da virtude), Timeu, Crítias*. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2018.

PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)*. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007.

ROMILLY, Jacqueline de. *Os grandes sofistas da Atenas de Péricles*. Tradução de Osório Silva Barbosa Sobrinho. São Paulo: Octavo, 2017.

RUFINO, Eduardo de Almeida; RUFINO, Emmanoel de Almeida. *As origens gregas do direito ocidental*. 1 ed. Curitiba: Appris, 2018.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye com a colaboração de Albert Riedlinger. Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27 ed. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2006. Disponível em: <http://paginapessoal.utfpr.edu.br/gustavonishida/disciplinas/linguistica-geral/SAUSSURE%20-1916-%20Curso%20de%20Linguistica%20Geral.pdf/view>. Acesso em: 01 maio 2024.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

---

**Recebido em:** 28/10/2023.

**Aprovado em:** 11/05/2024.

# A POÉTICA DE ARTAUD: contra a tecno-entropia dos incendiários contemporâneos

---

Jan Clefferson Costa de Freitas.

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, Rio Grande do Norte, Brasil. E-mail: [jancleffersonphil@gmail.com](mailto:jancleffersonphil@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9808-0023>.

Edson Gonçalves da Silva Filho.

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, Rio Grande do Norte, Brasil. E-mail: [edsonfilho4500@gmail.com](mailto:edsonfilho4500@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-7599-8444>.

Nathália Cristina Medeiros Maia.

Graduanda Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Psicanalista em formação pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise Clínica. E-mail: [visionathalia@gmail.com](mailto:visionathalia@gmail.com) Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-9741-173X>.

**Resumo:** A finalidade deste trabalho consiste em analisar e descrever o cenário teatral dos crimes de guerra a partir do conceito de *tecno-entropia*, isto é, das tecnologias programadas para a destruição da natureza e da cultura. Para atingirmos este objetivo utilizaremos uma metodologia que envolve escrita criativa, revisão bibliográfica e leitura aproximada especialmente das obras de Antonin Artaud, bem como do ideário de filósofos anteriores e posteriores que acenaram para a problemática da devastação do mundo. Em poucas palavras, como resultado desta investigação a respeito das causas e consequências de uma possível catástrofe atômico-nuclear, temos por meta apresentar as alternativas de enfrentamento sugeridas por Artaud contra o sistema beligerante gerenciado pelos incendiários contemporâneos.

**Palavras-chave:** Filosofia. Guerra. Humanidades.

**Abstract:** The purpose of this work is to analyse and describe the theatrical scenario of war crimes through the concept of *techno-entropy*, that is, the technologies engineered for the annihilation of nature and culture. To achieve this objective, we shall employ a methodology encompassing creative writing, literature review, and close reading, particularly of the works of Antonin Artaud, as well as the ideas of both preceding and subsequent philosophers who have addressed the issue of world devastation. In short, as a result of this investigation into causes and consequences of a potential atomic-nuclear catastrophe, our goal is to present the confrontation alternatives posited by Artaud against the belligerent apparatus managed by contemporary arsonists.

**Keywords:** Philosophy. War. Humanities.

## INTRODUÇÃO

O cenário *tecno-entrópico* dos incendiários contemporâneos, apresentado por Antonin Artaud [1896-1948] tanto em *O Teatro e seu Duplo* quanto em alguns dos seus escritos compilados na obra *Linguagem e Vida*, bem como em outros textos autorais de relevância, foi erguido especialmente no contexto do pensamento moderno quando as réplicas da natureza e da cultura começaram a ser produzidas em laboratórios.<sup>1</sup> No século XVIII, o nome de Jacques Vaucanson [1709-1782] vem a ser reconhecido como o criador de autômatos artificiais (Riskin, 2003). É com as luzes manifestas pela eletricidade que os seres antinaturais e inumanos marcam o curso da era das máquinas polidas, produtoras de calor. Este acontecimento demarca a cisão com as sociedades de origens frias cujos motores ainda faziam parte de um aparato metafísico abstraído pela ordem cultural: a máquina-estrela, a máquina-solar, as maquinarias de todos os planetas, não são maquinários da artificialidade; são sim, máquinas divinas e poéticas cultuadas por povos antigos.

A civilização moderna começa a ser delineada dentro de um paradigma em que o clima de tensão definirá a ordem deste cenário teatral, explosivo, antiprogressivo e de múltiplas ambivalências: contexto no qual os *senhores do mundo* passam por cima dos valores que fundamentam o bem-estar da sociedade para produzir e disseminar, através dos desastres da guerra, o fogo sacrificial do genocídio (Cf. Artaud, 1983; 2008). Como sugere Jessica Riskin (2003), animais e indivíduos vêm a ser domesticados para futuramente serem utilizados como autômatos independentes: robôs sintéticos programados pela crueldade do ser inumano promotor da violência generalizada. As locomoções destas maquinetas militarizadas, ou dos humanos desumanizados, sobre o espaço terrestre formam o cenário *tecno-entrópico* da contemporaneidade. Mas o que os protagonistas deste teatro realmente produzem? Calamidade, sofrimento, angústia, desespero, massacres e mortes são algumas dentre as muitas produções da teatralidade *tecno-entrópica* tanto nos campos físicos quanto mentais da experiência humana. Em curta sentença, os agentes da entropia incendiária produzem o espetáculo da destruição da *physis* e da *psyche* assim pensadas por Artaud.

O filósofo, urbanista e escritor francês Paul Virilio [1932-2018] na sua obra *Guerra e Cinema* evidenciou: os mecanismos de controle da visão e da audição se tornaram sofisticados a

---

<sup>1</sup> O entrelaçamento da entropia à tecnologia emerge do processo de produção das máquinas bélicas com o advento do capitalismo moderno (Artaud, 1983; Bachelard, 1989). Compreendemos por *tecno-entropia* uma fusão de horizontes que abarca o campo de sentido das sociedades disjuntivas, quais sejam, aquelas que separam radicalmente os seres e as coisas a elas vinculados segundo o ideal do fogo sacrificial promovido pela violência do sistema capitalista (Bachelard, 1994; Artaud, 2006). Em poucas palavras, o conceito em destaque visa definir as tecnologias desenvolvidas não apenas para promover a devastação da matéria, mas também a destruição sistemática da natureza humana.

partir do surgimento da *beligerância total* produzida pelos ocidentais que queriam dominar toda a espacialidade da Terra. Antonin Artaud (2006; 2008) também compreendeu esta dominação primeiro através do teatro e depois a partir do cinema. Assim, ele realizou experimentos nos panoramas teatrais e cinematográficos com o propósito de demonstrar o caráter cruel proveniente dos campos de batalha erigidos na antiga Grécia, em Roma, na Idade Média e nas cidades modernas da Europa, além de evidenciar as trágicas evoluções da violência bélica nas sociedades contemporâneas por meio das suas performances.

O modelo colonialista de sociedade tem uma insígnia edipiana, industrial e capitalista que necessita direcionar a educação da criança dentro dos novos costumes de dominação, nos quais os brinquedos sobrevalorizados pelo sistema de explorações e violências são o navio torpedeiro, o submarino nuclear, o carro blindado, o helicóptero de ataque e o avião de combate. Brinquedos de guerra da indústria que dissocia as estruturas fundamentais das sociedades arcaicas ao transformá-las em Estados aniquiladores dos antigos hábitos com as suas supostas integrações culturais (Cf. Benjamin, 1997). Neste caso, a *tecno-entropia* contemporânea prefigura-se no desligamento absoluto do ser humano para com a natureza, ao dissociá-lo por completo na dupla artificialização entrópica que conduz a uma desertificação incendiária da existência.<sup>2</sup> A crítica poético-performática contra às intervenções *tecno-entrópicas* pode ser vista como uma reflexão que acena para questões filosóficas, sociais e ecológicas. Ela nos convida a considerar o impacto de nossas ações e escolhas, bem como a fragilidade da ordem estabelecida e a possibilidade de um futuro incerto não apenas para toda a humanidade, mas também para todas as formas de vida existentes na Terra.

A teoria da complexidade de Edgar Morin utiliza o conceito de máquina na sua concepção mais autêntica e invulgar, a saber, como *ser físico* que neste caso é *práxis* e *poiesis*. O motor imóvel, repouso mortificado de todo movimento cósmico-maquinal, pode ser considerado o sentido lógico que dá origem à toda mobilidade, isto é: como a potência criadora de todas as esferas mecânicas da *physis*, que origina tudo a partir de uma máquina-matriz (Cf. Morin, 1984; 2005). As máquinas *tecno-entrópicas* passam a ser consideradas pelo pensador francês como os últimos abortos da produção industrial. Elas podem ser entendidas como produtos da indústria capitalista

---

<sup>2</sup> A linguagem pode ser compreendida como o produto acabado da dupla artificialização, ou seja, um artefato que serve para ligar os seres às coisas produzidas dentro da cultura (Artaud, 2006; 2008). A sua dobra conduz ao processo de duplicação artificial que para Antonin Artaud vem a ser constituída pela ambivalência do Eu. A cultura passa a ser assim um produto da alienação em relação a uma vida constituída na integração com a natureza (Artaud, 1983; 1988). Nesse sentido, o Estado torna-se o duplo artificial dobrado por sobre as esferas natural e cultural onde são configurados os ideais da civilização: o sistema que Artaud quer destruir através de uma poética performática.

que aniquilam a natureza e a cultura de forma sistemática. Dito de outra maneira, as *maquinarias artificiais*, para Morin, vêm a ser programadas pelos movimentos da barbárie e da sujeição dos seres humanos ao servil mecanismo de dominação que engendra a civilização moderna.

Em linhas gerais, o presente trabalho tem por finalidade discutir as relações entre a guerra incendiária e a psique humana desde as análises desenvolvidas por Antonin Artaud às reflexões dos pensadores precedentes e subsequentes sobre a violência bélica (Cf. Sontag, 2005; Žižek, 2008). Ao longo do texto serão examinadas as utilizações do elemento ígneo como arma de destruição em massa, as catástrofes atômico-nucleares, a manipulação tecnológica do poder e a transformação do ser humano em uma máquina de matar (Cf. Lévi-Strauss, 1988; Virilio, 2005). Para contextualizar as discussões sobre a dominação, a barbárie e os desastres *tecno-entrópicos*, autores como Platão de Atenas [428/427-348/347 a. C.], Friedrich Hegel [1770-1831], Gaston Bachelard [1884-1962], Michel Foucault [1926-1984], dentre outros, serão trazidos ao diálogo não apenas no sentido de evidenciar os efeitos desumanizantes e devastadores da beligerância aplicada nos campos de batalha, mas também para demonstrar que a arte e a resistência antiautoritária podem oferecer caminhos de superação diante das patologias incendiárias que se propagam na sociedade contemporânea.

## A TECNO-ENTROPIA DOS INCENDIÁRIOS CONTEMPORÂNEOS

A guerra para Antonin Artaud em *O Teatro e seu Duplo* bem como em *Linguagem e Vida* não se resume aos conflitos militares, mas envolve a própria condição humana e as formas de vida na sociedade. Artaud (1983; 2006) considera os confrontos armados como espetáculos nos quais a destruição vem a ser encenada de forma trágica e grotesca. Na tragicidade e horror que permeiam os campos de batalha, o ser humano enquanto tal se torna irreconhecível visto perder diante dos embates catastróficos tanto a sensibilidade quanto a individualidade:

Vivemos uma época provavelmente única na história do mundo, em que o mundo passado pela peneira vê desmoronarem seus velhos valores. A vida calcinada dissolve-se pela base. E isso, no plano moral ou social, traduz-se por um monstruoso desencadear de apetites, uma liberação dos mais baixos instintos, um crepitar de vidas queimadas e que se expõem prematuramente ao fogo. O interessante nos acontecimentos atuais não são os acontecimentos em si, mas o estado de ebulição moral em que eles fazem os espíritos caírem, o grau de extrema tensão. É o estado de caos consciente em que não param de nos mergulhar. E tudo isso que abala nosso espírito sem o fazer perder o equilíbrio é para ele um meio patético de traduzir a palpação inata da vida (Artaud, 2006, p. 136).

Os incêndios criminosos produzidos pela guerra não destroem apenas as vidas humanas, mas desmantelam os fundamentos da sociedade ao deixarem um rastro de ruína e desespero. Nesse

sentido, Artaud (1983; 1988) rejeita qualquer romantização ou idealização da violência ao denunciar a irracionalidade da concepção dos conflitos armados como algo nobre ou heroico. Na contemporaneidade, o incêndio provocado pela arma atômico-nuclear vem a ser alimentado pelo caos beligerante, pela malevolência do ser inumano que criou as condições necessárias para provocar a morte de uma cidade inteira (Cf. Foucault, 1999). Gaston Bachelard, em a *Psicanálise do Fogo*, diria que o incendiário contemporâneo constitui o equivalente de um criminoso de guerra. Os nazistas se demonstraram as criaturas inumanas mais irremediáveis, principalmente pela estratégia bélica de surpreender os seus inimigos políticos com bombas de toxicidade. Com a ascensão do nazifascismo, os usos letais de gases venenosos como *Zyklon-B*, monóxido de carbono, ácido sulfídrico e ácido cianídrico constituíram as metodologias desenvolvidas para ativar as câmaras de asfixia e propiciar um dos capítulos mais catastróficos da história mundial, a saber, o Holocausto.

Apesar de evidenciar uma visão ensombrecida da guerra, Artaud sugere que a arte pode servir como uma forma de resistência e transformação diante da brutalidade e da opressão dos criminosos incendiários (Sontag, 2005). Nessa perspectiva, em *Linguagem e Vida*, ele propõe uma abordagem performática da expressão criativa que além de desafiar as convenções sociais e políticas, também desperta a consciência crítica e promove a mudança:

Peço-lhe, isto sim, para provar a nossa inércia, a nossa negligência, a nossa inconsciência e a nossa fraqueza frente a tudo. Todas as virtudes ao contrário que fazem de nós gado pronto para a guerra e o massacre. Eu tenho do teatro uma ideia enérgica, ativa. Creio que o teatro pode muito, é o único meio de expressão diretamente ativo e que contém todos os outros, não por redução, mas em termos absolutos. Eu queria devolvê-lo à sua função, que é captar e derivar os conflitos, canalizar as forças más, esclarecer os problemas, resolver e esgotar as questões pendentes e ao mesmo tempo dar uma chicotada na sensibilidade de quem dele participar (Artaud, 2008, pp. 116-117).

A *tecno-entropia* dos incendiários contemporâneos, que provoca a desordem mental e o caos social por meio do uso de aparatos bélicos, também passa a gerenciar os comportamentos, a cognição e as vidas humanas através da violência totalitária. Nesta realidade *tecno-entrópica*, os seres inumanos advindos da ditadura nazifascista cultivaram não apenas o ódio contra a humanidade, mas também a mortificação mesma disfarçada de luta política pela conquista de toda terra, de todo mar e de todo céu nos crematórios dos seus campos de concentração (Sontag, 2005). Em contrapartida, Artaud considera o teatro como uma arena de gladiadores onde as tensões e contradições da existência podem ser confrontadas de forma visceral: essa perspectiva da arte teatral como instrumento de transformação social, para além da representação e do entretenimento,

reflete o comprometimento do seu idealizador com a transcendência da razão e da lógica, na sua busca incessante de compreender as dimensões mais profundas e ensombrecidas da psique humana em um mundo que muitas vezes favorece a mediocridade.

Platão, em seu diálogo intitulado *Timeu*, escreveu sobre o futuro das guerras propiciado pelo fogo. O filósofo ateniense reconheceu o estatuto mítico que envolve a letalidade dos incêndios na promoção das guerras contra a humanidade, uma prática abominável que remonta ao aspecto negativo produzido pelo elemento ígneo e não ao seu aspecto positivo. Disse ele:

A causa exata é a seguinte: muitas foram as destruições que a humanidade sofreu e muitas mais haverá; as maiores pelo fogo e pela água, mas também outras menores por outras causas incontáveis. Tomemos um exemplo, como o de Faetonte, filho de Hélios, que um dia atrelou o carro do pai, mas, por não ser capaz de seguir a rota do pai, lançou o fogo sobre a terra e ele próprio morreu fulminado. Isto é contado sob a forma de um mito, pois a verdade é que os corpos que no céu giram à volta da terra sofrem uma variação e, de muito em muito tempo, sobrevém a destruição na terra por causa do excesso de fogo (Platão, 2011, p. 83).

Os antigos e os novos incendiários utilizaram técnicas sofisticadas de ataque para conquistar não apenas o mundo finito, mas também o infinito, ou seja, a dominação sobre o sensível e o inteligível. É o que Paul Virilio (2005) chama de *domínio dos campos de percepção*: uma definição que reflete a sua preocupação com os efeitos alienadores provocados pela hipervalorização da tecnologia nas esferas sociais e culturais. O pensador contemporâneo argumenta que, de acordo com o aumento da dependência dos meios de comunicação e das comodidades tecnológicas, o ser humano pode perder a capacidade de experimentar a realidade de forma direta e autêntica. Com esta perspectiva, Virilio também destaca o potencial de manipulação e controle por parte das instituições de mídia e do poder estabelecido acerca daquilo que nós percebemos e sobre como interpretamos os eventos e informações.

A fé na arma de guerra nuclear que produz o fogo elétrico-sacrificial do mundo foi amplamente cultivada pelos *senhores da humanidade*, ou seja, tal como pensava Platão (1994) sobre a tirania de um governo totalitário que extermina os deuses, a natureza e os seres humanos segundo a lógica dos incêndios de origem criminosa. Um pensador moderno que disserta sobre a consciência tirânica vem a ser Friedrich Hegel. Nas palavras dele:

O senhor do mundo tem a consciência efetiva do que ele é – a potência universal da efetividade – na violência destruidora que exerce contra o Si de seus súditos, que se lhe contrapõem. Com efeito, sua potência não é a *união* do espírito na qual as pessoas reconhecem a sua própria autoconsciência; enquanto pessoas, são para si, e excluem a continuidade com outras, da absoluta rigidez de sua atonicidade (Hegel, 2003, pp. 334-335).

Artaud (1988) denomina como *cremação eterna* este modelo de guerra tirânica cujo estilo contemporâneo vem a ser representando pelos campos de concentração e bombas nucleares. Os corpos desumanizados se voltaram para os explosivos incendiários, mísseis antiaéreos, pistolas automáticas, fuzis de assalto, metralhadoras giratórias, rifles telescópicos, morteiros autopropulsados e para servirem às técnicas de extermínio massificado das produções capitalistas: “A guerra não pode jamais ser separada do espetáculo mágico, porque sua finalidade é justamente a produção deste espetáculo” (Virilio, 2005, p. 24). Neste cenário *tecno-entrópico* tornado visível a partir do entendimento de certos poetas, cientistas e filósofos libertários – cujos estudos e atividades serviram de ponte para conhecer o sentido devastador do fogo mítico-sacrificial, este último desenvolvido para a disseminação de violências sem precedentes em toda a história – que as ideias subversivas e os movimentos de resistência foram inseridos na programação da *máquina de guerra*.<sup>3</sup>

O ser humano mais contemporâneo inconscientemente pode ser também o mais ultrapassado. Ele pode oscilar nestas esferas temporais históricas, entre o passado e o futuro, porque o espetáculo da crueldade tem tanto um sentido mítico quanto religioso e científico: “Basta de magia casual, de uma poesia que não tem a ciência para apoiá-la. No teatro, doravante poesia e ciência devem identificar-se” (Artaud, 2006, p. 172). Natureza, cultura e civilização formam em si um entrelaçamento que envolve toda história da guerra totêmica, festiva, sem moral ou ética, isto é, um acúmulo de discórdias entre os seres dominadores que empreenderam estratégias bélicas a partir da criação do motor dialético da devastação do mundo. A diretriz do extermínio de toda vida vem a ser chamada por Michel Foucault de *biopoder*. Segundo o pensador francês:

Biopoder, por conseguinte, do qual logo podemos localizar os paradoxos que aparecem no próprio limite de seu exercício. Paradoxos que aparecem de um lado com o poder atômico, que não é meramente o poder de matar, segundo os direitos que são concedidos a todo soberano, milhões e centenas de milhões de homens (afinal de contas, isso é tradicional) (Foucault, 1999, p. 302-303).

O mundo dantesco da *tecno-entropia* vem a ser atualizado pelos incendiários modernos e contemporâneos a partir da extensão, desvio e excesso do *biopoder*. Tal qual foi demonstrado por Foucault, há uma tradição de guerra que retroalimenta o poder de morte espetacular atrelada aos

---

<sup>3</sup> Deleuze e Guattari (2010; 2012) concebem a *máquina de guerra* como uma força que opera em oposição ao aparelho de Estado e às estruturas de poder estabelecidas. A ideia em questão representa uma alternativa ao controle e à centralização do Estado, na busca de criar espaços de liberdade e autonomia contra o sistema de opressões e violências (Deleuze/Guattari, 2010; 2012). Nesse ângulo de visão, a *máquina de guerra* pode aqui ser compreendida como um contramovimento libertário frente à *tecno-entropia* dos incendiários contemporâneos.

*senhores da terra*. Esta beligerância incendiária foi previamente discutida por Sigmund Freud [1856-1939], que a considerava como um tipo diabólico de magia direcionada à destruição da sociedade. Assim dizia ele: “a magia tem de servir aos propósitos mais diversos: submeter os eventos naturais à vontade do homem, defender a pessoa dos perigos e dar-lhe o poder de prejudicar seus inimigos” (Freud, 2012, p. 83). Como observado pelo primeiro psicanalista, as estratégias bélicas podem ser compreendidas como uma forma de atividade mágica utilizada tanto para fins defensivos quanto ofensivos, ao destacar o seu potencial destrutivo quando colocada nas mãos dos exterminadores da humanidade. Este complexo conjunto de pensamentos e ações, também analisado por José Américo da Motta Pessanha [1932-1993] em *Platão: o Teatro das Ideias*, remete à necessidade contínua de examinar com profundidade as forças ensombrecidas pertencentes aos domínios inexplorados do inconsciente, quer dizer, sublinha a indispensabilidade de entender os atavismos que podem moldar o curso da história e a natureza humana.

A respeito da problemática entre humano e não-humano, Slavoj Žižek afirmou na sua obra *Virtude e Terror*, que esta perspectiva anti-humanitária imposta ao desvelamento ontológico foi compreendida segundo o entendimento do ser desprovido de valores humanísticos, cujo corpo santificado vem a ser o do *cyborg*, ou seja: uma construção da técnica muito mais programável e previsível do que os seus simulacros humanos. Os *cyborgs* não reclamam do peso do trabalho desenvolvido para gerir a morte do mundo e estão sempre dispostos a executar, sob o comando de um programa governamental, as tarefas de ordem mortífera (Cf. Žižek, 2008). Será que existe no mercado tecnológico uma máquina sintética, sem alma, com a programação de exterminar a humanidade? Seguramente sim: e as feiras tecnológicas promovidas pelas indústrias bélicas para o comércio de mísseis teleguiados, drones-bomba, robôs terrestres armados, programas eletrônicos de defesa, sistemas autônomos de ataque aéreo e submarino, são exemplos reais da desumanização *tecno-entrópica*. Ao afirmar que o ambiente do mundo não é mais o mesmo, Artaud acena para a denúncia da monstruosidade em curso:

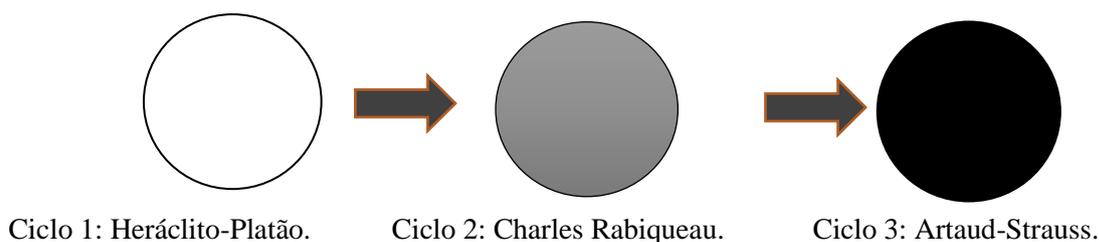
Pois é necessário produzir, é necessário, por todos os meios de atividade humana, substituir a natureza onde esta possa ser substituída, é necessário abrir mais espaço para a inércia humana, é necessário ocupar os operários, é necessário criar novos campos de atividade, onde finalmente será instaurado o reino de todos os falsos produtos manufaturados todos os ignóbeis sucedâneos sintéticos onde a maravilhosa natureza real não tem mais lugar cedendo finalmente e vergonhosamente diante dos triunfantes produtos artificiais onde o esperma de todas as usinas de fecundação artificial operará milagres na produção de exércitos e navios de guerra. Não haverá mais frutos, não haverá mais árvores, não haverá mais plantas, farmacológicas ou não, e conseqüentemente não haverá mais alimentos, só produtos sintéticos até dizer chega entre os vapores, entre os humores especiais da atmosfera, em eixos especiais de atmosferas extraídas

violentamente e sinteticamente da resistência de uma natureza que da guerra só conheceu o medo. E viva a guerra, não é assim? (Artaud, 1983, p. 147-148).

O conjunto de beligerância que consolida os processos *tecno-entrópicos* da desintegração incendiária no seu estado de consumação final vem a ser diagnosticado por Artaud na citação acima: um cenário teatral de guerra, um contexto assustador de ultraviolência que incita a pensar nos efeitos nocivos decorrentes da industrialização em detrimento da natureza, na desolação que os habitantes do planeta Terra estão a sofrer com o processo de colapso do capitalismo. Entretanto, dadas as circunstâncias de resistência impulsionadas pelas artes libertárias como ressaltado por Ilza Matias de Sousa, o luto pela guerra também pode se transfigurar em luta pela vida: “e, no lugar do luto, dá-se lugar ao horizonte da vida. E à heroicidade biográfica do indivíduo como vencedor do curso catastrófico da guerra” (Artaud, 2013, p. 32). Acredita-se assim, a ter em vistas os efeitos antiéticos, antiestéticos, biopolíticos, desumanos, devastadores e incendiários das guerras por sobre toda a sociedade, que a poética performática de Artaud na sua proposta pedagógica antiautoritária possa abrir para os seres artísticos municiados com o seu respectivo *logos* criador, ou seja, àqueles e àquelas que procuram fazer de suas vidas uma obra de arte mesmo cientes da propagação das patologias bélicas provocadas pelo uso letal do fogo nos conflitos atômico-nucleares, uma via de superação da catástrofe.

## UMA ARQUEOLOGIA DA CATÁSTROFE ATÔMICO-NUCLEAR

Para realizar uma *arqueologia* do elemento físico que produz o calor na ambivalência divina e antidivina, mais adiante serão observados os três círculos mecânicos do fogo, a saber: antigo, ou *clarus*; moderno, ou *obtusus*; e contemporâneo, ou *obscurus* (Cf. Bachelard, 1989). Tais metamorfoses podem ser identificadas segundo as cores branca, cinza e preta, que se colocam na intenção de demonstrar o atual cenário teatral da guerra (Cf. Artaud, 2006): um contexto catastrófico em que a própria Terra e os seres que nela habitam se encontram no estado de emergência, dentro do jogo incendiário promovido pelo desregramento da força ígnea, ou da *tecno-entropia*. Vejamos:



A primeira das esferas mecânicas vem a ser a representação que cria a ideia do conceito de crueldade na obra de Artaud. Ele estudou os elementos de canibalismo, assassinato, carnificina, tortura, fratricídio, homicídio, sangue e incesto na tragédia grega para compreender os aspectos originários da violência, diagnosticados por Heráclito de Éfeso [500-450 a. C.], Pitágoras de Samos [570-495 a. C.] e Platão de Atenas nos seus versos, fragmentos e escritos filosóficos:

Os Mistérios Órficos que subjugavam Platão deviam ter, no plano moral e psicológico, um pouco desse aspecto transcendente e definitivo do *teatro alquímico* e, com elementos de uma extraordinária densidade psicológica, evocar em sentido inverso símbolos da alquimia, que fornecem o meio espiritual para decantar e transfundir a matéria, evocar a transfusão ardente e decisiva da matéria pelo espírito (Artaud, 2006, pp. 53-54).

Artaud também se volta ao Oriente para criar uma teatralidade de procedência alquímica. Tal tipo específico de alquimia cria a ideia de *fazer ouro* para superar a ilusão ideológica proveniente desta alegoria teatral e a desilusão do teatro ocidental de origem psicológica radicada em conflitos incontornáveis do espírito contra a matéria (Cf. Sontag, 2005). O berço das humanidades ocidentais está fixado neste terreno onde nascem Dionísio e os mistérios órficos da transmigração da alma, descritos por Platão no *Timeu*. Juan Carlo Sánchez León (2007) identifica tais referências distendidas na obra poético-performática de Artaud. Para ele, as menções ao pensamento antigo ajudam a contextualizar o trabalho artaudiano no cerne de uma tradição mais ampla de pensamento sobre a arte, a experiência humana e a busca de um movimento artístico que pudesse superar as limitações convencionais da linguagem e da representação. Elas também destacam a importância do diálogo entre a filosofia da antiguidade e as vanguardas artísticas do século XX, como o *teatro da crueldade*.<sup>4</sup>

A segunda esfera mecânica vem a ser representada por Charles Rabiqueau [1753-1783], engenheiro, advogado e estudioso da física: um círculo identificado como aparato da dupla artificialização do mundo promovida pelo surgimento da luz elétrica; ou seja, um novo modelo físico para o pensamento duplamente dobrado pelo artificialismo moderno (Cf. Bachelard, 1989). Rabiqueau escreveu um livro em 1753 intitulado *O Espetáculo do Fogo Elementar ou Curso de Eletricidade Experimental*. Esta obra vem a ser citada por Bachelard para sustentar uma tese psicanalítica sobre a antropogênese do elemento ígneo-elétrico. A partir da *poiesis* bachelardiana, a análise do fogo se torna objeto da ciência que em uma correlação de forças com a poesia e a

---

<sup>4</sup> O teatro da crueldade vem a ser definido por Artaud (2006; 2008) como uma forma de intervenção artística revolucionária, radical e libertária que busca a ruptura com as tradições a fim de provocar uma experiência transformadora na visão de mundo do espectador. Na visão de mundo artaudiana, a crueldade não vem a ser um sinônimo de violência física, mas uma forma de verdade que desperta as mais profundas emoções e desvela a natureza fundamental da existência humana.

filosofia eleva o cultivo do estudo social acerca dos incendiários contemporâneos.<sup>5</sup> Em *A Psicanálise do Fogo* está escrito que:

Quase sempre o incêndio nos campos é a enfermidade de um pastor. Como portadores de sinistras tochas, os homens miseráveis transmitem, de geração em geração, o contágio de seus sonhos solitários. Um incêndio determina um incendiário quase tão fatalmente quanto um incendiário provoca um incêndio. O fogo propaga-se mais seguramente numa alma do que sob as cinzas. O incendiário é o mais dissimulado dos criminosos (Bachelard, 1994, p. 121).

Não é mais o fogo das fogueiras, das tochas, das lareiras, das lamparinas, das velas e dos lampiões que irá acalentar os seres humanos na terra, mas sim a luz elétrica e posteriormente a energia liberada pela fissão dos átomos que consumirá as cidades e vidas. A modernidade passa a ser julgada segundo a revolução histórica da eletricidade e mais adiante da atomicidade (Cf. Bachelard, 1989). O duplo artificialismo da cultura começa a reverberar a partir do século XVII até os dias atuais com o advento desse modelo devastador de produção calorífica, um sistema bélico a ser utilizado pelos ditadores, isto é, a versão contemporânea dos tiranos do passado: para engendrar as novas guerras paramilitares, criminosas e totalitárias que ameaçam aniquilar não apenas toda a natureza, mas também todos os corpos e mentes que desta última fazem parte com apenas um único golpe, ou seja, um toque irreversível no botão da contagem regressiva para a generalização de uma catástrofe atômico-nuclear.

É neste paradigma físico que estão inseridos Antonin Artaud e Lévi-Strauss [1908-2009]; sendo assim, dignifica-se a existência da terceira esfera mecânica do fogo. O pensamento de Strauss, conforme expresso em sua obra *Tristes Trópicos*, foi constituído em uma Europa extremamente capitalista onde ele se dispôs a estudar com profundidade as filosofias arcaicas e clássicas da Grécia para compreender a base epistemológica não apenas da física, mas também os fundamentos da metafísica. Por sua vez, Artaud argumenta que o impulso vital, o ardente desejo de vida, está imbuído de uma maldade primordial, de um mal transcendente às contingências a impor-se de modo cruel sobre todas as coisas. Nas suas palavras:

No fogo de vida, no apetite de vida, no impulso irracional para a vida há uma espécie de maldade inicial: o desejo de Eros é uma crueldade, pois passa por cima das contingências; a morte é crueldade, a ressurreição é crueldade, a transfiguração é crueldade, pois em todos os sentidos e num mundo circular e fechado não há lugar para a verdadeira morte, pois uma ascensão é um

---

<sup>5</sup> Na perspectiva bachelardiana apresentada em *A Psicanálise do Fogo*, a *poiesis* pode ser compreendida como a capacidade humana de criar e imaginar. Na obra em questão, Bachelard (1994) examina o elemento ígneo como uma força simbólica e primordial capaz de alimentar as faculdades criativas e imaginativas do ser humano. O pensador francês examina o fogo como objeto de estudo não apenas da ciência, mas também da poesia e da filosofia, visto ser este capaz de influenciar diretamente os pensamentos, sonhos e percepções da humanidade.

dilaceramento, pois o espaço fechado é alimentado de vidas e cada vida mais forte passa através das outras, portanto as devora num massacre que é uma transfiguração e um bem. No mundo manifesto, e metafisicamente falando, o mal é a lei permanente, e o que é bem é um esforço e já uma crueldade acrescida a outra (Artaud, 2006, p. 120).

Na medida em que desafia as fronteiras do bem e do mal, o autor da citação precedente compreende a crueldade não como ato malévolos, mas na perspectiva de uma força vital que transcende a moral estabelecida, ou seja, um elemento indissociável da natureza humana. Artaud e Levi-Strauss também fizeram uma análise profunda das culturas pré-coloniais sob o prisma do trabalho de campo, a fim de conhecê-las não apenas em teoria, mas a partir da experiência direta. Quando descreve a chamada conquista do México, Antonin Artaud desenvolve uma severa crítica aos ideais dos colonizadores europeus: “do ponto de vista histórico, *a conquista do México* coloca a questão da colonização. Faz reviver, de modo brutal, implacável, sangrento, a fatuidade persistente da Europa. Permite esvaziar a ideia que a Europa tem de sua própria superioridade” (Artaud, 2006, p. 148). Com estas palavras Artaud denuncia, no espetáculo do *teatro da crueldade*, a dança macabra da colonização, um genocídio perpetrado por criminosos incendiários. Algumas tribos mexicanas e sul-americanas são compreendidas, segundo a estratégia de dominação colonialista denunciada por Strauss (1988), como pontos de força e centros de resistência, antagonistas de um pretenso progresso material e desenvolvimento socioeconômico proveniente do mundo ocidentalizado: adversários de uma humanidade sem deuses corroída pela desmesura das guerras e arrastada para o esmagamento na prensa industrial do capitalismo *tecno-entrópico*.

Antonin Artaud escreveu sobre as artes das trevas e a alienação ao relacionar as suas experiências nefastas nos manicômios com as atrocidades empreendidas dentro dos campos de concentração do nacional-socialismo: “os asilos de alienados são receptáculos de magia negra conscientes e premeditados” (Artaud 1988, p. 79). Com estes argumentos Artaud descrevia os psiquiatras tradicionais enquanto agentes da repressão do fluxo criativo: autoridades dignificadas pelos Estados a garantir que os eletrochoques de alta potência fossem o remédio ideal para sufocar as rebeldias individuais e curar os ditos insanos (Cf. Sontag, 2005). Antes dele, Friedrich Nietzsche [1844-1900], no *Assim Falava Zaratustra*, já tinha alertado: “quem tiver um sentimento diferente vai voluntariamente para o manicômio” (Nietzsche 1998, p. 18). Artaud pensou e agiu de uma forma diametralmente oposta ao *modus vivendi* da cultura dominante e devido ao seu comportamento poético foi rechaçado. As suas verdades eram demasiado insuportáveis para os sentidos embotados e mentalidade colonizada de uma sociedade refratária que acabou por lhe suicidar:

Porque um alienado é também um homem que a sociedade não quis ouvir e a quem ela quis impedir de dizer verdades insuportáveis. Mas nesse caso o internamento não é sua única arma e o concurso concertado dos homens tem outros meios para atingir as vontades que quer alquebrar. Além dos pequenos feitiços dos bruxos do campo, existem os grandes enfeitiçamentos globais de que toda a consciência alertada participa periodicamente. E assim que por ocasião de uma guerra, de uma revolução, de uma agitação social ainda embrionária, a consciência unânime é interrogada e se interroga e ela também faz seu julgamento. Também pode lhe acontecer de ser provocada e sair de si mesma a propósito de certos casos individuais retumbantes (Artaud, 2008, p. 260).

Artaud e Lévi-Strauss pensaram a estética robótica do capital como o começo do fim que dignifica a morte do ser humano, cujo espírito foi carbonizado pela desordem elétrica e posteriormente atômico-nuclear da *tecno-entropia*. Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* se questionava: “a luta entre uma outra sociedade, constituída por alguns milhares de células nervosas que se abrigam sob o formigueiro do crânio, é o meu corpo, que lhes serve como um robô?” (Levi-strauss, 1988, p. 467). Nada, aparência, inércia, desequilíbrio, caos comprimido e performativo vêm a ser os combustíveis inflamáveis do motor da devastação planetária investigado por Artaud e Strauss. É neste complexo pestilento-sintético que o destino da poética performática de Artaud se encontra suspenso frente ao apodrecimento de toda matéria cósmica, de uma vida dessacralizada pelos trabalhos físicos e mecânicos de origens criminosas. Nesta esfera inumana de pestilência incendiária, os *senhores do mundo* caminham por sobre as ossadas das suas vítimas com felicidade enquanto evidenciam, através do genocídio perpetrado pelo programa *tecno-entrópico*, o seu poder de destruição generalizada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Artaud produz um rasgo originário de resistência contra a *tecno-entropia* dos incendiários contemporâneos com a criação de uma *poiesis* que destroça por completo a imagem da antiga horda familiar recalcada no desejo de extermínio e arbitrariedade atribuído ao pai castrador de corpos ditos inúteis para os propósitos sistemáticos de mortificação (Cf. Hillman, 2010; Freud, 2012). James Hillman [1926-2011], em *Re-vendo a Psicologia*, identifica no complexo edipiano um *sintoma a ser descartado*, pois este se encontra ao lado de um desprezo pelo corpo violentado por uma lei arbitrária de natureza patriarcal. Então, o destino das corporeidades poéticas que não servem ao sistema de comando antinatural vem a ser a morte ou o esmagamento asilar proporcionado por uma tortura eletroquímica, lenta vigiada (Cf. Artaud, 1983; 2008). Assim Žižek (2008) compreendeu a ideia da *violência divina* fundamentada no medo sob a perspectiva de uma visão política e social distendida no território revolucionário da modernidade: em especial a partir

do século XVIII. Mas, o terror divino também pode ser compreendido pelo seu caráter atemporal cuja sensação psicológica está a servir, de bom grado, às crises sistêmicas provenientes da fatalidade inumana instaurada no mundo *tecno-entrópico*.

Apesar da física moderna poder ser considerada como uma ideia negativa da metafísica, a primeira não deixou para trás os ensinamentos de alguém como Pitágoras. Nesse sentido, Edgar Morin (1984; 2005) demonstrou também que o *imprinting* determinístico forte, ortodoxo, começa a se desmanchar no ar e com isso abre sulcos para novas revoluções copernicanas diante da solidez que sustenta o hábito da visão e da prática das ciências rígidas. Tais saberes ratificados por estes desvios do pensamento passam a ser introduzidos na civilização, o que implica na composição de sociedades com origens complexas onde reina a anomia, a marginalidade e também a resistência (Cf. Riskin, 2003; Sontag, 2005). Artaud, no começo do século XX, se encontra em meio a uma revolução copernicana de ordem poética e científica vinculada ao *teatro da crueldade*. Sob o ponto de vista desta análise moriniana ele estaria inserido no desvio heterotópico do corpo que nega a normalidade das coisas vistas como habituais dentro do campo poético e científico: ao dar vazão às novas perspectivas teóricas e práticas que rompem com as zonas de conforto fundamentalistas, dogmáticas e totalitárias (Morin, 1984; 2005). Antonin Artaud, tal qual Giordano Bruno [1548-1600] diante das chamas da Inquisição, pode ser considerado um herege para costumes que bloqueiam a criação artística livre e humanística. Dentro de uma instituição familiar, acadêmica ou religiosa, mentes e corpos que dizem não para as normas estabelecidas estão sempre a emergir. Artaud confrontou através de uma poética performática a *tecno-entropia* cujo *imprinting* da força permanece na violência, na vingança contra a vida e no delírio beligerante que caracteriza as sociedades ditas *quentes*, aquelas que lutam para alimentar os abortos maquinais provenientes da industrialização moderna e contemporânea.

O Ocidente *tecno-entrópico* produziu pilhas de cadáveres apodrecidos, desmembrados e carbonizados sem clemência nos seus campos de sangue, fogo e morte. Antonin Artaud (2006; 2008), para não ser dilacerado pela ideia de *violência divina* assentada no puro terror negativo, cria o seu *cineteatro* de resistência contra o movimento fatal da vida em sua esfera maléfica. O combate estabelecido por Artaud (1983; 1988) nos seus escritos se encontra ao lado da liberdade humana, mesmo ciente das atrocidades inumanas que rondam a sociedade contemporânea. Por isso ele se dedica aos estudos dos tragediógrafos gregos: para lutar através de uma poética performática contra o destino produzido pela *tecno-entropia*. Assim Artaud (2006; 2008) fundamentou uma metafísica teatral em alinhamento aos pensamentos teológicos agraciados por Heráclito e Platão. A visão teológica do mundo era amplamente visualizada pelos dois pensadores antigos que estudaram a natureza do elemento ígneo e a sua psicologia (Cf. Pessanha, 1997). Nessa

perspectiva, o teatro dialógico das ideias cria transgressões poéticas e científicas vistas por Edgar Morin (1984; 2005) como um processo de evolução do conhecimento. Estas revoluções começaram com os gregos arcaicos e clássicos, se expandiram para outros lugares, tempos e mentes, até chegarem na revisão dos trabalhos tecidos pelos pioneiros que pensaram o espírito do mundo como uma deidade, vinculado à ideia de cidade divina. A cidadela de Deus pensada por Agostinho de Hipona [354-430], por exemplo, vem a ser uma reformulação das ideias de Platão sobre *A República* que cria no *logos* da *polis* um ideal de habitação justa e vinculada ao cosmos.

O teatro dialógico das ideias, desde a filosofia grega, abre possibilidades de superar o conflito que advém do jogo instituído pela arbitrariedade da força para confrontar perante à ferrenha lei a palavra que institui o *calor* sociocultural das ideias humanísticas, por vezes antagônicas entre si: assim, as teses plurais se rejuvenescem no tempo histórico e social (Cf. Pessanha, 1997; Léon, 2007; Artaud, 2008). Em linhas conclusivas foi evidenciado de que maneiras Artaud reflete sobre a crueldade a partir de uma visão apocalíptica da realidade na qual enfrenta a *tecno-entropia* dos incendiários contemporâneos. Observamos como o autor de *O Teatro e seu Duplo* desenvolve uma crítica radical contra a devastação do mundo ao produzir um movimento criativo baseado no atletismo afetivo do coração (Cf. Sontag, 2005; Artaud, 2006; Hillman, 2011). Transparecemos que as guerras para Artaud não são apenas eventos bélicos, mas espetáculos trágicos nos quais se desenrolam as mais grotescas e perturbadoras encenações. Enquanto resultado desta investigação sobre os mecanismos atômico-nucleares de extermínio que ameaçam a continuidade da vida na Terra, constatamos que o antagonismo artaudiano em relação à romantização da violência, bem como a sua proposta de resistência à dominação através da arte reverberam até os presentes tempos, além de oferecerem uma possibilidade de ruptura com as formas desumanas de destruição que se propagam no horizonte da contemporaneidade.

## REFERÊNCIAS

ARTAUD, Antonin. *Eu, Antonin Artaud*. Tradução de Aníbal Fernandes. Lisboa: Hiena, 1988.

ARTAUD, Antonin. *Linguagem e Vida*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e o seu duplo*. Tradução de Coelho Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARTAUD, Antonin. *Os escritos de Antonin Artaud, Manifesto*. Tradução de Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1983. (Coleção Rebeldes & Malditos).

BACHELARD, G. *A psicanálise do fogo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BACHELARD, G. *A chama de uma vela*. Tradução de Glória de Carvalho Lins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Paulo Rouanet. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Vol. 5*. Tradução de Peter Pál Perlbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2013. (Coleção Trans).

FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEGEL, G. F. W. *A Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HILMANN, J. *Re-vendo a psicologia*. Tradução de Gustavo Barcellos. Petrópolis: Vozes, 2010.

HILMANN, J. *O pensamento do coração e a alma do mundo*. Tradução de Gustavo Barcellos. Campinas: Verus, 2011.

LÉON, J. C. S. *L'Antiquité grecque dans l'oeuvre d'Antonin Artaud*. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Tradução de Noelia Bastard. Barcelona: Paidós, 1988.

MORIN, E. *O método I: a natureza da natureza*. Tradução de Ilana Heineberg. 2 ed. Porto Alegre: Sulinas, 2005.

MORIN, E. *Sociologia: do microssocial ao macroplanetário*. Tradução de Maria Gabriela de Bragança. Portugal: Europa-América, 1984.

NIETZSCHE, F. W. *Assim falava Zarathustra*. Tradução de Paulo Osorio de Castro. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

PESSANHA, J. A. M. Platão: o teatro das ideias. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 11.1, mar., 1997.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

RISKIN, J. Critical Inquiry. *The University of Chicago Press Journal*. Chicago, v. 29, n. 4, jan., 2003. 599-633.

FREUD, S. *Totem e tabu: contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Jan Clefferson Costa de Freitas; Edson Gonçalves da Silva Filho; Nathália Cristina Medeiros Maia.

SOUSA, I. M. Prefácio de A Flor e a Letra. GOMES, A. L. F. (Org.). *A flor e a letra: poéticas e lições de imagens*. Natal: EDUFRN, 2013.

SONTAG, S. *Contra la Interpretación*. Traducción de Horacio Vázquez Rial. Buenos Aires: Aguilar, 2005.

VIRILIO, P. *Guerra e Cinema*. Tradução de Paulo Roberto Pires. São Paulo: Boitempo, 2005.

ŽIŽEK, S. *Virtude e Terror: Maximilien Robespierre*. Tradução de José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. (Coleção Revoluções).

---

**Recebido em:** 16/03/2024.

**Aprovado em:** 12/05/2024.

# O INSTANTE DILATADO, UMA COMUNHÃO ONTOLÓGICO-PICTÓRICA ENTRE MERLEAU-PONTY E CARTIER-BRESSON

---

Thiago Sitoni Gonçalves

Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Toledo, Paraná, Brasil. Email: thiagositonipsi@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6588-106X>.

**Resumo:** O presente texto ergue-se por um inquietante enigma: qual é o verdadeiro alcance da visão? Esta interrogação encontra sustentáculo nas obras de Merleau-Ponty, em destaque, *O Visível e o Invisível*, *O Olho e o Espírito* e *A dúvida de Cézanne*. O ato de ver expressa um singular paradoxo: o de abarcar reminiscências do invisível, resíduos, lacunas ou conforme o autor posiciona, a percepção primordial. Para além dos interesses da fenomenologia, esse é, também, a busca da estética. Em especial, na pintura e na fotografia, constam um entrelaçamento alquímico entre o mundo e o artista, capaz de não só confundir a vida e a arte, mas, sobretudo, o tato e a visão, o externo e o interno, a razão e a loucura, o mundo e o sujeito. Ambas, entre pinceladas e cliques, se aproximam de um mundo primordial anterior à ciência: o instante dilatado. Trata-se de um “entre” que explora a carne, estofado do mundo.

**Palavras-chave:** Estética. Merleau-Ponty. Pintura. Fotografia. Cartier-Bresson.

**Abstract:** This research stands for a instigating enigma: which is the real reach of the vision? This question finds its support in the philosophy of Merleau-Ponty, especially, *The Visible and The Invisible*, *The Eye and the Spirit* and *The Cézanne's Doubt*. The act of seeing express a peculiar paradoxus: to keep the reminiscences of the invisible, residue, gaps or as the author expresses, the search of the art. In especial, in painting and photographing, there are an entanglement alchemic between the touch and the vision, the outside and the inside, the reason and the madness, the world and the person. Both, in brushstrokes and clickes, get closer of a primordial world before the science: a dilated instant. It's about the “between” that explores the flesh, upholstery of the world.

**Keywords:** Aesthetic. Merleau-Ponty. Painting. Photography. Cartier-Bresson.

## MERLEAU-PONTY E O MISTÉRIO DA VISÃO

Ver é a pura loucura do corpo. Letargia. A sensibilidade trêmula tornando tudo ao redor mais sensível e tornando visível, com um pequeno susto e impalpável. Às vezes acontece um desequilíbrio assim como uma gangorra que ora está no alto ora está no baixo. E o desequilíbrio da gangorra é exatamente o seu equilíbrio (Clarice Lispector, *Um sopro de vida*, 2020, p. 61)

Qual é o verdadeiro alcance da visão? Essa questão orienta o presente texto colocando em foco uma aliança propositiva: fenomenologia e a obra de arte, em rigor, a pintura e a fotografia. A fenda deste entrelaçamento acontece num pensar a obra de arte filosoficamente. Com isso, o esforço deste texto não vem saciar um rigor formal ou lógico, faminto de uma ode à razão. Aliás, se porventura, dirigisse aos *logos*, prontamente esbarraria sua sintaxe no *páthos*. Essa filosofia que se articula à estética encontra-se em relação a pura intencionalidade, disposição. Essa postura fenomenológica contorna um modo de viver a filosofia distante dos móveis do pragmatismo que podem impedir, por sinal, a experiência artística. Estar em disposição filosoficamente implica numa desaceleração, ato reverso à máquina capital de moer a carne do mundo. Essa abertura tange suportar com o corpo meditante, um abrir-se pacientemente, sentindo em cada fibra a força do mundo que apela, sobretudo, ao mistério (Piretti Brandão, 2015).

Intencionar a visão neste modo singular de habitar o mundo, esteticamente, aparece pela constatação de uma fenomenologia anterior à cátedra ou à uma tradição filosófica. Merleau-Ponty direciona nosso olhar cego pela estrutura do argumento ou do comportamento, para o movimento selvagem da fenomenologia, nascente no laboratório do pensamento moderno.

Elenca-se, no crivo do autor, Marx, Freud, Valéry, Proust e não menos importante, Cézanne. Em *O Olho e o Espírito*, Merleau-Ponty retorna à interrogação sobre a visão aliado à pintura. Claude Lefort (2013) reorienta o leitor, localizando a referida questão desde o início da *Fenomenologia da Percepção*. Nela, Merleau-Ponty apresenta a tese da fenomenologia operante, especialmente, numa psicologia descritiva, inscrita no fundo da percepção:

O real deve ser descrito, não construído ou constituído. Isso quer dizer que não posso assimilar a percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação. A cada momento, meu campo perceptivo é preenchido de reflexos, de estalidos, de impressões táteis fugazes que não posso ligar de maneira precisa ao contexto percebido e que, todavia, eu situo imediatamente no mundo, sem confundi-los nunca com minhas divagações. [...] A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas (Merleau-Ponty, 2006, p. 5-6).

## O INSTANTE DILATADO, UMA COMUNHÃO ONTOLÓGICO-PICTÓRICA ENTRE MERLEAU-PONTY E CARTIER-BRESSON

Em seguida, Merleau-Ponty (2006, p. 19) afirma sua filosofia por um ato de “reaprender a ver o mundo” orientado a desvelar o mistério da razão e o mistério do mundo. Em *O visível e o invisível*, o autor retorna no seu convite à reflexão. Não perde-se a tese de que “o mundo é o que vemos e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo” (Merleau-Ponty, 2014, p.18). O que é incorporado em seus fragmentos póstumos é o paradoxo da visão. Na relação entre o objeto percebido e o sujeito perceptor pairam elementos incompreensíveis. Antes de mostrar detalhadamente o que seriam esses pontos-cegos da visão, Merleau-Ponty (2014, p. 19) desvencilha-os do sonho: “há diferença de estrutura e, por assim dizer, de grânulo entre a percepção ou visão verdadeira” - e assim, continua - “e o sonho, que não é *observável* e, quando examinado, é quase só lacunas”. Eis uma crítica ao pirronismo por internalizar o sonho e a percepção como estados da consciência, deixando margens de entendimento sobre um mundo interno. O que interessa, portanto, é retomar o sentido de ser do mundo. De que maneira pode-se operar esse ato? Por um corpo vidente.

Este corpo que vê o mundo, não o capta de modo monocular ou unidimensional: “meus movimentos e os de meus olhos fazem vibrar o mundo” - e ainda - “a cada movimento de meus olhos varrendo o espaço diante de mim, as coisas sofrem breve torção” (Merleau-Ponty, 2014, p. 21). Em virtude de a percepção nascer em uma experiência humana encarnada, a relação entre o mundo e o corpo é de proximidade e ao mesmo tempo, de distanciamento. Existe, nesse raciocínio, dois acontecimentos que se contrapõem entre si. Essa realidade humana encarnada reflexiona sobre si própria e sobre os meandros de seus projetos no instante em que percepção o mundo no qual está lançada.

Além disso, Merleau-Ponty aprofunda: quando o corpo percepção o mundo, ele se apaga da questão - ainda sendo o ponto de sustentação da percepção. Este é o elemento central do vivido (*vécu*):

Em algum lugar atrás desses olhos, atrás desses gestos, ou melhor, diante deles, ou ainda em torno deles, vindo de não sei que fundo falso do espaço, outro mundo privado transparece através do tecido do meu, e por um momento é nele que vivo, sou apenas aquele que responde à interpelação que me é feita (Merleau-Ponty, 2014, p. 24).

A égide para o ser do mundo é a sensibilidade, guiado na e pela carne. Este mundo sensível possui um núcleo primitivo, sendo o visível, contínuo apoiado na metafísica; e o segundo, invisível, lacunar, anterior a qualquer estruturação do pensamento. Antes de aprender a linguística, a arquitetura do dialeto, somos linguagem e nesse mesmo exemplo, antes de apreciar uma obra de arte numa expressão de uma escola clássica, neoclássica, surrealista, impressionista, existe uma

experiência selvagem da visão. A este argumento, Merleau-Ponty (2014, p. 26) evoca o exemplo da criança:

Podemos dizer que o homem total está ali. A criança compreende muito além do que sabe dizer, responde muito além do que poderia definir, e, aliás, com o adulto, as coisas não se passam de modo diferente. Um autêntico diálogo me conduz a pensamentos de que eu não me acreditava, de que eu *não era capaz*, e às vezes sinto-me *seguido* num caminho que eu próprio desenhava e que meu discurso, relançado por outrem, está abrindo para mim.<sup>1</sup>

O olhar científico (visível) para uma rodovia, uma paisagem, traz consigo os parâmetros da física ou da engenharia de largura, de comprimento ou de distância. Tudo é mensurável em um pedaço da realidade vinculado à ciência, disposta a condicionar. O olhar natural, contudo, opera na “passagem do aparente ao real” (Merleau-Ponty, 2014, p. 34), compreendendo-o como incomensurável. As lonjuras, as proximidades e quaisquer experiências relativas à visão estão em contraste com o campo, em uma ordem ambígua daquilo que está sendo visto e não visto. Esse paradoxo cultivado por Merleau-Ponty vem a pôr, em xeque, as antinomias entre exterior e interior, objetivo ou subjetivo, sujeito e objeto, tão propagado pela Psicologia da Forma de sua época.

“A percepção nos dá a fé num mundo, num sistema de fatos naturais rigorosamente unido e contínuo” (Merleau-Ponty, 2014, p. 38) - em razão disso, a pergunta inicial sobre o alcance da visão se desdobra em duas outras: quais contornos da natureza nomeiam o mundo e quais são as relações entre o mundo visível e o invisível? O mundo que se logra em chamar de natureza é uma relação conhecida entre a prova e o conhecimento, o sujeito e o objeto.

O que está em jogo é um conhecimento irrevogável, jamais dispensando, por exemplo, uma fé perceptiva. Esse mesmo vínculo opera nas filosofias reflexivas. Elas situam o *cogito* correlativo ao real. Em outros termos, quando este sujeito pensa, o faz em um fundo de realidade inquestionável na convicção de direcionar-se às coisas mesmas. É possível de considerar, nessas breves frases, a influência de Descartes na estrutura do argumento, contudo, Merleau-Ponty reconhece esse mesmo raciocínio na redução eidética de Husserl. Ora, este procedimento descritivo do mundo entre parêntesis é um ponto de partida para compreender seu espetáculo à

---

<sup>1</sup> A aparição do sujeito criança na obra de Merleau-Ponty (2005, p. 250) é corrente desde a *Fenomenologia da Percepção*. Destaca-se nessa obra, as primeiras considerações do autor sobre o mistério da linguagem. Nela, reaparece outro paradoxo: um silêncio primordial enquanto face inaudível dos modos de comunicar-se: “Perdemos a consciência do que há de contingente na expressão e na comunicação, seja junto à criança que aprende a falar, seja junto ao escritor que diz e pensa pela primeira vez alguma coisa, seja enfim junto a todos os que transformam um certo silêncio em fala. Todavia, está muito claro que a fala constituída, tal como opera na vida cotidiana, supõe realizado o passo decisivo da expressão. Nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo”.

distância, em sobrevoos, em distanciamento das percepções. Implica em situar que “refletir não é coincidir com o fluxo desde sua fonte até suas últimas ramificações; é desembaraçar das coisas, das percepções, do mundo e da percepção do mundo, submetendo-os a uma variação sistemática” (Merleau-Ponty, 2014, p. 55).

Em primeiro contato, pode parecer contraditório Merleau-Ponty tocar no edifício do exercício filosófico, o conceito. Ele é uma operação de alcance paciente e, seguramente, travado a partir do repertório intelectual adquirido a duras penas pelo filósofo. O que está em cena, porém, é um segundo aspecto do conceito. Figura-o por uma: ““abertura” - isto é - “para algo que se situa aquém ou além dele mesmo. Ou seja, o conceito não existe em si próprio, não possui um sentido unívoco que absolutamente o eterniza” (Silva, 2016, p. 72). O conceito, matéria-bruta da filosofia, emerge de uma espécie de contágio da vida desencadeando o visível (metafísica, política, ética etc.) entrecortado pelo invisível (os fluxos, os fracassos, contradições, desvios, crises). É para este aspecto que dirigem os interesses de Merleau-Ponty.

O ato reflexivo, no argumento merleau-pontyano, realiza um duplo movimento: o de ir ao mundo em um movimento centrífugo e de retornar as sínteses perceptivas nos recônditos - que, o autor não nomeia tal retenção. Qual é a intenção deste ato? Alcançar uma inteligibilidade, um esquema capaz de dar conta da relação entre duas categorias (sujeito/mundo). O que reside, porém, nessa tentativa é uma fuga a toda espécie de entrelaçamento, de imbricação, de fusão, de passagem, de contato propriamente dito.

O mundo perpassa a experiência carnal do sujeito assim como surge na carne de outrem, contudo, sua experiência, acontecida numa torção, aparece como “mundo elaborado” - e mais - “não há intermundo mas apenas uma significação ‘mundo’... E também aqui a atitude reflexionante seria inexpugnável se não desmentisse, em hipótese e como reflexão, o que afirma, em tese, do reflexionado” (Merleau-Ponty, 2014, p. 57-58).

Dados os primeiros passos no caminho da percepção, o visível instaura-se no movimento perceptível sustentado pelo corpo e as coisas exteriores. Entre o corpo e as coisas reside uma abertura. Benvenuti de Andrade (2023) toca neste aspecto, do corpo enquanto historicidade, interligando os fatos e os sentidos de um mundo percebido pelo sujeito. Quando Merleau-Ponty aponta esse termo em sua obra, não perde de vista sua aversão à causalidade e ao intelectualismo.

A historicidade, em contrapartida, constrói e desconstrói, cristaliza e dissolve, semelhante ao comportamento. Essa concepção, posteriormente, retira a consciência do seu aspecto de possuir o mundo percebido, recolocando-a inserida nele. Com isso, a historicidade não é compreendida sob os moldes clássicos de uma descrição em terceira pessoa do mundo/sujeito, neutra e exterior. Essa história feita e por fazer na carne do mundo acontece por uma relação existencial doadora de

sentido (Benvenuti de Andrade, 2023). Semelhante a Heidegger, nessa esteira, Merleau-Ponty evoca que este sujeito encarnado é um habitante do mundo. A exploração sensorial, o gesto, o modo de andar, de portar-se, de emocionar-se consigo ou com outrem implica em um corpo explorador, vibrante, motor, psicofísico. Nessa esteira, todavia, nosso filósofo dá brechas para o texto a seguir:

A reflexão recupera tudo exceto a si mesma como esforço de recuperação, esclarece tudo salvo seu próprio papel. *O olho do espírito também tem seu ponto cego, mas, porque é espírito, não o pode ignorar nem tratá-lo como simples estado de não-visão* que não exige menção particular alguma, o próprio ato de reflexão é *quoad nos* [para nós] seu ato de nascimento (Merleau-Ponty, 2014, p. 44, grifos nossos).

O invisível é a consequência da visão - ou melhor, o seu paradoxo inseparável, por nele estar a gênese da experiência sensível. Ao que parece, a título de exemplo, nos seus rascunhos de maio de 1960, onde inscreveu as seguintes palavras:

O invisível é:

- 1) o que não é atualmente visível, mas poderia sê-lo (os aspectos ocultos ou inatuais da coisa, - coisas ocultas, situadas *alhures* - “Aqui” e “alhures”) aquilo que, relativo ao visível, não poderia, contudo, ser visto como coisa (os existenciais do visível, suas dimensões, sua membrura não-figurativa).
- 2) aquilo que só existe tátilmente ou cinestésicamente etc.
- 3) os λέκπα, o Cogito (Merleau-Ponty, 2014, p. 234).

Este aspecto invisível, pois, é a pedra de toque do texto *O Olho e o Espírito*, sem perder a meada crítica frente à postura da ciência:

É preciso que o pensamento de ciência – pensamento de sobrevoos, pensamento do objeto em geral – torne a se colocar num “há” prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível que é lícito afirmar ser uma máquina de informação, mas esse corpo atual que chamo meu, a sentinela que se posta *silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos* (Merleau-Ponty, 2013a, p. 12, grifos nossos).

O prosador, na linha argumentativa de Merleau-Ponty, é quem o filósofo dirige-se em busca de possibilidades - e se as fornece, oportuniza-se por uma mediação da reflexividade da palavra: espelhar o mundo enquanto medeia a si próprio.<sup>2</sup> O músico, por outro lado, está aquém

---

<sup>2</sup> Sartre é quem toma, por ofício, descrever melhor o escritor, num sentido do engajamento: “o escritor é um falador, designa, demonstra, ordena, recusa, interpela, suplica, insulta, persuade, insinua. Se o faz no vazio, nem por isso se torna poeta: é um prosador que fala para não dizer nada. Já vimos suficientemente a linguagem pelo avesso; convém agora considerá-la do lado direito. A arte da prosa se exerce sobre o discurso, sua matéria é naturalmente significante:

## O INSTANTE DILATADO, UMA COMUNHÃO ONTOLÓGICO-PICTÓRICA ENTRE MERLEAU-PONTY E CARTIER-BRESSON

do mundo, designando seus estouros, picos e ritmo. Por fim, o pintor, portanto, “é o único a ter direito de olhar sobre todas as coisas sem nenhum dever de apreciação” - em outros termos - “há um “nunca se sabe” que é quase um reconhecimento; o reproche de evasão raramente se dirige ao pintor” (Merleau-Ponty, 2013a, p. 13).

O pintor é quem desenha sua técnica no corpo, numa síntese entre suas mãos e seus olhos, ruminando um mundo na força de ver (e de alcançar o visível) pelas telas. Trata-se de um trançado da visão e do movimento dirigido a um mundo perceptível. Quer dizer, o ato de ver não é uma operação do pensamento como se a representação pudesse residir, numa imanência, na reflexão. O olhar abre-se a um mundo e ele, por sua vez, irradia-se em sua natureza. Portanto, este corpo: “se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa seja o que for assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento” (Merleau-Ponty, 2013a, p. 15).

Ainda mais: este pintor vive de uma fascinação para exercer seu ofício. Tal substrato existencial ocorre da seguinte forma: ele faz o espírito vazar pelos olhos, tateando o mundo e nesse viés, dirige ao externo, à uma expiração e simultaneamente, vai de encontro à uma inspiração, paixão, intenção *sui generis* de criação. Chega-se a tal ponto que “não se sabe mais quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado” (Merleau-Ponty, 2013a, p. 21) pelo olhar do pintor ser um constante nascimento. Ocorre o que Silva (2009) nomeia de ruptura com o dualismo. O mundo não aparece mais diante de si, exterior, tampouco, o pintor surge soberano; esse entrelaçamento íntimo nasce junto na tela.

O corpo encontra-se em paradoxos e sua formação, diferente da biologia ou da mecânica, se produz num entrecruzamento entre o sensível-senciente, vidente-visível, tocante-tocado, observador-observado. O pintor vive visceralmente este paradoxo. Se o corpo é constituído pelo estofado do mundo, todos os componentes de um quadro equivalem a uma visão secreta - e por que não, invisível - das reminiscências desse mundo.

O observador do quadro, por sua vez, tem uma experiência imaginante. Diferente de Sartre que emprega o imaginário numa operação de colocar o nada no mundo, então: “o objeto como imagem seria, portanto, constituído primeiro no mundo das coisas, para, *posteriormente*, ser excluído desse mundo” (Sartre, 1940 p. 31), em Merleau-Ponty organiza-se assim: “está muito mais perto e muito mais longe do atual” (Merleau-Ponty, 2013a, p. 18). Neste primeiro período, a pintura é a semelhança de minha carne, ou seja, o visível que escancara parcialmente o mundo; o

---

vale dizer, as palavras não são, de início, objetos, mas designações de objetos. Não se trata de saber se elas agradam ou desagradam por si próprias, mas sim se indicam corretamente determinada coisa do mundo ou determinada ação.” (cf. Sartre, 1948, p. 25)

segundo, em outro sentido, reside “a textura imaginária do real”. É um terceiro olho para as imagens mentais e os sonhos.

O olho não é apenas um receptor de luz, tampouco de representações maiores ou menores do mundo, ele faz surgir também a falta:

O olho vê o mundo, e o que falta ao mundo para ser quadro, e o que falta ao quadro para ser ele próprio, e, na paleta, a cor que o quadro espera; e vê, uma vez feito, o quadro que responde a todas essas faltas, e vê os quadros dos outros, as respostas outras a outras faltas. [...] A pintura desperta, leva à sua última potência um delírio que é a visão mesma, pois ver é ter à distância, e a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do ser, que devem de algum modo se fazer visíveis para entrar nela (Merleau-Ponty, 2013a, p. 19).

A luz, os contornos, a técnica, o sombreado, a cor não são seres reais; porém, são criações de uma visão interrogante sobre o real, capaz de esticá-lo, de representá-lo ou subvertê-lo. Ora, Merleau-Ponty prepara o terreno para adentrar no instante do mundo: o projeto de Cézanne. Com isso, ele retoma o paradoxo anteriormente destacado: “essência e existência, imaginário e real, visível e invisível, a pintura confunde todas as nossas categorias ao desdobrar seu universo onírico de essências carnis, de semelhanças eficazes, de significações mudas” (Merleau-Ponty, 2013a, p. 23).

Antevê-se nas considerações do filósofo, a sua crítica para Descartes (2010, p. 452), direta ao texto *Dióptrica*, que à rigor versa: “pela explicação da luz e de seus raios luminosos; depois, tendo feito uma breve descrição das partes do olho, direi detalhadamente de que modo se faz a visão”. O que reside de problemático na descrição cartesiana sobre a visão? Nos termos de Merleau-Ponty, a querela da representação. A pintura, nada mais seria do que uma representação das coisas dadas, *ipsis litteris* da percepção:

Um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um “exterior” do qual tudo faz supor que os outros o vejam do mesmo modo, mas que, para ele próprio como para os outros, não é uma carne. Sua “imagem” no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera “semelhante”, é seu pensamento que tece essa ligação, a imagem especular nada é dele (Merleau-Ponty, 2013a, p. 27).

Ora, esse argumento cai por terra, uma vez posto a noção de mistério, tão caro a Merleau-Ponty. Não é viável conceber uma realidade representada, intacta e permanente quando ela é, em seu núcleo, uma gênese ininterrupta:

É esse mistério que a cada momento se faz e se refaz, incessantemente. Mistério de uma visibilidade originária subtraída pelo pensamento clássico sob o critério da evidência e, nessa medida, destituída de qualquer brio ontológico, sob sua

## O INSTANTE DILATADO, UMA COMUNHÃO ONTOLÓGICO-PICTÓRICA ENTRE MERLEAU-PONTY E CARTIER-BRESSON

conceituação matricialmente cartesiana. Não existe, propriamente, visão, mas o ‘pensamento de ver’. Assim sendo, se os cegos só veem com as mãos, é porque o fenômeno da luz, antes de aderir à visão, se reflete mediante suas propriedades mecânicas (Silva, 2009, p. 186).

Merleau-Ponty (2013b) põe na ordem do dia, o esforço de Cézanne para aproximar-se da natureza morta em suas pinturas, levando cerca de cem sessões de trabalho. Vale afirmar: Cézanne, em momento nenhum, descarta o rigor da métrica, sequer da geometria enquanto ferramentas e bases da criação artística. Ademais, ele é fortemente influenciado pelo surrealismo de Pissarro, relativo aos estudos da aparência a partir da natureza enquanto expressão do movimento das pinceladas justapostas. Na verdade, suas intenções vão além. Elas dirigem-se à uma perspectiva vivida ou uma percepção primordial. Nota-se um movimento semelhante ao de Merleau-Ponty com a filosofia - que se ousa a nomear neste trabalho de uma comunhão pictórica e ontológica.

“Vemos, na realidade, uma forma que oscila em torno da elipse sem ser uma elipse. Num retrato da senhora Cézanne, o friso do revestimento da parede, de um lado e de outro do corpo, não forma uma linha reta” (Merleau-Ponty, 2013b, p. 134). Essa mesma distinção de uma métrica matemática à uma métrica vivida, aparece na seleção de cores. Nas mãos do pintor, pode-se existir uma distorção das cores nos arranjos componentes do quadro. Assemelha-se, por exemplo, da visão natural que não vê o verde em sua plenitude ou azul anil, contudo, o fita mais escuro, nascente na ordem do objeto.

Nessa percepção primordial, não há distinção entre tato e visão. Isso implica em dizer que vê-se o escuro, a cor mais iluminada, ademais, o aveludado, o tom ressecado, a profundidade: “é preciso que o arranjo das cores traga em si esse Todo indivisível” (Merleau-Ponty, 2013b, p.136) ao invés de representar o real em uma plenitude, irretocável e contornado. Aliás, este é outro ponto caro a Cézanne e a Merleau-Ponty.

“Sua pintura seria um paradoxo: buscar a realidade sem abandonar a sensação, sem tomar outro guia senão a natureza na impressão imediata, sem delimitar os contornos, sem enquadrar a cor pelo desenho” (Merleau-Ponty, 2013b, p. 132). Ora, Cézanne é um artista dos paradoxos. Ele não verticaliza a vida e a arte, a métrica e o vivido, a razão e a loucura. Será a obra determinante da vida ou a vida determinante da obra? Vale destacar a resposta do artista a essa investida: “eu gostaria de uni-las. A arte é uma apercepção pessoal. Coloco essa apercepção na sensação e peço à inteligência para organizá-la como obra” (Merleau-Ponty, 2013b, p. 133). Ora, se o pintor brota das coisas, se espaço e conteúdo, tato e visão se mesclam, “entre ele e o mundo, há alquimia profunda, quiasma, uma ‘gênese secreta e febril’ das coisas em seu próprio corpo, já que elas se encontram, em meio a ele, entreabertas, reveladas ou [e] escondidas” (Silva, 2009, p. 195).

Seu desejo de pintar direciona-se em alcançar a matéria viva, prestes a formar-se espontaneamente que, em miúdos, trata-se do que Merleau-Ponty nomeia de mundo primordial. Silva (2016) ampara na compreensão deste mundo, decodificando-o fora do escopo da razão (vinculada a Descartes), uma vez que o conceito de Natureza não se distancia do de Deus e de homem. Quais são as consequências de seu argumento? Ao invés de obscurecer o mundo e iluminar Deus ou obscurecer Deus e iluminar o mundo, Merleau-Ponty confere uma união entre corpo e alma. Não é uma simples soma de substâncias; é uma conjugação estreita, entrelaçamento, unidade finita. Essa natureza que se faz é contingente, um instante, logo, desfaz-se - cai-se, portanto, em outros paradoxos. Tanto Cézanne quanto Merleau-Ponty buscam, em suas encruzilhadas, essa natureza selvagem, além daquilo que está dado no mundo. Ora, é a busca do odor, da textura, da profundidade, da náusea em quadro; é o invisível residual nas bases do visível (SILVA, 2009).

## CARTIER-BRESSON E A ODE AO FUGIDIÇO DA FOTOGRAFIA

Não sabemos o que nos reserva o passado. Existem coisas que somente um homem pode saber sobre a própria vida. Algumas verdades sempre escaparão aos documentos e testemunhos, e isso é bom. Se tudo pudesse ser reduzido à sua lógica, perderíamos o mistério.  
(Pierre Assouline, *Henri Cartier-Bresson: o olhar do século*, 2013, p. 10)

No tocante a ontologia-pictórica da fotografia, reaparece o mistério da semelhança. Gombrich (1997) parte do princípio que a realidade reside em um movimento contínuo e o esforço humano na arte, seja pela via da linguagem ou pela imagem, é o de capturar o real. Como pode então, uma foto ser capaz de destacar a presença “cara a cara com uma pessoa real” (Gombrich, 1997, p. 5) sendo que suas impressões deslizam às intenções do fotógrafo? Ou ainda, qual seria o ponto de divergência da fotografia entre as outras expressões pictóricas? O instante passageiro (*passing instant*):

Esses homens e mulheres podem não ter presenciado, precisamente, o aspecto gravado em seus retratos por mais que um *instante passageiro* (*passing instant*). A cada momento, eles podem ter mudado seus olhares, virado ou intitulado sua cabeça, erguido suas sobranceiras ou abaixado suas pálpebras, enrugado sua testa ou enrolado seus lábios e cada desses movimentos afetaria radicalmente suas expressões.

A insuficiência da imagem acompanha um drama semelhante aos de outras faces da estética. Tendo em vista essa lacuna, a fotografia de Cartier-Bresson (2015 p. 11) destaca o

## O INSTANTE DILATADO, UMA COMUNHÃO ONTOLÓGICO-PICTÓRICA ENTRE MERLEAU-PONTY E CARTIER-BRESSON

instante, sendo ele o alinhamento entre “a cabeça, o olho e o coração” do fotógrafo em contraste, por exemplo, com os desenhos do nosso artista: “Fotografar” - conforme ele confessa ao leitor - “é prender a respiração quando todas nossas faculdades se conjugam diante da realidade fugidia” (Cartier-Bresson, 2015, p. 11). Assouline (2015) destaca a inserção de Cartier-Bresson no mundo da estética pela escola de André Lhote, localizada no coração de Paris. Nela, observa uma formação com forte presença de uma ode à métrica, a uma estrutura geométrica para analisar a arte e o estilo de pintar. Em suas aulas, era Cézanne o pintor exemplar dessa exegese, chegando a equipará-lo ao poeta Rimbaud (a régua de comparação da época para os literatas):

“Cézanne, nosso atual guia de consciência...”, diz muitas vezes. Lhote se considera seu mais ardente propagandista. Seus dias e suas noites não bastam para reabilitar um pintor que muitos tratam com desdém, quando não o ignoram, apesar de deverem a ele sua liberdade. A seus olhos, qualquer indivíduo que expressasse a menor reserva para com seu gênio estaria condenado a nunca entender nada de pintura, pois ele era o herdeiro da Grécia e da Idade Média, os dois apogeus da Arte. Ele coloca Cézanne à parte – o chefe, o pai da inquietude moderna nas artes plásticas, o artista que abriu uma nova janela para o infinito, o humilde gênio que produziu no plano artístico o que Rimbaud realizou na poesia, aquele que detém uma verdade que supera todas as outras, a verdade sensível (Assouline, 2015, p. 30).

Em específico, como Cézanne pode ter influenciado o jovem Cartier-Bresson de dezenove anos? Vejamos:

Para dominar a arte, era preciso assimilar *o ritmo, a perspectiva, o desenho, a cor*. Sem composição, nada de salvação! Essa é a mensagem que martela com insistência nos ouvidos de seus alunos. A composição é tudo para ele, e tudo está na composição. Em vez de ser uma noção preconcebida, ela expressa o temperamento de um artista tão bem quanto suas peças de bravura. E isso Cézanne entendeu melhor do que ninguém (Assouline, 2015, p. 30, grifos nossos).

A obra mais marcante de suas aulas foi *A ponte*, no qual Lhote destaca suas preferências e divergências. Há, em contrapartida de seu professor, uma influência do *Manifesto Surrealista* de 1924 organizado por André Breton e Alexandre Linares na França e a revista *La Révolution Surréaliste* insurgente na contramão do positivismo<sup>3</sup> e de toda virtude francesa que, à beira do cataclismo da Primeira Guerra, ainda agarrava-se a métrica. Cartier-Bresson capta, nesta revista,

---

<sup>3</sup> “Ao contrário, a atitude realista, inspirada no positivismo, de São Tomás a Anatole France, parece-me hostil a todo impulso de liberação intelectual e moral. Tenho-lhe horror, por ser feita de mediocridade, ódio e insípida presunção. É ela a geradora hoje em dia desses livros ridículos, dessas peças insultuosas. Fortifica-se incessantemente nos jornais, e põe em xeque a ciência, a arte, ao aplicar-se em bajular a opinião nos seus critérios mais baixos; a clareza vizinha da tolice, a vida dos cães” (cf. Breton, 2001, p. 3).

não um partido a qual filiar-se, porém uma postura existencial. O surrealismo, conforme propaga a revista, vem a retirar dos domínios da razão o funcionamento do pensamento:

Só com muita fé poderiam nos contestar o direito de empregar a palavra SURREALISMO no sentido muito particular em que o entendemos, pois está claro que antes de nós esta palavra não obteve êxito. Defino-a, pois, uma vez por todas. SURREALISMO, s.m. Automatismo psíquico puro pelo qual se propõe exprimir, seja verbalmente, seja por escrito, seja de qualquer outra maneira, o funcionamento real do pensamento. Ditado do pensamento, na ausência de todo controle exercido pela razão, fora de toda preocupação estética ou moral (Breton, 2001, p. 10).

Aos olhos de Assouline (2015), nosso artista tem um débito com o surrealismo até o fim de sua vida por encontrar nele, o sentido primordial da invenção de si. Uma vez marginal, nem adepto aos movimentos marxistas, tampouco da poesia rimbaudiana: “levará consigo a predileção por sempre colocar em causa todas as coisas e a submissão ao poder da *imaginação*” (Assouline, 2014, p. 42, grifos nossos).

Quando se volta o olhar para Cartier-Bresson desenhista, enfrenta-se o rosto enquanto o espelho da alma (*mirror of the soul*), o olhar, a expressão, o empenho do traço em encontrar a figura-fundo das imagens: “esse problema inerente em alcançar não *uma* expressão mas, a expressão *pretendida* foi conhecido pelos artistas através da história” (Gombrich, 1997, p. 9) e esse projeto é o que diagnosticamos na pintura. Nela, o belo ora versa sobre o conceito de *mimesis* (uma estética de beleza ideal) ora em uma estética capaz de alcançar a impressão primordial da natureza - semelhante às discussões de Merleau-Ponty.

Na fotografia, contudo, vê-se uma manipulação da natureza, ou melhor, do/a modelo/a. Desde o século XVII, a fotografia, pelos termos de Roger de Piles, famoso diplomata francês: “representa o papel de seus interesses, de acordo com as convenções ou regras de decoro” (Gombrich, 1997, p. 9). A atitude é a palavra de ordem de um retrato, assim sendo, o artista intenciona seu olhar e sua captura do instante a este fragmento infinitesimal de perfeição, de grandeza, de espetáculo inalcançável de si próprio.

Quando as mãos da modernidade encontram com as possibilidades da câmera fotográfica, o fato conhecido da estética romana, do renascimento e da transfiguração reaparecem. A diferença, contudo, é uma relação *mise en scène*: o modelo e o fotógrafo. Nela, ocorre a exposição breve (*brief exposure*) em que o humano, mediado por um olhar perceptivo (o fotógrafo e sua lente), o apropria imagetivamente. Na medida em que se é percebido por outrem, torna-se consciente de si. Um corpo performando uma pose. Nesta relação, a pose se confunde entre os códigos do teatro e

## O INSTANTE DILATADO, UMA COMUNHÃO ONTOLÓGICO-PICTÓRICA ENTRE MERLEAU-PONTY E CARTIER-BRESSON

da dança pelo gesto vir de uma cadência inaudita, de uma tensão capaz de animar um movimento e ao mesmo tempo, de forjar uma espontaneidade.

A fotografia de Cartier-Bresson (2015) acontece em posição à essa organização imagética. Ao lado de sua câmera Leica, conquistada após seu período militar na África Ocidental francófona, ele dedica-se a capturar o gesto desprevenido, a expressão irrefletida que os disparos de sua câmera atingem. Se, na pintura, lê-se um Cézanne ardiloso, crítico no detalhismo da captura de um instante primordial; em Cartier-Bresson, o esforço está em guardar o flagra traiçoeiro. Não só prendê-lo em suas bordas na figura e no fundo e sim de dilatar seu quiasma, seu borrão preto e branco, manchando os retoques do mundo.

Nessa captura em ação, os disparos fotográficos captam a mácula ao fundo onde a realidade acontece; em miúdos é essa imperfeição, a ocasião de um retrato feito por instantes dilatados. Fragmentos do tempo que se riscam e se confundem nas lentes da máquina e do fotógrafo. O instante é, metaforicamente, o bater violento das asas dos pássaros quando enjaulados. Nesta gaiola imaginária, alcança-se o movimento, o desejo e a transgressão da liberdade.

O aspecto raro em suas fotografias é a foto padrão (*standard shoot*). Quando aparece esse estilo de trabalho em seu itinerário, o que se deixa à mostra é o engajamento com o fotógrafo, os olhares que argumentam outro modo de comportar o corpo, são bocas que se abrem e se escancaram propositadamente, é o enrijecimento desatento da tez ou do cigarro posicionado no canto de boca prestes a apagar sua fagulha.

A atenção na composição da imagem, também, é um traço distintivo de sua obra. Ele não permite que sua foto seja cortada, diminuída ou expandida: “Claramente faz diferença se ele nos mostra a cabeça de Lucian Freud abaixo, em um canto direito, enquanto o resto da imagem é tomada por seu cavalete, ou se a famosa cabeça de Camus preenche aproximadamente todo o enquadramento” (Gombrich, 1997, p. 17).

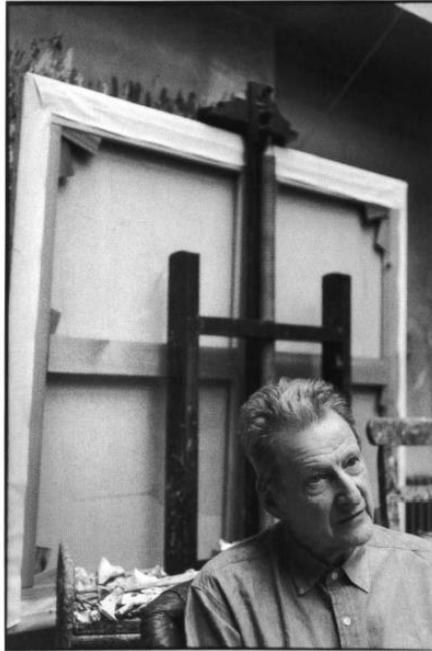


Foto: Lucien Freud, 1997. Recuperado de BRESSON, H. C. *Tête-à-tête*. Introduction by E. H. Gombrich. Paris: Gallimard, 1997



Foto: Albert Camus, 1947. Recuperado de BRESSON, H. C. *Tête-à-tête*. Introduction by E. H. Gombrich. Paris: Gallimard, 1997

É sabido por seus intérpretes e admiradores, a rigidez e o preciosismo de Cartier-Bresson com seu trabalho - a contar pelas vezes que enfaticamente estabeleceu limites entre quem fotografa e quem é fotografado. Tendo como princípio os seus olhos, Assouline apresenta seu fazer artístico:

Enquanto eu levava a xícara aos lábios, ele deixou o silêncio se instalar e me olhou fixamente por um momento. Depois esboçou um sorriso:  
– Há pouco, você me perguntou se eu continuava a tirar fotos.  
– De fato...  
– Pois bem, acabei de tirar uma de você, mas sem máquina, o que dá no mesmo... A armação de seus óculos exatamente paralela à parte superior do quadro atrás de você, chamava a atenção... eu não podia deixar passar essa admirável simetria... pronto!... De que falávamos mesmo? Ah, sim, Gandhi... Você conheceu Lord Mountbatten? (Assouline, 2013, p. 5).

## O INSTANTE DILATADO, UMA COMUNHÃO ONTOLÓGICO-PICTÓRICA ENTRE MERLEAU-PONTY E CARTIER-BRESSON

Existe um amálgama entre o olho e a lente, bem como entre o sujeito e a natureza. Essa tese proferida pelo artista é o que consagra sua aliança entre Merleau-Ponty e Cézanne, diretamente pelo ato de fotografar estar ao lado do de “compreender que não se pode ser separado dos outros meios de expressão visual” (Cartier-Bresson, 2015, p. 11), tampouco, fendido da comunhão entre ser-mundo, ser-temporalidade, ser-intersubjetividade, ser-natureza, a tal ponto de esquecer qualquer dualidade. Significa, portanto, uma unidade. O olhar e a lente decidem em caminho ao mundo e neste impulso, nasce uma significação, chega-se na “simplicidade da expressão” (Cartier-Bresson, 2015, p. 12).

Neste aspecto, existem as fotos de reportagem cuja foto denuncia por si, o acontecimento do mundo. Reunir os fatos e forjá-los em cena remontaria a um modo de fotografar corrente do século XVII; a fotorreportagem alcança certa abundância da realidade mesma sem abusar dos cliques e de imagens esboçadas em vão. É imperioso, aos olhos de Cartier-Bresson, não sobrecarregar a memória. Nesse horizonte, existem duas seleções usadas pelo fotógrafo:

um, quando somos confrontados com a realidade no visor, o outro, uma vez as imagens fixadas e reveladas, quando somos obrigados a nos separar daquelas que, ainda que corretas, seriam menos fortes. [...] É para cada um de nós, partindo do nosso olho, que começa o espaço que vai se ampliando até o infinito, espaço presente que nos surpreende com mais ou menos intensidade e que vai imediatamente fechar-se nas nossas lembranças e ali modificar-se (Cartier-Bresson, 2015, p. 18).

O tema da fotografia se impõe na ordem da existência. Por este ângulo, Cartier-Bresson (2015, p. 20) não poderia ser mais fenomenológico, sob a pena de Merleau-Ponty! “O tema não consiste em coletar fatos, pois em si mesmos os fatos não oferecem interesse. O importante é escolher entre eles” - e, por fim, defende sua perícia: - “captar o fato verdadeiro em relação à realidade profunda”.

Ao lado do enigma do real em profundidade, está o aspecto situacional oferecido pela fotografia, quando ela consegue capturar tanto os aspectos visíveis e invisíveis da cena. Com isso, ele trata do enigma da composição da imagem. Se a intenção do olhar é decisiva para a captura da lente, o reconhecimento da realidade, das coisas, das pessoas e de suas situações estão enlaçadas neste instante. Nas palavras de Cartier-Bresson (2015, p. 24), existe: “uma coordenação orgânica de elementos visuais” cujo fio condutor é o movimento. Quer dizer, não se olha apenas com o aparelho ocular, porém, com um corpo inteiro:

Nós modificamos a perspectiva com uma leve flexão de joelhos, introduzimos coincidências de linhas por um simples deslocamento da cabeça de uma fração de milímetro, mas isso só pode ser feito à velocidade de um reflexo e felizmente

nos poupa de tentar fazer “Arte”. Nós compomos quase ao mesmo tempo em que apertamos o disparador, e ao situar o aparelho mais ou menos longe do tema, nós desenhamos o detalhe, o subordinamos, ou então somos tiranizados por ele (Cartier-Bresson, 2015, p. 24).

Por essas linhas, compreende-se o arranjo fotográfico em sua expressão mais castiça, num movimento intuitivo e sensível ao instante em que o fotógrafo é devoto. O espectador, do outro lado deste vínculo carnal e artístico, é afeto num só fôlego por um reconhecimento de mundo pouco explorado – e ainda, o mais adventício, um modo de existir sem os traços da forma ou a cadência do belo:



Foto: Mercado do Bolhão, Portugal (1955). MIRANDA, R. R. *As fotos de Henri Cartier-Bresson. As características de suas obras mais importantes*, 2020. In: [https://renatorochamiranda.com.br/imagens\\_numeros\\_visceras/as-fotos-de-henri-cartier-bresson-HZM4576/](https://renatorochamiranda.com.br/imagens_numeros_visceras/as-fotos-de-henri-cartier-bresson-HZM4576/). Acesso em 22 nov. 2023.



Foto: o secretário de Gandhi assiste às primeiras chamas do *funeral pyre*, Delhi, na Índia (1948). Recuperado de: MIRANDA, R. R. *As fotos de Henri Cartier-Bresson. As características de suas obras mais importantes*, 2020. In:

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa, nascente de um enigma sobre o alcance da visão, toca em um mistério paradoxal inaugurado por Merleau-Ponty. O ato de perceber o mundo implica em colocar, no horizonte, o visível e o invisível. Não obstante, a filosofia reflexiva comungada por Descartes, as ciências naturais e exatas, tangenciam aspectos parciais das categorias da vida. O interesse fenomenológico vai além das coisas condicionadas à métrica ou formatadas pela razão. Ele se abre ao mistério, a uma experiência anterior.

Trata-se de um retorno à percepção primordial da carne. Merleau-Ponty não parte do *cogito*, porém, da sensibilidade. Antes de ser um sujeito reflexivo, somos um ser encarnado que doa campo ao mundo; anterior à linguagem, somos uma experiência falante e comunicante de carne e osso entre os silêncios inaudíveis; precedente à organização das leis da estética, somos artista que se faz na esfera real e imaginária do mundo.

Essa relação entre o pintor e o mundo é brevemente explorada pelas intenções de Merleau-Ponty com Cézanne. Essa relação íntima, para além de uma qualidade instrumental entre o artista, aquilo que vê e o seu pincel; explicita-se um vínculo alquímico, quiasmático na criação de uma obra de arte, capaz de trazer a percepção primordial do Todo indivisível. Não só representar o mundo, mas, confundir os sentidos, as noções de profundidade, de contorno e de nitidez. A isso, chamamos de instante primitivo - ou, se quiser, selvagem. Essa aliança entre filosofia e a pintura, perfaz uma comunhão pictórica e ontológica. Em outras palavras, essa relação faiscante expressa o sentido do ser na constituição da obra de arte pela carne de um artista visível-invisível, tocante-tocado, percebido-percebido, sensível-senciente e concreto-imaginante.

Quando se dirige o foco do texto à fotografia, observou-se outra tonalidade dessa comunhão pictórica-ontológica: a da captura de um instante dilatado. Enquanto em Cézanne esforça-se em capturar uma percepção viva entre centenas de sessões, na fotografia, reside outro aspecto: o de apreender a espontaneidade do instante em mácula, borrado entre os cliques da máquina fotográfica. Esse projeto de perscrutar o instante dilatado é, sem dúvidas, o de Cartier-Bresson. Tal artista, por fim, fecha - e ao mesmo tempo, abre - o entendimento de um entrelaçamento entre o sujeito, o mundo e a obra de arte.

## REFERÊNCIAS

- ASSOULINE, P. *Henri Cartier-Bresson: o olhar do século*. Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- BENVENUTTI DE ANDRADE, E. História, tempo e historicidade em Merleau-Ponty. In: *Alamedas*, v. 11, n. 2. P. 51-59, 2023. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/32135>. Acesso em: 27 nov. 2023.
- BRESSON, H. C. *Tête-à-tête*. Introduction by E. H. Gombrich. Paris: Gallimard, 1997.
- BRESSON, H. C. *O imaginário segundo a natureza*. Trad. de Renato Aguiar. São Paulo: Gustavo Gili, 2015.
- BRETON, A. *Manifestos do Surrealismo*. Trad. de Sergio Pachá, Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.
- DESCARTES, R. A dióptrica. Discursos I, II, III, IV e VIII. In: *Scientiaezudia*, São Paulo, v. 8, n. 3, p. 451-86, 2010.
- GOMBRICH, E. H. The mysterious achievement of likeness. In: BRESSON, H. C. *Tête-à-tête*. Introduction by E. H. Gombrich. Paris: Gallimard, 1997, p. 5-21.
- LEFORD, C. Prefácio. In: MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Trad. Cássio Arantes Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 4-9
- LISPECTOR, C. *Um sopro de vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectivas, 2014.
- MERLEAU-PONTY, M. O olho e o espírito. In: MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Trad. Cássio Arantes Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2013a, p. 10-56
- MERLEAU-PONTY, M. A dúvida de Cézanne. In: MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Trad. Cássio Arantes Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 127-152.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. La querelle de l'existentialisme. In: MERLEAU-PONTY, M. *Sense et non-sense*. Paris: Gallimard, 1996, p. 95-111.
- MIRANDA, R. R. *As fotos de Henri Cartier-Bresson*. As características de suas obras mais importantes, 2020. In: [https://renatorochamiranda.com.br/imagens\\_numeros\\_visceras/as-fotos-de-henri-cartier-bresson-HZM4576/](https://renatorochamiranda.com.br/imagens_numeros_visceras/as-fotos-de-henri-cartier-bresson-HZM4576/) Acesso em: 22 nov. 2023.
- PIRETTI BRANDÃO, R. T. Pensar a arte filosoficamente: espaços conceituais no interior da experiência estética. In: *Alamedas*, v. 3, n. 2, 2015. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/12458>. Acesso em: 20 nov. 2023.

O INSTANTE DILATADO, UMA COMUNHÃO ONTOLÓGICO-PICTÓRICA  
ENTRE MERLEAU-PONTY E CARTIER-BRESSON

SARTRE, J-P. *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940.

SARTRE, J-P. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1948.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo/RS: Nova Harmonia, 2009.

SILVA, C. A. F. A abertura do conceito. In: HEUSER, E. M. D.; FREZZATTI JR, W. A. (orgs.) *Textos para ensinar e aprender essa tal filosofia...* Cascavel/PR: EDUNIOESTE, 2016, p. 71-78.

SILVA, C. A. F. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o 'logos do mundo estético'*. 2 ed. Cascavel/PR: EDUNIOESTE, 2019. (Série Fenomenologia e Existência).

---

**Recebido em:** 07/03/2024.

**Aprovado em:** 21/03/2024.

# BENJAMIN E MERLEAU-PONTY ENTRE A HISTÓRIA E A ARTE DA PINTURA

---

Oscar Henrique de Souza e Silva

Mestrando em Filosofia. Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Toledo, Paraná, Brasil. E-mail: oscarmensagembrasil@gmail.com.

**Resumo:** Relacionar as filosofias de Merleau-Ponty e de Benjamin, e as afinidades entre as reflexões que incorporaram aos escritos sobre pintura. Merleau-Ponty traz apontamentos concernentes as pinturas de Cézanne, enquanto Benjamin reflete sobre história, a partir de um quadro de Klee. Ensaios como “A dúvida de Cézanne” e a tese IX de Sobre o conceito de história fazem parte das análises. A primeira parte do trabalho apresenta contribuições de pensadores como Descartes e Marx. Passagens do texto suscitam ideias concernentes a arte atual, e qual papel a política pode desempenhar, com a intenção de transformar a condição catastrófica. O desfecho elucida aspectos da transformação da pintura através dos movimentos artísticos em que estão inseridas as filosofias desses pensadores.

**Palavras-chave:** Imaginação. Natureza. Estética.

**Abstract:** Relacionar las filosofías de Merleau-Ponty y de Benjamin, y las afinidades entre las reflexiones que incorporaron en sus escritos sobre pintura. Merleau-Ponty aporta notas sobre los cuadros de Cézanne, mientras Benjamin reflexiona sobre la historia a partir de un cuadro de Klee. Forman parte de los análisis ensayos como “La duda de Cézanne” y la tesis IX de Sobre el concepto de historia. La primera parte presenta contribuciones de pensadores como Descartes y Marx. Pasajes del texto plantean ideas sobre el arte actual, y cuál es el papel que puede desempeñar la política, con la intención de transformar la catastrófica condición. El resultado dilucida aspectos de la transformación de la pintura a través de los movimientos artísticos en los que se insertan las filosofías de estos pensadores.

**Keywords:** Imaginación. Naturaleza. Estética.

## INTRODUÇÃO

Não são muitos os pensadores que adentraram o mundo das artes e dissertaram sobre o tema. A bibliografia a respeito do cinema, da fotografia, da música ou da literatura é extensa, mesmo a editada em língua portuguesa. Os filósofos do mundo ocidental embrenharam-se em assuntos sobre a cultura de sua época e em áreas afins também de épocas que não as suas. É o que vamos apresentar nas páginas seguintes deste artigo. Faremos um breve percurso sobre as considerações de alguns dos pensadores representativos da assim chamada filosofia moderna, passando por René Descartes, Jean-Jacques Rousseau entrando no século XIX e chegando, finalmente, ao breve século XX.

As passagens de textos sobre as artes aparecem com o intuito de ilustrar o assunto abordado à época. Como evidencia o título deste trabalho, daremos destaque a arte da pintura e o que essa arte significou para os filósofos ao longo da história da filosofia. Se o texto suscitar nos leitores a arte da imaginação, o objetivo principal deste esforço estará cumprido, mesmo que parcialmente.

### 1. PINTURA E REFLEXO

Em um dos seus escritos autobiográficos denominado *Infância berlinense: 1900*, Walter Benjamin, um estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã (esse é o título de um artigo de Jeanne Marie Gagnebin publicado em 1999), exhibe a sua relação com as janelas de vidro. Parte desse trabalho, denominada “As cores”, Benjamin publica em 1938. Os textos que compõem esse trabalho sobre a sua infância são publicados entre 1926 e 1938. A seguinte passagem evidencia a vida do filósofo em sua casa na cidade de Berlim e o êxtase experimentado em seus anos de mocidade:

Havia no nosso jardim um pavilhão abandonado e carcomido. Eu gostava dele por causa das janelas coloridas. Quando, lá dentro, ia passando a mão de vidro em vidro, transformava-me; ganhava a cor da paisagem que via na janela, ora flamejante, ora empoeirada, agora mortiça, depois luxuriante. Sentia-me quando pintava a aquarela e as coisas se me abriam assim que eu as acometia numa nuvem úmida (Benjamin, 2013, p. 108).

Não foi apenas Benjamin que se viu atraído pelos reflexos e pelas cores. No século XVII, ao dissertar sobre a refração da luz entre 1632 e 1633 René Descartes, em um trabalho denominado *O mundo ou tratado da luz*, especificamente na seção denominada *Da diferença que há entre nossos sentimentos e as coisas que os produzem*, apresenta a seguinte relação entre a luz e os olhos:

[...] pode existir uma diferença entre o sentimento que nós temos da luz, isto é, a ideia que se forma em nossa imaginação mediante o concurso de nossos olhos, e aquilo que está presente no objeto – mais precisamente na chama e no Sol – e que produz em nós esse sentimento, para o qual dá-se o nome de luz (Descartes, 2008, p. 21).

Descartes, estudioso da física, aprofundará as relações entre os olhos e a luz anos depois (1637) na sua *Dióptrica*. O tema da imaginação humana e suas relações imediatas com as percepções oculares será debatido por um pensador francês nos idos do século XX. Seu nome é Maurice Merleau-Ponty, reconhecido por seus trabalhos de fenomenologia e por ter a pintura, particularmente a obra de Paul Cézanne, como um dos grandes temas de toda sua reflexão filosófica sob a influência de Hegel, Husserl e Heidegger, a “geração do três H”.

No século XVIII, expulso de sua cidade o genebrino Jean-Jacques Rousseau escreve sobre os pintores Charles-André van Loo e Jean-Baptiste Pierre, e sobre as obras de decoração religiosa do escultor Jean-Baptiste Pigalle. Não foi apenas de política, das agruras pelas quais os seres humanos enfrentavam com todo o sofrimento advindo das desigualdades, divisões de terras com cercas e contratos sociais que o jovem caminhante se preocupou e dedicou papéis e mais papéis. Em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, que obteve o Prêmio da Academia de Dijon no ano de 1750, aparecem as reflexões críticas do pensador sobre a atual situação das pinturas e esculturas dedicadas a motivos divinos:

Charles, Pierre, chegou o momento em que o pincel destinado a aumentar a majestade de nossos templos com imagens sublimes e santas cairá de vossas mãos ou será prostituído, tendo que ornar com pinturas lascivas os painéis de uma carruagem. E tu, rival de Praxíteles e Fídias, cujo cinzel teria sido usado pelos antigos para esculpir deuses capazes de desculpar aos nossos olhos sua idolatria. Inimitável Pigalle, tua mão decidirá entalhar o ventre de estatuetas chinesas, ou então permanecerá ociosa (Rousseau, 2020, p. 56).

Na passagem acima, Rousseau propõe aos artistas que tratem de aperfeiçoar os seus motivos artísticos. Como Rousseau é conhecido pelas suas ideias sobre o estado de natureza, em suas análises das obras de arte também o leitor poderá rememorar, através de imagens de pensamento, passagens dos seus mais conhecidos trabalhos políticos, como a citação seguinte sugere a sutileza natural da interação entre as mãos e os olhos e a “simplicidade dos primeiros tempos”:

Impossível refletir sobre os costumes sem deleitar-se com a lembrança da imagem de simplicidade dos primeiros tempos. É uma bela orla, adornada pelas mãos da natureza, para a qual voltamos sempre nossos olhos, e da qual só nos afastamos com pesar (Rousseau, 2020, p. 56).

## 2. A ARTE NO SÉCULO XIX

O movimento que marcou o século XIX na França se chama impressionismo. As inovações na arte, seja na pintura ou na literatura, não mais dedicam seus temas a elementos rebuscados ou vinculados a nobreza. Na literatura o mundo conheceu a poesia de Baudelaire, enquanto que na pintura os temas das luzes e dos movimentos prendem a atenção dos curiosos. Um dos representantes do impressionismo pictórico é o francês Cézanne.

Karl Marx e Friedrich Engels, fundadores do socialismo científico, para além de suas atividades práticas enquanto pessoas comprometidas com a real transformação da sociedade através da organização operária com o intuito de eliminar a luta de classes, elaboram suas concepções de arte em textos como o da citação logo abaixo. Sobre os pintores do século XIV ambos discorrem sobre o assunto no célebre *A Ideologia Alemã*, entre 1845 e 1846. Em uma crítica a Max Stirner, um dos companheiros de Marx na sua juventude hegeliana, e que com ele trabalhara na redação da *Gazeta Renana*, Marx e Engels descrevem o que seria a arte em uma sociedade comunista, confrontando estas concepções com a história dos pintores da Roma antiga. Na seguinte passagem intitulada *A arte na sociedade comunista*, os camaradas ávidos por não deixar que suas críticas se tornassem vítimas dos ratos, tinham a habilidade de dar aos alvos de suas reflexões apelidos muitas vezes nada carinhosos. Aqui tratam Stirner por Sancho, conhecido personagem do *Dom Quixote de la Mancha*, de Cervantes:

E, nestes trabalhos, não se trata, como Sancho especula, de que qualquer um possa trabalhar substituindo Rafael – trata-se de que todo aquele que traga dentro de si um Rafael possa se desenvolver ilimitadamente. Sancho pensa que Rafael pintou independentemente da divisão do trabalho que, no seu tempo, existia em Roma. Se se compara Rafael com Leonardo da Vinci e Tiziano, poder-se-á verificar até que ponto as obras de arte do primeiro estão condicionadas pelo florescimento a que então Roma chegara sob a influência de Florença, as do segundo pela situação florentina como, mais tarde, as de Tiziano pelo desenvolvimento, totalmente distinto, de Veneza. Rafael, nem mais nem menos que qualquer outro artista, estava sob a influência dos progressos técnicos da arte alcançados previamente, da organização da sociedade e da divisão do trabalho em sua localidade e, enfim, da divisão do trabalho em todos os países com os quais a sua localidade mantinha relações. A possibilidade de um indivíduo como Rafael desenvolver o seu talento depende inteiramente da demanda, a qual, por sua vez, depende da divisão do trabalho e das condições culturais - daí derivadas – dos homens (Marx; Engels, 2010, p. 167).

Segundo os formuladores do que veio a ser conhecido posteriormente como marxismo, Stirner não se atém ao fato de que Rafael Sanzio, que viveu entre os séculos XV e XVI, chegou a aperfeiçoar suas técnicas pictóricas devido a divisão do trabalho que já se observava na Europa de

então. Marx e Engels, é importante recordar, responsabilizam com razão o fato de o capitalismo incidir inclusive na produção das obras de arte, e não somente na vida social do operariado, classe que emergira principalmente com o aparecimento das Revoluções Industriais. O artista é também um trabalhador explorado e, portanto, operário das técnicas de reprodução. No século XX, o filósofo Walter Benjamin irá explorar essas questões, como veremos nas páginas a seguir.

Charles Baudelaire, o poeta antirromântico que combateu o advento das metrópoles e sua modernização urbana no século XIX, particularmente o caso parisiense, teoriza a arte em um trabalho cujo título está em tradução para o português como “Alguns Caricaturistas Estrangeiros: Hogarth – Cruikshank – Goya – Pinelli – Brueghel”. Escreve Baudelaire sobre o pintor Francisco de Goya:

Goya é sempre um grande artista, com frequência, assustador. Ele une à graça, à jovialidade, à sátira espanhola do bom tempo de Cervantes, um espírito bem mais moderno ou, pelo menos, que foi bem mais escrutado nos tempos modernos, o amor pelo inapreensível, o sentimento pelos contrastes violentos, pelos espantos da natureza e pelas fisionomias humanas estranhamente animalizadas pelas circunstâncias (Baudelaire, 1991, pp. 58-59).

Nota-se a referência ao escritor espanhol Miguel de Cervantes tanto em Marx e Engels como em Baudelaire, admirado escritor boêmio objeto de importantes ensaios elaborados por Walter Benjamin que, ao dissertar sobre Franz Kafka, não esquece Cervantes. A arte espanhola (desde a música, a dança, a poesia e a literatura) encanta franceses e alemães. Por que para Baudelaire Goya é assustador? Ora, Goya é o pintor das sombras, e Baudelaire, tradutor de Edgar Allan Poe, vivia as sombras e escreveu *As Flores do Mal* (1857) retratando o que chama de *spleen*<sup>1</sup>. O contraditório em Baudelaire está logo no título deste longo poema. Ora, aquele que oferece entrega as flores, que por sua vez são símbolos da bondade; flores do mal é algo, como diz o próprio Baudelaire, “assustador”.

O grande mérito de Goya consiste em criar a monstruosa verossimilhança. Seus monstros nasceram viáveis, harmônicos. Ninguém ousou mais do que ele no sentido do absurdo possível. Todas essas contorções, esses rostos bestiais, essas caretas diabólicas estão penetradas de *humanidade*. Mesmo do ponto de vista particular da história natural, seria difícil condená-los de tanto que há analogia e harmonia em todas as partes de seu ser; numa palavra, a linha de sutura, o ponto de junção entre o real e o fantástico é impossível de determinar; é uma fronteira

---

<sup>1</sup> O termo *spleen* significa e simboliza o estado melancólico e de desânimo agravado pela vida na metrópole. Os artistas que passavam por privações materiais entregavam-se ao consumo excessivo de alucinógenos, agravando o estado de mal-estar, o descontentamento espiritual. Essa condição emocional era essencial e necessária à criação artística, assim acreditavam.

vaga que a análise mais sutil não poderia traçar, de tanto que a arte é simultaneamente transcendente e natural (Baudelaire, 1991, p. 61, grifo do autor).

Baudelaire entende que a arte expressionista de Goya tem um lado obscuro. Está aí o encanto do poeta com a arte do pintor: a verdade monstruosa e a realidade do susto impactam a escrita baudelairiana. Admirador de Poe, Baudelaire busca não apenas na literatura a inspiração, a imaginação para o seu poemário, mas também na arte da pintura. As linhas seguintes deste artigo trarão ao leitor a arte da pintura e suas relações com a modernidade no século XX. O século XIX, abordado até o momento, ainda fará parte dos parágrafos seguintes, pois a filosofia contemporânea dos pensadores tratados tem como importante fonte de conhecimento o século de Hegel, Marx e Nietzsche.

### 3. O SÉCULO XX E A ARTE DA PINTURA

O movimento surrealista impactou o filósofo alemão Walter Benjamin na década de 1920, época em que o mundo vivia o período entreguerras e tempo em que floresceu escolas e estilos de pintura muito diversos. A modernidade alemã é marcada pelo Expressionismo que se desenvolveu no início do século XX. Surrealismo e expressionismo estão para o século XX assim como o impressionismo está para o século anterior; mas, com o decorrer das décadas, nenhuma dessas escolas caiu no esquecimento ou sucumbira a obsolescência.

Escrito por Benjamin no ano de 1929, *O Surrealismo: O último instantâneo da inteligência europeia* explicita o significado do movimento e suas relações com a concepção materialista dialética da realidade e da natureza:

[...] todas as tensões revolucionárias se tornem enervações do corpo coletivo, e todas as enervações do corpo coletivo se tornem tensões revolucionárias; somente então terá a realidade conseguido superar-se no grau exigido pelo *Manifesto comunista*. No momento, os surrealistas são os únicos que conseguiram compreender as palavras de ordem que o *Manifesto* nos transmite hoje. Cada um deles troca a mera gesticulação pelo mostrador de um despertador, que soa, a cada minuto, durante sessenta segundos (Benjamin, 2012, p. 36, grifos do autor).

O clássico livro de Marx e Engels, de acordo com Benjamin, é levado a sério pelos representantes do surrealismo que tinham engajamento político e social com sua arte e com os ideais comunistas e anarquistas. Muitos dos representantes do surrealismo foram perseguidos pelas forças de repressão do nazismo e do franquismo.

A respeito do pintor e poeta Max Ernst, vinculado ao surrealismo e ao dadaísmo, num ensaio de 1960 chamado *O Olho e o Espírito*, o filósofo Merleau-Ponty descreve as semelhanças e afinidades entre o ofício de poeta e o de pintor, ambos exercidos por Ernst:

Max Ernst (e o surrealismo) diz com razão: “Assim como o papel do poeta, desde a célebre carta do vidente, consiste em escrever sob a inspiração do que se pensa, do que se articula nele, o papel do pintor é cercar e projetar o que nele se vê. O pintor vive na fascinação. Suas ações mais características – aqueles gestos, aqueles traçados de que só ele é capaz, e para os outros serão revelação, porque não têm as mesmas carências que ele -, parece-lhe que emanam das próprias coisas, como o desenho das constelações. Entre ele e o visível, os papéis se invertem inevitavelmente (Merleau-Ponty, 1980a, p. 92).

No já mencionado ensaio sobre o surrealismo, Benjamin apresenta as características que engajam o surrealismo em busca de uma análise social. Para Benjamin o surrealismo está comprometido com a revolta, e mais uma vez surge o nome de Max Ernst entre o destino e os sonhos:

No centro desse mundo de coisas está o mais onírico dos seus objetos, a própria cidade de Paris. Mas somente a revolta desvenda inteiramente o seu rosto surrealista (ruas desertas, em que a decisão é ditada por apitos e tiros). E nenhum rosto é tão surrealista quanto o verdadeiro rosto de uma cidade. Nenhum quadro de De Chirico ou de Max Ernst pode comparar-se aos traços agudos de suas fortalezas internas, que precisam primeiro ser conquistadas e ocupadas, antes que se possa controlar seu destino e, em seu destino, no destino das suas massas, o próprio destino (Benjamin, 2012, p. 26).

Um dos pioneiros a debater a filosofia de Benjamin no Brasil, José Guilherme Merquior, em seu trabalho publicado em 1969 chamado *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a escola neo-hegeliana de Frankfurt* escreve: “O que o surrealismo nos mostra nos estilhaços de suas montagens são os cacos da... “vida inteira que poderia ter sido e não foi”. Ideia que pertence ao miolo da estética de Benjamin, legada a Adorno” (Merquior, 2017, p. 135).

O olho enquanto objeto assim o é para o movimento surrealista, assim como para a filosofia de Merleau-Ponty. Nas suas palavras: “O olho vê o mundo, e o que falta ao mundo para ser quadro, e o que falta ao quadro para ser ele mesmo, e, na palheta, a cor que o quadro aguarda; e, uma vez feito, vê o quadro que responde a todas essas faltas, e vê os quadros dos outros, as respostas outras a outras faltas (Merleau-Ponty, 1980a, p. 90).

De fato, os olhos do artista que vê enxergam não um destino, mas destinos. Embora simpático ao franquismo Salvador Dalí, pintor vinculado ao surrealismo, movimenta seus olhos de uma maneira ímpar. Olho e movimento trabalham nas suas pinturas de forma a reconstruir os sonhos. Benjamin chama isso de onirocrítica.

O livro de Michael Löwy intitulado *Walter Benjamin: aviso de incêndio: Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”* reproduz todas as proposições a partir das quais Benjamin trabalhou durante anos para exhibir, mesmo que de forma não explícita, as suas concepções da filosofia da história. Na tese número IX Benjamin apresenta um quadro de Paul Klee pintado no ano de 1920 e suas relações com o que Benjamin chama alegoria:

Existe um quadro de Klee intitulado “Angelus Novus”. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de *nós*, *ele* enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é *essa* tempestade (Benjamin, 2005, p. 87, grifos do autor).

Klee é um pintor alemão que nasce na Suíça em 1879 e morre no mesmo país, em 1940. Influenciado pelo expressionismo, teve muitos de seus quadros incinerados pelos agentes da censura à serviço do regime nazista. Sobre a arte de Klee, Merleau-Ponty a aproxima do traço de Cézanne. A ideia da cor e a relação desta com a natureza em conformidade com a questão da identidade

A cor é o “lugar onde o nosso cérebro e o universo se juntam”, diz Cézanne naquela admirável linguagem de artista do Ser que Klee gostava de citar. É em seu proveito que se deve fazer estalar a forma-espetáculo. Não se trata, pois, das cores, “simulacro das cores da natureza”; trata-se da dimensão de cor, daquela que por si mesma e para si mesma cria identidades, diferenças, uma contextura, uma materialidade, uma qualquer coisa... Entretanto, decididamente não há receita do visível, e nem a cor sozinha, como tampouco o espaço, é uma receita. O retorno à cor tem o mérito de conduzir a um pouco mais perto do “coração das coisas”: mas ele está para além da cor-envoltório como do espaço-envoltório. [...] A visão do pintor não é mais um olhar sobre um *exterior*, relação “físico-óptica” somente com o mundo. [...] E Henri Michaux observa que algumas vezes as cores de Klee parecem lentamente nascidas na tela, emanadas de um fundo primordial, “exaladas no justo lugar” como uma pátina ou um bolor. A arte não é construção, artifício, relação industriosa a um espaço e a um mundo de fora (Merleau-Ponty, 1980a, pp. 103-4, grifo do autor).

Sobre a arte não ser, como afirma Merleau-Ponty, “relação industriosa”, Benjamin o contestaria. Nas suas reflexões sobre a obra de arte, especialmente no longo ensaio escrito entre 1935 e 1936 denominado “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, Benjamin coloca na mesa a carta da aura. Defini-la não é tarefa simples, mas é possível dar algumas pinceladas nesse complexo conceito elaborado a partir das condições de reprodução da arte, seja da fotografia, do cinema, da literatura e mesmo da pintura.

Para Benjamin, a aura está intimamente ligada a relação industriosa da qual Merleau-Ponty menciona no seu ensaio sobre o olho e o espírito. Com o advento do capitalismo moderno, as técnicas de reprodução da informação condicionam o artista e sua obra a perda da originalidade.

Essa perda também configura esquecimento do artista e, se a obra passa por esse mesmo processo, seu autor está fadado a marginalização.

As relações de produção se aproveitam da situação social do artista enquanto artesão – pois este é quem dá origem a obra de arte no ateliê, e não em escala industrial. Ao capturar o embrião da obra, ou seja, aquilo que ainda não tem sua primeira cópia, a partir da segunda, terceira cópia, o artista é automaticamente descartado pela indústria.

Um dos pintores admirados por Merleau-Ponty é Paul Cézanne. Seu ensaio de 1945 chamado “A dúvida de Cézanne” apresenta um artista de personalidade controversa e inconstante:

Zola, que era amigo de Cézanne desde a infância, foi o primeiro a encontrar-lhe gênio e o primeiro a falar dele como “um gênio abortado”. Um espectador da vida de Cézanne, como era Zola, mais atento ao seu caráter que ao sentido de sua pintura, por isso pôde tratá-la como uma manifestação doentia. [...]. As cartas de Zola censuram-lhe a instabilidade, a fraqueza e a indecisão (Merleau-Ponty, 1980b, p. 113).

Émile Zola foi um escritor ligado ao naturalismo. Amigo de Cézanne de longa data, sua literatura retrata o século XIX e as transformações oriundas das lutas de classes travadas na França. Além de seu conhecido trabalho *Germinal*, Zola tornou-se reconhecido mundialmente por tomar parte na questão que envolveu o capitão Dreyfus, acusado injustamente de colaborar com o exército prussiano:

Ao lado da denúncia social, a sua posição clara, antirromântica, naturalista, materialista. Nas entrelinhas, a grande revolta do escritor, que denunciou os baixos salários dos operários das minas, as doenças que eram causadas pela mineração, a dificuldade que muitos tinham para arrastar as pesadas vagonetas de cascalho, o caminhar tateante pelos corredores escuros [...] O sentido da palavra *Germinal* se refere ao sétimo mês do calendário da Revolução Francesa, de 21 ou 22 de março a 18 ou 19 de abril. O personagem E. Lantier perde a batalha naquela guerra, naquela greve, mas vai ter início – como se Zola fosse um visionário – uma longa germinação pelos direitos dos trabalhadores, contra a fome, a miséria e a opressão [...]. Como era também um grande leitor, ávido de conhecimento, amante da pesquisa, Zola acabou sentindo que o romantismo de seus primeiros escritos estava superado: o mundo mudara, havia miséria, fome. Muda, então, a ótica estética de sua literatura, pois Balzac e Flaubert já tinham desnudado muito a natureza humana com as suas obras realistas (Brasil, 2017, p. 8, 11).

Cézanne polemizava com Zola numa relação amigável que resistia a muitos embates: concepção de pintura e literatura, ideia de sociedade, relacionamentos amorosos, noção de confiança e reciprocidade; o pintor era explosivo, enquanto Zola se continha em suas atividades ligadas aos livros. A natureza está nas suas obras. Cézanne passava horas junto das árvores, admirando as montanhas.

O “instante do mundo” que Cézanne queria pintar, e que de há muito já passou, suas telas continuam a no-lo lançar, e sua montanha Santa-Vitória faz-se e refaz-se de um extremo a outro do mundo, de outro modo, mas não menos energicamente, do que na rocha dura acima de Aix. Essência e existência, imaginário e real, visível e invisível, a pintura baralha todas as nossas categorias ao desdobrar o seu universo onírico de essências carnis, de semelhanças eficazes, de mudas significações (Merleau-Ponty, 1980a, p. 93).

Zola tinha uma concepção de natureza diversa: observava a naturalidade das classes oprimidas, as mãos sujas de carvão, os olhos avermelhados pelo árduo trabalho sob as minas, os costumes dos trabalhadores, o banho nu cuja água era compartilhada pela família, a xícara de café de baixa qualidade, a taverna enfumaçada, os debates acalorados dos pobres explorados, os poucos alfabetizados lendo o cartaz à multidão humilhada pelo abandono do Estado. Cézanne era subjetividade. Zola era todo objetivo, tinha uma missão que lhe exigira durante toda a vida muita coragem.

Todo o feixe de qualidades sensíveis que encontramos no objeto é relegado à interioridade do sujeito. Por exemplo, a cor, tal como a vemos, é um evento subjetivo que resulta de nosso encontro com a matéria e por isso habita apenas nossa interioridade. Assim, sujeito e objeto são exclusivos um do outro: de um lado, um exterior extenso, pura matéria, e, de outro, um interior inextenso, de imagens, ideias, sensações, etc. (Moutinho, s/d., p. 78).

Sobre Cézanne, Merleau-Ponty nota que este “[...] logo se separou dos impressionistas. O impressionismo queria restituir na pintura a própria maneira pela qual os objetos atingem a visão e atacam os sentidos” (Merleau-Ponty, 1980b, p. 115). O pintor admirado por Merleau-Ponty não era afeito a rótulos, não queria se enquadrar em grupos ou em escolas; queria uma obra independente e que não estivesse vinculada a estilos por ele considerados ultrapassados. “Assim como a palavra não se assemelha ao que designa, a pintura não é uma *cópia*; Cézanne, segundo suas próprias palavras, “escreve enquanto pintor o que ainda não foi pintado e o torna pintura de todo”” (Merleau-Ponty, 1980b, pp. 119-20, grifo do autor).

Merleau-Ponty via na cor um evento subjetivo. A concepção que tem de ciência elucidada a relação entre natureza e sentido, além do corpo e a atividade do olho, fundamentais para a apreciação da pintura:

Ora, desde que se dá esse estranho sistema de trocas, todos os problemas da pintura aí estão. Eles ilustram o enigma do corpo, e ela justifica-os. Visto que as coisas e meu corpo são feitos do mesmo estofo, cumpre que a sua visão se faça de alguma maneira nelas, ou ainda, que a manifesta visibilidade delas se reforce nele por meio de uma visibilidade secreta: “a natureza está no interior”, diz Cézanne. Qualidade, luz, cor, profundidade, que estão aí diante de nós, aí só estão porque despertam um eco em nosso corpo, porque este lhes faz acolhida (Merleau-Ponty, 1980a, p. 89).

Para Luiz Damon Santos Moutinho a subjetividade e o naturalismo das ciências humanas estão diretamente conectados com o que denomina ciências “psi”, como se pode verificar a seguir:

Historicamente, nas últimas décadas do século XIX, houve uma reação ao naturalismo das ciências humanas. É então que a *atividade humana* entra em cena: o sentido não é resultado de processo mecânico, mas produção humana, produção que se cristalizou no tempo [...] É verdade que, entre as muitas ciências “psi” que tomam o sentido como fio de investigação, nem todas admitiriam vinculá-lo a uma “atividade humana”, ligando esse sentido a uma produção subjetiva; é o caso da Psicanálise [...] No entanto, para além das divergências, um ponto parece uni-las: o ultrapassamento do nível da natureza. E é por isso que, ainda que em diferentes versões, todas elas trazem ao primeiro plano, com o tema do sentido, a questão mais ampla e que interessa mais de perto ao filósofo, a questão do *sujeito*. Em alguma medida, todas elas põem em relevo, mais do que o naturalismo, o estatuto problemático da subjetividade (Moutinho, s/d., p. 79-80, grifos do autor).

A experiência sensível e as percepções sobre as obras de arte, particularmente as pinturas, mostram como esse problema atravessa a filosofia moderna. Essa é outra preocupação filosófica de Merleau-Ponty nos seus estudos sobre a pintura, além do tema da sensação e da percepção, conforme deixa claro o trabalho de Luiz Moutinho:

[...] que seria a sensação? Um estímulo pontual, elementar? [...] A sensação seria o elemento simples. No entanto, a mais simples das nossas percepções *de fato*, nota o filósofo [Merleau-Ponty], envolve relações e não elementos absolutos [...] a passagem do confuso ao distinto é a passagem da indeterminação constitutiva da nossa vida a sua plena determinação, da percepção ao seu conceito, da experiência sensível a uma idéia (Moutinho, s/d., p. 80-1, grifo do autor).

A respeito da experiência sensível no pensamento de Merleau-Ponty, Débora Cristina Morato Pinto analisa, a partir da ideia kantiana de experiência e seu confronto com os dualismos, o tema da sensibilidade e da inteligibilidade nas reflexões e nos trabalhos de Merleau-Ponty quando pretende dissertar sobre a arte da pintura:

Seja a separação entre conteúdo empírico e forma intelectual que marca direção racionalista, redundando na tentativa kantiana de estabelecimento das condições *a priori* da experiência sob as quais a diversidade sensível ganharia efetivamente sentido; seja a lei de associação de ideias que o empirismo toma como fundamento da ligação entre sensações dadas de início como exteriores e isoladas umas das outras, o problema da experiência “sensível” atravessa a filosofia moderna à luz de dualismos de todas as ordens. Mais que isso, ao domínio da sensibilidade é recusada uma inteligibilidade própria, uma organização imanente, em suma, um sentido (Pinto, s/d., p.87, grifo da autora).

Benjamin analisou as tarefas dos pintores de seu tempo, bem como a situação da pintura na sociedade europeia moderna. Na segunda de suas *Cartas de Paris* – ambas redigidas em 1936,

sendo a primeira um ensaio sobre a teoria fascista da arte –, e cujo subtítulo é “Pintura e fotografia”, Benjamin (grande admirador e ao mesmo tempo crítico da fisionomia parisiense) constata:

Quando, aos domingos, e dias feriados, com tempo razoável, se dá um passeio pelos bairros parisienses de Montparnasse e Montmartre, deparamos, em ruas mais amplas, aqui e ali com biombos que, alinhados ou combinados em pequenos labirintos, têm penduradas pinturas destinadas à venda. Encontram-se aí os temas do salão burguês: naturezas-mortas e paisagens marítimas, nus, pintura de gênero e interiores. O pintor, que não raras vezes se apresenta em estilo romântico, com chapéu de aba larga e casaco de veludo, está sentado ao lado dos quadros numa cadeira articulada. A sua arte dirige-se à família burguesa em passeio, que provavelmente se deixa impressionar mais pela sua presença e pela sua indumentária exuberante do que pelos quadros expostos. Apesar disso, estaríamos talvez superestimando o engenho especulativo desses pintores se pensássemos que colocam a sua pessoa ao serviço da angariação de fregueses (Benjamin, 2017, p. 119).

Um dos raros trabalhos em que discorre especificamente sobre a pintura, nessa referida carta Benjamin apresenta aos seus leitores um debate travado, entre outros, por fascistas que tinham sua peculiar concepção de arte e pintura. Uma das figuras é o polêmico pintor André Lhote, influenciado por Cézanne. Lhote participou de dois congressos, em que debateu com outras personalidades, nem todas ligadas ao fascismo, sobre a pintura: o de Veneza e o de Paris.

Entre as figuras de renome estão Thomas Mann, Johnny Roosval, Hans Tietze e Salvador de Madariaga. Numa passagem da carta benjaminiana redigida na capital francesa está a ideia de utilidade da pintura, tão insistentemente debatida por Lhote:

O interesse do debate veneziano reside naqueles que se esforçaram por expor, sem compromissos, a crise da pintura, e isso se aplica especialmente a Lhote. A sua constatação de que “estamos perante a questão de saber o que é um quadro útil” [...] Lhote é pintor e teórico da pintura. Enquanto pintor, é discípulo de Cézanne [...] De modo nenhum se situa na ala mais à esquerda, o que mostra que não é só aí que se sente a necessidade de refletir sobre a “utilidade” de um quadro (Benjamin, 2017, p. 122).

Benjamin não se conforma com a ideia de que uma pintura deva ter uma utilidade, e apresenta a opinião de outro dos participantes do congresso, a saber Hans Tietze: “O teórico da arte Tietze, de Viena, chamou a atenção para isso, ao definir do seguinte modo a utilidade de um quadro: “A arte ajuda a entender a realidade...” (Benjamin, 2017, p. 122).

O que faz Benjamin é se ocupar da situação atual da pintura no âmbito social ao analisar a obra de arte sob o fascismo, o nazismo e o franquismo em vigor na Europa dos tempos sombrios.

Sobre a missão de Benjamin, José Guilherme Merquior bem caracteriza suas ideias estéticas na seguinte passagem:

No coração da estética expressionista de Adorno e Benjamin mora a esperança de que, se o mundo for mostrado com toda a sua sinistra carga de violência, o choque resultante leve à revolta contra a injustiça. Esta é para eles a verdadeira contribuição da arte à libertação dos homens [...] Se os homens forem confrontados com as ruínas do humano, talvez se recordem das promessas da felicidade [...] (Merquior, 2017, p. 135).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões apresentadas neste artigo apontam aspectos da pintura na história da filosofia e as noções referentes a importância que essa arte representa para o estudo da filosofia e sua relação com a cultura humana. Embora este trabalho trate a arte pictórica e as reflexões de pensadores dos séculos XVII ao século XX como capítulos essenciais para a compreensão das atividades humanas no mundo, para a formação do indivíduo e a sua socialização o contato com a teoria não substitui a interação direta com pinturas, gravuras, quadros ou desenhos. Mesmo quando se tem acesso aos textos de artigos ou livros, mesmo os ilustrados, a visita a exposições torna o aprendizado da arte da pintura uma experiência real e memorável.

Neste trabalho, a proposta é apresentar ao leitor as reflexões dos filósofos sobre a arte e a pintura, dando destaque para a filosofia contemporânea desenvolvida por Walter Benjamin e por Merleau-Ponty, ambos pensadores afeitos ao marxismo, o último comprometido com a fenomenologia, enquanto o primeiro vinculado a crítica literária.

A condição das obras de arte está submetida aos tempos em que a história pode comprometer a produção humana, ou seja, se as sociedades vivem tempos de paz ou guerra o trabalho do artista estará sujeito ao relento e as intempéries. O que o nazismo fez com milhares de quadros durante a primeira década do século XX, ora sequestrando os quadros de Paul Klee e de artistas de origem judaica, ora se apropriando de obras de arte consagradas e guardadas em museus de todos os países anexados para o projeto da *lebensraum* hitlerista, ensina as gerações futuras, as nossas gerações, que a arte é livre e ganha vida através da criação. Benjamin e Merleau-Ponty são sobreviventes da Grande Guerra. Estudaram, escreveram, trabalharam em tempos difíceis, numa época em que a Europa passava por profundas transformações, sobretudo no que diz respeito a técnica.

Nem Napoleão Bonaparte nem Adolf Hitler nada tinham de Alexandre Magno. O grande exemplo deste último foi o respeito pelas diferentes culturas humanas e sua produção cultural material. Alexandre da Macedônia, como também se tornou conhecido, ao anexar territórios exigia que seus soldados não destruíssem as obras de arte dos povos subjugados. Napoleão e o *Führer* não tinham a ideia de manter um acervo a exemplo da Biblioteca de Alexandria, ou seja, um compromisso com a difusão da cultura.

Com a proibição e a censura, os séculos que sucederam a Era dos Impérios experimentaram o negacionismo, o fascismo e o abandono da democracia. Esses projetos perversos que acometeram os cinco cantos do planeta Terra, sobretudo nos últimos cem anos, além de perseguir grupos humanos indesejados planejaram aniquilar com suas culturas e seus cultos. O objetivo desse tipo de regime é acabar também com a cultura imaterial, e não apenas com objetos de valor das artes plásticas.

Valorizemos nossas bibliotecas, exposições de arte, pinacotecas e museus para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça.

Este artigo é dedicado a principal biblioteca pública de Gaza, destruída no último dia 27 de novembro pelos bombardeamentos israelitas que destruíram milhares de exemplares de livros e de documentos que atestam a riqueza cultural do heroico e resistente povo palestino.

### REFERÊNCIAS

BAUDELAIRE, Charles. *Escritos sobre arte*. Organização e tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Imaginário: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

BENJAMIN, Walter. *Estética e sociologia da arte*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas*. v. 1: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única / Infância berlinense: 1900*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

DESCARTES, René. *O mundo ou tratado da luz*. São Paulo: Hedra, 2008.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses Sobre o conceito de história*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O olho e o espírito. *In: Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980a.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A dúvida de Cézanne. *In: Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980b.

MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a escola neo-hegeliana de Frankfurt*. São Paulo: É Realizações, 2017.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Merleau-Ponty e as ciências humanas: O estatuto problemático do sujeito. *In: Revista Mente, cérebro & filosofia*. São Paulo: Duetto, s/d.

Oscar Henrique de Souza e Silva

PINTO, Débora Cristina Morato. Ciência e filosofia em Merleau-Ponty: Da psicologia da percepção à fenomenologia da existência. In: *Revista Mente, cérebro & filosofia*. São Paulo: Duetto, s/d.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu Editora / Editora UnB, 2020.

ZOLA, Émile. *Germinal*. Tradução de Eduardo Nunes Fonseca; Prefácio de Assis Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

---

**Recebido em:** 02/01/2024.

**Aprovado em:** 05/04/2024.

# A BELEZA INTERESSADA: a crítica de Nietzsche à estética de Kant

---

Matheus Sampaio Benites Correia

Mestre e Doutorando em Filosofia. PUC-Rio de Janeiro, RJ. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-7203-8382>. E-mail: [matbenites112@gmail.com](mailto:matbenites112@gmail.com).

**Resumo:** Este trabalho propõe uma análise da crítica de Nietzsche à estética de Kant com foco na noção de beleza. Kant argumentou, em sua Crítica da faculdade de julgar, que a apreciação estética do belo ocorre de modo desinteressado, promovendo uma suspensão dos instintos sensíveis e racionais. Nietzsche contestou essa visão na Genealogia da moral, argumentando que a apreciação do belo está intrinsecamente relacionada aos nossos desejos, paixões e interesses individuais. Primeiro passando pela leitura de Heidegger, de que Nietzsche, devido à influência de Schopenhauer, tenha talvez interpretado equivocadamente a Kant, o artigo busca mostrar a interpretação de Nietzsche da “beleza desinteressada” enquanto fruto da má consciência em vista de desacreditar haver algo como não-egoísmo. Em seguida, expõe a argumentação apoiada na compreensão de que o belo estimula nossas forças, vivências e desejos, dando sustento à noção de beleza interessada. Por fim, a partir da concepção epistemológica do perspectivismo, aborda-se a rejeição de Nietzsche da noção de sujeito transcendental de Kant e do modo como, ausente de sujeito, restam apenas as forças e suas dinâmicas de vontade de poder.

**Palavras-chave:** Friedrich Nietzsche. Immanuel Kant. Estética. Beleza.

**Abstract:** This paper proposes an analysis of Nietzsche's critique of Kant's aesthetics, focusing on the notion of beauty. Kant argued in his Critique of the faculty of judgment that the aesthetic appreciation of beauty occurs in a disinterested way, promoting a suspension of the sensitive and rational instincts. Nietzsche contested this view in the Genealogy of Morals, arguing that the appreciation of beauty is intrinsically related to our individual desires, passions and interests. First going through Heidegger's reading that Nietzsche, due to Schopenhauer's influence, may have misinterpreted Kant, the article seeks to show Nietzsche's interpretation of "disinterested beauty" as the fruit of bad conscience in order to discredit there being such a thing as non-selfishness. It then sets out the argument based on the understanding that beauty stimulates our strengths, experiences and desires, supporting the notion of interested beauty. Finally, based on the epistemological conception of per-spectivism, it discusses Nietzsche's rejection of Kant's notion of the transcendental subject and how, in the absence of a subject, only forces and their dynamics of the will to power remain.

**Keywords:** Friedrich Nietzsche. Immanuel Kant. Aesthetics. Beauty.

## INTRODUÇÃO

A *Crítica da faculdade de julgar* de Immanuel Kant é possivelmente a obra mais influente de toda a Estética. Tratando dos juízos reflexivos, nela Kant divide duas partes fundamentais: a primeira que examina os juízos estéticos e segunda, o juízo teleológico. A primeira contém uma Analítica do belo e uma Analítica do sublime. Na Analítica do belo, lê-se que o juízo do belo “não é, portanto, um juízo de conhecimento, um juízo lógico, mas sim um juízo estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação só pode ser subjetivo” (Kant, 2018, p. 99). Isto implica que o belo está ligado, não a conceitos ou regras, mas a um sentimento. Ademais, Kant defende que, no caso do belo, se trata de um juízo reflexionante, e não determinante, pois a faculdade do entendimento busca um conceito, uma regra, para aplicar ao fenômeno, sem, entretanto, encontrar tal conceito. Conforme afirma Kant na *Crítica da faculdade de julgar*:

Todo juízo determinante é lógico, pois o seu predicado é um conceito objetivo dado. Um juízo meramente reflexionante sobre um objeto singular dado, porém, pode ser estético caso (antes mesmo de considerar sua comparação com outros) a faculdade de julgar, que não tem um conceito pronto para a intuição dada, vincule a imaginação (somente na apreensão da mesma) com o entendimento (na exposição de um conceito em geral) e perceba uma relação entre ambas as faculdades de conhecimento que constitui em geral a condição subjetiva (Kant, 2018, p. 39).

O entendimento encontra apenas a forma do objeto. O juízo lógico, por sua vez, pode ser chamado de determinante, pois, nele, o conceito pode ser encontrado e aplicado ao objeto. Sem encontrar conceitos, o juízo estético, de natureza reflexionante, é, segundo Kant (2018, p. 39), “aquele cujo fundamento de determinação repousa em uma sensação que é imediatamente ligada ao sentimento de prazer e desprazer”. Com base nesta importante divisão, Kant (2018) apresentou, na Analítica do belo, quatro momentos diferentes para a definição da beleza, os quais são:

O belo é aquilo que é representado, *sem conceitos*, como objeto de uma satisfação universal (p. 107).

Belo é aquilo que apraz universalmente sem conceito (p. 116).

Beleza é a forma da *finalidade* de um objeto, na medida em que é percebida nele sem a *representação* de um fim (p.132).

Belo é aquilo que se conhece, sem conceitos, com efeito de uma satisfação *necessária* (p. 136).

Segundo Kant, o que ocorre na experiência estética da beleza é um livre jogo entre duas faculdades da mente humana: a imaginação e o entendimento. O sujeito representa, ele próprio, o objeto, com as faculdades mentais de que dispõe. Esta representação promove uma satisfação desinteressada (*desinteressiert*). Com esta palavra, Kant expõe que o sujeito não investe interesses

de qualquer natureza, sejam eles transcendentais (isto é, de conhecimento) ou, por exemplo, mesmo interesses biológicos (para satisfazer seus apetites), na sua contemplação do objeto. Quando contaminado por este último tipo de interesse, o juízo em questão é denominado por Kant de “agradável” (*angenehm*), e não “belo” (*schön*).

No caso dos interesses vinculados à razão, como os que envolvem o conceito de perfeição, tem-se o juízo denominado “bom” (*gut*). Neste sentido, um prato de comida apetitoso e uma pessoa que o espectador considera atraente tornam-se objetos do juízo meramente “agradável”. Do mesmo modo, um hospital ou um homem pode ser considerado “bom”, pois é algo que possui um conceito, que é estimado, prezado na sociedade. O que resta, então, para a tão singular experiência do que Kant classificou como beleza no sentido livre? Os exemplos do autor são surpreendentemente específicos:

As flores são belezas naturais livres. À exceção de um botânico, quase ninguém sabe que tipo de coisa uma flor deve ser [...]. Muitas aves (o papagaio, o colibri, a ave-do-paraíso e uma série de crustáceos marinhos são, por si mesmos, belezas que não aderem a qualquer objeto determinado por conceitos em vista de seu fim, mas aprazem livremente e por si mesmas. Assim, os desenhos *à la grecque*, a folhagem em molduras ou papéis de parede etc. nada significam por si mesmos: não representam nada, não representam um objeto sob determinado conceito, e são belezas livres. Também se podem contar nessa mesma espécie de beleza aquilo que na música é denominado fantasia (sem tema), e mesmo toda música sem texto (Kant, 2018, p. 126).

Estando submetida a um conceito de um fim, de um “algo” que a coisa deveria ser, a beleza de um edifício, de um cavalo e mesmo de um ser humano são, segundo Kant, belezas meramente aderentes, ao passo que as flores e os arabescos não o são somente porque os espectadores habituais não possuem conceitos para a perfeição de semelhantes objetos (para um botânico, ao que parece, talvez nem as flores sejam belezas livres, pois o botânico possui conceitos para as flores). O essencial, na concepção kantiana de beleza, é a noção de desinteresse, pela qual se designa a suspensão dos instintos sensíveis e racionais que coagem, em todas as outras ocasiões, o ser humano. Dessa suspensão, resulta um sentimento de prazer mediante a pura contemplação da forma.

Friedrich Nietzsche rejeita essa concepção da beleza, tomando-a como um fruto da má consciência, assim como o ideal ascético, homenageado por Schopenhauer. Este último, pensador situado na história da filosofia alemã entre Kant e Nietzsche será acusado, mais tarde, por Martin Heidegger, de distorcer a concepção kantiana do desinteresse, como veremos. Segundo Schopenhauer, contudo, há sentido no desinteresse do belo proposto por Kant, pois nele se vê uma válvula de escape temporária da “servidão do querer” que constitui, a seus olhos, a vida

(Schopenhauer, 2016). Nietzsche criticará, em sua obra madura, tal atitude de Schopenhauer, a qual corresponderia uma valoração depreciativa da existência, típica de um filósofo da má consciência que, não por acaso, ainda elogia o ideal ascético e a abnegação — segundo Nietzsche, sintomas clássicos da má consciência.

Em que consiste a crítica de Nietzsche à estética kantiana e o que ele propõe em seu lugar, à maneira de “acenos e interjeições” e nunca uma estrutura sistemática, como diz Heidegger, será investigado aqui, primeiro, através da análise do pensamento de Nietzsche a partir de um estudo de passagens-chave da *Genealogia da moral*. Em segundo lugar, explora-se a argumentação de Nietzsche que embasa a visão da beleza como interessada. Por fim, investiga uma outra via nietzschiana que inviabiliza a noção do belo kantiano apoiando-se em comentadores recentes do perspectivismo nietzschiano (“não há fatos, apenas interpretações”), como rejeição da ideia de sujeito, que, segundo Nietzsche, consiste em uma invenção posta por trás das interpretações por Kant.

## 1. A NOÇÃO DO BELO DESINTERESSADO COMO MÁ CONSCIÊNCIA DO FEIO

A Segunda Dissertação da *Genealogia da moral* é dedicada, sobretudo, ao estudo da culpa e da má consciência. Se a culpa é associada a uma vontade de se maltratar, de apontar o dedo para si, a má consciência se associa a uma vontade de diminuir o outro, de apontar o dedo para outro. Ambas constituem o tipo humano caracterizado por Nietzsche como homem do ressentimento. No parágrafo dezoito da Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche defende que a má consciência, com seus ideais imaginativos, trouxe uma profusão de beleza ao mundo. As catedrais góticas, os belos mosaicos medievais, os sofisticados vitrais das igrejas e as pinturas religiosas da Renascença atestam isto (Nietzsche, 2017, p. 70).

Adiante, no mesmo parágrafo, Nietzsche (2017, p. 70) defende que a má consciência teria trazido, além disso, uma “afirmação” — no seu sentido de valoração (*Wertschätzung*) da existência — “nova e surpreendente, e talvez a própria beleza”. Com este “talvez a própria beleza”, Nietzsche quer dizer que a beleza é uma projeção da má consciência quando esta se dá conta de sua inadequação; noutras palavras, quando ela constata a sua própria feiura. O filósofo continua: “Pois o que seria ‘belo’, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiura não houvesse dito a si mesma ‘eu sou feia?’”.

Da mesma forma que deprecia a vida e inventa um paraíso, que despreza o tempo e postula a eternidade, a contradição rejeita sua feiura (o próprio incômodo com seus desejos, sensações e com as aparências em geral) e inventa a beleza. É a feiura, consciente de si mesma como feia que cria, segundo Nietzsche, o belo. E cria o belo seguindo o mesmo padrão valorativo que a fez criar

o não-egoísmo como valor moral. Para o autor de *Genealogia da moral*, isto tornaria menos enigmático ter sido insinuado o ideal da beleza em noções contraditórias como ausência de si, abnegação e sacrifício, uma vez que “o *prazer* que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade” (Nietzsche, 2017, p. 71).

Insatisfeita com sua natureza egoísta e interessada, a má consciência criou o não-egoísmo, o desinteresse — e agora o transpõe à estética. Talvez Kant e Schopenhauer possam ser considerados exemplos do homem do ressentimento: um ser humano de má consciência e, em muitos casos, grande inteligência, como Nietzsche observa no décimo item da primeira dissertação:

Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela adquire um gosto sutil de luxo e refinamento — pois neles ela está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*, ou mesmo uma certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos (Nietzsche, 2017, p. 27-28).

O homem nobre nietzschiano está satisfeito com as sensações e aparências do mundo. Assim como não precisa de uma inteligência sofisticada, pois não busca uma suspensão dos seus instintos. Ao contrário, quer intensificá-los. Ele se precipita, investe, engaja-se com as formas do mundo, *interessa-se* por elas. Na seção seguinte, Nietzsche demonstra de que modo a beleza é uma fonte desta intensificação. Antes disto, convém explicitar a leitura heideggeriana da visão de Nietzsche sobre a estética de Kant.

Ao comentar a filosofia de Nietzsche, o filósofo Martin Heidegger teceu algumas considerações sobre a doutrina do belo desde Kant até Schopenhauer e, por esse meio, a sua rejeição por parte de Nietzsche. Segundo Heidegger (2008, p. 99), Schopenhauer teria compreendido equivocadamente a estética de Kant e dado origem a uma tradição de más leituras da mesma, tradição em que Nietzsche estaria inserido. Ele aponta que o termo ‘desinteresse’ tem suas origens na expressão latina *nihil interest*, defendendo que “tomar um interesse por algo diz: querer ter algo para si, a saber, querer se apossar de algo, querer empregá-lo e colocá-lo à sua disposição” (Heidegger, 2008, p. 100).

Heidegger rejeita a ideia schopenhaueriana de que a ausência de interesse na experiência estética corresponde a uma suspensão de nossos desejos e impulsos. Na verdade, argumenta ele, o desinteresse no belo é apenas um *livre favor* e que “precisamos liberar o que vem ao encontro

como tal no que ele é, deixar e permitir-lhe alcançar o que pertence a ele mesmo e o que ele pode trazer para nós” (Heidegger, 2008). Assim, acreditando que Nietzsche fora demasiadamente influenciado por Schopenhauer em sua leitura da estética de Kant, Heidegger propõe que Kant e Nietzsche não estão necessariamente tão distantes no que concerne à estética do belo.

Para Heidegger (2008), foi Schopenhauer, no livro III de *O Mundo como Vontade e Representação*, que converteu o desinteresse kantiano na noção equivocada de uma suspensão da vontade. Nessa interpretação equivocada que “conduz à opinião errônea de que a suspensão do interesse impede toda e qualquer ligação essencial com o objeto”, isto é, “o contrário é o caso. A ligação essencial com o próprio objeto entra em jogo justamente quando é levada a termo ‘sem interesse’”, por meio de um livre favor. Ora, este livre favor kantiano não inviabiliza o engajamento nietzschiano com a beleza como uma forma de intensificação das potências, ou embriaguez. Heidegger comenta:

Se, ao invés de se entregar constantemente à condução de Schopenhauer, Nietzsche tivesse consultado o próprio Kant, então teria precisado reconhecer que somente Kant concebeu o essencial do que ele à sua maneira quis ver compreendido como o decisivo no belo (Heidegger, 2008, p. 101).

Heidegger defende que o que Kant concebe como *livre favor* pode ser considerado *interesse em seu mais alto grau*, o que é perfeitamente compatível com a concepção nietzschiana da beleza como tonificante. Entretanto, ao presumir que Nietzsche teria se apoiado quase que exclusivamente em Schopenhauer para criticar Kant, Heidegger também se equivoca, já que Nietzsche, ainda em 1868, estudou à fundo a *Crítica da faculdade de julgar* e teceu seus comentários sobre ela, antes de publicar seu primeiro livro (Constâncio, 2022).

Nietzsche era familiarizado com a estética de Kant na época em que Schopenhauer passou a exercer influência em seu espírito como uma espécie de educador de seu pensamento inicial. É sensato crer que Nietzsche tenha compreendido a distinção entre as visões kantiana e schopenhaueriana sobre o belo e a arte, e que as tenha, ainda assim, rejeitado como interpretações oriundas de más consciências (e, nesse sentido, talvez, possa se afirmar que Schopenhauer fosse mais responsável do que Kant). Todavia, Heidegger agrega um ponto ao esclarecer a diferença entre desinteresse e suspensão: essa última, proposta mais clara e incisivamente por Schopenhauer do que por Kant, encapsula valores como indiferença e abnegação, as quais Nietzsche criticou mais dura e diretamente ao se reportar à estética do desinteresse da tradição kantiana. No item seguinte se demonstra, nesse sentido, o que Nietzsche propôs para o sentimento do belo, longe de suspensão, tratando-se de intensificação da vontade ou embriaguez.

## 2. A BELEZA INTERESSADA EM NIETZSCHE

Na Terceira Dissertação da *Genealogia da moral*, que trata principalmente dos ideais ascéticos, Nietzsche dedicou pelo menos três passagens para abordar o problema da beleza. A primeira delas, a mais reveladora sobre sua posição quanto à beleza, encontra-se no item seis. Aqui Nietzsche acusa Kant de ter posto o “espectador” no conceito de beleza<sup>1</sup>. Mas esse espectador é, antes, uma “plethora de vivências fortes e singularíssimas, de desejos, surpresas, deleites, no âmbito do belo!” (Nietzsche, 2017, p. 85-87). Ao contrapor-se à noção kantiana de que a beleza agrada sem interesse, Nietzsche traz à baila a concepção de Stendhal, exposta em *Roma, Nápoles e Florença* (1854), de que a beleza é uma promessa de felicidade (*une promesse de bonheur*). Se o belo promete felicidade, o que ocorre “parece ser precisamente a excitação da vontade (‘do interesse’) através do belo” (Nietzsche, 2017).

Nietzsche aventa a possibilidade de que Kant, como outros filósofos de má consciência, tenha se interessado pela beleza ao ver nela uma possibilidade de fuga da vida, vindo a erigir, apenas então, o edifício conceitual que propôs que a beleza seja isto: um desinteresse, uma suspensão dos instintos. Nietzsche desconfia que ele já queria suspender seus instintos e então a beleza apareceu a ele como não mais que um mero objeto de projeção dessa vontade de nada que constitui a má consciência. Assim, para Kant, Schopenhauer e outros filósofos de má consciência, o belo agradaria por seu interesse — o interesse de se livrar da tortura que é, para eles, a vida. No item oito, dando profundidade a esse raciocínio, Nietzsche afirma que é também o egoísmo o que impele os filósofos da má consciência a projetar o ascetismo como um ideal e, nessa mesma linha, o desinteresse no belo. Nas palavras do autor:

Eles pensam em si — que lhes importa “o santo”! Pensam no que lhes é mais indispensável: estar livre de coerção, perturbação, barulho, negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e voo de pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco, como é o ar das alturas, em que todo animal torna-se mais espiritual e recebe asas (Nietzsche, 2017, p. 90).

É fundamental ter em mente, aponta João Constâncio em *Nietzsche and Normativity*, que Nietzsche compreende o ser humano como um animal valorador. Ele está sempre projetando valor a uma realidade que para ele é, em si, totalmente obscura. As coisas têm um caráter de pontos de interrogação (Constâncio, 2022, p. 120).

---

<sup>1</sup> Antes de Kant, todavia, Edmund Burke e outros estetas do século 18 já trabalhavam com essa ideia do espectador para pensar o belo e o sublime. É mais assertivo considerar que Kant estivesse se inscrevendo em uma tradição, do que propriamente introduzindo o espectador no conceito de belo.

Isto não significa que Nietzsche endosse a dualidade kantiana entre o mundo dos fenômenos e a coisa-em-si (*Ding an sich*). Veremos, a seguir, que Nietzsche considera não haver sujeito e que também o sujeito transcendental de Kant é uma invenção, algo posto por trás da ação. Não é apenas “para nós” que as coisas têm caráter de ponto de interrogação — como se houvesse um “nós”, um sujeito; segundo Nietzsche, tudo é ação, tudo são dinâmicas de forças atuando umas nas outras.

Segundo Nietzsche, o belo atua nos filósofos da má consciência como um estímulo liberador de sua vontade principal, que é uma vontade de nada, uma vontade decadente, adocida, mas ainda assim uma vontade. Esse era o *interesse* deles, investido no belo. Portanto, é bem plausível que haja interesse na beleza. Daí ser possível, sim, que a sensualidade “não seja suspensa quando surge o estado estético, como acreditava Schopenhauer, mas apenas se transfigure e já não entre na consciência como estímulo sexual” (Nietzsche, 2017, p. 93). Em um parêntese prévio a esse argumento, Nietzsche chega a sugerir a possibilidade de erigir uma fisiologia da estética. No último item da obra, o vinte e oito da Terceira Dissertação, Nietzsche escreve a célebre frase: “o homem preferirá ainda *querer o nada, a nada querer...*” (Nietzsche, 2017, p. 140).

O ideal ascético, criado por essa vontade de nada, foi o único sentido que a humanidade havia encontrado e que fechou as portas de um niilismo (*nihilismus*) suicida. O niilismo é a falha derradeira do animal valorador (Constâncio, 2022, p. 141). O nada querer seria esse niilismo máximo, ao qual mesmo a vontade de nada, com seu medo da beleza, da aparência, da morte, do devir e do desejo, é preferível.

### 3. A DISSOLUÇÃO DO SUJEITO

Nietzsche estudou a *Crítica da faculdade de julgar* em 1868, época em que era professor de filologia na Basileia, antes de escrever seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragedia*. Curiosamente, ele não rejeita por completo os argumentos de Kant expostos na segunda parte da *Crítica da faculdade de juízo* sobre o juízo teleológico. Se o item 301 de *A Gaia Ciência* afirma que a natureza vem desprovida de valorações e que é o animal valorador que a valora, a *Crítica da faculdade de julgar* parece fazer o mesmo, à maneira kantiana. O cerne da tese teleológica de Kant é que a forma de ser dos seres orgânicos não pode ser explicada em termos mecanicistas de causa e efeito. Assim como a estética, a teleologia trabalha com juízos reflexionantes, que partem da contemplação da forma (sem conceitos).

O juízo teleológico reflexionante capacita-nos a enxergar finalidade e propósito (*Zweck*) na natureza, mesmo quando não se possa atribuir a ela um propósito real. Os juízos reflexionantes

permitem reconhecer a finalidade ideal (e também a beleza livre) na natureza e na arte, sem a necessidade de haver uma finalidade real. Kant argumenta: somos nós que projetamos a finalidade — segundo Nietzsche, uma forma de valoração (*Wertschätzung*) — na vida e na natureza por uma analogia com a ocorrência de finalidades no nosso agenciamento racional. Segundo Kant, “o fim derradeiro é tão somente um conceito de nossa razão prática, e não pode ser deduzido de nenhum dado da experiência para um julgamento teórico da natureza, nem relacionado a algum conhecimento sobre esta” (Kant, 2018, p. 352).

Na forma como enxergam a relação entre o ser humano, que projeta *telos* na natureza, e o mundo, Kant e Nietzsche se aproximam. A grande diferença entre os dois reside na desconstrução do sujeito (e da coisa-em-si) operada por Nietzsche. De acordo com Kant, todos os seres humanos são sujeitos transcendentais com as mesmas faculdades *a priori* da mente. Assim, o ser humano, sujeito transcendental, seria capaz de produzir conhecimento real a partir da conjugação de suas faculdades *a priori* da mente — o entendimento e a sensibilidade —, mas teria um escopo de conhecimento limitado frente às coisas-em-si-mesmas. Segundo Nietzsche, entretanto, mesmo as faculdades da mente definidas por Kant como *a priori* são ficções oriundas de um período específico da História, o Iluminismo. Conforme aponta João Constâncio, “causa e efeito, substância e acidente são partes do esquema conceitual cujo propósito é saber a verdade” (Constâncio, 2022, p. 143). Causa e efeito são interpretações, ficções lógicas (o que não é o mesmo que afirmar que sejam totalmente ilusórias). O mundo é muito mais complexo. Colocar um intérprete — o tal do sujeito — por trás das interpretações é mais uma tentativa de encontrar causa. Nietzsche olha, por sua vez, para a Ciência pelo prisma da vida e, segundo ele, é a vida mesma quem interpreta a partir de nossos corpos.

Uma das ideias mais influentes de Nietzsche para as discussões contemporâneas é o perspectivismo. Esse termo dá nome ao seu pensamento segundo o qual não há verdades absolutas, mas apenas interpretações. Ele se encontra expresso, sobretudo, no célebre fragmento póstumo: “Contra o positivismo, que fica no fenômeno 'só há fatos', eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações. [...] 'Tudo é subjetivo', dizeis: mas já isso é interpretação. O 'sujeito' não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás” (Nietzsche, 2008). Afirmar isso também não é um fato, mas outra interpretação (*Auslegung*), como esclarece o autor em *Além do bem e do mal*, na passagem em que combate as pretensões de verdade dos físicos, afirmando que mesmo suas ideias são interpretações. Nesta passagem, se lê:

Na condição de um velho filólogo que não pode abrir mão da maldade de apontar o dedo para artes de interpretação ruins, peço que me perdoem: mas essa ‘lei da natureza’, da qual vós, físicos, falais tão orgulhosamente [...] isso é interpretação,

não texto; e poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação contrária, soubesse ler na mesma natureza e com vista aos mesmos fenômenos precisamente a imposição tirânica-impiedosa e implacável de pretensões de poder [...]. Supondo que também isso é apenas interpretação — e sereis rápidos o bastante para objetar isso? —, então, tanto melhor (Nietzsche, 2016, p. 45-46).

Aos olhos de Nietzsche, toda palavra é metáfora, e isto se estende à sua noção de vontade de poder (*Wille zu Macht*). O mundo, ele mesmo, é algo inteiramente obscuro para nós, de modo que as coisas têm o caráter de pontos de interrogação. Isso não significa que a Ciência seja ilusória, nem que todas as interpretações tenham o mesmo valor. Pelo contrário, a arte de valorar se torna mais importante à medida que a filosofia de Nietzsche nos deixa mais conscientes dela. Neste sentido, Steven D. Hales propõe que o perspectivismo de Nietzsche constitua não apenas uma teoria epistêmica de primeira ordem, mas uma metodologia de segunda ordem (cujo exame detalhado foge ao escopo deste artigo), visando um aumento de nossa compreensão (Hales, 2020). Para ele, em *Nietzsche's Epistemic Perspectivism*, Nietzsche demonstra um respeito constante pelo conhecimento ao longo de toda sua obra, a dizer por passagens como a 252 de *Humano, Demasiado Humano*, em que afirma não haver nenhum doce mais doce que aquele do conhecimento. Ou os itens 14, 380, 242 e 249 de *A Gaia Ciência*, em que o filósofo se afirma desde amante do conhecimento até um ganancioso por conhecimento.

Como a crítica de Nietzsche ao cristianismo em *O Anticristo* exemplifica, abster-se da busca por conhecimento e aceitar ideais religiosos sem questionamento é uma atitude de covardia. A mera crença provém da fraqueza. Por isso, Hales insiste em lembrar a distinção nietzschiana entre crença e perspectiva. Perspectivas são mais do que meras crenças. Segundo Hales (2020, p. 26), “Perspectivas [...] têm algo a ver com centros de interesse, ou atitudes organizadas em torno de uma preocupação comum”; o perspectivismo de Nietzsche declara que as verdades só são verdadeiras dentro de sua perspectiva, que é contingente. Todas as perspectivas são contingentes. Nietzsche nega, não a existência de verdades, mas de verdades absolutas e fatos eternos.

No décimo segundo item da Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche aponta ao propósito ou à utilidade de uma coisa ser apenas indício de que uma vontade de poder mais forte que outras impôs uma função a ela, como, por exemplo, a função de um olho ou de uma cadeira. A vida é uma dinâmica de relações entre diferentes forças, de distintas vontades de poder. A vida não pode ser pensada como tendo uma finalidade, uma vez que ela deve já ser pressuposta para operar tendo em vista finalidades. A vida não tem um propósito: ela transcende o conceitual e causa maravilhamento (*Das Wanderbare*).

Os ataques de Nietzsche ao idealismo transcendental de Kant levam a supor ser ele uma espécie de cético epistemológico. R.J. Hollingdale, Jean Granier e outros defendem que, para

Nietzsche, simplesmente não há conhecimento. Como esclarece Steven D. Hales, essa visão não é precisa. Ela é incompleta e equivocada. O caráter do universo pode ser caos, mas nem tudo nele é caos.

Ainda que, para nós, o real seja totalmente obscuro e as coisas tenham o caráter de pontos de interrogação, as distinções conceituais que fabricamos são distinções reais — elas transcendem o meramente ilusório e auxiliam nossa relação com as coisas e na construção da vida em sociedade. Nietzsche mostra apenas que, embora não sejam ilusórias, elas são contingentes e jamais absolutas. E a evolução natural, regida por acasos e não finalidades, desempenha nisso um papel decisivo para tal estado de coisas.

Por isso, argumenta Nietzsche, a realidade não dispõe de uma fundação transcendental. Como defende João Constâncio, a realidade é, segundo Nietzsche, polissêmica: ela dá margem a diversas interpretações. Não é apenas para o ser humano que ela é obscura e que as coisas têm o caráter de pontos de interrogação, mas para todos os seres. Assim, tanto o subjetivismo de Kant quanto o mecanicismo dos físicos não são mais que interpretações contingentes, preconceitos modernos. Segundo Nietzsche, a vida mesma é quem interpreta por meio de nossos corpos, e não um sujeito. Portanto, se não há um sujeito para suspender seus interesses durante a experiência estética, a beleza não pode ser desinteressada tal como gostaria Kant.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, abordamos a relação entre Nietzsche e Kant no que tange à estética do belo. Vimos que, se o primeiro critica o segundo por sua doutrina do belo como “desinteressado”, há também, contudo, elementos de proximidade entre ambas as visões sobre o belo se considerarmos que a noção de desinteresse que Nietzsche critica não possui, em Kant, a conotação imputada pela leitura schopenhaueriana do mesmo. Tal posição, de que o desinteresse kantiano pensado como um livre favor possa se aproximar da noção do belo como tonificante de Nietzsche, é, como vimos, defendida por Martin Heidegger. Além disso, analisamos os argumentos de Nietzsche contra o belo kantiano e a doutrina do desinteresse presentes na *Genealogia da moral*. Eles demonstram que, muito embora a visão kantiana do belo possa ser mais afim à nietzschiana, ela constitui apenas uma valoração entre diversas possíveis (entre elas, a de Stendhal) a partir da realidade, que é imperscrutável e multívoca. Apontam também que, se a vida é vontade de poder, tampouco existe um sujeito por trás das atividades. Estas já constituem, enquanto vontades de poder ou valorações, a própria vida, no entendimento de Nietzsche. Quanto a isso, o presente artigo buscou apontar e salientar a proximidade entre a desconstrução nietzschiana da ideia de sujeito e a crítica de Nietzsche à noção de beleza desinteressada, de modo que a primeira contribui para a elucidação

da segunda. Este elo também evidencia a coerência do pensamento de Nietzsche, apesar deste pensador não ser um filósofo sistemático como Kant.

Partindo de mais um parentesco entre Nietzsche e Kant, a saber, a rejeição de uma teleologia tradicional no que tange à natureza, adentramos, nesta empreitada de abordar a desconstrução do sujeito, o perspectivismo de Nietzsche. Tal visão epistêmica contribui para esclarecer a posição, defendida pelo filósofo, de rejeição do idealismo transcendental em prol de uma pluralidade de perspectivas que podem tão somente ampliar a nossa compreensão de uma realidade enigmática e polissêmica. Assim, compreendemos mais profundamente o porquê de não haver uma única valoração do belo, mas múltiplas possíveis, no entendimento nietzschiano.

## REFERÊNCIAS

- BURKE, Edmund. *Uma investigação sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*. Campinas — SP: Papirus; Editora da Unicamp, 1993.
- CONSTÂNCIO, João. *Nietzsche and Normativity*. In: Nietzsche-Studien 51 (2022), p. 116-153.
- HALES, Steven D. *Nietzsche's Epistemic Perspectivism*. In: Knowledge from a Human Point of View. Synthese Library 416, Miami, 2020, p. 19-34.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: volume I*. São Paulo: Forense Universitária, 2007.
- HOLLINGDALE, R.J., *Nietzsche: uma biografia*. São Paulo: Editor, 2015.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis – RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo – SP: Editora escala, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A Vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Porto Alegre – RS: Editora LPM, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Aurora*. São Paulo – SP: Companhia de bolso, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. São Paulo – SP: Companhia de bolso, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo – SP: Companhia de bolso, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O Anticristo*. São Paulo – SP: Companhia de bolso, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo – SP: Companhia de bolso, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. (KSA)*. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlin, Walter de Gruyter, 1999. 15 vol.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

**Recebido em:** 24/01/2024.

**Aprovado em:** 11/05/2024.

# DEMONOLOGIA E FILOSOFIA:

## Uma analítica da metafísica do conceito de Daimon

---

João Marcos de Lima Rosa

Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Londrina (UEL), Londrina, PR, Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5848136137607649>. E-mail: [jmlima.rosa@gmail.com](mailto:jmlima.rosa@gmail.com).

José Fernandes Weber

Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR, Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3431433828575936>. E-mail: [jweber@uel.br](mailto:jweber@uel.br).

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo analisar o demoníaco como propriamente um conceito, no sentido de exprimir o aspecto de incógnita e não-saber problemático em que se fundamenta o criar filosófico. Desse ponto de vista, nos pautamos no estudo de Fabián Ludueña Romandini da espectrologia como base para pensar uma exterioridade objetiva desse tipo de ser que se caracteriza pela invasividade e acosso ao ser do humano. Num segundo momento, analisamos a ligação fundamental do demoníaco com o destino, e a relação de pagamento de uma dívida espiritual do homem com seu *daimon*. Nos debruçamos, ainda, nesse estudo, nas noções de mana, tragédia e extraordinário a partir de alguns autores diversos da tradição filosófica e antropológica como pressupostos para pensar uma conceitualização do que seria o demoníaco.

**Palavras-chave:** *Daimon*; espectrologia; destino; não-saber; mana.

**ABSTRACT:** This article aims to analyze the demonic as a concept, in order to express the aspect of unknown and problematic non-knowledge that underlies philosophical creation. From this point of view, we are guided by Fabián Ludueña Romandini's study of spectrology as a basis for thinking about an objective exteriority of this type of being that is characterized by invasiveness and harassment of the human being. Secondly, we analyze the fundamental connection between the demonic and destiny, and the relationship between the payment of a spiritual debt between man and his daimon. In this study, we also focus on the notions of mana, tragedy and extraordinary from some different authors from the philosophical and anthropological tradition as presuppositions for thinking about a conceptualization of what would be demonic.

**Keywords:** *Daimon*; spectrology; destiny; non-knowledge; mana.

## INTRODUÇÃO

Como nos mais antigos grimórios de magia negra que se tem nota, a natureza e a finalidade de entidades obscuras e incompreensíveis pelo ser humano tentam ser expostas através de feitiços e encantamentos a fim de que o bruxo capacitado controle seu poder obtuso e proibido. Aqui, se intenta explorar filosoficamente o que por muito tempo na história da humanidade se abarcou de terror extremo no homem: uma forma muitas vezes vista como subconsciente e rejeitada de impulsos animais, bestiais e destrutivos que são caracterizados preconceituosamente como o Mal na forma de demônios por um simbolismo muitas vezes confluyente de figuras animais e humanas, sombrias e violentas, grotescas e virulentas, bubônicas e pestilentas.

Para abarcarmos o problema do demoníaco, apelamos para o estudo de Fabian Ludueña Romandini da espectrologia, que se assenta numa tentativa de reabilitar a metafísica em caminhos que a própria metafísica tradicional não alcança respostas, indo em direção a uma pós-metafísica:

Se a ontologia e a metafísica não podem, em última instância, dar conta dos espectros, talvez seja pelo íntimo pertencimento da metafísica a um saber logológico do aparecer como fenômeno e da presença como atributo do dizer. É por isso que talvez seja necessário pensar, para a ciência dos espectros, em uma *para-onto-sofia* que desvele um novo reino do *in-sistente* independente do pensamento, dos objetos do mundo e das qualidades sensíveis das espécies ou mesmo dos inexistentes. Em suma, um espaço pouco explorado, ou frequentado esquivamente, pelas geografias da metafísica do Ser e que se constitui em completa independência de toda subjetividade mas que, ao mesmo tempo, torna possível a existência desta. Nesse sentido, podemos falar de um reino do ultra-ser, do qual a subjetividade é seu acontecer precário e seu resto último que ainda devemos compreender, dado que só a partir desse frágil espaço em que nos situamos é possível aceder ao *Outside* (Romandini, 2015, p. 20).

Neste trabalho, nos debruçaremos no conceito de espectro, especificamente na terminologia de demônio derivado do grego *daimon*, e buscaremos, a princípio, uma definição do termo demônio como um conceito, propriamente dito – a partir de uma análise de certos pensadores como Ludueña Romandini, Martin Heidegger, Gilles Deleuze e Georges Bataille da filosofia – e os desdobramentos antropológicos que se fazem com o campo de uma questão de relação espiritual do sujeito para com o demônio, a partir de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss e Émile Durkheim.

Outrossim, exploramos a ideia de aliança com o *daimon* pessoal de cada um e cada qual pela perspectiva pós-estruturalista de Eduardo Viveiros de Castro de pacto demoníaco derivada da filosofia de Deleuze e Guattari. O cerne da questão está no demoníaco como propulsor do pensar

filosófico, como espírito portador da dúvida, do incomodo ou da criatividade, e deste modo o sentido humano atribuído ao seu *daimon* será o ponto central de uma flutuação significativa.

## 1. DEFINIÇÕES E BASES TEÓRICAS DO CONCEITO DE DEMÔNIO: ESPECTROLOGIA, CRÍTICA À NOÇÃO DE EXTRA-SER, O *OUTSIDE* E O PRINCÍPIO DO NÃO-SABER

Fabian Ludueña Romandini insere o conceito de espectro a partir da perspectiva pós-metafísica, onde este se caracteriza por ser um campo, não configurado nem como um ente nem uma substância racional, exercendo sobre o indivíduo um acosso por meio de uma significação independente das atribuições hermenêuticas dadas pelo sujeito. O espectro, de tal modo, não é uma estrutura protética do pensamento, mas que irrompe nele de fora pelo que Romandini chama de *Outside*. Por estar fora do Ser, o espectro, quando ocorre no pensamento, se dá por uma mediação eidética, assim sendo uma insubstancialidade para-eidética capaz de um agenciamento incausal (Romandini, 2018, p. 195).

Romandini (2018, p. 119) afirma sobre o *Outside*:

O *Outside* é um horizonte metafísico que não é um Fora localizado e sim a forma ultra-topológica que torna indistinguível o Dentro do Fora. Um espectro não provém nem de dentro nem de fora. Experimenta-se no corpo, mas borra seus limites e, ao mesmo tempo, configura-o em seu efetuar-se. Nesse sentido, o espectro possui uma propriedade de inesão em relação ao corpo. A posição de sujeito como integral instável do Outro só pode advir num corpo como efeito de disjunção. O princípio de individuação que resulta de uma posição de sujeito é o resultado de uma precipitação *après coup* da multiplicidade espectral.

Em crítica ao termo de “extra-ser” ou “mais além do Ser, usado por Alexius Meinong, Romandini enfatiza que Meinong focaliza esse “mais além do Ser” em objetos do pensamento ou em relação a este. Para Romandini (2028, p. 119), ao contrário,

um espectro não é um objeto que se apresenta ante o pensamento subsistindo fora deste, mas, ao contrário inscreve-se como o *operador ontológico* que *desata* o pensamento de si mesmo e, na estrutura do acosso, apresenta a emergência do Outro como princípio atuante. De maneira concomitante, esse princípio galvaniza sua consistência a partir de um Real que não se posiciona frente ao pensar, mas no qual, ao contrário, o espectro é uma condição de extraterritorialidade ontológica. O próprio pensamento, nesse sentido, é uma cadeia das séries que apenas se constitui a partir do horizonte da espectralidade que a submete a intervalos fora do Ser.

Romandini contesta a ideia de *daimon* dizendo que o espectro não pode ser apreendido do mesmo modo que este primeiro pois o *daimon* responde a uma figurabilidade mitológica, sendo a

ideia de deuses figurações históricas determinada de fora de todo do ser, afirmando que os espectros e os *daimons* são independentes do *Homo*, mas, em certa medida, podendo abarcar tais figurabilidades mítico-históricas como efeito de sua relação com uma certa subjetividade (Romandini, 2018, 194).

Segundo Romandini,

O espectro é o horizonte que marca uma disjunção no Ser e advém como uma subsistência para-metafísica. Não pertence à ordem ôntico-ontológica, mas encontra seu lugar no próprio vazio que se abre na sutura impossível da ordem do mundo com a ordem de causas lógicas (Romandini, 2018, p. 194).

Romandini (2018, p. 203) atesta que “O *Stimmung* dessa espectrologia não é necessariamente o horror (ainda que, sem dúvida, o horror também seja uma possibilidade lógica); mas é o *de-lirare* que marca o ponto da *in-harmonia mundi* que dá conta de individuações num quadrante deslocado”. Desse modo, o que se ressalta é a multiplicidade de Vozes exteriores que caracterizam os espectros como entidades transobjetivas, “pois já não indicam a independência (afirmada ou negada) do objeto em relação ao sujeito ou vice-versa e sim a disjunção que subsiste no ‘através’ de toda estrutura (dinâmica) do sujeito-objeto” (Romandini, 2018, p. 203-204).

Romandini (2018, p. 61) dirá que

Os demônios são entidades exteriores que determinam o agir humano pela influência ou, inclusive, tomando posse do corpo. Certamente, os demônios devem ser entendidos aqui como ‘seres objetivos (*objective beings*)’ e, quando o Orestes de Eurípedes fala do *daímon* atuando como uma consciência (*súnesis*), não devemos pressupor, de nenhum modo, que se trate de ‘um conflito interior que dilacera o herói’ e tampouco um ‘super-eu’ de tipo freudiano.

Demônio aqui, como conceito, deve ser referido ao termo originário, *daimon*, como espírito portador de conhecimento. Todo demônio carrega um aprendizado, mas não sem custos: a relação, com esse tipo de modalidade da natureza, advém como uma invasão perturbadora, desestabilizadora, agressiva. É certo que os filósofos denominam muitos nomes e termos bonitos e pomposos para seus problemas, para suas questões e para seus trabalhos em constante descobrimento. Não obstante, o que melhor expressa o desdobrar filosófico em questionar o sem fundo enigmático da natureza é o conceito de demônio.

O demoníaco aqui assume a forma da tentação pelo saber que reincide no não-saber: demônio designa um conceito de esfinge, problematização filosófica que não finda, mesmo Édipo tendo encontrado a resolução da charada. Ele é a tentação para questionar, para se ir adiante até

saber o que não se sabe, e como Bataille bem esclarece, se estabelecendo um círculo vicioso em que, ao se atingir o saber absoluto, se retorna ao ponto cabal em que não se sabe nada.

O NÃO-SABER DESNUDA. Essa proposição é o ápice, mas deve ser entendida assim: desnuda, portanto *eu vejo* aquilo que o saber escondia até então, mas, se vejo, *sei*. De fato, sei, mas o que soube, o não-saber o desnuda mais uma vez. Se o não-sentido é o sentido, o sentido que é o não-sentido se perde, volta a ser não-sentido (sem parada possível) (Bataille, 2020a, p. 85).

Em suma, todo demônio é uma incógnita - o problema filosófico que se debruça sem solução é o demoníaco, pois ele insiste e persiste. Não-saber, ignorância, enigma, besteira. O demônio é a esfinge do filósofo – diabolicamente trapaceiro, mentiroso e astuto, pois se mascara, com seus muitos nomes no grande teatro de interpretações de um mesmo problema que o filósofo retorna e reincide, mas nunca escapa. Armadilha maligna da tentação - tentação pelo conhecimento, em querer saber o que separa os limites do saber da grande muralha do medo para além dele.

Deleuze desenvolve o conceito de *parassenso* como uma discordância acordante das faculdades, de modo a contrapor-se ao uso acordante das faculdades kantianas, como a pura violência ao pensamento. É nessa nesse *parassenso* que se opõe ao senso comum, do mesmo modo, como exemplifica que o paradoxo se opõe ao bom senso, que se opera um uso disjuncto das faculdades pelo ponto de vista transcendente da Ideia (Deleuze, 2018, p. 259). Como citamos Romandini anteriormente, o espectro opera uma disjunção no Ser, assim se alocando no espaço vazio do rasgo impossível que se opera entre a ordem do mundo e das causas lógicas, exprimindo o inconcebível para o pensar em suas determinações normais.

Assim, como uma pura violência no pensamento, ponto extremo de uma besteira que configura a loucura própria do impensável, o espectro pode ser tomado como o momento exato em o que o pensamento se fende, potência máxima daquilo que está para além do que pode ser pensado. Como dirá Romandini: “O espectro não é o que se coloca nem ante do pensamento nem ante da consciência como um externo objetivo. Independente de todo *Homo*, sua acossidade fende o pensamento, impede a fundação da consciência e desagrega o território do Um mais além do ser” (Romandini, 2018, p. 194).

Pensemos a noção do Gênio Maligno de Descartes como condutor da dúvida. Aqui, especificamente, ele é o portador do signo da obscuridade, ou seja, do não-saber, da pergunta que sempre retorna em sua sombra de ignorância para com a resposta ou solução.

Como dirá Bataille:

É fácil para cada um de nós perceber que essa ciência, de que nos orgulhamos, mesmo completada com respostas a todas as questões que ela pode regularmente formular, acabaria nos abandonando ao não-saber; que a existência do mundo não pode, de modo algum, deixar de ser ininteligível. Nenhuma explicação das ciências (nem, mais geralmente, do conhecimento discursivo) poderia remediar isso. Decerto, as facilidades que nos foram dadas de compreender por todos os lados isto ou aquilo, de trazer soluções numerosas a problemas variados, deixam-nos a impressão de ter desenvolvido em nós a faculdade de compreender. Mas esse espírito de contestação, que foi o gênio atormentador de Descartes, se ele nos anima por nossa vez, não se detém mais em objetos secundários; trata-se menos, de agora em diante, do bem ou malfundado das proposições tidas por verdadeiras do que de decidir se, uma vez estabelecidas as proposições mais bem entendidas, a necessidade infinita de saber implicada na intuição inicial de Descartes poderia ser satisfeita. Em outros termos, o espírito de contestação chega agora a formular a afirmação última: “*Só sei de uma coisa: que um homem nunca saberá nada*” (Bataille, 2020a, p. 144-145).

Quanto ao Gênio Maligno como portador da dúvida, pensemo-lo como equivalente ao demônio nietzschiano que traz o pensamento do Eterno Retorno. Esclarecemos o que é, em si, o Eterno Retorno: a vida, tal é e foi, será uma vez e incontáveis vezes mais, por toda a eternidade – sem alteração. Esse “Gênio”, porta a grande dúvida para tudo o que há de eterno, de imutável, de durável, de determinável. Ele afunda tudo. Ele é o demônio, como dirá Deleuze, como instância = *x*, *não ser* como (*não*)-*ser* do problemático, como *?-ser* (Deleuze, 2018, p. 95).

*O maior dos pesos* – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’ Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (Nietzsche, 2012, p. 205).

De tal modo, retornemos no tempo, nas áureas eras de Sócrates, em que o *daimon* designava o *logos* do pensamento. “Só sei que nada sei”, é a constatação de Sócrates, aquela que descobre junto ao oráculo de delfos. O não-saber é a última e absoluta verdade, principalmente em relação ao saber sussurrado pelo *daimon*. Do mesmo modo que o *daimon* comunica um saber prático, no caso de Sócrates a razão, percebemos uma insistente contradição. A irracionalidade presente no

*logos* do *daimon*. O método socrático da dialética, como fundamentação da verdade, escapa a si mesmo no não-saber que o *daimon* traz como determinação do saber. Só sei que não sei, determino assim os limites do meu saber, tornando-o, por sua vez, indeterminado. Careço da linguagem adequada para comunicar o que não sei, e o *daimon* é o próprio limite linguístico de conhecer para além de meu saber comunicado pelo próprio *daimon*.

## 2. O DEMONÍACO E O DESTINO: ANANKE, TRAGÉDIA, MANA, LINGUAGEM E DEVIR

Ludueña Romandini explicitará os demônios em uma relação fundamental com o destino, como se segue:

Ora, o que é um demônio? Os estudiosos não deixam de afirmar que, no início de sua história religiosa, o *daímon* designava uma potência divina quase impessoal que podia ser associada ao destino. Etimologicamente derivado de *daímoai*, distribuir, repartir, seu significado se aproxima também de Nêmesis, como deusa da justiça distributiva (cujo nome, por sua vez, deriva de *némô* que implica uma repartição de tipo jurídico). Por isso mesmo, por ser difícil de distinguir de um deus, sempre se salientou seu caráter de manifestações plurais, postulando uma influência do pitagorismo quando a noção adquire maturidade ontológica pelas mãos da escola platônica. Em seu sentido originário, ‘o que o *daímon* distribui, seria o destino, o lote de cada um, compreendido globalmente, mas também a sorte que nos cabe em certo momento’ (Romandini, 2018, p. 61).

A questão de distribuição dos lotes de destino da deusa Nêmesis vem a ser relacionada com a semente primordial do caos, que é o Deleuze, inspirado no orfismo, chama de lançar de dados do acaso – *Aváγκη*, *Ananke* – Caosmo, o céu-acaso (Deleuze, 2018, p. 265) – ou a necessidade grega, a inevitabilidade do destino, mãe das Moiras tecedeiras. Aqui, Deleuze exalta o que ele chama de jogo divino contra o humano. No jogo humano, as regras são predispostas segundo casos de perda ou ganho, a partir de distribuições fixas e sedentárias de probabilidades morais de um bom ou mau resultado. Ao contrário, o jogo divino concebe somente jogadas vencedoras, por mais terríveis que possam ser seus resultados – ele é um único lançar de dados efetuado na concepção e criação da existência como seu equivalente ontológico – o jogo que constitui a vitória trágica da existência como *Fatum*, ou seja, necessidade irreduzível de sua inerente, inextrincável e inexorável realidade (Deleuze, 2018, p. 156).

Antes de tudo, não há regra preexistente, pois o jogo incide sobre sua própria regra. De tal modo que, a cada vez, todo o acaso é afirmado num lance necessariamente vencedor. Nada escapa do jogo: a consequência não é de modo algum subtraída ao acaso pelo liame de uma necessidade hipotética que a uniria inteiramente a um fragmento determinado, mas, ao contrário, é adequada ao acaso inteiro, que retém e ramifica todas as consequências possíveis. Já não se pode

dizer, então, que os diferentes lances sejam numericamente distintos: cada um, necessariamente vencedor, acarreta a reprodução do lançar sob uma outra regra que recorta ainda todas as suas consequências nas consequências do precedente. A cada vez, os diferentes lances não se distinguem numericamente, mas *formalmente*, sendo as diferentes regras as formas de um mesmo lançar ontologicamente uno ao longo de todas as vezes. E as diferentes reincidências já não se repartem de acordo com a distribuição das hipóteses que elas efetuariam, mas elas próprias se distribuem no espaço aberto do lançar único e não partilhado: distribuição nômade, em vez de sedentária. (Deleuze, 2018, p. 373).

O demônio, como destino, podemos dizer que é transmissor da tragédia – e sempre requisita um sacrifício. Sobre a palavra tragédia, Τραγωδία, dirá Marcos Sinésio Pereira Fernandes:

A palavra tragédia (τραγωδία) deriva de trágos (τραγος), que significa ‘bode; puberdade, os primeiros desejos do sentido, lubricidade (pois o bode simbolizava para os antigos, pelas suas características, o desejo sexual, a lubricidade)’, e de ode (ωδη), que significa ‘canto com acompanhamento de instrumentos; ação de cantar’. A palavra tragodía (τραγωδία) mesma significava em grego ‘canto do bode; canto religioso com o qual se acompanhava o sacrifício de um bode nas festas de Dionísio; tragédia, drama heroico; evento trágico etc’. O tragodós (τραγωδός) era primordialmente aquele que dançava e cantava durante a imolação de um bode nas festas de Dionísio, sendo que este termo significou também, em seguida, ‘aquele que dança e canta em um coro trágico; ator trágico; membro do coro trágico; poeta trágico etc’ (Fernandes, p. 2005, p. 9).

Sobre a tragédia associada ao “canto do bode”, segundo Fernandes, alguns estudiosos associam aos companheiros de Dioniso, como os sátiros de Sileno, outros aos ritos sacrificiais designados como “bodes expiatórios”: “Na Grécia, sobretudo nas épocas arcaicas, eram praticados rituais de sacrifício dos chamados bodes expiatórios (em grego pharmakós — φαρμακος), em que um indivíduo, carregado de todas as impurezas da comunidade, era sacrificado” (Fernandes, 2005, p. 9).

Pensemos na ideia do sacrifício, propriamente dito. Segundo Bataille (2016, p. 39):

O princípio do sacrifício é a destruição, mas ainda que chegue por vezes a destruir inteiramente (como no holocausto), a destruição que o sacrifício quer operar não é o aniquilamento. É a coisa – somente a coisa – que o sacrifício quer destruir na vítima. O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, arranca a vítima do mundo da utilidade e a devolve àquele do capricho ininteligível.

O conceito de mana nos auxilia nesse raciocínio: Marcel Mauss denomina como mana o que encontra nas sociedades indígenas polinésias como um laço espiritual de obrigações que determina um sistema de trocas baseadas no princípio do prestígio. Não é, de modo algum, uma troca mercantil, mas uma troca de valor espiritual, de relações de forças (SABOURIN, 2008, p. 132). Dirá Mauss: “O mana é o valor da reciprocidade, um Terceiro entre os homens, que não está

ainda aqui, mas para nascer, um fruto, um filho, o Verbo que circula (a Palavra), que dá a cada um seu nome de ser humano, e a sua razão ao universo” (Mauss apud Sabourin, 2008, p. 133). Segundo Claude Lévi-Strauss, o mana é “uma espécie de ‘quarta dimensão’ do espírito, um plano no qual se confundiriam as noções de ‘categoria inconsciente’ e de ‘categoria do pensamento coletivo’ (Lévi-Strauss, 2003, p. 28).

Lévi-Strauss dirá o seguinte sobre a conceituação de Mauss ligado ao aspecto da linguagem:

Mauss via portanto com justeza quando constatava, já em 1902, que ‘em suma, tão logo chegamos à representação das propriedades mágicas, estamos diante de fenômenos semelhantes aos da linguagem’. Pois foi a linguística, e mais particularmente a linguística estrutural, que nos familiarizou desde então com a idéia de que os fenômenos fundamentais da vida do espírito, os que a condicionam e determinam suas formas mais gerais, situam-se no nível do pensamento inconsciente. O inconsciente seria assim o termo mediador entre mim e outrem. Ao aprofundar seus dados, não nos prolongamos, se podemos dizer, no sentido de nós mesmos: alcançamos um plano que não nos parece estranho porque ele guarda nosso eu mais secreto; mas (muito mais normalmente) porque, sem nos fazer sair de nós mesmos, ele nos põe em coincidência com formas de atividade que são ao mesmo tempo *nossas* e *outras*, condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos. Assim, a apreensão (que só pode ser objetiva) das formas inconscientes da atividade do espírito conduz do mesmo modo à subjetivação; pois, em última instância, é uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, nos permite reconquistar nosso eu mais estranho e, na investigação etnológica, nos dá acesso ao mais estranho dos outros como um outro nós. Em ambos os casos, é o mesmo problema que se coloca, o de uma comunicação buscada, ora entre um *eu* subjetivo e um *eu* objetivante, ora entre um *eu* objetivo e um *outro* subjetivado. E, também nos dois casos, a busca mais rigorosamente positiva dos itinerários inconscientes desse encontro, traçados de uma vez por todas na estrutura inata do espírito humano e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos, é a condição do sucesso (Lévi-Strauss, 2003, p. 28-29).

Segundo Lévi-Strauss (2003, p. 43), o mana se caracteriza, linguisticamente, por ser uma espécie de significante flutuante, que tem a função da “expressão consciente de uma *função semântica*, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria” (Lévi-Strauss, 2003, p. 43). Lévi-Strauss se pergunta se a noção de mana não seria uma forma universal, dada sua frequência aparecida em outras noções como o *wakan* e a *orenda*, que não se caracterizam apenas como estágios arcaicos ou semi-arcaicos da evolução do espírito, mas uma constante do pensamento.

Sobre a relação com a perspectiva mágica dessas sociedades, em seus rituais, Lévi-Strauss afirma:

O juízo mágico, implicado no ato de produzir a fumaça para suscitar as nuvens e a chuva, não se baseia numa distinção primitiva entre fumaça e nuvem, com o apelo ao *mana* para soldá-las uma à outra, mas no fato de que um plano mais profundo do pensamento identifica fumaça e nuvem, de que um é a mesma coisa que o outro, ao menos sob certo aspecto, e essa identificação justifica a associação subsequente, não o contrário. Todas as operações mágicas repousam sobre a restauração de uma unidade, não perdida (pois nada jamais é perdido), mas inconsciente, ou menos completamente consciente do que essas próprias operações. A noção de *mana* não é da ordem do real, mas da ordem do pensamento que, mesmo quando se pensa ele próprio, nunca pensa senão um objeto (Lévi-Strauss, 2003, p. 41).

Emile Durkheim, analisando o conceito de mana nas sociedades religiosas, diz que o que se encontra em sua origem

não são objetos ou seres determinados e distintos que possuem por si próprios um caráter sagrado, mas sim poderes indefinidos, forças anônimas mais ou menos numerosas conforme as sociedades, às vezes reduzidas à unidade, cuja impessoalidade é estritamente comparável à das forças físicas que têm suas manifestações estudadas pelas ciências da natureza (Durkheim, 1996, p. 203).

Na perspectiva de sincretismo religioso, o mana se vê presente, para Durkheim, em todo tipo de sociedade religiosa e suas manifestações:

É o poder de produzir a chuva ou o vento, a colheita ou a luz do dia; Zeus está em cada uma das gotas de chuva que caem, assim como Ceres em cada um dos feixes da colheita. Muitas vezes, inclusive, essa eficácia é tão imperfeitamente determinada que o crente só pode ter uma noção muito imprecisa dela. Foi essa imprecisão, aliás, que tornou possíveis os sincretismos e desdobramentos ao longo dos quais os deuses se fragmentaram, se desmembraram, se confundiram de várias maneiras. Talvez não haja religião em que o mana original, seja único ou plural, tenha se determinado inteiramente num número bem definido de seres discretos e incomunicáveis entre si; cada um deles conserva sempre uma espécie de auréola de impessoalismo que o torna apto a entrar em combinações novas, e isto não por causa de uma simples sobrevivência, mas porque está na natureza das forças religiosas não poder individualizar-se completamente (Durkheim, 1996, p. 204).

Alain Badiou, analisando o pensamento de Deleuze como expoente do estruturalismo, considera tal escola como o movimento que identifica os fenômenos e os seres como uma multiplicidade de elementos discretos, estes tomados em regras de contraste ou de posição que lhes preexistem, dando o exemplo dos fonemas da língua ou das metáforas do sonho. Nesse aspecto, Badiou considera uma dimensão máxima do simulacro, como abstração estática onde há apenas entidades distintas, não obstante tal distinção sendo obscura pois a relação com o sentido é inteiramente problemática. Assim, “Estrutura, que é o jogo das entidades distintas, permanece por si mesma opaca a qualquer interpretação. Estamos aqui no distinto-oscuro” (Badiou, 1997, p. 49).

Contudo, o ser se abre a um segundo movimento, em que uma entidade singular, como lugar vazio, se coloca como produtora de sentido.

Então, a estrutura é pensável como máquina de produzir sentido, porque (aos olhos de Deleuze), essa entidade singular *abre-a* para o movimento, faz passar a distinção para o lado do seu duplo obscuro, assinalado na positividade dos termos e das regras por uma carência, uma falta, um suplemento ou um paradoxo, que é princípio de mobilidade e de produção. Estamos aqui na descida dissolutiva do Plano estrutural para o Aberto do ser (Badiou, 1997, p. 50).

O mana é essa entidade singular no sentido espiritual de produzir sentido na linguagem que vaza e atravessa o campo da matéria ao campo transcendental do pensamento que se liga a um plano espectral. Sobre terminologias linguísticas e suas adequações conforme a significação adequada no sentido do mana, dirá Lévi-Strauss:

Mas, sempre e em toda parte, noções desse tipo intervêm, um pouco como símbolos algébricos, para representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido e portanto suscetível de receber qualquer sentido, cuja única função é preencher uma distância entre o significante e o significado, ou, mais exatamente, assinalar o fato de que em tal circunstância, em tal ocasião, ou em tal de suas manifestações, uma relação de inadequação se estabelece entre significante e significado em prejuízo da relação complementar anterior (Lévi-Strauss, 2003, p. 38-39).

Damos novamente o exemplo de Sócrates, cujo *daimon* produziu, através do filósofo, uma forma de pensar nova e revolucionária. Contudo, os *daimones*, em sua ligação direta com o destino, que retêm uma necessidade de pagamento de uma dívida espiritual anterior à própria vida, requisitam a tragédia. A tragédia é o que consideramos a moeda de troca espiritual para com o demoníaco, pois remete a um sacrifício necessário do sujeito para com a entidade que se relaciona ou está associado. O *daimon*, como toda forma de divindade, requer um sacrifício como pagamento do ordálio da lei de relação entre homem e demônio. Se não for suprimido no pagamento de um sacrifício consagrado em glória ao demônio, será sanado no sacrifício do próprio sujeito - por conta disso, a tragédia como expressão dessa dívida, apela para um "bode expiatório", ou seja, alguém que exerça a função de um dispêndio de energia para o alimento do demônio. A tragédia apela para todos os afluxos possíveis se o demônio não estiver satisfeito com a oferenda. No caso de Sócrates, que mesmo criando uma Imagem de Pensamento que perdurou até hoje, seu demônio ansiou a tragédia de seu próprio sacrifício.

### **3. TIPOS DE RELAÇÃO COM O DEMONÍACO: CONTRATO E POSSESSÃO, O FEITICEIRO E O ANÓMALO; O EXTRAORDINÁRIO**

Desse modo, a relação com o demoníaco está no poder humano em lhe atribuir sentido, tendo um duplo aspecto. Essa relação com os espectros, as entidades, os demônios, podemos dizer, são ou contratuais – nobres, por trocas energéticas equivalentes; ou institucionais, possessivas – reativas. A literatura e o cinema de terror nos dão grandes exemplos dramáticos: a possessão demoníaca é a forma da covardia, o apunhalar pelas costas, a vingança do homem do ressentimento; o contrato com o Diabo, ou com qualquer tipo de entidade espectral, é o acordo de cavalheiros, a aliança militar, o pacto de guerra.

No livro de Deleuze sobre Sacher Masoch, ele faz um breve comentário comparando as relações de sadismo e masoquismo com as formas de satanismo da idade média, uma sendo por possessão e outra por pacto e aliança, como se segue:

A Idade Média, com profundidade, distinguia dois tipos de satanismo, ou duas perversões fundamentais: uma por possessão e outra por pacto de aliança. É o sádico que pensa em termos de possessão instituída e o masoquista, em termos de aliança contratada. A possessão é a loucura própria do sadismo; o pacto, a do masoquismo (Deleuze, 2009, p. 18).

Eduardo Viveiros de Castro, a partir da filosofia de Deleuze e Guattari, atribuí o nome de aliança demoníaca às relações de pacto por devir entre termos diferentes e disparatados, relações monstruosas que ele estabelece como no exemplo que dá no caso do incesto, contra as filiações familiares que têm objetivo de procriação. A aliança demoníaca seria as núpcias antinatureza, ou seja, alianças intensivas contranaturais e contras sociais. Segundo os autores de *Mil Platôs*, os feiticeiros estão sempre numa relação de pacto com o demônio como vértice ou borda desterritorializada de uma multiplicidade animal, sendo tanto o demônio como o feiticeiro a expressão anômala do bando ou do *socius* a que estão inseridos.

Os feiticeiros sempre tiveram a posição anômala, na fronteira dos campos ou dos bosques. Eles assombam as fronteiras. Eles se encontram na borda do vilarejo, ou *entre* dois vilarejos. O importante é sua afinidade com a aliança, com o pacto, que lhes dá um estatuto oposto ao da filiação. Com o anômalo, a relação é de aliança. O feiticeiro está numa relação de aliança com o demônio como potência do anômalo (Deleuze; Guattari, 2012, p. 29-30).

Sobre o devir, este é a anti-imitação, como dirá Viveiros de Castro: “O devir é amnésico, pré-histórico, anicônico e estéril; ele é a diferença na prática” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 183). Devir “não se reduz, ele não nos conduz a ‘parecer’, nem ‘ser’, nem ‘equivaler’, nem ‘produzir’ (Deleuze; Guattari, 2012, p. 20). Devir é verbo, movimento constante, velocidade que atravessa as diversas séries heterogêneas de tempo numa constância de entre-meio – um rizoma: “Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser,

*intermezzo*” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 48). O devir é o não-pontual que vai de um termo a outro, mas sempre entre como corte – transversalidade.

O devir do feiticeiro para com o demônio deve respeitar os termos do contrato, caso contrário, o demônio, como insígnia da incógnita e da disjunção, da perturbação e do não-senso, rompe com a ordem das causas lógicas para cobrar o preço da tentação. O saber que o demônio contém não vem sem preço, nunca vem, e, portanto, se não sacrificado o valor de um dispêndio improdutivo, como Bataille bem coloca, a dívida divina ou espiritual do jogo do destino não se sana. Dirá Bataille sobre o dispêndio na perspectiva religiosa:

Os cultos exigem um desperdício sanguinolento de homens e de animais de *sacrifício*. O sacrifício não é outra coisa, no sentido etimológico da palavra, que não a produção de coisas *sagradas*. Antes de tudo, fica claro que as coisas sagradas são constituídas por uma operação de perda: o sucesso do cristianismo, em particular, deve ser explicado pelo valor do tema da crucificação infamante do filho de Deus, que leva a angústia humana a uma representação da perda e da desgraça sem limite (Bataille, 2020b, p. 22).

Para Heidegger, o demoníaco, δαιμόνιον, designa o extraordinário, como desvelar-se a partir do ordinário. Ele seria o movimento de olhar para o divino em que este acena de volta tendo como seu pressuposto o perfil de vista ordinário como sair para o Sol. O extraordinário tomado como base do ordinário, é o brilho dos entes em sua auto apresentação, em que o extraordinário se assume por si mesmo. Nessa perspectiva, podemos dizer que o demoníaco se apresenta como extraordinário, acenando de volta ao sujeito, claramente, porém confuso, no momento de atualização ou individuação de sua manifestação. O demoníaco, profundamente, existe obscuramente, mas aparece, no caráter de sua presença ao homem, num desvelar claro, mas que é confuso, portanto, uma incógnita. E é exatamente por ser extraordinário que se destaca do ordinário como revelação que traz consigo, ao mesmo tempo, um desvelamento e um velamento contíguos.

O que se apresenta ele mesmo no ver é um deus, porque o fundamento do extraordinário, do próprio ser, possui a essência do aparecimento autodesvelante. Mas o extra-ordinário aparece no ordinário e como o ordinário. O que vê aparece na vista e ‘no perfil’ do ordinário, dos entes. Aquele que no interior do ordinário traz à presença por sua própria visão é o homem. Por isso a vista do divino necessita reunir-se a si mesma no interior do ordinário, no âmbito da essência da visão humana, e necessita ser colocada ali em sua configuração. O homem, ele próprio, é esse ser que tem a característica, o que o distingue, de ser tocado pelo próprio ser, de tal maneira que no mostrar-se do homem, no seu ver e na sua vista, o próprio extraordinário, o deus, aparece (Heidegger, 2008, p. 152).

Mas o extraordinário não deve ser tomado no sentido usual de fantástico ou o espetacular, ele é o inusual que está presente no ordinário e que aparece, ou seja, “O extraordinário é isso de

onde todo ordinário emerge, no que todo ordinário está suspenso, sem suspeitar no mais das vezes, e o que é para onde todo ordinário recai” (Heidegger, 2008, p. 148). O demoníaco, como extraordinário, torna então possível ver o ordinário como, propriamente, ordinário, para o aparecimento daquilo que é extraordinário. “Não existem ‘demônios’ concebidos como espíritos maus que pairam por aí; em vez disso, eles determinam de antemão o que é ordinário, sem serem derivados do próprio ordinário. Eles acenam para o ordinário e mostram-no” (Heidegger, 2008, p. 149).

Mas onde, ao contrário, o ser é visto no seu foco, lá se anuncia o não-comum, o excessivo que oscila para ‘além’ do ordinário, é o que não pode ser explicado pelas explicações com base nos entes. Este é o extra-ordinário, compreendido verbalmente, e não no sentido usual, segundo o qual significa o imenso e o que jamais tinha estado presente [*Noch-nie-Dagewesene*]. Pois o extra-ordinário, adequadamente compreendido, não é nem espetacular nem insignificante, porque não pode ser medido no todo com a medida do assim chamado ‘padrão’. O extra-ordinário não é, portanto, o que jamais tinha estado presente até então; é o que já vem sempre à presença e anteriormente a todo ‘caráter espetacular’. O extraordinário como o ser que brilha em cada coisa ordinária, isto é, nos entes, e que muitas vezes brilha somente como uma sombra de nuvem, que se move silenciosamente, nada tem a ver com algo monstruoso ou barulhento. O extra-ordinário é o simples, o sutil, o inacessível para as garras da vontade, o que se subtrai a todos os artifícios do cálculo, porque ultrapassa todo o planejamento (Heidegger, 2008, p. 147-148).

Podemos pensar no acosso sentido no pensamento intrusivo: antes de ser um problema psicológico ou da percepção, o pensamento intrusivo é uma ideia que vem contra a vontade, ele é transcendental, mas intimamente ligada à recepção do Ser quanto a ele. O pensamento intrusivo sempre vem de fora, mas tem como referência sempre algo do interior do Ser do sujeito. O pensamento intrusivo é a presença que desvela o aspecto obscuro do Ser no homem, como um problema a ser resolvido, o qual somente se apresenta claramente conforme se transmuta em soluções para esse mesmo problema.

Nosso estudo tem como base o pressuposto geral dos demônios como espíritos obsessivos - sejam para bem como inspiração de gênio ou para mal como algo que atormenta o pensamento. Seu sentido está na disjunção quando em relação com o sujeito, ou seja, desestabilizando a ordem do dia para uma ordem Outra - seja positivamente numa disjunção inclusiva de um *daimon* favorável que incide palavras de sabedoria e criatividade, gerando, por exemplo, um pensamento ou obra que exprime o espírito criador do divino que fala através de si; ou de uma disjunção

exclusiva<sup>1</sup>, que acomete um pensamento intrusivo e perturbador, causando somente ideias errôneas e afetos negativos pelo assédio da força invasiva que desestabiliza e desorganiza o pensamento.

## CONCLUSÃO

Para o sentido de uma analítica própria do demoníaco, a partir dos conceitos e delimitações apresentadas até aqui, sustentamos que o conceito de *Ananke* – como jogo divino – é o fio condutor. Num sentido nietzschiano, o destino responde à tragédia como necessidade afirmativa: mesmo o demoníaco mais incompatível, no sentido de uma síntese exclusiva e negativa – na terminologia antiga, um *cacodaimon*, o que desembocou na usual perspectiva de demônios como espíritos maléficos e prejudiciais.

A ideia metafísica de Mal vem da perspectiva moral de que o acosso e o distúrbio da Ordem é negativo. Para Deleuze, o negativo do erro é apenas um efeito de superfície, ou seja, efeito de uma afirmação forte demais, epifenômeno e *Nachfolge* (sucessor) (Deleuze, 2018, p. 84). O aspecto ontológico do negativo, em si, não existe, o que existe é a positividade latente em se atribuir sentido do significante flutuante que existe no aspecto distinto-obsuro da linguagem estruturalista. A violência ao pensamento, que Deleuze esclarece como inimizade essencial do fazer filosófico, é o propulsor da criação, se dado o sentido inclusivo e positivo da afirmação daquilo que vem com estrondoso arrombo do exterior:

Falta-lhes uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade: tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos,

---

<sup>1</sup> A ideia de disjunção vai de acordo com o que Deleuze propõe de uma Gênese Estática Ontológica a partir de singularidades pré-individuais referentes à filosofia leibniziana. Tendo isso em vista, o *daimon* se porta como essa pré-individualidade germinal que se disjunta, ou exclusivamente ou inclusivamente pelo método de uma síntese, o qual seus dois modos se comportam, como Deleuze dirá, sendo ou uma maneira segregativa e limitativa ou abrangente de todas as possibilidades que se abrem em algo diferente: uma subjetividade inédita para com a união com seu gênio sussurrador de saber. Dirá Deleuze: “Mas, justamente, toda a questão é de saber em que condições a disjunção é uma verdadeira síntese e não um procedimento de análise que se contenta em excluir predicados de uma coisa em virtude da identidade do seu conceito (uso negativo, limitativo ou exclusivo da disjunção). A resposta é dada na medida em que a divergência ou o descentramento determinados pela disjunção tornam-se objetos de afirmação como tais. A disjunção não é, em absoluto, reduzida a uma conjunção; ela continua sendo disjunção uma vez que recai e continua recaindo sobre uma divergência enquanto tal. Mas esta divergência é afirmada de modo que o *ou* torna-se ele próprio afirmação pura. Em lugar de um certo número de predicados serem excluídos de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito, cada ‘coisa’ se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que ela perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito ou como eu” (Deleuze, 2000, p. 180).

ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar (Deleuze, 2018, p 191).

O demoníaco vêm do poder de dar sentido ao completo não-sentido: o vazio, a neutralidade do espectro e do demônio – e talvez devêssemos aqui esclarecer – no sentido profundo, o demônio, o demoníaco, é amoral, zero, nulo, significante flutuante, mana puro – pois ele não é nem um *daimon* favorável (*Agathodaimon*) nem um desfavorável (*Cacodaimon*)<sup>2</sup> *a priori*, somente um *daimon* em neutralidade *a priori* – ele devém bom ou mau pelo sentido que o sujeito lhe atribui, ou seja, a partir da tragédia necessária que o mesmo *daimon* (pois tanto o *Agathodaimon* como o *Cacodaimon* são o mesmo, só variando o sentido da circunstância e do acontecimento).

## REFERÊNCIAS

- BADIOU, Alain. *Deleuze, O Clamor do Ser*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BATAILLE, Georges. *A Experiência Interior: Seguida de ‘Método de Meditação’ e ‘Postscriptum 1953’*. Tradução de Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a. (Suma Ateológica).
- BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita: Precedido de ‘A noção de dispêndio’*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da religião: Seguida de ‘Esquema de uma história das religiões’*. Tradução de Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 1 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Tradução de Jorge Bastos. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 4*. Tradução de Suely Rolnik. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

---

<sup>2</sup> “Cacodaemons: Divindades de posição inferior, uma das quais muitos acreditavam que estava ligado a cada mortal desde seu nascer como companheira constante, e foram capazes de dar impulsos, e agindo como uma espécie de mensageiro entre deuses e homens. Os cacodaemons eram de natureza hostil, em oposição aos agathodaemons que eram amigáveis. Isto diz-se que um dos cacodaemons que apareceu a Cássio era um homem de enorme estatura e de tonalidade negra. A crença nesses daemons é provavelmente tradicional, e diz-se que eles são os anjos rebeldes que foram expulsos de céu por seus crimes. Eles tentaram, mas em vão, obter um assentamento em diversas partes do universo; e acredita-se que a morada final seja todo o espaço entre o terra e as estrelas. Lá eles permanecem, odiados por todos os elementos e encontrando seu prazer na vingança e na injúria. Seu rei era chamado de Hades pelos gregos, Typhon pelos egípcios e Ahrimanes pelos persas e caldeus” (Spence, 1960, p. 84, tradução nossa).

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Marcos Sinésio Pereira. Introdução: Sobre o Teatro Grego Antigo e seu Contexto de Surgimento e Desenvolvimento. In: *A Visão Dionisíaca do Mundo: e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublevski. 2ª. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, Editora Vozes, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à Obra de Marcel Mauss. In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Princípios de Espectrologia: a Comunidade dos Espectro II*. Tradução de Marco Antônio Valentim. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018. (A Comunidade dos Espectros).

\_\_\_\_\_. Do espectro da metafísica à metafísica do espectro. In: *Species: Revista de antropologia especulativa*. Tradução de Alexandre Nodari. Universidade Federal do Paraná, número 1, novembro de 2015.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 23 nº. 66 fevereiro/2008, págs. 131-208.

SPENCE, Lewis. *An Encyclopaedia of Occultism*. New York: University Books, 1960.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

---

**Recebido em:** 07/02/2024.

**Aprovado em:** 04/06/2024.

## PSICOLOGIA E FILOSOFIA:

### Uma crítica ao Behaviorismo de B. F. Skinner norteadada pela ontologia de Martin Heidegger

---

Francisco Wiederwild da Silva

Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2954-4699>. E-mail: [wiederwild@hotmail.com](mailto:wiederwild@hotmail.com).

Katieli Pereira

Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2637-6623>. E-mail: [katieli.p@outlook.com](mailto:katieli.p@outlook.com).

**Resumo:** No presente artigo, colocamos em questão a pretensão de B. F. Skinner de reconstruir a psicologia aos moldes de uma ciência comportamental que, fixando o homem numa dimensão meramente ôntica da existência, toma-o como objeto de exploração científica e o coisifica, descaracterizando a sua relação com os outros entes e com o mundo. Nesse sentido, intentamos demonstrar, a partir de um caminho viabilizado pela ontologia heideggeriana, que enquanto filosofia de uma ciência do comportamento, o behaviorismo radical mantém inquestionado não apenas o caráter exploratório inerente a prática, mas o cálculo pelo qual opera o fazer científico e que promove o esvaziamento de pensamento no âmbito da psicologia.

**Palavras-chave:** Behaviorismo radical. Progresso científico. Pensamento calculador. Fenomenologia

**Abstract:** In this article, we question B. F. Skinner's claim to reconstruct psychology along the lines of a behavioral science which, by fixing man in a merely ontic dimension of existence, takes him as an object of scientific exploration and objectifies him, de-characterizing his relationship with other beings and with the world. In this sense, we intend to demonstrate, based on a path made possible by Heideggerian ontology, that as the philosophy of a science of behavior, radical behaviorism maintains unquestioned not only the exploratory character inherent in the practice, but also the calculation by which scientific practice operates and which promotes the emptying of thought in the field of psychology.

**Keywords:** Radical behaviorism. Scientific progress. Calculating thinking. Phenomenology.

## INTRODUÇÃO

Orientado pela ontologia de Martin Heidegger, o presente trabalho interpreta criticamente o projeto desenvolvido por Burrhus Frederic Skinner de revolucionar a psicologia mediante o desenvolvimento de uma ciência comportamental. Assumindo, pois, as ciências naturais como modelo ideal, com a pretensão de objetivar o comportamento humano, Skinner rompe definitivamente com os pressupostos mentalistas presentes na psicologia entendidos como herança metafísica. Fixa, com isso, o homem na dimensão *ôntica* da existência, tornando-o objeto de exploração científica para que, assim, faça emergir o comportamento sob um ponto de vista puramente objetivo.

Para sustentar este projeto, o fundador do behaviorismo radical postula que, devido aos grandes avanços técnico-científicos, o homem contemporâneo se encontra na excepcional posição de *direcionar o sentido* do progresso científico, a fim de que possa construir uma *civilização superior* capaz de desfrutar melhor e mais produtivamente de paz e segurança. Para tanto, Skinner se afasta das pretensas fabulações metafísicas intrínsecas ao “mentalismo” e, por conseguinte, abdica de construir uma ontologia que coloque em questão a essência do ser humano, promovendo o esvaziamento de pensamento difundido pela ciência e mantendo inquestionado o caráter exploratório inerente à prática científica.

Tendo em vista o fenômeno da coisificação do homem, que não é próprio do behaviorismo, mas herdado das ciências naturais, Heidegger sustenta como imprescindível a construção de uma ontologia que recupere o vínculo do ente humano com o *ser*. Somente diante da recuperação deste vínculo e a construção de uma ontologia torna-se possível pensar a conjuntura, derivada da exploração científica, que permeia o fenômeno da coisificação e malogra a meditação acerca da absolutização incondicional do progresso científico.

## CIÊNCIA E PROGRESSO

Na conferência *Ciência e Pensamento do Sentido* (1953), Martin Heidegger assevera que a revolução no saber empreendida pela ciência moderna a distingue radicalmente da ciência medieval e antiga, a partir de uma nova acepção de realidade. O “real” é a dimensão da existência em que a teorização científica se cumpre, mediante a observação, mensuração e objetivação do ente em experimentação. Essa dimensão da existência em que se restringe a pesquisa científica, Heidegger designa como “ôntica”, pois se desenvolve unicamente na esfera do ente. Neste sentido,

a ciência moderna se define como “*teoria do real*”, por que visa a exploração, a previsão e o controle do ente enquanto resultado de um cálculo racional (Heidegger, 2018).

Essa nova interpretação do real se espalha por todas as esferas do saber na Modernidade, tendo a ciência natural como a sua principal referência. No âmbito da psicologia, a teorização do real é executada sobretudo pela corrente comportamentalista, que tem como representantes inaugurais Max Meyer, com o behaviorismo metodológico, John B. Watson, com o behaviorismo clássico e B. F. Skinner, com o behaviorismo radical. A pergunta fundamental que norteia as práticas das abordagens é: *é possível uma ciência do comportamento?* Rompendo com as correntes psicológicas que se propunham como “*ciências da mente*”, o behaviorismo se apresenta como a filosofia de uma nova ciência: a análise comportamental (Skinner, 1974).

B. F. Skinner assegura que, ao empregar o método científico, o behaviorismo metodológico empreende uma notória revolução na psicologia ao eliminar de seu arcabouço teórico componentes “mentalistas”. Tal fato incide no rompimento radical com o método introspectivo costumeiramente adotado por outras abordagens, e que de nada corroborou para a construção de uma ciência comportamental. Segundo o autor, o behaviorismo metodológico foi bem-sucedido em relação a seus próprios objetivos: “descartou-se de muitos problemas suscitados pelo mentalismo<sup>1</sup>, ficando livre para trabalhar em seus próprios projetos, sem digressões filosóficas. Com voltar a atenção para os antecedentes genéticos e ambientais, contrabalançou ele uma injustificada concentração na vida interior” (Skinner, 2006, p. 17).

Neste sentido, elevando a psicologia ao estatuto de uma ciência, o behaviorismo metodológico superou muitos problemas elencados pelo mentalismo, libertando-se para o estudo do comportamento desenvolvido no horizonte do modelo estímulo-resposta, sem considerar os conteúdos da consciência e das sensações compreendidos como seus determinantes. Contudo, embora bem-sucedidos em direcionar as pesquisas psicológicas ao indutivismo e ao experimentalismo próprio das ciências naturais, Skinner reconhece que as abordagens behavioristas que o antecederam colocaram a psicologia comportamental num impasse, pois, “[...] com haver-se exclusivamente com os acontecimentos externos antecedentes, desviou-se a atenção da auto-observação e do autoconhecimento” (Skinner, 2006, p. 19).

A proposta de Skinner com o behaviorismo radical é justamente o restabelecimento deste equilíbrio, pois não insiste na verdade por consenso e pode, por isso, considerar os acontecimentos ocorridos no mundo privado dentro da pele. Além disso, “[...] não considera tais acontecimentos

---

<sup>1</sup> Composto de teses da psicologia com enfoque mental, que considera o comportamento como resultado de processos internos ao indivíduo (tais como “pensamento”, “imaginação”, “vontade”, “pulsões inconscientes” etc.) (BAUM, 2006).

inobserváveis e não os descarta como subjetivos. Simplesmente questiona a natureza do objeto observado e a fidedignidade de suas observações” (Skinner, 2006, p. 19). Ainda que reestabeleça o equilíbrio abalado pela psicologia mentalista e pelo behaviorismo clássico e metodológico, Skinner conserva a ruptura realizada por Meyer e Watson ao se opor ao método introspectivo, uma vez que este suprime inteiramente o *comportamento em si mesmo*, impedindo avanços tal como os observados nas teorias do âmbito estritamente científico (Skinner, 1974). Para atingir a compreensão objetiva sobre o comportamento humano, é viável, na perspectiva de Skinner, reconstruir a psicologia assumindo as ciências naturais e seus métodos como modelos ideais: “os métodos da ciência têm tido um sucesso enorme onde quer que se tenham sido experimentados. Apliquemo-los, então, aos assuntos humanos. Não precisamos nos retirar dos setores onde a ciência já avançou.” (Skinner, 2003, p. 5). É necessário, para tanto, consumir a revolução científica empreendida principalmente por John B. Watson, rompendo definitivamente com os pressupostos mentalistas presentes na psicologia como herança da filosofia.

Todas as ciências – astronomia, física, química, biologia – tiveram sua origem na filosofia, e eventualmente se separaram dela. Antes que a astronomia existisse como ciência, por exemplo, os filósofos especulavam sobre a organização do universo natural, partindo de suposições sobre Deus ou sobre algum outro padrão ideal e, através deste raciocínio, concluíam como seria o universo (Baum, 2006, p. 18).

O pensamento científico teve que superar a filosofia, pois “[...] o raciocínio filosófico parte de suposições para conclusões” (Baum, 2006, p. 18). Ao deduzir que Deus facultou ao Universo a sua origem e que este é ordenado segundo padrões ideais concebidos pela inteligência divina, filósofos gregos como Platão e Aristóteles se dispensaram de observá-lo tal como ele realmente é, para determiná-lo mediante suas deduções e preconcepções legadas da tradição que as antecederam. As teses filosóficas, ao procederem a partir do método dedutivo, operam sobretudo na *dimensão ontológica* da existência, em que se discute a determinação do ser e das essências.

Ao inaugurarem a física moderna, Galileu Galilei e Isaac Newton rompem com o método dedutivo e situam a pesquisa científica na *dimensão ôntica* da existência, onde se apreende o “real”, passível de ser observado, mensurado e objetivado. Portanto, a ciência “[...] de tudo o que é, só considera aquilo que é mensurável, quantificável. Dispensam-se todas as outras características das coisas” (Heidegger, 2009, p. 55). Assim, o que é passível de ser objeto da exploração científica, é designado como “fato”, “certo”, “real”. “Ora, com o início da Idade Moderna, a palavra ‘real’ assume, a partir do século XVII, o sentido de ‘certo’. Não se trata de

mero acaso e nem de um capricho inocente na evolução semântica de simples palavras” (Heidegger, 2018, p. 44).

Considerando as ciências naturais como modelos ideais, o behaviorismo radical, se enseja compreender verdadeiramente o comportamento humano, deve apartar-se desta herança filosófica corruptiva que se alastra na psicologia por meio de teses mentalistas. Por isso, “o behaviorismo radical [...] rejeita o dualismo entre mundo exterior e mundo interior. Em vez disso, considera que a análise comportamental lida com um só mundo e o comportamento a ser encontrado nesse mesmo mundo único” (Baum, 2006, p. 43). Renunciando ao dualismo metafísico segundo o qual o ser humano é constituído por “essência/mente imaterial e corpo físico”, para se compreender o *comportamento em si*, deve-se fixar o homem na dimensão ôntica como objeto de exploração científica, para observar o comportamento humano adotando um ponto de vista objetivo.

O tardio despertar da ciência no âmbito da psicologia deveria suceder, então, o banho de luz derivado do esclarecimento promovido pela revolução científica há quase dois séculos, preparando o desaparecimento do mentalismo, que seria lembrado na posteridade com arrependimento e como uma enorme fatalidade. Com o mentalismo, de acordo com Baum (2006), desvaneceria a ilusão de “livre-arbítrio”:

Essa ideia central desperta controvérsias análogas à reação contra a explicação naturalista de Darwin para a evolução. Se Darwin agrediu ao deixar de fora a mão oculta de Deus, os behavioristas agridem ao deixar de fora outra força oculta: o poder das pessoas de governarem seu próprio comportamento. Assim como a teoria darwiniana desafiou a venerada noção de Deus criador, o behaviorismo desafia a noção de livre-arbítrio (Baum, 2006, p. 25).

Com efeito, todas as revoluções têm como uma de suas características gerais o fato de que elas não apenas dirigem seu olhar para o futuro, dando origem ao que antes não existia, mas constroem uma nova imagem do passado. No que concerne a revolução científica, no século XVII, basta ler obras como a *Enciclopédia* de Denis Diderot ou o *Discurso Sobre as Ciências e Sobre as Artes* de Jean-Jacques Rousseau, para vislumbrar o imaginário que eloquentes humanistas e iluministas construíram da Idade Média como “Idade das trevas”, como uma época na qual a civilização retrocedeu à barbárie, mas que encontraria um fim definitivo diante do esplendor da Renascença (Rossi, 2001).

No século XIX, a rotulação pejorativa e genérica atribuída à Idade Média como a época da barbárie foi incessantemente investigada por historiadores e filósofos da história e, por conseguinte, constatou-se que a “Idade das trevas” é tão somente um mito construído pelos humanistas fundadores da Modernidade (Rossi, 2001). Atualmente, contudo, os obstinados apologistas contemporâneos da ciência, ainda que reconheçam que a Idade Média não tivesse sido

um processo histórico de retrocesso à barbárie, vislumbrados com a enorme revolução empreendida pela ciência moderna, herdaram dos iluministas alguns de seus preconceitos e artigos de fé. E não seria a confiança incondicional no progresso da ciência o maior artigo de fé legado pelos iluministas?

Na década de 1950, toda morte e destruição provocada por duas grandes guerras mundiais eram compreendidas como o insidioso legado do progresso científico, convicção que era difundida por intelectuais e pela imprensa. Diante deste cenário, Skinner escreve *Ciência e Comportamento Humano* (1953), onde problematiza a responsabilidade dos detentores do poder derivado do controle da ciência:

O poder do Homem parece ter aumentado desproporcionalmente à sua sabedoria. Nunca esteve antes em melhor posição de construir um mundo sadio, alegre e produtivo; contudo, as coisas nunca pareceram tão difíceis. Duas exaustivas guerras mundiais em apenas meio século não trouxeram a segurança de uma paz final. Os sonhos de progresso em direção a uma civilização superior foram destruídos pelo espetáculo da morte de milhões de inocentes (Skinner, 2003, p. 4).

Transcorridos menos de meio século de morte e destruição decorrentes de duas guerras mundiais, os ideais de progresso provenientes da fé na razão promovida pelos iluministas, que ensejavam a paz perpétua para a humanidade, fracassaram e se revelaram ingênuos diante do pessimismo contemporâneo. Porém, de acordo com Skinner (2003), esse pessimismo contra o progresso científico se mostra injustificado e perigoso, pois sua radicalização poderia resultar no abandono da ciência em prol de um “novo renascimento” não da razão, mas sim de alguma forma de superstição travestida de *sabedoria*:

Mas nem todos estão dispostos a defender uma posição de teimoso “não saber”. Não há nenhuma virtude na ignorância pela ignorância. Infelizmente não podemos permanecer imóveis: eliminar a pesquisa científica significaria, agora, um retorno à fome e à peste, e aos trabalhos exaustivos de uma cultura escrava (Skinner, 2003, p. 5).

Essa confiança na ciência exprimida por Skinner em detrimento da ignorância remonta à “fé” no progresso científico, que tem origem no século XVIII, conforme indica Le Goff (2013). Ao longo de todo este período, essa fé no progresso foi alimentada pelo fascínio com a invenção da imprensa e, sobretudo, com o nascimento da ciência moderna, “[...] tendo como episódios espetaculares o sistema copernicano, a obra de Galileu, o cartesianismo e o sistema de Newton. É também o crescimento da confiança na razão e a ideia de que o mundo físico, moral e social é governado por leis” (Le Goff, 2013, p. 228).

O progresso científico oferece, na perspectiva de Skinner, condição de possibilidade para o desenvolvimento de um “mundo sadio, alegre e produtivo”, com a edificação de uma “civilização superior”. Este poder disposto pela ciência, entretanto, cresce desproporcionalmente à sabedoria humana. Por este motivo, segundo Skinner, no século XX é a ciência que desempenha o papel de “bode expiatório”: “[...] uma outra solução é mais compatível com o pensamento moderno. Talvez não seja a ciência que está errada, mas sua aplicação” (Skinner, 2003, p. 5). Em suma, em vez de denunciar a ciência, deve-se culpar o seu mau uso feito pelos cientistas que *deveriam ser capazes de direcionar* o sentido do progresso científico.

A fé no progresso da ciência e a crença de que o homem pode ser capaz de determinar seus avanços, conforme expressos por Skinner, remonta a imagem obscura da Idade Média construída pelo imaginário humanista e iluminista, que enxergava no passado ruína e retrocesso, mas entrevê um futuro auspicioso decorrente do progresso material proporcionado pela ciência: “[...] eliminar a pesquisa científica significaria (Skinner, 2003, p. 5). No entanto, essa ingênua absolutização incondicional do progresso científico, de acordo com Heidegger (2009), induz o ente humano moderno à uma alienação tão degenerativa que ameaça o seu próprio ser:

O modo como se vê a ciência e a técnica modernas faz a superstição de povos primitivos parecer uma brincadeira de crianças. Quem, pois, no atual carnaval desta idolatria [...] ainda quiser conservar alguma reflexão, quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar as pessoas psiquicamente enfermas deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer-se diariamente que aqui está operando um destino antigo do Homem europeu; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser Homem ameaça sucumbir (Heidegger, 2009, p. 140).

A fé no progresso característica do culto à ciência na contemporaneidade avança em todas as esferas do saber. No âmbito da psicologia, a fé no progresso científico prospera com a abordagem comportamentalista, que vislumbra no fazer científico, segundo as palavras do próprio Skinner, o modo de “construir um mundo sadio, alegre e produtivo” e de se realizar “o sonho de uma civilização superior”, onde é possível atingir “a segurança de uma paz final” (Skinner, 2003, p. 4). Heidegger, por outro lado, alerta para o fato de que a fé no progresso e a absolutização incondicional da ciência e da técnica características do behaviorismo radical, ao tomar o ser humano como objeto de exploração científica, o *coisifica* e descaracteriza a sua relação consigo próprio, com os demais entes e com o mundo (Heidegger, 2009).

Demonstraremos, em seguida, como o behaviorismo radical, ao promover o desenvolvimento de uma psicologia nos moldes da ciência, mantém inquestionado não apenas o caráter exploratório inerente a prática, mas o *cálculo* pelo qual opera o pensamento científico que

invariavelmente conta com resultados e que, neste processo, os dota de *utilidade* e ignora ou descarta resultados que não sejam *funcionais*.

## CIÊNCIA E PENSAMENTO CALCULADOR

A revolução científica despertou no ser humano moderno uma nova *visão de mundo* em detrimento da cosmologia de Aristóteles, que permaneceu como sistema formulado para explicar os fenômenos físicos e a estrutura do Universo do século IV até o século XVI. Foi estabelecido, a partir da revolução ocorrida no século XVII, a representação racional e sistemática do real fundamentada na razão, tendo como constituição fundamental *leis* básicas, que podem ser apreendidas, relacionadas e explicadas somente a partir da aplicação do método indutivo em experimentação (ROSSI, 2001). Essa nova representação objetiva do real, que respalda as teorias modernas, contudo, induz à um esvaziamento de pensamento: “[...] a ciência não pensa. Ela não pensa porque, segundo o modo de seu procedimento e de seus recursos, ela jamais pode pensar – a saber, pensar segundo o modo dos pensadores. Que a ciência não possa *pensar*, isso não é uma deficiência e sim uma vantagem” (Heidegger, 2018, p. 115).

Essa sentença – a ciência não pensa – proclamada por Heidegger, na conferência *O que Quer Dizer Pensar?*, entre os anos de 1951 e 1952, causou grande comoção entre seus ouvintes e leitores<sup>2</sup>. Teria Heidegger desmerecido as teorias científicas e suas proezas e, com sagacidade, concluído que não pensar ainda era “uma vantagem” para a ciência? A polêmica decorrente dessas afirmações ressoou por duas décadas, até o ano de 1969, quando Heidegger, por ocasião de seu aniversário, concedeu entrevista à Richard Wisser<sup>3</sup> (Heidegger, 1996). Na ocasião, Wisser abordou a questão:

Wisser: [...] Em primeiro lugar, o que o Sr. entende quanto afirma que a ciência não pensa?

Heidegger: [...] Essa sentença: a ciência não pensa, que causou tanto alvoroço, significa: a ciência não se move na dimensão da filosofia. Mas, sem o saber, ela se enraíza nessa dimensão (Heidegger, 1996, p. 14).

Em resposta, o filósofo trata de desatar a controvérsia. Ora, quem poderia ignorar os resultados atingidos pela ciência que, por exemplo, com a formulação da mecânica clássica de

---

<sup>2</sup> A preleção *O que Quer Dizer Pensar?* foi proferida por Heidegger no semestre de inverno de 1951/1952, mas publicada apenas em 1954 pela editora M. Niemeyer, em Tübingen.

<sup>3</sup> O encontro de Heidegger com Wisser ocorreu em 24 de setembro de 1969, no octogésimo aniversário do filósofo. A entrevista foi transmitida pelo Canal 2 da TV alemã.

Isaac Newton, pôde provar as leis de movimento do planetário definidas por Johannes Kepler, explicar a trajetória dos cometas, as marés, a processão dos equinócios etc., a partir da descrição matemática da gravidade? Longe de ignorar ou desmerecer seus resultados, Heidegger sustenta que a ciência depende daquilo que a filosofia pensa, ainda que disso se esqueça e que negligencie o que exige ser pensado em nossa época (Heidegger, 1996).

A ciência depende da reflexão filosófica, pois, com seus métodos, o físico não pode responder, por exemplo, a questão: “o que é a física?”. Para definir a física, o cientista precisa recorrer a fundamentação filosófica: “[...] A ciência não pensa, ela não pode mesmo pensar nesse sentido com os seus métodos. Eu só posso pensar o que é a física na forma de uma interrogação filosófica” (Heidegger, 1996, p. 14). Em suma, os métodos científicos são implementados na dimensão ôntica da existência, onde se apreende o “real”, passível de ser observado, mensurado e objetivado. Contudo, quando se propõe a refletir sobre o que é a física ou mesmo sobre o que é o “movimento”, o “tempo” ou o “espaço”, que constituem a região do ente em que ela desenvolve sua exploração, a ciência recorre à fundamentação filosófica.

É possível, neste sentido, compreender a razão da existência da “filosofia da ciência” ou da “filosofia da análise do comportamento”. Com o intuito de responder às questões atinentes a análise comportamental, Skinner desenvolve o behaviorismo radical:

O behaviorismo não é a ciência do comportamento humano, mas, sim, a filosofia dessa ciência. Algumas questões que ela propõe são: É possível tal ciência? Pode ela explicar cada aspecto do comportamento humano? Que métodos pode empregar? São suas leis tão válidas quanto as da física e da biologia? Proporcionará ela uma tecnologia e, em caso positivo, que papel desempenhará nos assuntos humanos? (Skinner, 2006, p. 7).

A análise comportamental atua prática e objetivamente na dimensão ôntica da existência, ao passo que o behaviorismo radical, enquanto filosofia desta ciência, fundamenta sua metodologia e responde às questões intrínsecas a sua aplicação, operando na dimensão ontológica. Mas embora a filosofia possa oferecer fundamentação à ciência, entre pensamento filosófico e ciência há um abismo intransponível: a relação entre pensamento e ciência só se mostra autêntica e frutífera, de acordo com Heidegger, “[...] quando se torna visível o abismo que há entre as ciências e o pensamento – na verdade, quando este abismo se revela intransponível. Das ciências para o pensamento não há nenhuma ponte, mas somente salto” (Heidegger, 2018, p. 115).

Não obstante o abismo intransponível entre as ciências naturais e o pensamento filosófico, “[...] a filosofia é perseguida pelo medo de perder em prestígio e importância, caso não seja uma ciência. Isso equivale a uma deficiência que se equipara com a falta de cientificidade.” (Heidegger, 2008, p. 329). Em suma, para que não seja reconhecida como uma forma de *in-ciência*, a filosofia

moderna consente com a representação racional e sistemática da realidade fundamentada na razão e circunscreve suas formulações teóricas na dimensão ôntica da existência, onde a exploração científica se cumpre a partir da objetivação do ente.

Este estágio em que a filosofia se encontra, na Modernidade, justifica, a partir do ponto de vista científico, a existência da “filosofia da ciência”: a filosofia legitima a sua existência como “filosofia de...” ou como “fundamentação teórica de...”. “[...] E aos poucos a filosofia torna-se uma técnica de explicação a partir das causas supremas” (Heidegger, 2008, p. 330). Não obstante, para sustentar seu prestígio e importância, necessita de permanecer fiel à dimensão ôntica, obstinada a refletir sobre problemas que se assentam na região do ente e renunciando de refletir nas *perigosas* regiões do ser e das essências, desistindo, assim, da pretensão de elaborar ontologia<sup>4</sup>.

O behaviorismo radical, neste ínterim, enquanto filosofia da ciência comportamental, para se afastar das fabulações intrínsecas ao mentalismo, abdica de construir uma ontologia. Consequentemente, conserva o esvaziamento de pensamento difundido pela ciência e mantém inquestionado não apenas o caráter exploratório inerente a prática, mas o *cálculo* pelo qual opera o pensamento científico. Com efeito, a ciência não pensa: o pensamento científico opera por cálculos. O cálculo inerente ao fazer e operar científico, segundo Heidegger (2018), não necessariamente é uma forma de pensamento matematizado, mas sim uma forma de *contar* com determinados resultados: “[...] não se deve entender cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma coisa” (Heidegger, 2018, p. 50).

Portanto, todo pensamento que conta com um resultado, induzido por uma hipótese visando obter controle de variáveis, é uma forma de cálculo. O método científico, conforme assevera o próprio Skinner (1974), não visa apenas *descrever* o fenômeno explorado experimentalmente, mas *prever* o resultado futuro a partir da indução no presente, com o objetivo de obter o controle para manipulá-lo: “[...] a ciência não só descreve, ela prevê. Trata não só do passado, mas também do futuro. Nem é previsão sua última palavra: desde que as condições relevantes possam ser alteradas, ou de algum modo, controladas, o futuro pode ser manipulado” (Skinner, 2006, p. 7).

Assim, a *alteração* é prevista pelo cálculo, com base no controle das condições ambientais em que o comportamento do indivíduo está circunscrito. Skinner, em *Ciência e Comportamento Humano*, elenca exemplos em que se pode calcular objetivamente resultados, mediante técnicas de controle, para viabilizar as alterações ensejadas: a) *reforço positivo*: para aumentar a ocorrência

---

<sup>4</sup> Termo cunhado, no século XVII, por J. Clauberg, um aluno alemão de René Descartes. Trata-se do “estudo dos entes enquanto tais”, em suma, da entidade do ente: o ser do ente. Ontologia, portanto, é o estudo do ser do ente (Inwood, 2004).

de probabilidade de um determinado comportamento, basta oferecer recompensas como gratificação quando o indivíduo se comportar em conformidade com o que fora estipulado; b) *reforço negativo*: para atingir controle da resposta comportamental, basta retirar os *estímulos aversivos* do ambiente, por clemência ou absolvição; c) *punição*: para a alteração de um comportamento indesejável, pode-se retirar um reforçador positivo do ambiente, como a “mesada” de uma criança que se comportou de forma indisciplinada, por exemplo (Skinner, 2003).

Esses três exemplos de técnicas de controle têm como base a *manipulação de variáveis* presentes no ambiente, por meio da qual pode-se prever as futuras respostas comportamentais. A equação se encerra quando o objeto de controle oferece condições de induzir ou eliminar determinadas características comportamentais (Moreira, Medeiros, 2007). Entretanto, por mais eficiente que seja a aplicação dessas técnicas de controle, que podem facilmente ser evidenciadas a partir da “correção” por meio das alterações comportamentais previamente estipuladas, o caráter *coisificador* dessa abordagem científica promove o esquecimento do ser do homem: “[...] por mais exatos e úteis que sejam os resultados das pesquisas científicas, isto ainda não prova de maneira alguma que eles sejam também verdadeiros, verdadeiros no sentido de tornar evidente o ser do ente em sua propriedade, daquele ente que se trata em cada caso” (Heidegger, 2009, p. 112).

Ao condicionar o comportamento humano às utilidades de resultados previamente calculados pelas técnicas de controle, o behaviorista atinge com excelência seu objetivo ao alterar o comportamento, mas ignora completamente o ser do homem, pois este, diferente dos demais entes, não pode ser calculado e predeterminado como um processo da natureza. Por isso, se torna exequível a realização da crítica ao fenômeno do esquecimento do ser do homem empreendido por esta abordagem da psicologia, que só pode ser exercida a partir da construção de uma pergunta filosófica.

## **CRÍTICA AO ESQUECIMENTO DO SER DO HOMEM EMPREENDIDO PELA EXPLORAÇÃO CIENTÍFICA**

Em *Sobre o Behaviorismo*, Skinner assevera que, embora ofereça fundamento filosófico, o behaviorismo não se confunde com a ciência comportamental: “O behaviorismo não é a ciência do comportamento humano, mas, sim, a filosofia dessa ciência.” (Skinner, 2006, p. 7). Em sentido estrito, o behaviorismo é a filosofia que discute a possibilidade da construção desta ciência e de quais métodos empregar para torná-la tão válida quanto as ciências como a física e a biologia. Em sentido amplo, discute o que é ciência e aborda questões éticas, a partir da explicação a respeito do “[...] por que fazemos o que fazemos, e o que devemos e não devemos fazer” (Baum, 2006, p. 17).

Enquanto a preocupação dos behavioristas que o precederam se atinha tão somente aos métodos das ciências naturais, a inquietação de Skinner estava relacionada a *explicação* científica. Por isso caracterizou a abordagem de John B. Watson (precursora, mas já defasada) de “metodológica” e sustentou que o caminho para a ciência comportamental estava no desenvolvimento de um conjunto de conceitos que permitisse explicações verdadeiramente científicas para o comportamento. Neste sentido, Skinner propõe a completa eliminação de termos e conceitos que remetam a “ficções mentais” da estrutura conceitual do behaviorismo, promovendo a radicalização da crítica à psicologia mentalista e sua herança metafísica (Baum, 2006).

Com isso, pode-se “[...] observar cuidadosamente o comportamento humano, de um ponto de vista *objetivo* e chegar a compreendê-lo pelo que ele é” (Skinner, 2006, p. 6). Em suma, dispensando as *ficções mentais* por essas não fornecerem conteúdo passível de ser mensurado e objetivado, Skinner se volta para a observação do comportamento humano como produto da interrelação entre indivíduo e ambiente, como um processo da natureza. O ser humano, assim, é compreendido como um “ente presente na natureza”, ignorando as características de âmbito ontológico, tais como “essência” e “ser” como ficções a respeito de uma pretensa “natureza humana”.

Essa postura característica da pesquisa científica adotada por Skinner, para Heidegger (2009), é determinante para o esquecimento do ser do homem na psicologia. O filósofo não perpetró uma análise crítica envolvendo o behaviorismo radical, tendo se dirigido uma única vez a ciência comportamental nos *Seminários de Zollikon*, onde refletiu avidamente sobre ciência e psicologia. Embora a citação seja breve, ela é decisiva para a presente crítica: “A psicologia e a sociologia modernas e as “*behavioral sciences*” que manipulam o homem por controle remoto pertencem ao conceito de natureza de Galileu-Newton. O homem torna-se um ponto de massa espaço-temporal em movimento” (Heidegger, 2009, p. 194).

Para inaugurar as ciências da natureza, Galileu Galilei e Isaac Newton necessitaram de romper radicalmente com a ontologia de Aristóteles, para quem a ciência era filosofia. A indagação aristotélica acerca da essência do homem não permitia a sua mensurabilidade na dimensão ôntica (Heidegger, 2009). Por isso, as teorias modernas desconsideraram definitivamente a formulação da questão sobre essência do Homem:

A ciência natural só pode observar o homem enquanto algo simplesmente presente na natureza. Surge a questão: seria possível atingir dessa forma o ser homem? Dentro deste projeto científico-natural só podemos vê-lo como ente natural, quer dizer, temos a pretensão de determinar o ser homem por meio de um

método que absolutamente não foi projetado em relação à sua essência peculiar (Heidegger, 2009, p. 57).

Ao empregar, neste sentido, os métodos derivados das ciências naturais para determinar o comportamento humano, o behaviorismo radical *coisifica* o ser humano, determinando-o como “um ponto de massa espaço-temporal em movimento” ou “mais um ente presente na natureza”, cuja alteração comportamental pode ser prevista e controlada por cálculos, mediante a manipulação das variáveis. Limitando as pesquisas a respeito do comportamento humano na dimensão ôntica da existência, Skinner obtém êxito na construção da tão almejada explicação científica, mas desconsidera o que é essencial no homem e que, por definição, o distingue dos outros entes vigentes no mundo como “processos da natureza”.

Para se apreender a essência do homem e ultrapassar a dimensão ôntica em que ele é irredutivelmente *coisificado* pela exploração científica, portanto, é necessário construir uma ontologia que coloque em questão o ser, a partir da análise do único ente que pode elaborar a *pergunta fundamental* no âmbito ontológico: o homem. Em cada indagação feita pelo ser humano sobre qualquer coisa, a questão do ser encontra-se subentendida, pois ele se move sempre na compreensão de ser (Nunes, 2012). Skinner, ao investigar o comportamento humano, move-se na compreensão de ser, porém, subentendendo-o como “presença”. O indivíduo que se comporta existe, se ele se encontra presente em alguma região do espaço-tempo como processo da natureza. O sentido de ser, no entanto, permanece indeterminado pela análise comportamental e sendo reiteradamente confundido com “presença”, pois Skinner se recusa a elaborar uma ontologia.

A elaboração de uma ontologia implica necessariamente a análise existencial do ser do homem: “[...] elaborar a questão do ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser” (Heidegger, 2012, p. 47). Heidegger denomina a análise do ente humano como *analítica existencial*, enfatizando o traço essencial que distingue a condição humana dos entes marcados pela objetividade: a existência (Vattimo, 1996). Entretanto, afirmar que a essência do homem é a existência não significa tomá-la como sinônimo de “real” ou de “presença”, como quando asseveramos: “*este livro está presente no espaço-tempo, logo ele existe, ele é real*”.

O conceito de existência que define a condição humana, na perspectiva heideggeriana, tem o caráter de *possibilidade*, e não de *realidade*, como o de um ente como o livro. Com efeito,

A essência do *Dasein* reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez *possíveis* para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo *Dasein* com que designamos este ente não exprime o seu *que*, como é o caso da mesa, casa, árvore, mas o ser (Heidegger, 2012, p. 140-141).

O termo alemão *Dasein*, “ser-aí” em português, designa o ser do homem. No entanto, conforme alerta Casanova (2019), o termo ser-aí não é apenas mais um conceito filosófico dentre outros para definir a natureza humana. Pelo contrário, ser-aí designa o homem como um ser cuja condição existencial é impossível de ser conceitualmente fixada em termos “quididativos”: ser-aí não é um termo cunhado por Heidegger a partir da pergunta: “o que é o homem?” Conforme adverte Casanova (2019), a definição de ser-aí inviabiliza desde o princípio a colocação de uma tal pergunta, “[...] na medida em que possui um modo de ser que o distingue fundamentalmente de todos os entes marcados pela presença de propriedades quididativas” (2019, p. 89).

As propriedades quididativas que, segundo a tradição filosófica definem “o que uma coisa é em essência”, são rejeitadas por Heidegger, pois remetem a uma substância inteligível que transcende a existência e subsiste, de forma absoluta e inalterável (Borges-Duarte, 2019). Para o autor de *Ser e Tempo*, a essência do ser-aí reside na existência. Mas “[...] o termo existência, no caso do homem, deve entender-se no sentido etimológico de ‘*ex-sistere*’, estar para fora, ultrapassar a realidade simplesmente presente na direção da possibilidade” (Vattimo, 1996, p. 25).

O ser-aí, neste íterim, se concretiza a partir das possibilidades fáticas que lhes são fornecidas pelo mundo que o circunda. O homem não pode, por isso, com o exercício fértil de sua imaginação, decidir o que ele quer ser de forma independente:

Ele não se apresenta primeiramente como puro poder-ser, para em seguida se decidir por uma possibilidade entre outras disponível no mundo que é seu. Ao contrário, a sua própria dinâmica existencial traz consigo a supressão de uma tal suposição, na medida em que o inscreve imediatamente em possibilidades existenciárias específicas. Existir já é sempre se ver jogado em modos fáticos de ser (Casanova, 2019, p. 92).

O ser-aí é determinado a partir da incessante interrelação com o mundo circundante. Este mundo circundante a qual Heidegger se refere, porém, não é o *planeta terra* ou um mero conjunto de objetos, mas o campo historicamente sedimentado de significações a partir do qual o ser-aí assume seus comportamentos (Casanova, 2019). Limitado a dimensão ôntica, onde analisa o comportamento e aplica as técnicas de controle, o behaviorismo radical é incapaz de apreender os significados do mundo circundante que determinam os modos de ser do homem, pois esses não podem ser determinados e mensurados pelos métodos científicos.

No intento de determinar os modos de ser do ser-aí, Heidegger desenvolve sua analítica existencial a partir da elucidação dos “existenciais”, compreendendo-os como estruturas fundamentais que compõem as possibilidades de ser do homem. “[...] Basicamente é nisso que constitui a chamada *analítica existencial*, uma investigação que, depois de examinar

suficientemente o ser-aí, torna possível avançar com a questão do ser” (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p. 76). O exame concernente aos existenciais constitui a etapa preparatória daquilo que Heidegger designou, em *Ser e Tempo*, como sua *analítica existencial*.

Os existenciais elencados pela analítica heideggeriana são: a) *compreensão*: o ser-aí é o único ente que se move sempre a partir da compreensão de ser; b) como *ser no mundo*, sedimentado historicamente numa determinada época e região; c) *mundo*: como característica do próprio ser-aí, o campo sedimentado de significações a partir do qual assume seus comportamentos; d) enquanto *ser com os outros seres-aí*, numa relação que, por fundar-se na esfera ontológica, transcende a relação ôntica de ocupação com os entes que se manifestam como objetos de uso; e) *ser para a morte*: o ser-aí existe tendo como *fim* a morte, não a partir da *busca* pela morte, mas a partir da compreensão de que se é um ente finito (Casanova, 2019).

Ao tematizar os existenciais, é possível transcender a esfera ôntica, onde o comportamento humano é condicionado tal como se programa uma máquina, para atingir um resultado que permita controle e alteração. Ao pôr em questão os sentidos de ser, Heidegger recupera os elementos que caracterizam fundamentalmente o ser-aí e que o coloca na condição ontológica privilegiada de correspondência com o ser, e não como *objeto de exploração*. Para superar a *coisificação* do homem derivada do avanço da ciência no âmbito na psicologia, torna-se imprescindível a crítica ao behaviorismo radical.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica perpetrada por Heidegger à ciência moderna não visa hostilizá-la e rejeitá-la, mas elucidar a ausência de reflexão com relação a si mesma que nela predomina. A posição adotada por Skinner em defesa da elaboração de uma ciência comportamental, que implica necessariamente a supressão das heranças conceituais herdadas da filosofia pela psicologia e sua fé incondicional no progresso da ciência, caracterizam o esvaziamento de pensamento difundido pela psicologia com base científica.

O behaviorismo radical, assumindo as ciências naturais como modelo ideal e se restringindo a fundamentar e validar filosoficamente os métodos da ciência comportamental, prescinde da construção de uma ontologia devido a esta não oferecer resultados passíveis de mensuração e objetivação. Logo, fixa o ser humano como objeto de exploração científica na dimensão *ôntica* da existência e o *coisifica*, considerando-o mais um “ponto de massa no espaço-tempo” e descaracterizando sua condição ontológica.

Assim, no intento de ultrapassar a dimensão *ôntica* em que o ser humano é irredutivelmente *coisificado* pela exploração científica, indicamos a elaboração de uma ontologia fundamental em

conformidade com a proposta de Heidegger. Como etapa preparatória dessa ontologia, é indispensável a consecução da analítica existencial do homem enquanto ser-aí, a partir da elucidação de seus modos de ser, que o distingue radicalmente dos outros entes presentes na natureza. Ao tematizar os existenciais e sua determinação de ser, torna transparente a sua relação do homem com os outros seres humanos e com o mundo que o circunda, entendido como o horizonte de significações a partir do qual o ser-aí assume seus comportamentos.

Embora o behaviorismo radical obtenha êxito em tornar previsível o comportamento humano como objeto de cálculo racional para condicioná-lo, conserva subtendida a determinação de ser do homem como mera “presença”, consumando o esquecimento do ser no âmbito da psicologia, difundida tradicionalmente pela metafísica e, na contemporaneidade, radicalizada pela ciência. Por este motivo, a banalização da condição existencial humana promovida pela exploração científica no âmbito da psicologia torna imprescindível e urgente a crítica filosófica aos avanços da ciência comportamental.

## REFERÊNCIAS

- BAUM, William M. *Compreender o Behaviorismo: comportamento, cultura e evolução*. Tradução de Maria Teresa Araujo Silva. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- BORGES, Nicodemos Batista; CASSAS, Fernando Albregard. *Clínica Analítico-comportamental: aspectos teóricos e práticos*. Porto Alegre: Artmed, 2012.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. [Marcas do Caminho]. Tradução de Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ciência e Pensamento do Sentido*. [Ensaio e Conferências]. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- \_\_\_\_\_. Entrevista concedida por Martin Heidegger ao Professor Richard Wisser. *O que nos Faz Pensar*, nº 10, v. 1, p. 11-17, 1996. Acessado em: <http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/89>. Acesso em: 30 de out. 2023.
- \_\_\_\_\_. *O que Quer Dizer Pensar?* [Ensaio e Conferências]. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriella Arnhold e maria de Fátima de Almeida Prado. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Organizado por Peter Trawny e traduzido por Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

Francisco Wiederwild da Silva & Katieli Pereira

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Edição em português e alemão. Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LE GOFF, Jaques. *História & Memória*. Tradução de Bernardo Leitão. São Paulo: editora Unicamp, 2013.

MOREIRA, Márcio Borges; MEDEIROS, Carlos Augusto de. *Princípios Básicos de Análise do Comportamento*. Porto Alegre: Artmed, 2007.

ROSSI, Paolo. *O Nascimento da Ciência Moderna na Europa*. Tradução de Antonio Angonese. São Paulo: editora EDUSC, 2001.

SKINNER, B. Frederic. *About Behaviorism*. New York: Knopf; distributed by Random House, 1974.

\_\_\_\_\_. *Ciência e Comportamento Humano*. Tradução de João Carlos Todorov. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Behaviorismo*. Tradução de Maria da Penha Villalobos. São Paulo: Cultrix, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: editora Instituto Piaget, 1996.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras de Origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

---

**Recebido em:** 20/10/2023.

**Aprovado em:** 31/05/2024.

# BREVES OBSERVAÇÕES SOBRE O EMPIRISMO CONSTRUTIVO DE BAS VAN FRAASSEN

---

Cristóvão Atílio Viero

Professor da Universidade Federal do Oeste da Bahia – UFOB. Mestre em Filosofia pela UNISINOS. E-mail: [crisovaoav@hotmail.com](mailto:crisovaoav@hotmail.com)

**Resumo:** Na concepção do empirismo construtivo estão presentes temas característicos da tradição empirista, tais como a proposta de uma fuga da metafísica, a determinação do objetivo da ciência e das teorias científicas, bem como a fundamentação de critérios válidos para a distinção entre ciência e metafísica. A tradição empirista é revisada na visão de Bas van Fraassen em uma retomada das questões a partir de uma visão crítica que vise a reabilitar a visão antirrealista. Traremos brevemente aqui de uma descrição dos pontos fundamentais da filosofia de van Fraassen, fazendo, ao final, com pretensões bastante modestas, um questionamento sobre os seguintes pontos: a posição voluntarista de van Fraassen, a distinção observável/inobservável, a coerência do conceito de adequação empírica e sobre compromissos metafísicos do empirismo construtivo.

**Palavras-Chave:** Realismo Científico. Antirrealismo Científico. Empirismo Construtivo.

**ABSTRACT:** In the philosophy of constructive empiricism there are themes that are important for the empiricist tradition, such as the proposal of an escape from metaphysics, the question of the aims of science and of the scientific theories, as well as the conception of valid criteria for the distinction between science and metaphysics. The empiricist tradition receives a new light in the view of van Fraassen, in what he called constructive empiricism, which aims to rehabilitate scientific antirealism. We will here bring a brief description of some key points of the philosophy of van Fraassen to raise, in the end of the text, questions on: the voluntarist position of van Fraassen; the observable/unobservable distinction; the coherency of the concept of empirical adequacy and on metaphysical commitments by constructive empiricism.

**Keywords:** Scientific Realism. Scientific Antirealism. Constructive Empiricism.

## A COLOCAÇÃO DA DISCUSSÃO<sup>1</sup>

Inicialmente, cabe dizer que Bas van Fraassen, em seu livro intitulado *The Scientific Image* (1980), foi capaz de reabilitar e dar novo fôlego às discussões em filosofia da ciência que giram em torno do debate entre realismo e antirrealismo científicos. Sua posição defendendo a ideia de que as teorias científicas teriam que ser encaradas desde o ponto de vista de sua adequação empírica continua sendo digna de estudo nos dias atuais pelo impacto e influência que continua a exercer no referido debate. Sobre o uso da palavra “construtivo” para batizar sua proposta de empirismo ele diz o seguinte:

Eu uso o adjetivo “construtivo” para indicar minha visão de que a atividade científica é uma de construção ao invés de descoberta: construção de modelos que devem ser adequados aos fenômenos, e não descobrir a verdade concernente ao inobservável. O batismo desta posição filosófica como um “ismo” específico não é destinado a implicar o desejo de referir a uma escola de pensamento; apenas a refletir que os realistas científicos têm se apropriado de um nome muito persuasivo para si próprios (não somos todos cientistas, e realistas, nos dias de hoje?), e que há, afinal, algo em um nome (van Fraassen, 1980, p. 5).

Com base na citação acima, podemos dizer inicialmente que o empirismo construtivo de van Fraassen é uma proposta que visa a representar uma alternativa frente ao realismo científico. Este caminho passa pela retomada do empirismo, mas de forma renovada, para tornar-se uma via atual importante para o enfrentamento de questões paradigmáticas dentro da filosofia da ciência.

Importa ressaltar que van Fraassen não tem o objetivo de refutar ou elaborar alguma prova de que haja um absurdo racional em se endossar alguma tese realista. Não é esse tipo de discussão que a ele importa. Importa mais identificar, nas teorias científicas, atitudes epistêmicas que se possa tomar com elas. Estas atitudes são distinguidas por van Fraassen como sendo de crença ou aceitação. Ele fornece a elas alguns traços característicos que irão representar duas formas de compreender-se as teorias científicas e os objetivos da ciência. A primeira identifica-se com uma postura realista e a segunda propriamente com a postura do empirismo científico. Partiremos desta distinção para dar uma descrição rudimentar do que seja o empirismo construtivo, já que ela permite levantar a discussão entre realismo e antirrealismo científico como pano de fundo para entendimento do ponto de vista de van Fraassen.

---

<sup>1</sup> É importante destacar que o presente texto tem pretensões bastante modestas. Ele é fruto de trabalho didático voltado à apresentação introdutória da posição de van Fraassen em torno do debate realismo/antirrealismo a alunos de graduação da disciplina de Filosofia e História da Ciência. Não pretende, portanto, levar ao exaurimento os conceitos e discussões aqui mencionadas. Também fica mencionado que todas as citações foram traduzidas pelo autor e que as citações originais não constam no trabalho por razões de tamanho do texto.

Em *The Scientific Image*, van Fraassen afirma que sua posição filosófica se destina a contrapor as ideias de que “a ciência objetiva nos dar, em suas teorias, uma história literalmente verdadeira de como o mundo é”, e de que a “aceitação de uma teoria científica envolve a crença de que ela é verdadeira” (van Fraassen, 1980, p. 8). Segundo as palavras de van Fraassen, poderíamos afirmar que o realismo científico consistiria em afirmar que as teorias científicas têm a pretensão de ser literalmente verdadeiras sobre aspectos observáveis do mundo e também sobre aspectos inobserváveis. Com isso, para van Fraassen, o realismo científico fica definido em termos de objetivos da ciência e compromissos epistêmicos. Neste sentido, o realismo científico implica defender um compromisso com a existência de causas subjacentes aos acontecimentos, estruturas fundamentais da realidade por detrás dos fenômenos, regularidades objetivas na natureza. Em suma, a corrente realista busca a compreensão da ciência e das teorias científicas através do conhecimento da natureza objetiva inerente ao mundo. Segundo ela, o objetivo da ciência e das teorias científicas é a verdade. Para Hilary Putnam (1975, p. 73), o realismo científico “é a única filosofia a que não faz do sucesso da ciência um milagre”.

Portanto, tal como aqui entendida, a posição realista (que, não se pode esquecer, tem variadas formas<sup>2</sup>), além de afirmar a existência de realidades inobserváveis, diz que nos é possível conhecê-las. As teorias científicas podem descrever ou postular realidades inobserváveis perfeitamente existentes, e, por este motivo, no ato de aceitação de uma teoria científica, está implícita a crença por algum cientista na verdade ou na verdade aproximada da teoria. A respeito da compreensão dos termos teóricos das teorias científicas, o realismo adota a tese de que as teorias científicas são verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras, pois temos garantia objetiva, racional de que as entidades postuladas pelos termos teóricos existem e de que podemos conhecê-las. Se há, para a explicação de certo fenômeno, várias explicações por várias teorias, nós poderíamos tomar a melhor delas como sendo a verdadeira. O realismo toma como verdadeira a melhor ou mais satisfatória explicação oferecida por uma teoria, sendo ela a que dá a melhor figuração do mundo. Este é o argumento realista chamado inferência à melhor explicação. A questão da verdade é fundamental para o realista pensar que teorias podem explicar eventos, causas, regularidades na natureza. Desta forma, para o realista, temos que tomar uma teoria como verdadeira no ato de sua aceitação. Acreditar em uma teoria é acreditar na sua verdade ou verdade aproximada em relação a sua explicação ou previsão.

---

<sup>2</sup> Ver Nélida Gentile (2009, p. 4).

## VERDADE E ADEQUAÇÃO EMPÍRICA

É justamente no que diz respeito à crença na verdade de uma teoria que van Fraassen fará uma contrassugestão com o conceito de adequação empírica. Segundo ele, é uma atitude epistemicamente forte acreditar na verdade ou na verdade aproximada de uma teoria científica, e esta crença leva o cientista a não permanecer fiel ao ponto de vista empirista em filosofia da ciência. Pelo contrário, sustenta van Fraassen que ela leva a compromissos metafísicos com entidades e realidades inobserváveis. Além disso, van Fraassen aponta existir no realismo científico a presença de um forte compromisso ontológico que não lhe agrada. Aceitar uma teoria como verdadeira implica crer naquilo que ela afirma como realmente existente. Por sua vez, van Fraassen sustenta que aceitar ou trabalhar com uma teoria científica não obriga alguém a realizar compromissos ontológicos com as entidades que ela postula. Diz van Fraassen (1980, p. 81):

Pode ser o caso que eu não tenha outra forma adequada de descrever essa caixa, e o papel que ela tem em meu mundo, exceto como receptor de VHF. Disto não segue que eu acredite que o próprio conceito de ondas eletromagnéticas de frequência muito alta corresponda a um elemento da realidade individualmente identificável. Conceitos envolvem teorias e são inconcebíveis sem eles, para parafrasear Sellars. Mas imersão na imagem-de-mundo teórica não impede de ‘colocar entre aspas’ suas implicações ontológicas.

De sorte que precisamos distinguir entre um nível epistêmico e um nível ontológico em nossa relação com as teorias. Podemos depreender essa diferença analisando a citação abaixo, o que nos abre caminho para explicar a ideia de “adequação empírica”:

Mas recorde que devemos distinguir cuidadosamente o que uma teoria diz daquilo que acreditamos quando aceitamos essa teoria (...). O compromisso epistêmico envolvido em aceitar uma teoria científica, tenho defendido, não é aceitar que ela seja verdadeira, mas apenas a crença mitigada de que ela é empiricamente adequada (van Fraassen, 1980, p. 151-152).

Adequação empírica denota um conceito de cariz antirrealista que não pretende trazer consigo a “força excessiva” da crença da posição realista na verdade de uma teoria científica, já que não carrega a ideia de assumir compromisso ontológico com realidades inobserváveis postuladas por uma teoria científica. A assim chamada crença excessiva implicaria em uma atribuição de realidade e existência a entidades observáveis, mas, fundamentalmente, às inobserváveis, como sendo componentes do mundo como um todo, fator que não agrada van Fraassen. Então, ele conclui que um caminho que pode manter a consideração da atividade da ciência como estando na esteira do empirismo é o da adequação empírica. A posição de van Fraassen é antirrealista pois ele pretende ficar apenas com o que é diretamente observável, não

importando a explicação de causas, verdades ocultas ou realidades subjacentes e objetivas da natureza. Para a adequação empírica não é necessário trabalhar com a concepção de verdade ou verdade aproximada de uma teoria, bastando que ela seja empiricamente adequada.

“Ser empiricamente adequada”, para uma teoria científica, dentro da concepção de van Fraassen, significa dizer que ela “salva os fenômenos” (van Fraassen, 1980, p. 12), meramente em termos de manter fidelidade a eles. Van Fraassen (1980, 12) diz: “uma teoria é empiricamente adequada exatamente se o que ela diz sobre as coisas e eventos observáveis no mundo é verdadeiro - exatamente, se ela “salva os fenômenos”. Isto é, se os fenômenos são aquilo que aparece a nós no mundo, pela experiência, os modelos teóricos oferecidos para dar conta deles necessitam representá-los bem, isto é, acomodá-los adequadamente na teoria, o que significa dizer que os modelos científicos elaborados para representar as estruturas do mundo dos fenômenos necessitam espelhá-los de maneira isomórfica, dentro de sua subestrutura teórica. Diz van Fraassen:

Apresentar uma teoria é especificar uma família de estruturas, seus modelos; e segundo, especificar certas partes desses modelos (as subestruturas empíricas) como candidatos a representação direta dos fenômenos observáveis. As estruturas que podem ser descritas em relatórios experimentais e de medida podemos chamar de aparências: a teoria é empiricamente adequada se ela tem algum modelo tal que todas as aparências são isomórficas com as subestruturas empíricas daquele modelo (van Fraassen, 1980, 64).

A noção de “salvar os fenômenos” envolve, portanto, adotar uma posição mais fraca para escolher uma teoria científica. Conforme Bradley Monton (2008, p. 7): “Um argumento a favor do empirismo construtivo depende do fato de que a crença na adequação empírica de uma teoria é menos audaciosa epistemicamente falando do que a crença na verdade da teoria. Monton (2008, p. 11) reforça:

Uma pessoa que oferece uma explicação fala de dentro da linguagem da teoria. Mas tal uso da linguagem não precisa refletir o compromisso epistêmico individual, que pode ser meramente tomar a teoria como sendo empiricamente adequada.

Portanto, van Fraassen defende que a aceitação de uma teoria científica, de acordo com sua tese antirrealista, envolve apenas a crença de que ela é empiricamente adequada, ou, “um pouco mais precisamente: tal teoria tenha pelo menos um modelo tal que todos os fenômenos reais a ele se ajustam”. E ele continua: “devo enfatizar que isto se refere a todos os fenômenos; esses não são exauridos por aqueles que estão sendo observados de fato, nem mesmo por aqueles observados num tempo, seja passado, presente ou futuro” (van Fraassen 1980, p.12).

## A DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENOS OBSERVÁVEIS E INOBSERVÁVEIS

A exigência por adequação empírica traz consigo uma distinção importante para o empirismo construtivo: a distinção entre fenômenos observáveis e não observáveis. “Na visão que desenvolverei, a crença envolvida na aceitação de uma teoria científica é apenas a de que ela “salva os fenômenos”, isto é, corretamente descreve o que é observável” (van Fraassen, 1980, p. 4). Antes, vimos que, para a concepção realista de ciência, a tarefa de uma teoria científica é descrever o mundo verdadeiramente tal como ele é, descrever a realidade como um todo, tanto em termos de fenômenos observáveis quanto fenômenos não observáveis. Falam os realistas, portanto, de uma noção de verdade que se aplica ao que está além do que é observável. Igualmente, para o realismo, é importante que a descrição do mundo a partir das teorias científicas seja tomada em seu sentido literal, acreditando que a verdade seja o objetivo da ciência e que podemos, portanto, admitir que as entidades postuladas pelas teorias científicas existem (Gentile, p. 4, 2008).

Por contraste, a posição de van Fraassen se constrói sobre a noção do que é observável. Mas como ele busca definir este conceito? Ele diz:

termos ou conceitos são teóricos (introduzidos ou adaptados para os propósitos da construção da teoria); entidades são observáveis ou inobserváveis. Esse pode parecer um ponto menor, mas ele separa a discussão em duas questões. Podemos dividir nossa linguagem numa parte teórica e numa parte não teórica? De outro lado, podemos classificar objetos e eventos entre os que são observáveis e os que são inobserváveis? (van Fraassen, 1980, p. 14).

Ele buscará mostrar que os limites entre os predicados de observável e inobservável se definirão dentro da própria teoria científica, não de modo *a priori*, embora seja importante dizer que ser observável se relacione a ver fenômenos a olhos nus. O que é observável então será definido dentro de uma comunidade epistêmica, sendo relativa a ela. Nas palavras de van Fraassen (1980, p. 19):

Então eu devo concluir que não é, em face disso, irracional comprometer-se apenas a uma busca por teorias que sejam empiricamente adequadas, teorias cujos modelos se encaixem nos fenômenos observáveis, enquanto reconhecendo que o que conta como fenômenos observáveis seja uma função do que a comunidade epistêmica é (o que é observável é observável – a - nós).

A distinção entre observável e inobservável ocupa um lugar central no pensamento do empirismo construtivo e está em lugar de garantir até mesmo proeminência em relação ao conceito de adequação empírica. Partindo daí, questionam alguns autores, como Luiz Henrique Dutra, sobre a clareza e coerência desta distinção e suas consequências, dado que ela se revela bastante vaga:

Se não for possível distinguir o que é observável do que é inobservável, como alguns realistas argumentam, então a própria distinção entre adequação empírica e verdade se tornará insustentável, e, conseqüentemente, o empirismo construtivo também não poderá ser uma alternativa ao realismo científico (Dutra, 1995, p. 147).

Qual seria, então, a vantagem da teoria do empirismo construtivo? Seria deixar a cargo da ciência a determinação contextual conforme cada teoria do que conta como observável ou não observável? Van Fraassen esclarece:

A ciência nos apresenta uma figura do mundo que é muito mais rica em conteúdo do que discerne o olho nu. Mas a ciência ela mesma delinea, ao menos em alguma medida, as partes observáveis do mundo que ela descreve. Interações de medida são uma subclasse especial de interações físicas em geral. As estruturas definíveis a partir de dados de mensuração são uma subclasse das estruturas físicas descritas. É desta forma que a ciência ela mesma distingue o observável que ela postula do todo que ela postula. A distinção, sendo em parte uma função dos limites da ciência se mostra na observação humana, é antropocêntrica. Mas uma vez que a ciência coloca observadores humanos entre os sistemas físicos que ela descreve, ela também dá a si a tarefa de descrever distinções antropocêntricas. É desta forma que mesmo o realista científico deve observar a distinção entre os fenômenos e o trans-fenômico na figura-científica do mundo (van Fraassen, 1980, p. 59).

Ora, isso gera um potencial problema da circularidade, uma espécie de relativismo relacionado fato de que o que é observável é relativo e dependente das teorias. Em que sentido então a ciência determina o que é observável? Van Fraassen reconhece que à teoria científica não pode caber toda esta distinção, sem um critério independente de definição da mesma:

Para delinear o que é observável, no entanto, devemos olhar para a ciência – e possivelmente à mesma teoria- pois esta também é uma questão empírica. Isto pode produzir um círculo vicioso se o que for observável não fosse simplesmente por si mesmo um fato descoberto pela teoria, mas fosse relativo-à-teoria ou dependente –da-teoria. Já será bem claro que eu nego isso; eu considero o que é observável como uma questão independente-de-teoria. É uma função de fatos sobre nós enquanto organismos no mundo, e estes fatos podem incluir fatos sobre estados psicológicos que envolvem contemplação de teorias – mas não há o tipo de dependência de teoria ou relatividade que poderia causar uma catástrofe lógica aqui (van Fraassen, 1980, p. 57-58).

Van Fraassen tem uma formulação básica da questão da observabilidade: “X é observável se existem circunstâncias tais que, se X está presente a nós sob aquelas circunstâncias, então nós o observamos” (van Fraassen *apud* Ladyman, 2000, p. 841). A noção de observável tem a ver com a possibilidade ou não de observarmos alguma aparência ou fenômeno do mundo diretamente, isto é, sem auxílio (*unaided*), pois ela está de acordo com a tese epistemológica empirista de que experiência a única fonte legítima de conhecimento sobre o mundo.

É o fato de que nós poderíamos, sob certas circunstâncias, observar algo que não esteja sendo observado no momento que é fundamental para o conceito de observável. Assim, nós não consideramos apenas o que é observado atualmente ou será observado futuramente. No entanto, quando questionado acerca da arbitrariedade constatada para que se chegue até uma distinção entre teórico e observacional, van Fraassen aponta que o problema da observabilidade, dos limites da observação, será matéria da ciência e não da filosofia da ciência.

Na alternativa empirista construtiva que eu venho desenvolvendo... o *import* empírico da teoria é agora definido de dentro da ciência, por meio de uma distinção entre o que é observável e o que não é observável feito pela ciência ela mesma. O compromisso epistêmico com o *import* empírico da teoria acima (sua adequação empírica) pode ser afirmado usando a linguagem da ciência, e de fato, de nenhuma outra forma (van Fraassen, 1980. p. 81).

## LITERALIDADE DAS TEORIAS

Como fica a questão da literalidade das teorias para o antirrealismo de van Fraassen? Ele tem, segundo Gentile (2008, p. 4), uma visão compatível com a ideia realista semântica de tomar-se a literalidade da linguagem teórica de uma teoria. A linguagem da teoria é para ser compreendida em sentido literal. Esta posição é importante ser destacada pois também faz parte do projeto do empirismo construtivo oferecer uma alternativa ao instrumentalismo e ao reducionismo positivista em filosofia da ciência. A visão instrumentalista não toma as teorias como verdadeiras nem falsas, não conferindo valor algum ao caráter teórico da linguagem. O vocabulário teórico não tem função determinante, assumindo a posição desvalorada de serem apenas constructos da mente, conteúdos instrumentais sem valor de verdade. O reducionismo positivista, contra o qual van Fraassen se insurge, buscou eliminar de vez toda linguagem teórica da ciência procurando traduzir toda ela em uma linguagem observacional. Com a visão do realismo semântico, van Fraassen opõe o empirismo construtivo a estas correntes, mostrando que o empirismo construtivo aceita as teorias científicas em seu sentido literal, uma vez que elas buscam contar uma história literalmente verdadeira sobre o que o mundo é, mas apenas no que diz respeito à sua parte observável. Assim, os enunciados da teoria serão capazes de valor de verdade, além de não deverem modificar as relações lógicas entre as entidades de que a teoria trata. É neste sentido que o realismo contém uma proposição correta, à qual van Fraassen busca uma aproximação (1980, p. 8). Mas, mesmo aceitando esta posição, ele se mantém agnóstico, pois ela não o leva a concordar que “assumir uma teoria equivale a comprometer-se com sua verdade no que diz respeito as porções inobserváveis do mundo” Gentile (2009, p. 1). Van Fraassen diz:

Nem toda posição filosófica sobre ciência que insista numa construção literal da linguagem da ciência é uma posição realista (...) Depois de decidir que a linguagem da ciência deve ser literalmente compreendida, ainda podemos dizer que não há necessidade de acreditar que boas teorias sejam verdadeiras, nem para acreditar *ipso facto* que as entidades que elas postulam são reais (van Fraassen, 1980, p. 11).

## VISÃO SEMÂNTICA

A compreensão do critério de adequação empírica e da distinção observável/inobservável é preenchida pela consideração semântica das teorias científicas em oposição à visão sintática no entendimento da questão. Este é um ponto que aparece na discussão de van Fraassen com a tradição do positivismo lógico, em especial com a filosofia de Rudolf Carnap, principalmente no que diz respeito à obra intitulada *A construção lógica do mundo* (2003). Afirma Monton (2008) que o empirismo construtivo de van Fraassen continua a tradição positivista buscando não levar adiante os aspectos problemáticos do positivismo lógico, através a revisão das questões mais críticas desta corrente. Junto com o positivismo lógico, o empirismo construtivo rejeita os compromissos metafísicos e assume uma posição antirrealista, mas discorda a respeito do critério verificacionista do significado e também do apelo para que a linguagem teórica seja removida e separada da linguagem da ciência. Aponta Monton (2008, p. 2) que van Fraassen está mostrando que há formas diversas de ser um empirista sem seguir integralmente os passos dos positivistas lógicos.

É sabido que o programa do Positivismo Lógico estava interessado na fundamentação lógica dos problemas da matemática em elaborar teorias científicas mais firmes com base na linguagem da lógica. Os teoremas científicos seriam expressos em uma linguagem científica precisa e organizados logicamente dentro de um sistema axiomático.

Carnap, na obra mencionada acima, sustenta uma visão sintática de que uma teoria não se configura como mais do que um conjunto de enunciados relacionados em uma linguagem determinada (formalizada). Na visão positivista, o critério de significado é o método de verificação empírica. Ele determinará se uma oração tem sentido ou não. O pensamento do verificacionismo já traz consigo a distinção teórico/observacional, formulada para promover a distinção entre ciência e metafísica, entre proposições autênticas e pseudo-proposições. É uma divisão essencial ao Positivismo Lógico. Ao Positivismo Lógico importa a separação de uma carga observacional e de uma carga teórica em linguagens distintas. Concebe-se uma linguagem teórica destinada a dar conta de um conteúdo inobservável e uma linguagem observacional que se referiria a coisas observáveis.

Já van Fraassen, para defender um critério de adequação empírica que salve os fenômenos, desenvolve uma visão semântica, sustentando que uma teoria cumprirá este critério se nela houver

ao menos um modelo, ao menos uma sub-estrutura da teoria que encaixe com os fenômenos. Para o empirismo construtivo não faz sentido formular a distinção em termos de um conteúdo observacional e um teórico da linguagem, uma vez que a linguagem sempre é carregada de teoria.

A visão semântica, ao contrário do modelo sintático (dedutivo e axiomático), trabalha com a noção de formas, modelos. Modelos teóricos nos quais os fenômenos se ajustam. A abordagem semântica que van Fraassen dá no seu entendimento da adequação empírica é a seguinte:

Apresentar uma teoria é especificar uma família de estruturas, seus modelos; e, em segundo lugar, especificar certas partes destes modelos (as subestruturas empíricas) como candidatos para a representação direta de fenômenos observáveis. As *estruturas* que podem ser descritas em relatos experimentais e de mediação podemos chamar aparências: a teoria é empiricamente adequada se ela tem algum modelo tal que todas as *aparências* são isomórficas a subestruturas empíricas de tal modelo (van Fraassen, 1980, p. 64).

Assim, conforme a citação acima, as estruturas que podem ser descritas em informações experimentais e de medição são as aparências. Se elas são isomórficas às subestruturas empíricas de algum modelo da teoria, então a teoria será empiricamente adequada. Afirma Monton (2008, p. 4) que a teoria é empiricamente adequada se o fenômeno observável pode “encontrar um lar” dentro das estruturas descritas pela teoria. Há a noção de uma relação isomórfica entre aparências e as subestruturas empíricas para determinar-se se uma teoria é empiricamente adequada. Uma teoria, para van Fraassen, não é um conjunto de enunciados, à forma positivista, e sim um conjunto de modelos. Ao menos deve haver um modelo em uma teoria que se encaixe com os fenômenos.

Os modelos teóricos serão empiricamente adequados se ao menos uma de suas subestruturas conseguirem estabelecer uma correspondência isomórfica com as aparências dos fenômenos. O ponto chave é o isomorfismo entre aparências e subestruturas empíricas. A adequação empírica, na concepção semântica, fora colocada por van Fraassen como sendo uma forma mais mitigada para aceitação de uma teoria científica, para não se comprometer ontologicamente com realidades inobserváveis, e fugir à ideia de crença na verdade típica do realismo científico. Aparece mais claramente a partir daí a diferença da adequação empírica e da verdade, pois para a última o “isomorfismo entre a realidade como um todo... e um modelo de teoria deve ser exato”. Luiz Henrique Dutra aponta porque van Fraassen afirma ser a exigência de verdade muito maior que a exigência de adequação empírica (Dutra, 1995, p.147).

## RESPOSTA A ALGUNS ARGUMENTOS REALISTAS

Estabelecidas as bases do empirismo construtivo, van Fraassen oferece combate de forma incisiva aos argumentos realistas anteriormente mencionados. Fará frente ao argumento do não milagre e o da inferência à melhor explicação com o argumento da sub determinação das teorias e o da inferência pessimista. Ambos contra-argumentos obtém conteúdo a partir dos pressupostos que van Fraassen confere à sua visão do empirismo.

Segundo o argumento do Não Milagre, a melhor explicação para os êxitos da ciência é que as teorias científicas são verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras. A ciência e as teorias científicas dizem a verdade sobre o mundo. A contraposição antirrealista de Laudan (1984) com o argumento da Indução Pessimista defende que, durante a história da ciência, muitas teorias tiveram êxito, mas, posteriormente, foram consideradas falsas. Assim, não podemos afirmar com razão que as melhores teorias sejam verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras. Van Fraassen assume esta visão no sentido de prescindir da verdade para aceitarmos uma teoria científica, ficando apenas com o critério mais fraco de adequação empírica, já que uma teoria não precisa ser verdadeira para fazer previsões acertadas, como a história da ciência mostra. Van Fraassen rebate o argumento realista mais forte afirmando que não quer comprometer-se com entidades inobserváveis e quer dar adeus à metafísica, mostrando que a melhor explicação para o êxito da ciência é que está em uma ideia evolucionista, isto é, à maneira como evolucionistas explicam o êxito na sobrevivência das espécies, não se atendo totalmente à conclusão forte do argumento da indução pessimista que poderia levar alguém a defender que acreditar em qualquer teoria científica seria algo irracional ou sem qualquer base. Como dissemos acima, essa não é a discussão que importa a van Fraassen.

Eu afirmo que o sucesso das correntes teorias científicas não é um milagre. Isso não é surpreendente para a mente científica (Darwinista). Pois qualquer teoria científica nasce numa vida de forte competição, uma selva de competição impiedosa. Apenas as teorias bem-sucedidas sobrevivem – aquelas que de fato se firmam às regularidades em funcionamento na natureza (van Fraassen, 1980, p. 39-40).

O segundo argumento antirrealista em resposta aos realistas é o da sub determinação das teorias por evidência. Para este argumento, também não há razão para eleger-se uma teoria em detrimento a outra, pois para cada teoria científica há teorias que são logicamente incompatíveis, mas empiricamente equivalentes, ou seja, com as mesmas consequências observacionais. Os mesmos efeitos observáveis de uma teoria são partilhados por diferentes teorias que defendem diferentes entidades inobserváveis (Dutra, 1995, p. 145). Elas são logicamente diferentes, mas empiricamente compatíveis. Daí segue que não temos qualquer motivo em endossar qualquer

teoria como verdadeira. Como dito antes, um empirista construtivo não defenderia sua posição totalmente com base em tal argumento. Monton (2008, p. 6) ressalta para a não adoção do argumento de sub determinação por um empirista construtivo pois ele irá contra sua posição voluntarista.

### **VOLUNTARISMO E PRAGMATISMO DE VAN FRAASSEN**

Como vimos, em defesa de sua posição, van Fraassen sustenta ser a divisão entre observáveis e inobserváveis importante para a própria atitude epistêmica da ciência (Ladyman, 2000, p. 840), embora, como destacamos acima, ela possa trazer algumas obscuridades e vaguidades, demandando esclarecimentos. Depois de defender-se contra a “catástrofe lógica” mencionada na citação acima, destacará que o interesse do observador pertencente a uma determinada comunidade epistêmica e, mesmo assim, é razoável perceber que ele irá definir, conforme suas orientações, o que é e o que não é observável em cada caso. A questão da observabilidade é sempre tomada em relação a nós mesmos. É tomada em relação às nossas possibilidades, limitações ou circunstâncias nas quais podemos ou poderíamos observar algo. Temos limitações em nosso aparato constitutivo biológico e físico, e é à luz destas limitações que o observável e inobservável são entendidos.

A respeito da tese “voluntarista” defendida pelo empirismo construtivo cabe destacar que o voluntarismo está relacionado ao caráter não normativo conferido ao empirismo construtivo no que diz respeito à aceitação da verdade de uma teoria.

O empirismo construtivo, não é uma doutrina normativa sobre a epistemologia da ciência, sendo assim, ele pode ser melhor descrito como uma espécie de atitude. Van Fraassen quer fugir de uma concepção dogmática, de uma obediência a regras estritas para obrigar a aceitar o empirismo construtivo e refutar como irracional o realismo científico. Desta forma, há diferença entre atitude (de crer ou de aceitar uma teoria) e doutrina. Para ele, mesmo realismo ou antirrealismo são atitudes e não doutrinas sujeitas a um julgamento de verdade ou falsidade. A visão sobre a ciência propagada por van Fraassen como empirismo construtivo se mescla, portanto, ainda com uma tese epistemológica de caráter voluntarista. A citação de van Fraassen abaixo traz elementos importantes a esse respeito:

No capítulo 2 eu objetei a várias linhas de argumentação que poderiam levar alguém ao realismo científico. Alguns desses argumentos, no entanto, diziam respeito a aceitação de uma hipótese ou teoria como verdadeira, com base na evidência que as suportam. Eu resisti tal inferência, dizendo com efeito que quando a teoria tem implicações sobre o que não é observável, a evidência não garante a conclusão de que é verdadeira. O perigo é claramente que, em paridade

ao raciocínio, meus argumentos fossem, se bem-sucedidos, afirmar que a evidência nunca garante uma conclusão que vai além dela. Isso já é inaceitável, pois em nossa vida diária nós inferimos, ou ao menos chegamos a conclusões que vão além das evidências que temos, e resistiremos com sofismas qualquer teoria filosófica que nos chame de irracionais apenas por essa razão (van Fraassen, 1980, p. 71).

O empirismo construtivo é, portanto, uma visão sobre os objetivos da ciência e não uma teoria normativa. Ele é complementado por uma tese epistemológica que podemos chamar de voluntarista, pois destaca, como vimos, o papel importante não apenas da evidência disponível para aceitação e assunção de uma teoria como verdadeira, no caso do realista. Então, o critério de adequação empírica de uma teoria não é o único elemento que conta ou que deva contar para alguém esposar uma teoria. Entender erroneamente o empirismo construtivo em termos normativos seria o seguinte: “Compreendido erroneamente, de maneira normativa, o empirismo construtivo implicaria que a crença na adequação empírica de uma teoria seria o único candidato racional a crença envolvida na aceitação de uma teoria” (Monton, 2008, p. 7).

Dentro da postura antirrealista de recusar leis objetivas e causas subjacentes na natureza, van Fraassen está afirmando o caráter contexto-dependente de toda explicação e aceitação de uma teoria científica. Mostra que, além de virtudes epistêmicas para a escolha de uma teoria, há ainda as virtudes pragmáticas. As virtudes epistêmicas estão envolvidas naquilo que são as crenças em jogo na aceitação ou escolha de uma teoria, elas tratam de questões relacionadas à verdade, às relações entre a teoria e o mundo. Já a dimensão pragmática envolve o que acompanha o programa científico de investigação no qual o cientista se engaja ao aceitar uma teoria (Dutra, 1995, p.145). Dentro deste programa notamos a presença de virtudes pragmáticas também em jogo, tais como a simplicidade, utilidade, refinamento, etc. Elas desempenham papel importante para a busca do objetivos e funções na ciência. Mas, para a reflexão de van Fraassen, elas só têm valor no desenvolvimento de teorias que são empiricamente adequadas e empiricamente fortes, não tendo valor especial se seguem o esquema realista (embora as chamadas virtudes pragmáticas sejam importantes para o realista científico também). Porém, dentro do quadro de interpretação realista da ciência, as virtudes pragmáticas teriam papel de indicar a verdade objetiva do que as teorias dizem sobre as partes inobserváveis do mundo. Diz van Fraassen:

Aceitação de uma teoria tem uma dimensão pragmática. Enquanto a única crença envolvida na aceitação, como eu vejo, é a crença de que a teoria é empiricamente adequada, mais do que crença está envolvido. Aceitar uma teoria é fazer um compromisso, um compromisso com a ulterior confrontação de novos fenômenos dentro do quando daquela teoria, um compromisso com um programa de pesquisa, e uma aposta de que todos os fenômenos relevantes podem ser tratados sem abrir mão da teoria (1980, p. 88).

O realismo toma o poder explanatório de uma teoria em termos de verdade. Para o realista, o poder explanatório de uma teoria faz determinar a verdade da teoria. Para van Fraassen (1980, p. 203), em contrapartida:

Desenvolver uma visão empirista da ciência é mostrá-la como envolvendo uma busca por verdade apenas sobre o mundo empírico, sobre o que acontece e é observável. Uma vez que a atividade científica é um fenômeno cultural rico e complexo, essa visão da ciência deve estar acompanhada por teorias auxiliares sobre a explicação científica, compromisso conceitual, linguagem modal, e muito mais. Mas deve envolver sempre uma rejeição resoluta da demanda por uma explicação das regularidades no curso observável da natureza, por meio de verdades sobre uma realidade além do que está acontecendo e é observável, como uma demanda que não tem papel no empreendimento científico.

A explicação científica tem um caráter contexto-dependente, e ela, além disso, tem como característica, tem uma feição tipicamente causal. Ora, ao buscar-se as causas de um evento situamos o evento a ser explicado na rede conceitual formada pela teórica teoria científica. Mas quais eventos na rede conceitual são selecionados como sendo ‘a’ causa de algum evento a ser explicado depende do interesse dos indivíduos que estão por trás da busca de explicação científica (Monton, 2008, p. 10).

Como articular e coadunar esse aspecto contextual da explicação científica junto ao caráter também causal das proposições científicas? Van Fraassen defende que a explicação científica que procede por causas envolve também a invocação de contrafactuais. O uso de contrafactuais na explicação científica terá papel importante para a clarificação da interdependência existente entre a necessária imersão contextual para a determinação da cláusula *ceteris paribus* que será usada como referência para entendimento de um evento do mundo, e a descrição causal do mesmo. Contrafactuais terão um caráter de contexto-dependência, sendo que lançar mão deles para a explicação científica terá grande importância na determinação do marco contextual a partir do qual o evento será analisado e descrito. Diz Monton (2008, p. 10):

... explicações são frequentemente causais em caráter, e análises da causação tipicamente envolvem algum tipo de contrafactuais. Outro componente dos esforços do empirista construtivo em mostrar que a explicação é contexto-dependente, então, equivale à sua exposição da dependência de contexto dos contrafactuais... Van Fraassen aponta que qualquer contrafactual tem uma cláusula *ceteris paribus*, mas o que é “mantido igual” pelo emitente de contrafactuais varia de contexto para contexto.

Depois de exemplificar a questão, Monton conclui que o contexto sobre o qual fala o contrafactual deve estar bem determinado, isto é, todo o esclarecimento de variáveis contextuais que especificam o contexto relacionados deve estar realizado, para que então se possa avaliar o

contrafactual formulado em termos de valor de verdade. Com esta explicação, Monton (2008, p. 11) alega que van Fraassen quer mostrar como os nossos esforços de explicar as partes do mundo se estendem para além do domínio das atividades da ciência estritamente O realista científico não está certo ao pensar que a explicação científica se baseia apenas em buscar acessar verdades completamente objetivas e independentes de contexto, isto é, independentemente de juízos relativos à nossa posição no mundo. Este é o caráter pragmático da filosofia de van Fraassen: tudo é contexto-dependente. A citação abaixo esclarece:

Há preocupações especificamente humanas, uma função de nossos interesses e prazeres, que tornam algumas teorias mais valiosas ou interessantes a nós do que outras. Valores deste tipo, no entanto, fornecem razões para usar uma teoria, ou contemplá-la, se a consideramos verdadeira ou não, e não podemos racionalmente guiar nossas atitudes epistêmicas e decisões. Por exemplo, se importa mais a nos ter um tipo de questão respondida ao invés de outra, isso não é razão para pensar que uma teoria que que responda mais do primeiro tipo de questão seja mais provavelmente verdadeira (nem mesmo com o *proviso* “todo o resto sendo igual”). É meramente uma razão de preferir aquela teoria sobre outro aspecto. Não obstante, na análise do elogio a teorias científicas, seria um erro não olhar bem as formas em que esse elogio está colorido por fatores contextuais. Estes fatores são trazidos à situação pelo cientista desde sua situação contextual, pessoal e cultural. É um erro pensar que os termos nos quais uma teoria científica é elogiada são puramente higiênicos e não tem nada com qualquer outra sorte de elogio, ou com as pessoas e circunstâncias envolvidas (van Fraassen, 1980, p. 87-88).

### **OBSERVAÇÕES FINAIS: O PROBLEMA DO VOLUNTARISMO E DO PRAGMATISMO PARA A ACEITAÇÃO DE UMA TEORIA EM *THE SCIENTIFIC IMAGE*, O PROBLEMA DISTINÇÃO/TEÓRICO OBSERVACIONAL E DA COERÊNCIA DO CRITÉRIO DE ADEQUAÇÃO EMPÍRICA.**

Quanto ao problema da tese epistêmica do voluntarismo, que, adicionado à defesa da tese sobre a adequação empírica como objetivo de uma teoria científica, confere ao empirista construtivo mais modéstia quanto ao julgamento sobre a racionalidade ou irracionalidade de alguém na aceitação de uma teoria científica do que possui o realista científico, já que este prega, ao menos em Putnam, ser o realismo científico a única explicação convincente sobre o sucesso da ciência (1980, 39), cabe dizer o que segue. Novamente, o argumento de indeterminação, que subjaz à discussão em torno do problema da inferência à melhor explicação e que aponta não existir qualquer razão para alguém conferir crença à verdade de uma teoria científica, não é uma boa base para defender o empirismo construtivo. Monton (2008, p. 6) diz que “se todas as teorias empiricamente equivalentes são igualmente confiáveis, acreditar na verdade literal de qualquer uma destas teorias empiricamente equivalentes deve ser irracional”, então este argumento parece ser realmente incoerente com o voluntarismo que van Fraassen quer adotar.

Da mesma forma, o argumento da indução pessimista, de Larry Laudan, também não tem o espírito adequado para uma defesa do empirismo construtivo de van Fraassen. O referido argumento defende que se todas as teorias científicas defendidas até hoje se revelaram falsas, não temos qualquer razão ou evidência para acreditar que as teorias levantadas hoje sejam verdadeiras. Não é isso que van Fraassen defende, como vimos anteriormente, pois não soa adequado acusar de ser completamente irracional sustentar-se uma crença além de qualquer evidência. Monton esclarece: “Pelo cômputo voluntarista, ir além das evidências de tal forma que alguém escolha acreditar na verdade de uma teoria, tanto em seus aspectos observáveis quanto inobserváveis, poderia muito bem ser racional” (Monton, 2008, p. 6).

Nada mais anti-voluntarista e contrário ao que o empirismo construtivo pretende como atitude epistêmica.

As observações críticas quanto à distinção entre entidades observáveis e inobserváveis que propõe van Fraassen foram várias. Alguns autores sustentaram ser impossível uma clara distinção entre observável e inobservável, o que coloca em risco a noção de adequação empírica, e o próprio modelo do empirismo construtivo. Apontam objeções Paul Churchland (1985), sobre a extensão do observável; Ian Hacking (1985), querendo mostrar que nós deveríamos ao menos algumas vezes confiar no procedimento verificável da ciência para confiar na existência de entidades inobserváveis; ainda poderíamos moldar uma crítica ao empirismo construtivo apelando a uma suposta contradição entre o fato de o empirismo construtivo defender que não possamos ir além das evidências do observável, como faz o realista, mas admitir também, pela modéstia voluntarista, que possamos ir além das evidências do observável, como ao acreditar na adequação empírica como objetivo central da ciência? A discussão sobre essas e outras objeções que *The Scientific Image* recebeu não se encerra aí, com todas elas recebendo respostas de van Fraassen em obras posteriores, estando além dos objetivos deste trabalho exaurir as possibilidades de discussão.

Poderíamos, afinal, perguntar até que ponto esta distinção é entre entidades observáveis e inobserváveis é realmente alcançável, uma vez que, para van Fraassen, o que é tomado como observável é relativo a quem é o observador e qual é a comunidade epistêmico-científica a que este observador faz parte. Deste ponto de vista, na esteira das demais críticas feitas a esta distinção, o conceito de adequação empírica se torna radicalmente relativo, pois não há um critério objetivo que a determine. Diz Monton: “Um simplesmente adota a teoria da observabilidade que subscreva a adequação empírica de qualquer teoria que um esteja interessado em aceitar” (2008, p.16). Além da relatividade, destaca ele que poderíamos levantar contra este critério uma circularidade epistêmica a que ele nos leva. Nós usamos uma teoria da observabilidade como determinante da

adequação empírica através da qual nós chegamos à determinação da adequação empírica daquela teoria mesma.

Se esta distinção parece não ser alcançável de forma precisa, como van Fraassen mesmo reconhece<sup>3</sup>, poderíamos questionar se ele é coerente mesmo com sua posição de tomar as teorias em sua literalidade. Como trabalhar tomando literalmente a distinção observável/inobservável se ela mesma não é alcançável e é uma noção que não permite uma distinção clara e não arbitrária? É possível trabalharmos ao mesmo tempo com a questão da literalidade das teorias e com a distinção observável/inobservável?

Outro problema da impossibilidade de estabelecimento da distinção referida anteriormente é que ela põe à prova o próprio critério de adequação empírica, trazendo-lhe graves objeções. A mais incisiva, como veremos abaixo, mostra que o empirismo construtivo se compromete ontologicamente com entidades inobserváveis, não conseguindo em definitivo dar adeus à metafísica. Van Fraassen toma o critério de adequação empírica através da concepção semântica das teorias e diz que uma teoria é empiricamente adequada se há ao menos um modelo no qual se encaixam todos os fenômenos. Esta é a questão de que o empirismo construtivo deseja ser epistemicamente modesto. Mas acreditar que uma teoria é empiricamente adequada vai além do que uma postura empirista pode aceitar, vai além do âmbito da experiência. Ele parece estar comprometido metafisicamente com objetos abstratos. Gideon Rosen (1994, p.17) demonstra que suspender o juízo sobre a existência de objetos abstratos é suspender o juízo sobre se qualquer teoria é empiricamente adequada.

De acordo com Gentile (2009, p. 5):

Uma teoria é empiricamente adequada se tem alguns modelos tal que todas as aparências são isomórficas com as subestruturas empíricas deste modelo. Neste caso, o domínio de valores das variáveis que podem figurar no alcance do quantificador existencial são os modelos teóricos e as correspondentes subestruturas empíricas dos modelos. Logo, a afirmação de que uma teoria é empiricamente adequada não parece deixar lugar para evitar o compromisso com entidades abstratas.

O quantificador existencial o compromete ontologicamente com entidades abstratas, aparentemente, com uma posição platonista, embora adotando de saída uma posição cética e antirrealista. Uma resposta possível a van Fraassen seria falar sobre a natureza dos objetos da matemática (Monton, 2008).

---

<sup>3</sup> van Fraassen reconhece estas críticas, como mostra Monton (van Fraassen, 2003, 415-416).

## BREVES OBSERVAÇÕES SOBRE O EMPIRISMO CONSTRUTIVO DE BAS VAN FRAASSEN

Estas foram algumas observações a respeito da proposta de van Fraassen que buscaram mostrar o quão instigante é a ideia do empirismo construtivo e, ao mesmo tempo, quais de seus aspectos merecem discussão mais aprofundada. O certo é que van Fraassen não quis aceitar qualquer compromisso com entidades inobserváveis, e procurou fugir delas com a formulação do empirismo construtivo. No entanto, aos olhos deste trabalho, dentre as críticas recebidas pelo autor, aquelas que foram aqui destacadas por meio dos textos de Gentile, são suficientes para colocar sérias dúvidas a respeito de se o empirismo construtivo realmente conseguiu dar adeus à metafísica, tal como pretende fazer.

### REFERÊNCIAS

CARNAP, Rudolf. *The logical structure of the world*. Open Court Classics, 2003.

CHURCHLAND, P., and C. HOOKER (eds.). *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism* (with a reply from Bas C. van Fraassen), Chicago: University of Chicago Press, 1985.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. A distinção observável/inobservável no Empirismo Construtivo de Van Fraassen. In: CARVALHO, Maria Cecilia M. (org.). *A filosofia analítica no Brasil*. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

GENTILE, Néida. *El estructuralismo empirista: lo mejor de ambos mundos?* Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmninnibpcajpcgclefindmkaj/http://www.afhic.com/wp-content/uploads/2019/01/el-estructuralismo-empirista.pdf>. Acesso em: 01 maio 2024.

\_\_\_\_\_. *Empirismo Constructivo y escepticismo*. Ref. Incompleta.

\_\_\_\_\_. Adecuación empírica y compromisos metafísicos. In: DUTRA, L. H, de A; MORTARI, C.A, orgs. *Anais do V Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis. NEL/UFSC, pp. 108-113. 2009.

HACKING, I. *Do We See Through a Microscope?* In: *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism* (with a reply from Bas C. van Fraassen), Chicago: University of Chicago Press. pp. 132–15.

LADYMAN, James. *Constructive empiricism and Modal Metaphysics: a Reply to Monton and van Fraassen*. *Brit. Sci.* 55 (2004) 755-765, axh 411.

\_\_\_\_\_. *What's really wrong with Constructive Empiricism?* Van Fraassen and the Metaphysics of Modality. *Brit J. Phil. Sci* 51 2000, 837.856.

LAUDAN, Larry. *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley: University of California Press. 1984.

MONTON. *Constructive Empiricism*. Entry in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First Published Wed Oc 1, 2008. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/constructive-empiricism/#PragExpl>. Accessed in: 01 may 2024.

Cristóvão Atílio Viero

MONTON, B., e B. VAN FRAASSEN, 2003, “Constructive Empiricism and Modal Nominalism”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 54: 405–422.

PUTNAM, Hilary, 1975. *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge: Cambridge University Press.

ROSEN, Gideon. *What is Constructive Empiricism?* Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands. *Philosophical Studies*: 74: 143--178, 1994.

van FRAASSEN, B. *The Scientific Image*. Clarendon Press. Oxford. 1980.

---

**Recebido em:** 30/10/2023.

**Aprovado em:** 05/06/2024.

# A DOENÇA COMO FORMA DE SER LIVRE NO MUNDO

## Uma abordagem Merleau-Pontiana

---

Caroline De Paula Bueno

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. E-mail: carol\_bueno14@hotmail.com.

**Resumo:** Neste artigo buscamos abordar a perspectiva de Maurice Merleau-Ponty sobre corpo, saúde e doença e como esses elementos irão se desembocar no pensamento da liberdade e a arte em Cézanne. A crítica ao modelo tradicional de saúde e doença, baseado na visão biomédica que vê esses dois estados como opostos e define saúde como a mera ausência de doença, é crucial para uma compreensão mais ampla e humanizada da condição humana. Ao questionar a concepção de doença como simples anormalidade e o doente como alguém passivo, tratado apenas como objeto de intervenções médicas, o artigo segue uma linha de pensamento alinhada com a filosofia fenomenológica de Merleau-Ponty que irá propor uma teoria da liberdade criadora, que se manifesta sem romper os vínculos com o mundo. Essa abordagem mais ampla e inclusiva valoriza a experiência subjetiva do indivíduo e reconhece a complexidade das interações entre saúde, doença e o mundo vivido pelo sujeito.

**Palavras-chave:** Filosofia. Merleau-Ponty. Cézanne. Fenomenologia. Psicopatologia.

**Abstract:** In this article we seek to address Maurice Merleau-Ponty's perspective on the body, health and illness and how these elements will lead to Cézanne's thoughts on freedom and art. Criticizing the traditional model of health and disease, based on the biomedical vision that sees these two states as opposites and defines health as the mere absence of disease, is crucial for a broader and more humanized understanding of the human condition. By questioning the conception of illness as a simple abnormality and the patient as someone passive, treated only as an object of medical interventions, the article follows a line of thought aligned with Merleau-Ponty's phenomenological philosophy, which will propose a theory of creative freedom, which manifests itself without breaking ties with the world. This broader and more inclusive approach values the individual's subjective experience and recognizes the complexity of the interactions between health, illness and the world experienced by the subject.

**KEYWORDS:** Philosophy. Merleau-Ponty. Cézanne. Phenomenology. Psychopathology.

## INTRODUÇÃO

O artigo propõe uma reflexão profunda e instigante sobre a doença, não apenas como uma condição patológica, mas como uma experiência existencial que pode revelar formas autênticas de liberdade no mundo. A partir da perspectiva fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty, a doença é explorada como um fenômeno que pode desvelar novas dimensões do ser, transformando a maneira como o indivíduo se relaciona consigo mesmo, com o outro e com o mundo ao seu redor. Em vez de ser vista apenas como uma limitação ou um obstáculo, a doença é considerada uma oportunidade para reavaliar e redefinir a própria existência.

Assim, contextualiza-se a discussão com uma análise da obra e da vida do pintor Paul Cézanne, figura central na filosofia de Merleau-Ponty. Cézanne, cuja abordagem revolucionária à pintura transformou a arte moderna, é frequentemente citado por Merleau-Ponty como um exemplo de como a percepção e a expressão artística estão intrinsecamente ligadas à existência encarnada.

Cézanne experimentou uma forma singular de liberdade através de suas limitações e desafios pessoais, incluindo problemas de saúde. Sua luta contra a doença e suas dificuldades pessoais não apenas moldaram sua obra, mas também proporcionaram uma nova compreensão da relação entre o corpo, o mundo e a expressão artística. Merleau-Ponty utiliza Cézanne para ilustrar como a arte pode ser uma maneira de transcender as restrições físicas e psicológicas, revelando a liberdade inerente à experiência humana mesmo nas circunstâncias mais adversas.

Ao explorar a vida e a obra de Cézanne, o artigo demonstra como a doença, ao invés de simplesmente restringir, pode abrir novas possibilidades de ser no mundo, permitindo ao indivíduo uma forma de liberdade que é profundamente enraizada na autenticidade de sua existência corporal e perceptiva.

## CÉZANNE: VIDA E ARTE

Paul Cézanne nasceu em Aix-en-Provence, uma cidade no sul da França, em 1839. Ele é conhecido por ser um dos pioneiros do movimento impressionista na pintura, embora tenha desenvolvido um estilo próprio que mais tarde influenciou o cubismo e outras correntes artísticas do século XX. Cézanne passou a maior parte de sua vida em Aix-en-Provence e faleceu lá em 1906, deixando um legado significativo na história da arte. Sua abordagem inovadora da forma e da cor teve um impacto duradouro na arte moderna.

A história da arte está repleta de figuras atormentadas e incompreendidas, e Paul Cézanne certamente se encaixa nesse perfil. Embora não tenha vivenciado a mesma intensidade dramática e tumultuada como Van Gogh ou Gauguin, Cézanne enfrentou seus próprios desafios e conflitos internos. Sua busca incessante pela perfeição na arte o consumiu profundamente, levando-o a um isolamento considerável. Cézanne teve dificuldades em ser reconhecido e compreendido pela sociedade e até mesmo pela comunidade artística de sua época. Sua autoexigência e autocrítica constantes contribuíram para um senso de insatisfação que permeava sua vida e obra.

Apesar de sua genialidade artística, Cézanne enfrentou obstáculos significativos, tanto pessoais quanto profissionais. Sua busca por capturar a essência da natureza em suas pinturas era uma jornada solitária e desafiadora, afastando-o de muitos relacionamentos e círculos sociais. É interessante como, muitas vezes, a genialidade artística vem acompanhada de lutas internas e tumultos pessoais. Essas histórias acabam se tornando parte integrante da narrativa desses artistas e contribuem para a compreensão mais profunda de suas obras e do contexto em que foram criadas.

O mistério Cézanne, que seus contemporâneos não entenderam, e menos ainda seus compatriotas de Aix-en-Provence, permeava esse burguês inchado de ignorância e arrogância que definhava em uma cidade adormecida ao redor das suas fontes, tão segura da sua beleza e dos seus encantos que se esquecia de viver. Mais tarde, a cidade recuperou o filho da terra que tanto desprezara: atualmente, as placas de cobre incrustadas nas calçadas com a efígie do pintor indicam os espaços Cézanne, um liceu Cézanne e os itinerários Cézanne. O louco, o possesso, o filho do banqueiro tornaram-se a glória da cidade (Fauconnier, 2009, p. 07).

Cézanne era conhecido por sua dedicação extrema à pintura. Sua paixão pela arte era tão intensa que ele considerava a pintura como seu mundo e modo de existência. Desde cedo, Cézanne sentiu que a pintura era sua verdadeira vocação, embora tenha enfrentado obstáculos significativos para segui-la, incluindo a oposição de seu pai, que inicialmente desejava que ele se tornasse advogado.

[...] Seu pai exigia que ele entrasse para a Faculdade de Direito. A velha raposa queria que o filho seguisse uma carreira honrosa, o banco, a toga, o que lhe abriria as fechadíssimas portas das casas burguesas das quais ele sempre fora excluído. O Direito era uma matéria ingrata, e Cézanne descobriria uma paixão: desenhar, pintar. Claro que ele não podia contar para o pai, que o receberia com frases sarcásticas: “Morre-se com talento e come-se com dinheiro”. [...] Cada vez que o velho via o filho com um pincel na mão, erguia os ombros de pena. Que bela ideia tivera no dia em que lhe dera de presente aquele estojo com aquarelas que comprara a um bom preço... Louis-Auguste estava preocupado. No início, achara que tudo não passava de um capricho. Porém aquele filho imprestável parecia agarrar-se à sua paixão (Fauconnier, 2009, p.19-20; 23).

Uma característica marcante do processo de pintura de Cézanne era a sua abordagem meticulosa e minuciosa. Para criar uma única natureza morta, ele podia realizar inúmeras sessões de trabalho, chegando a levar até cem sessões para concluir um único retrato.<sup>1</sup> Sua técnica era notavelmente lenta, laboriosa e experimental, muitas vezes envolvendo várias tentativas e retornos à tela. Às vezes, ele até abandonava uma obra quando sentia que não conseguia expressar fielmente o que via. O artista buscava capturar não apenas a aparência superficial, mas a essência e a estrutura subjacentes das formas e objetos que pintava. Sua abordagem revolucionária influenciou não só a arte moderna, mas também a forma como os artistas viam e representavam o mundo ao seu redor.

Cézanne tinha uma relação única com sua arte. Ele era conhecido por sua intensa autoexigência e sua busca incessante pela perfeição na representação da natureza em suas telas. Sua relutância em expor suas obras e sua autocrítica constante indicavam uma profunda insatisfação consigo mesmo, mesmo quando outros reconheciam seu talento e genialidade.

Era invadido por sensações extraordinárias, visões em que suas mãos eram impotentes de reproduzir, passava da opressão ao frenesi. Durante seus ataques de raiva, rabiscava, rasgava, destruía, recomeçava. Talvez a raiva fosse seu único pecado capital, mas que força tinha! Ela lhe fechará portas, o afastará das pessoas benévolas, o trancará na solidão. Por outro lado, sem essa raiva fundamental, terrível, da qual extrairá sua vontade e sua força, ele não teria se tornado Cézanne (Fauconnier, 2009, p.24-25).

A busca incansável de Cézanne estava centrada em encontrar uma maneira de capturar a verdade da natureza, não apenas em sua aparência visual, mas também em sua essência e estrutura subjacentes. Ele buscava uma síntese entre as formas e cores naturais e a representação na tela, buscando diminuir a distância entre o que via e o que conseguia pintar.

O "fim tão procurado e por tanto tempo perseguido" (Merleau-Ponty, 1996, p. 13) mencionado por Cézanne em sua carta a Bernard possivelmente faz referência a alcançar uma compreensão completa e satisfatória de sua própria arte. Ele desejava capturar a essência da natureza de uma forma que satisfizesse suas próprias expectativas rigorosas. Essa busca incessante

---

<sup>1</sup> A obsessão de Cézanne pela Montanha de Santa Vitória é um testemunho do seu compromisso incansável em capturar não apenas a aparência física, mas também a essência e a alma da natureza em suas obras. A paisagem, particularmente a visão da Montanha de Santa Vitória, tornou-se uma fonte de inspiração inesgotável para ele. Suas numerosas representações da montanha em diferentes mídias, como pinturas a óleo, aquarelas e desenhos, refletem não apenas sua dedicação, mas também seu desejo de compreender profundamente a paisagem e suas variações ao longo do tempo e das estações. Ao perseguir essa montanha em suas obras repetidamente, Cézanne não estava apenas capturando uma paisagem física, mas buscando entender as nuances de luz, sombra, cor e forma que ela apresentava. Sua abordagem meticulosa e persistente demonstra sua busca incessante pela verdade e pela perfeição na representação da natureza.

o levava a se isolar e a se distanciar de muitos, incluindo sua própria família e a comunidade artística da época.

Não conseguia viver com a pintura, nem sem ela: o próprio sintoma da paixão. Chegou a Paris e, no dia seguinte, já queria ir embora. Zola aborreceu-se. ‘Será que para você a pintura não passa de um capricho que um dia agarrou-o pelos cabelos quando você se enfada? De um passatempo, de um assunto de conversação? De um pretexto para não estudar Direito? Se for assim, eu entendo sua conduta, você tem razão em não levar as coisas ao extremo para não criar novos problemas na família. Contudo, se a pintura for sua vocação – e eu sempre a considere assim -, se você sente que fez a coisa certa depois de trabalhar bem, então, para mim você passará a ser um enigma, uma esfinge, um quê impossível e tenebroso’ (Fauconnier, 2009, p. 26).

Em resumo, o artista buscava um nível de perfeição e compreensão da arte que o consumia profundamente, levando-o a uma vida de solidão e introspecção, sempre perseguindo um ideal que parecia fugir mesmo quando alcançado em parte. Cézanne era, de fato, muito mais do que um simples executor de pinceladas guiadas pela visão. Sua abordagem à pintura era profundamente intelectual e reflexiva. Apesar da intensa conexão sensorial que ele mantinha com a natureza, havia um processo meticuloso de refinamento intelectual das sensações antes que essas fossem transferidas para a tela.

Ao contrário da ideia de que a pintura era simplesmente uma resposta imediata e reflexiva às percepções visuais, Cézanne buscava algo mais complexo. Ele não apenas captava as sensações visuais, mas também as analisava e as refinava intelectualmente. Sua abordagem envolvia um processo meticuloso de consideração, reflexão e ajuste antes de transferir essas sensações para suas pinturas. Essa prática mostrava o cuidado e a profundidade com que ele abordava a representação da natureza. Cézanne estava constantemente envolvido em um diálogo interno entre sua percepção sensorial e sua reflexão intelectual, buscando encontrar um equilíbrio entre esses elementos na composição de suas obras.

## **CONCEITO DE DOENÇA EM MERLEAU-PONTY**

Merleau-Ponty, em seus estudos fenomenológicos existenciais, buscou superar a filosofia da consciência e também o positivismo na ciência; para isso ele fundamentou essa compreensão como base no corpo vivo que é situado no mundo da experiência; inclusive seus estudos sobre o tema tiveram influência para o pensamento de autores como Georges Canguilhem e Michel Foucault.

A temática do corpo é um dos principais elementos de estudos para o autor. Para ele o corpo possui um sentido ontológico; cada indivíduo é um corpo e a consciência como sendo

encarnada no corpo. Com essa proposta teórica o autor problematiza a ideia de que o espírito que comanda o sujeito está fora do corpo. Esse corpo, no entanto, não está solto no mundo, ele está entrelaçado com o mundo em uma situação; ou seja, é por meio do corpo que se conhece o mundo e o mundo passa a ser incorporado ao próprio corpo por meio das experiências. “Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (Merleau-Ponty, 1999a. p. 205). Além disso, nas palavras do autor,

Mesmo normal, mesmo envolvido em situações inter-humanas, o sujeito, enquanto tem um corpo, conserva a cada instante o poder de esquivar-se disso. No próprio instante em que vivo no mundo, em que me dedico aos meus projetos, a minhas ocupações, a meus amigos, a minhas recordações, posso fechar os olhos, estirar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que subtende minha vida pessoal. Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela (Merleau-Ponty, 1999a. p. 227-228).

Sua perspectiva fenomenológica destaca a interconexão entre o corpo, a percepção e o ambiente. Em vez de ver a saúde apenas como a ausência de doença, ele enfatiza a importância da experiência corporal e da interação entre o indivíduo e seu contexto (Mendes, 2014).

O autor desafia o modelo biomédico ao sugerir que a saúde e a doença não são estados completamente separados, mas sim fenômenos inter-relacionados. Ele argumenta que a compreensão da saúde deve considerar não apenas aspectos físicos, mas também experiências subjetivas, emocionais e contextuais. Essa abordagem mais holística<sup>2</sup> busca compreender a saúde e a doença dentro de um contexto mais amplo, levando em conta não apenas os aspectos biológicos, mas também os sociais, psicológicos e ambientais que influenciam a experiência humana da saúde e da doença.

Merleau-Ponty realmente rejeita a noção de saúde e doença como fenômenos opostos ou hierarquizados. Ele os vê como experiências existenciais interligadas, que não devem ser consideradas separadamente ou em termos de uma superioridade hierárquica de um sobre o outro. Para ele, saúde e doença são parte da existência humana e estão entrelaçadas na experiência corporal e na percepção do mundo. Ele enfatiza a inseparabilidade desses estados, argumentando que não podemos compreender completamente a saúde sem considerar a presença da doença, e vice-versa. A abordagem dele destaca a importância de considerar a complexidade da experiência humana, onde a saúde e a doença coexistem e se entrelaçam. Nas palavras do autor,

---

<sup>2</sup> No sentido estrutural, não espiritualista.

[...]doença e saúde não são modalidades da consciência ou da vontade, eles supõem um "passo existencial". A afonia não representa apenas uma recusa de falar, a anorexia uma recusa de viver, elas são essa recusa do outro ou essa recusa do futuro arrancadas da natureza transitiva dos "fenômenos interiores", generalizadas, consumadas, tornadas situação de fato (Merleau-Ponty, 1999a, p. 227).

O autor contesta a visão dualista que separa corpo e mente, uma visão que remonta à filosofia cartesiana que enfatiza a superioridade da mente sobre o corpo. Em contrapartida, Merleau-Ponty propõe uma abordagem mais integrada, onde corpo e mente não são entidades separadas, mas sim componentes interligados e inseparáveis da experiência humana. Para ele, o corpo não é apenas um objeto físico passivo, mas sim um meio fundamental de compreensão do mundo. Ele destaca a importância da corporeidade na percepção, na experiência e na formação da consciência. Essa perspectiva fenomenológica enfatiza a unidade entre corpo e mente, desafiando a dicotomia cartesiana que tende a hierarquizar a mente sobre o corpo. Por esta razão,

[...] o acontecimento psicofísico não pode mais ser concebido à maneira da fisiologia cartesiana e como a contiguidade entre um processo em si e uma *cogitado*. A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência. Foi a existência que encontramos no corpo aproximando-nos dele por uma primeira via de acesso, a da fisiologia (Merleau-Ponty, 1999a, p. 131).

Ao considerar corpo e mente como entrelaçados, Merleau-Ponty ressalta a importância de compreender a experiência humana como uma totalidade integrada, onde a percepção, a cognição e a experiência são moldadas pela interação entre corpo e mente. Essa abordagem desafia a visão dualista que fragmenta a existência humana em partes separadas e enfatiza a importância de compreender o ser humano como um todo indivisível.

Para tanto o autor buscou estudos neurológicos contemporâneos, especialmente aqueles relacionados à plasticidade cerebral, que ecoavam de certa forma a compreensão fenomenológica do corpo presente em sua teoria. Enquanto os estudos neurológicos antigos tendiam a ver o cérebro como tendo regiões estáticas responsáveis por funções específicas, os avanços mais recentes têm destacado a plasticidade cerebral, ou seja, a capacidade do cérebro de se reorganizar e adaptar em resposta a experiências e mudanças ambientais.

Esses estudos contemporâneos, assim como a visão de Merleau-Ponty, desafiam a noção de dicotomias rígidas e estáticas, sugerindo uma abordagem mais integrada e dinâmica do funcionamento cerebral e da experiência humana. A plasticidade cerebral sugere que as funções

cerebrais não são estritamente localizadas em áreas específicas, mas sim distribuídas e interconectadas de maneira mais complexa e flexível.

Oliver Sacks<sup>3</sup>, um renomado neurologista, em suas obras explorou casos de pacientes que demonstraram a extraordinária capacidade de adaptação e mudança do cérebro diante de lesões ou mudanças drásticas. Seus relatos ressaltam a capacidade do cérebro de se reorganizar e de adaptar-se de maneiras surpreendentes, o que está alinhado com a ideia de uma visão mais holística e dinâmica da relação entre corpo, mente e experiência, sem se ater a dicotomias rígidas. Essa convergência entre os estudos neurológicos contemporâneos e a filosofia de Merleau-Ponty ressalta a complexidade e a interconexão entre a experiência humana e o funcionamento do cérebro.

[...] em patologia geral, os sintomas observáveis são algumas vezes dados inequivocamente: trata-se de deficiências maciças, muitas vezes o organismo deixa em todas as circunstâncias de responder a certas excitações físico-químicas, o distúrbio afeta certos fragmentos reais do comportamento. Ou, para ser mais exato, como são as adaptações fundamentais relativas ao meio vital que estão comprometidas, as solicitações desse meio normalmente bastam para detectar e caracterizar a doença. Assim o comportamento patológico poderá muitas vezes ser definido por uma análise real que identifica as reações conservadas e as reações abolidas (Merleau-Ponty, 2006, p. 95).

Ou seja, percebemos que a manifestação de sintomas observáveis em patologias gerais, onde os sinais de doença podem ser facilmente identificados por meio de deficiências notáveis no funcionamento do organismo. Essas deficiências podem se manifestar como incapacidade de resposta a estímulos físico-químicos normais ou como uma alteração significativa em certos aspectos do comportamento. A patologia, nesse contexto, é identificada não apenas por sinais diretos de doença, mas também por uma análise das adaptações essenciais do organismo em relação ao ambiente vital. Quando essas adaptações fundamentais são comprometidas e as respostas normais do organismo são abolidas ou significativamente alteradas, isso pode ser interpretado como um comportamento patológico. Essa abordagem enfatiza a importância de identificar não apenas as respostas anormais, mas também as reações que permanecem preservadas ou as respostas que são perdidas ou suprimidas. Essa análise detalhada é fundamental na compreensão e na caracterização das doenças e de suas manifestações observáveis.

---

<sup>3</sup> Segundo Sacks, “Os neurocientistas começaram a reconhecer, nos anos 1970, que poderia existir uma certa flexibilidade ou plasticidade no cérebro, pelo menos nos dois primeiros anos de vida. Mas pensavam que, passado esse período crítico, o cérebro tornava-se muito menos plástico. No entanto, o cérebro permanece capaz de mudanças radicais em resposta a uma privação sensorial” (2010, p. 182).

Para Merleau-Ponty, a doença não é apenas uma questão de comportamentos específicos perdidos ou preservados, mas sim algo que transcende o observável. Ele enfatiza a importância de considerar o sentido mais amplo e subjetivo da experiência da doença, não apenas os sinais objetivos visíveis. Isso significa olhar para além das manifestações externas e observáveis da doença e considerar como o sujeito doente se relaciona, percebe e interage com o mundo ao seu redor. Com isso o autor destaca a necessidade de compreender a experiência subjetiva da doença, levando em conta não apenas os sintomas físicos, mas também a vivência e a percepção do sujeito doente. É uma visão que valoriza a compreensão mais profunda do significado da doença para o indivíduo, indo além dos aspectos meramente observáveis e quantificáveis.

A doença não é mais, como na representação comum, uma coisa ou uma potência que provocaria certos efeitos; o funcionamento patológico não é mais, como numa ideia excessivamente difundida, homogêneo ao funcionamento normal. É um novo significado do comportamento, e a relação do distúrbio essencial com os sintomas não é mais de causa/efeito, mas a relação lógica de princípio/consequência ou de significado/signo (Merleau-Ponty, 2006, p. 99).

Ou seja, a perspectiva de Merleau-Ponty sobre a doença desafia a representação comum que a vê como uma entidade ou força que causa certos efeitos previsíveis. Ele propõe uma compreensão mais complexa em que o funcionamento patológico não é simplesmente uma versão distorcida do funcionamento normal. Segundo ele, o funcionamento patológico não pode ser considerado homogêneo ao funcionamento normal. Em vez disso, ele é visto como um novo significado do comportamento, uma reorganização ou mudança no modo como o organismo se relaciona consigo mesmo e com o ambiente. Essa mudança de perspectiva sugere que a relação entre o distúrbio essencial (o funcionamento patológico) e os sintomas não é simplesmente de causa e efeito.

Ao invés disso, o autor propõe uma relação lógica de princípio e consequência, de significado e signo. Ele sugere que os sintomas não são apenas resultados diretos do distúrbio essencial, mas são significados ou sinais que refletem a reorganização mais ampla que está ocorrendo no organismo. Essa abordagem muda a ênfase da causa direta para uma compreensão mais profunda do significado subjacente aos sintomas e ao funcionamento patológico, enfatizando a complexidade e a singularidade da experiência da doença para cada indivíduo.

## **CONCEITO DE LIBERDADE EM MERLEAU-PONTY**

Quando Merleau-Ponty aborda o conceito de liberdade na temática da criação artística, ele entende que só é possível por meio de um engajamento, num enraizamento na vida e no mundo, e

essa escolha se dá por meio das experiências concretas deste mundo. Ou seja, é devido ao indivíduo estar no mundo e estar enraizado nele que a liberdade se torna possível; a liberdade é um elemento concreto.

O conceito de liberdade para o autor é um paradoxo, isso porque ao mesmo tempo que nunca mudamos, também nunca somos indivíduos determinados. Esse sujeito enquanto singularidade é quem vivencia suas experiências, que traz com ele tudo o que ele já foi e já viveu, entretanto, esses elementos não determinam suas respostas diante das experiências futuras.

Assim, tendo claro que não podemos mudar o que somos, que não mudamos o passado e que nosso futuro não é uma determinação, o desafio, para o autor, é entender como essa liberdade pode se apresentar de maneira que não dilacere nosso vínculo com o mundo, e que a indeterminação e a regularidade da existência possam ocorrer ao mesmo tempo. É desse ponto que o filósofo irá tecer críticas ao determinismo e a ideia de liberdade não situada. Isso porque as situações não são puramente determinadas e além disso não há uma liberdade pura; as duas são construídas pela junção das duas. Segundo Moura (2010, p. 37),

[...] entre liberdade e situação não há distância, mas constituição recíproca, a abertura da situação exigindo um ato que a retome, e a liberdade do homem uma situação que a faça ser, formando ambas portanto uma estrutura única, uma liberdade situada ou uma situação livre em que nem uma nem outra são absolutas pois cada uma delas, ao realizar-se, traz em si a outra como seu avesso.

A visão de Merleau-Ponty sobre liberdade e situação é profundamente interligada. Ele argumenta que não há uma separação entre liberdade e situação, mas sim uma relação de constituição recíproca entre ambas. A situação em que um indivíduo se encontra exige um ato de liberdade para ser reafirmada, e a liberdade de um indivíduo é moldada pela situação na qual ele está inserido.

Essa relação entre liberdade e situação forma uma estrutura única, uma espécie de interdependência na qual nem a liberdade nem a situação são absolutas. Cada uma delas, ao se realizar, traz consigo a outra como seu complemento. Isso significa que a liberdade de um indivíduo é moldada pela situação em que ele vive, ao passo que a situação também é afetada pela liberdade de ação do indivíduo. Merleau-Ponty destaca que essa interconexão entre liberdade e situação implica que a liberdade de um indivíduo não é uma liberdade absoluta e desvinculada de sua situação. Da mesma forma, a situação na qual alguém está inserido não é completamente determinante, pois a liberdade de ação e escolha do indivíduo pode moldar e influenciar essa situação.

Essa noção de "liberdade situada" ou "situação livre" ressalta a interdependência e complexidade da relação entre a liberdade individual e o contexto no qual ela se manifesta, mostrando como ambas se entrelaçam e se complementam. Sem dúvida, a obra de Cézanne oferece uma perspectiva valiosa para a reflexão sobre o problema da liberdade. Sua abordagem artística e seu processo criativo podem ser interpretados como uma busca incessante pela liberdade na expressão e na representação da realidade. O pintor não se limitava a replicar a realidade de maneira convencional. Em vez disso, ele explorava novas formas de representação, desafiando as convenções artísticas de sua época. Sua abordagem revolucionária da forma, da cor e da composição influenciou fortemente a arte moderna, mostrando uma busca pela liberdade criativa e pela liberdade de expressão.

Além disso, sua insistência em capturar a essência da natureza, indo além da mera aparência visual, reflete uma busca pela liberdade de compreensão e interpretação do mundo ao seu redor. Cézanne buscava uma verdade mais profunda, uma liberdade de percepção que transcendesse a simples representação objetiva. Essa abordagem do artista, com sua exploração constante e sua abertura para novas possibilidades, oferece uma maneira de repensar a noção de liberdade na criação artística e na interpretação da realidade. Nas palavras de Moutinho:

Trata-se então de compreender duas coisas ao mesmo tempo: que não somos jamais determinados e, retrospectivamente, sempre podemos encontrar em nosso passado o anúncio do que nos tornamos (SNS, 28). É esse “movimento circular de nossa vida”, essa relação de mão dupla, essa ambiguidade, que permite compreender a gênese de um sentido que é inédito, mas não ex nihilo, imotivado, gratuito (Moutinho, 2006, p. 360).

Dessa forma, podemos perceber que a obra de arte não pode ser completamente explicada de maneira unilateral, pois está enraizada na complexidade das experiências, influências, vivências e possibilidades que o sujeito enfrenta ao longo da vida. A relação entre os elementos constitutivos de uma obra de arte não é linear, pois reflete a complexidade das relações do sujeito com o mundo, a cultura e os outros. O processo criativo não é uma sequência rígida de causas e efeitos, mas sim um espaço onde a liberdade criativa se manifesta na elaboração de uma obra.

O sujeito, ao criar, está situado no presente de sua vivência, trazendo consigo uma mistura de passado e futuro, influências e possibilidades. A liberdade exercida pelo sujeito na criação artística permite não apenas a transformação da obra, mas também a transformação do próprio sujeito. Essa relação dinâmica entre o sujeito e sua obra reflete uma busca incessante, um projeto em constante evolução e transformação, nunca totalmente definido ou acabado.

Cézanne, como tantos outros artistas, viveu em constante metamorfose em sua relação com o mundo e com sua própria expressão artística. Sua obra é vista como um processo em andamento,

um caminho de busca e descoberta, uma expressão contínua da busca pela ideia e pela liberdade que nunca alcançam um estado final completo. A obra de arte é, portanto, um reflexo da vida em constante transformação do sujeito que a cria.

### **CÉZANNE: DA DOENÇA À LIBERDADE**

Merleau-Ponty era apaixonado pelas artes em geral e com maior vigor, as artes plásticas, a pintura (Mendes ET AL., 2014). O filósofo valoriza profundamente o papel da pintura e das artes visuais como meios para compreendermos o mundo através da percepção. Ele acredita que a pintura nos possibilita reconectar com a visão das coisas de uma forma mais significativa e profunda. Para o autor, a pintura não é apenas uma representação visual passiva, mas sim uma forma de explorar e entender a percepção humana. Ele defende a ideia de que uma filosofia da percepção que busque compreender verdadeiramente como vemos e experimentamos o mundo deve reconhecer a importância da pintura e das artes em geral.

Ao observar uma obra de arte, especialmente a pintura, somos convidados a reexaminar nossa própria percepção e a forma como interagimos com o mundo ao nosso redor. A pintura nos possibilita ver o mundo de maneira renovada, permitindo-nos acessar aspectos e detalhes que muitas vezes passam despercebidos em nossa percepção cotidiana.

Ele também enfatiza a dignidade da pintura e das artes visuais como fontes valiosas de conhecimento sobre a percepção e sobre como entendemos e nos relacionamos com o mundo. Ele considera a pintura como um meio pelo qual podemos aprender a ver o mundo de maneira mais profunda, sensível e significativa, alimentando assim uma filosofia da percepção mais rica e completa. Merleau-Ponty, ao estudar a obra de Cézanne e sua abordagem da pintura, oferece contribuições valiosas para repensar a compreensão da doença e do doente. Sua análise da pintura de Cézanne não se limita à estética ou à técnica artística; ela oferece *insights* sobre a experiência humana e a percepção que podem ser extrapolados para questões mais amplas, como a compreensão da doença.

Ao examinar a obra de Cézanne, Merleau-Ponty destaca a importância da experiência perceptual e da forma como vemos e interpretamos o mundo ao nosso redor. Ele sugere que a pintura não é apenas uma representação visual, mas uma expressão da maneira como interagimos e compreendemos a realidade. Essa abordagem fenomenológica da percepção e da experiência humana oferece uma nova maneira de considerar a doença. Ele propõe uma compreensão mais

holística, que reconhece a interconexão entre a experiência subjetiva da doença e a percepção do mundo pelo indivíduo doente.

Assim, o autor traz uma perspectiva que convida a repensar o que se entendia como doença, destacando a importância da subjetividade, da percepção e da experiência na compreensão da condição do doente. Essa abordagem mais ampla e fenomenológica oferece novas maneiras de entender e lidar com a doença, integrando aspectos subjetivos e individuais à compreensão da saúde e da doença. A visão clássica tendia a analisar crianças ou pessoas com condições médicas específicas comparando-as com um modelo de adulto saudável, usando esse padrão como referência. Esse método frequentemente resultava na interpretação das diferenças como desvios ou anormalidades, sem levar em conta a singularidade das experiências e vivências desses indivíduos no mundo.

Essa abordagem tendia a rotular as crianças ou pessoas com condições diferentes como "doentes" ou "sem sentido", pois não se encaixavam no padrão considerado normal. Isso não apenas limitava a compreensão desses indivíduos, mas também reforçava estigmas e marginalizações, impedindo uma compreensão mais profunda de suas experiências e da forma como interagem com o mundo ao seu redor. Merleau-Ponty desafia essa visão, buscando compreender as experiências e vivências desses indivíduos em seus próprios termos. Eles destacaram a importância de considerar a subjetividade, a singularidade e as experiências específicas de cada pessoa ao analisar questões de saúde, doença ou diferença.

Essa abordagem fenomenológica e humanizada enfatiza a necessidade de compreender a vida das pessoas com base em suas próprias experiências, em vez de simplesmente compará-las com um modelo padrão de normalidade. Isso abre espaço para uma compreensão mais ampla e empática das diversas formas de existência e vivência no mundo.

Nas palavras do autor:

O conhecimento das crianças e dos doentes permaneceu por muito tempo rudimentar justamente em virtude desses preconceitos: as questões que o médico ou o experimentador lhes colocavam eram questões de homem; procurava-se menos compreender como viviam por conta própria do que calcular a distância que os separava do adulto ou do homem sadio em seus desempenhos comuns (Merleau-Ponty, 2004a, p. 31).

Merleau-Ponty oferece elementos significativos para questionar a noção tradicional de doença como simples anormalidade e o doente como objeto passivo de intervenções médicas, muitas vezes considerado como alguém incapaz.

Cézanne, viveu uma vida marcada por desafios e contradições. Apesar de ser um dos grandes mestres da arte moderna, ele enfrentou muitos obstáculos pessoais e familiares ao longo

de sua jornada como pintor. A relação complicada com seu pai, que não apoiava sua paixão pela pintura, adicionou uma camada de dificuldade e pressão sobre sua carreira artística. Sua falta de confiança em suas próprias habilidades, combinada com suas lutas internas e oscilações de humor, demonstrava uma personalidade complexa e atormentada. O artista era conhecido por sua indecisão, momentos de depressão, explosões de raiva e dificuldade em se adaptar aos ambientes urbanos, preferindo a tranquilidade e a familiaridade de sua cidade natal, Aix-en-Provence, aos agitos de Paris.

Essas características complexas de sua personalidade e as dificuldades que enfrentou ao longo de sua vida muitas vezes são refletidas em sua obra artística, que transitava entre a busca pela perfeição e a experimentação ousada, resultando em um estilo único e revolucionário na história da arte. Cézanne era conhecido por sua personalidade reclusa e por ter dificuldades em estabelecer e manter relacionamentos próximos. Sua preferência pela solidão e sua relutância em interagir socialmente levaram muitos a interpretá-lo como alguém distante ou incompreendido. Seus comportamentos muitas vezes eram mal interpretados, e alguns críticos chegaram a rotulá-lo como "louco".

Sua relutância em se envolver em situações sociais novas ou desconfortáveis refletia uma certa dificuldade em lidar com contextos que fugiam da sua zona de conforto. Isso não apenas influenciou suas relações pessoais, mas também impactou sua carreira e suas interações com o mundo da arte e da crítica. Essas características pessoais de Cézanne, embora tenham representado obstáculos em sua vida social, podem ter contribuído para sua intensa dedicação à sua arte. Sua busca pela solidão e sua imersão na criação artística podem ter sido essenciais para a profunda introspecção e inovação que caracterizam sua obra. Como destaca Merleau-Ponty:

Essa fuga nos hábitos, num meio que não se coloca problemas, essa operação rígida entre a teoria e a prática, entre `ser fisgado´ e uma liberdade de solitário – todos esses sintomas permitem falar de uma constituição mórbida e, por exemplo, como foi dito em relação a El Greco, de uma esquizoidia (Merleau-Ponty, 2004b, p. 125).

Merleau-Ponty, ao abordar a vida e obra de Cézanne, reconhecia as dificuldades pessoais do pintor, mas não o considerava incapaz. Para ele, a pintura era o mundo de Cézanne, sua forma de existir, e ele enxergava nas potencialidades artísticas de Cézanne uma expressão única e valiosa. O autor francês via além das limitações percebidas por outros e destacava as habilidades e potencialidades de Cézanne na pintura. Em vez de rotular Cézanne com base em padrões convencionais de normalidade, Merleau-Ponty reconhecia a singularidade da expressão artística de Cézanne, relacionando-a diretamente à sua forma única de experienciar o mundo.

Ao destacar as potencialidades de Cézanne na pintura, Merleau-Ponty ressaltava a importância de ir além das limitações externas percebidas e entender a expressão artística como uma manifestação profunda da experiência individual. Ele contribuía para uma abordagem mais humanizada e inclusiva, enfatizando as capacidades criativas e expressivas de Cézanne, mesmo diante de suas dúvidas e dificuldades pessoais. Ao se dirigir a Cézanne, Merleau-Ponty resalta que:

[...] há uma relação entre a constituição esquizoide e a obra de Cézanne porque a obra revela um sentido metafísico da doença – a esquizoidia como redução do mundo à totalidade das aparências imobilizadas e suspensão dos valores expressivos, porque a doença cessa então de ser um fato absurdo e um destino para tornar-se uma possibilidade geral da existência humana quando enfrenta de forma consequente um de seus paradoxos – o fenômeno da expressão (Merleau-Ponty, 2004b, p. 136).

Os estudos de Merleau-Ponty sobre Cézanne desafiam a concepção tradicional de doença que muitas vezes é baseada estritamente no modelo biomédico, no qual a doença é vista como uma condição puramente negativa e oposta ao que é considerado "normal". Para ele, a pintura é vista como uma forma de expressão genuína do ser no momento vivido, uma forma de comunicação e uma expressão da liberdade criativa. No contexto de Cézanne, seus quadros eram uma expressão de sua percepção única sobre o mundo que o cercava. Ao pintar, ele reinventava seu próprio mundo e sua própria existência, dando sentido e significado à sua vida por meio da expressão artística.

Ao destacar a relação entre a obra de Cézanne e seu contexto de vida, Merleau-Ponty mostra como a expressão artística pode ser uma forma de reinventar a própria realidade, transcendendo as limitações impostas por condições de saúde ou pelas concepções tradicionais de normalidade. Essa abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty enfatiza a importância de considerar a experiência subjetiva do sujeito, sua relação com o mundo e como a expressão artística pode ser uma forma de transcendência e recriação da própria existência. Nesse modelo tradicional,

[...] a causação natural das doenças, dificultando qualquer expressão mais holística da saúde. O corpo humano é considerado na medicina acadêmica como uma máquina e cada órgão como uma peça. O papel do médico é de atacar a doença, isto é, de consertar os defeitos de um mecanismo enguiçado. Ao concentrar-se em elementos cada vez menores e divididos do corpo, o médico perde de vista o doente e todo o processo de inter-relação sócio-cultural, psicossocial e espiritual que permeia qualquer doença (Minayo, 1988, p. 375).

Nesse entendimento tradicional de doença, a doença é tida como uma anormalidade e o doente tratado como um objeto que está passível a intervenção, isso por ser considerado como incapaz. No modo tradicional ocorre uma necessidade de “arrumar/corrigir” a doença, o defeito. Ao invés de simplesmente rotular ou focar na condição de doença como algo que define a pessoa, Merleau-Ponty ressalta a importância de compreender o sujeito doente em sua totalidade, considerando suas experiências, perspectivas e interações com o mundo. Ele coloca ênfase na relação entre o sujeito e seu ambiente, reconhecendo a influência e a relevância desse contexto na vida e na expressão do indivíduo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa reflexão sobre a vida de Cézanne e sua abordagem à pintura, articulada com as ideias de Merleau-Ponty, ressalta a profunda ligação entre a arte e a percepção do mundo. Para Cézanne, pintar não era apenas reproduzir o visível, mas sim capturar a essência das relações e harmonias da natureza, reinterpretando-as com uma lógica e uma expressão pessoal. Ele buscava criar uma "harmonia paralela à natureza", não como uma cópia, mas como uma manifestação única, trazendo à luz aquilo que ele percebia e sentia diante da natureza.

A citação de Klee (1985), "a arte não reproduz o visível; ela torna visível" (p. 34), ressoa profundamente nesse contexto. Cézanne procurava revelar o mundo de uma forma que pudesse ser acessível e compreendida por todos, liberando as aparições da natureza de suas formas secretas e individuais, transformando-as em objetos visíveis e acessíveis. A conexão entre a admiração diante da existência, tanto no filosofar quanto na atividade artística, destaca a importância do espanto e da estranheza perante o mundo. É dessa admiração e espanto que nasce a arte de Cézanne, uma resposta à vida e à existência que sempre se mostram como familiar e ao mesmo tempo como algo novo e estranho.

Essa visão encerra a pintura de Cézanne como uma resposta ao assombro, uma tentativa de capturar e compartilhar com outros essa sensação de espanto diante da vida. É uma bela maneira de entender a arte como um meio de transmitir e compartilhar as complexidades e a beleza da experiência humana.

## REFERÊNCIAS

DUPOND, P. *Vocabulários de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins fontes, 2010.

FAUCONNIER. Bernard. *Cézanne*. Tradução: Renée Eve Levié. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

Caroline de Paula Bueno

KLEE, Paul. *Théorie de l'art moderne*. Édition et traduction établies par Pierre-Henri Gonthier. Saint - Amand: Denoël, 1985. (Collection Folio/Essais).

MOURA, A. C. *Liberdade e situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica*. São Paulo: Humanitas, 2010.

MENDES, M. I. B. de S.; ARAÚJO, A. C.; DIAS, M. A.; MELO, J. P. de. *Reflexões Sobre Corpo, Saúde E Doença Em Merleau-Ponty: Implicações Para Práticas Inclusivas*. Movimento, [S. l.], v. 20, n. 4, p. 1587–1609, 2014. DOI: 10.22456/1982-8918.42958. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/Movimento/article/view/42958>. Acesso em: 13 dez. 2023.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução C.A.R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

\_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. 3. ed. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d' Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. *Conversas: 1948*. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

\_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2004b.

\_\_\_\_\_. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MINAYO, M.C.S. *Saúde-doença: uma concepção popular da Etiologia*. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, p. 363-381, 1988.

MOUTINHO, L. D. S. *Razão e Experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.

VIEIRA, M. G. *Corpo e psicopatologia na filosofia de Merleau-Ponty*. Ribeirão Preto, SP: USP, 2010, 200p [Dissertação mestrado].

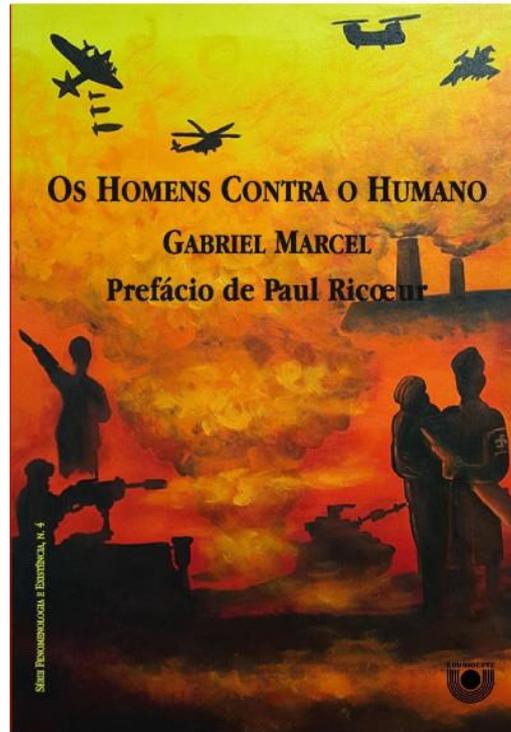
SACKS, O. *O olhar da mente*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Um antropólogo em marte*. Tradução de Bernardo Carvalho. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

---

**Recebido em:** 07/03/2024.

**Aprovado em:** 31/05/2024.



MARCEL, Gabriel. *Os homens contra o humano*. Prefácio de Paul Ricœur. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e revisão técnica de Cristiano Perius. Cascavel, PR: Edunioeste, 2023 (Série Fenomenologia e Existência, n. 4)

## OS HOMENS CONTRA O HUMANO

---

Paulo Alexandre Marcelino Malafaia

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Brasil. E-mail: [pmalafaia@bol.com.br](mailto:pmalafaia@bol.com.br)

*“Veja, olha outra vez o rosto na multidão  
A multidão é um monstro sem rosto e coração”  
(RACIONAIS MC’S. Negro drama).*

Em uma encruzilhada filosófica aparentemente surpreendente, o verso dos Racionais MC’s sintetiza boa parte da especulação filosófica de *Os homens Contra o Humano*. No livro em questão,

através de uma vibrante análise descritivo-fenomenológica bem particular, Gabriel Marcel explora noções que contribuíram para o soerguimento daquilo que está no título mesmo – original ou “derivado”. Explico. Ou melhor, deixemos que o próprio autor se explique – como se lê já no Prefácio original do texto “*O universal contra as massas*: tal é, sem dúvida, o verdadeiro título desta obra” (p. 28). Mais: essa espécie de “segundo título” ou “título derivado” é retomado na avaliação de conjunto oferecida pelo filósofo em sua conclusão – “O universal contra as massas (II)”. Trata-se, pois, em suma, de uma análise que procura evidenciar como a contemporaneidade traz à tona teorias e práticas metafísicas, sociais e políticas – se é que se pode distinguir com nitidez esses domínios filosóficos – que fazem com que – paradoxalmente – muitos seres humanos dirijam, orientem, vivam suas vidas de modo contrário à humanidade mesma – própria e/ou dos demais. Malogro do século XX é tornar nítido múltiplas formas pelas quais a massa, a multidão, não obstante ser composta por seres humanos, possui o terrível poder de apagar, esquecer, obnubilar o que há de humano. A massa, a multidão se tornam, pois, um todo amorfo, um monstro sem rosto e coração. Em boa medida, os ensaios reunidos ali se dão a hercúlea tarefa de defender filosoficamente a existência de uma condição universal no humano, que pode ser sintetizada pelo binômio espírito-amor; e que o “espírito de abstração”, tão próprio a constituição das massas, da multidão, contribui de modo decisivo para que essa universalidade não prevaleça. Ora, certamente não é esse binômio que se coloca à frente do negro drama cantado pelos Racionais MC’s e nem da descrição das técnicas de aviltamento, do fanatismo, da abstração como fator de guerra ou da despersonalização das relações humanas, para citar apenas algumas das análises de Gabriel Marcel que o leitor pode vislumbrar apenas conferindo o Sumário.

No mais, sempre que possível, é preciso ler a literatura filosófica europeia sob nosso olhar decolonial latinoamerican@. Isto posto, ao ver desse leitor filosófico brasileiro, pardo, assim *historicamente situado* – para usar uma expressão que ecoa Marcel... :p –, uma das mais brilhantes e originais análises descritivo-fenomenológicas encontráveis na obra é a noção de “técnicas de aviltamento”. As linhas que se seguem subvertem, pois, parcialmente, a ideia tradicional de uma resenha crítica para explorar e filosofar com Marcel a partir desse ponto. Essa estratégia visa a instigar o leitor dessa resenha sem dar – muitos... – *spoilers* outros sobre os inúmeros *crossovers* filosóficos lindamente encontráveis dentro e fora do índice remissivo da edição que vem à lume pela Editora Unioeste. Para louvar e saudar abundantemente a elegante tradução do professor doutor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, certamente um dos maiores estudiosos do filósofo francês em nossas terras brasileiras, aproveitarei a ocasião para citá-la com galhardia e, partindo dela, passar à exploração filosófica no melhor estilo Marcel.

Para tal, é importante, primeiramente, ler seu *ensaio de definição* da expressão: “entendo por técnicas de aviltamento o conjunto de procedimentos deliberadamente posto em curso para atacar e destruir, nos indivíduos que pertencem à determinada categoria, o respeito que eles podem ter deles próprios, transformando-os, pouco a pouco, em um dejetos que se compreende a si mesmo como tal e que, no fim das contas, só pode perder as esperanças não só intelectualmente, mas vitalmente, de si mesmo” (p. 52).

O pano de fundo histórico dessa citação é o que o autor chama de *trégua* após as duas Grandes Guerras. O livro é de 1951. Por isso mesmo tal estudo inicia chamando a atenção para a necessidade de reter na memória os males vividos por essa experiência – e não a deixar escapar simplesmente à história, quase que obscurecendo a concretude dos cruéis acontecimentos vividos, experienciados, promovidos por seres humanos contra outros seres humanos. Não raras vezes a massa, a multidão se desumaniza (monstro) a tal ponto que deixa de ver em outros seres humanos aquilo que seria comum, próprio e mesmo universal: o binômio espírito-amor. Essa massa, essa multidão, desumanizando-se, deixa de ter *rostos e coração*. Esvai-se a concretude individual humana, as existências humanas de carne (negra e as mais diversas possíveis) e osso.

Nesse contexto, Marcel parte da descrição de sobreviventes dos campos de concentração nazista e se esforça por extrair quais são as técnicas utilizadas para se obter aquele resultado acima descrito. Num ousado esforço por entender o mecanismo mental de quem aplica tais técnicas, Marcel escreve: “o perseguidor se empenha em destruir, num ser, a consciência, ilusória ou não, de que esse ser tem, de início, seu próprio valor. É preciso que ele (o perseguido) se torne, para si, o que julgamos ou que se diz que julgamos que ele seja na realidade. É necessário que aquele que efetivamente não vale nada reconheça-se como nada. Não basta que o perceba intelectualmente: é preciso mais ainda que *sinta*, como sentimos um odor de putrefação que nos força a tapar o nariz. Em verdade, pois, por que isso é preciso? Em primeiro lugar, mais uma vez, porque, em última análise é o único meio de mantê-lo à nossa mercê; um ser que retém, alguma consciência de seu valor, por menor que seja, ainda é capaz de reações, se não perigosas, pelo menos incômodas. De outra parte, ao degradar assim sua vítima, o perseguidor reforça o sentimento de sua própria superioridade; por princípio, ele julga, de fato, que o outro está desde já ali, virtualmente, sob a condição do ser descartável que efetivamente se tornou e que portanto, era justo tratá-lo com o extremo rigor. Há aí uma espécie de horrendo círculo vicioso que a reflexão é obrigada a pôr em nu” (p. 55).

Alarguemos, pois, o conceito de técnicas de aviltamento cunhado por Marcel para descrever uma série de processos de vitimização (histórica) referentes a alguns grupos – étnicos, religiosos, de gênero, de conduta sexual etc. – ou mesmo a indivíduos, na medida em que são

aviltados, ou pelo menos se tem a pretensão de torná-los vis, por *serem* (*pertencerem*) àquela condição ou grupo específico. É notável que a existência de uma condição pessoal ou cultural persecutória de tornar as vítimas vis a seus próprios olhos se faz sentir na atualidade. Quantas são as vítimas de algum tipo de violência – física ou psicológica – que insistem em se sentirem culpadas não obstante a evidente condição a que foram submetidas? Negros, mulheres, homossexuais, pobres talvez listem os casos mais numerosos entre esse tipo de aviltamento... Indo além, como não perceber que as condições culturais e históricas em que estão inseridos promovem, muitas das vezes, a contínua reprodução deste tipo de mentalidade aviltante? Quantas são as piadas grosseiras dirigidas ao aviltado? Quantos são os exemplos da linguagem que os achincha? Quanta transmissão de pré-conceitos a inculcar, mais ou menos conscientemente, uma mentalidade *contrária* a um certo grupo de pessoas ou mesmo a modos de existência que se insiste em condenar sem que se leve em conta a concretude individual humana a que aquele aviltamento se dirige!...

Tal incursão daquilo que nós, no século XXI, podemos perceber como técnicas de aviltamento – e que provavelmente não estaria no horizonte interpretativo de Marcel... – faz-nos perceber os tentaculares efeitos da extensão de tais técnicas.

Esse é apenas um dos muitos exemplos com que essa “lucidez inquieta”, para falar com Ricœur, prefaciador e “curador” de sua última edição francesa, brinda-nos com a dura, mas valiosíssima leitura. A obra é um registro de uma filosofia que, não obstante os funestos acontecimentos do século XX, não se deixa enclausurar num desespero estéril. Muito ao contrário: ao denunciar que o espírito de abstração que esquece rostos e corações – e, por isso, articula-se na direção da guerra e esquece a paz –, Marcel procura abrir um caminho reflexivo para justificar a experiência real, concreta da esperança.

---

**Recebido em:** 28/02/2024.

**Aprovado em:** 11/04/2024.