PRIMEIROS ESCRITOS

N. 11 - 2021

PRIMEIROS ESCRITOS é uma publicação anual do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo voltada para a publicação de textos relacionados à área de filosofia produzidos por alunas e alunos da graduação.

Universidade de São Paulo
Reitor: Carlos Gilberto Carlotti Junior
Vice-reitora: Maria Arminda do Nascimento Arruda

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretor: Paulo Martins
Vice-diretor: Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia
Chefe: Oliver Tolle
Vice-chefe: Luiz Sérgio Repa

Coordenação da Graduação
Coordenador: Alex de Campos Moura
Vice-coordenador: Homero Silveira Santiago

Conselho Editorial

Alberto Oscar Cupani (UFSC), Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP), Alexandre Costa-Leite (UnB), Alex Calazans (UFPR), Alex Campos de Moura (USP), Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB), Alfredo Carlos Storck (UFRGS), Ana Carolina Soliva Soria (UFSCar), Ana Portich (Unesp), Anderson Borges (UFG), André Chagas Ferreira de Souza (UFLA), Antônio José Pereira Filho (UFS), Arlenice Almeida da Silva (Unifesp), Arthur Klik de Lima (UFLA), Caetano Ernesto Plastino (USP), Carla Milani Damião (UFG), Carlos Eduardo de Oliveira (USP), Celi Hirata (UFSCar), Cristiane Negreiros Abbud Ayoub (UFABC), Cristiano Novaes de Rezende (UFG), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Edelcio Gonçalves de Souza (USP), Eduardo Barra (UFPR), Eduardo Brandão (USP), Eduardo Nasser (UFABC), Evan Robert Keeling (USP), Fabrício Klain Cristofoletti (UEMS), Fernando Costa Mattos (UFABC), Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFSCar), Guilherme Foscolo (UFSB), Helton Adverse (UFMG), Homero Silveira Santiago (USP), Jair Lopes Barboza (UFSC), João Geraldo Martins da Cunha (UFLA), João Vergílio Gallerani Cuter (USP), José Carlos Estêvão (USP), José Luiz Ames (Unioeste – PR), José Sérgio Fonseca de Carvalho (USP), Leandro Neves Cardim (UFPR), Lorenzo Mammì (USP), Luca Jean Pitteloud (UFABC), Lucas Angioni (Unicamp), Luciano Nervo Codato (Unifesp), Luís César Guimarães Oliva (USP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCar), Luiz Marcos Silva Filho (UFSCar), Luiz Roberto Takayama (UFLA), Luiz Sérgio Repa (USP), Marco Aurélio Werle (USP), Marcos Ferreira de Paula (Unifesp), Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP), Maria Adriana Camargo Capello (UFPR), Maria Isabel Papaterra Limongi (UFPR), Mariana Claudia Broens (Unesp), Marinê Pereira (UFABC), Marisa da Silva Lopes (UFSCar), Marcos Nobre (Unicamp), Maurício Cardoso Keinert (USP), Moacyr Ayres Novaes Filho (USP), Monique Hulshof (Unicamp), Nathalie Bressiani (UFABC), Newton Bignotto de Souza (UFMG), Oliver Tolle (USP), Osvaldo Frota Pessoa Junior (USP), Paula Braga (UFABC), Paulo Henrique Fernandes Silveira (USP), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCar), Pedro Calixto Ferreira Filho (UFJF), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Ricardo Nascimento Fabbrini (USP), Roberto Bolzani Filho (USP), Rúrion Soares Melo (USP), Silvana de Souza Ramos (USP), Silvia Altmann (UFRGS), Silvia Faustino de Assis Saes (UFBA), Silvio Chibeni (Unicamp), Silvio Rosa Filho (Unifesp), Taísa Helena Pascale Palhares (Unicamp), Tessa Moura Lacerda (USP), Tiago Tranjan (Unifesp), Yara Adario Frateschi (Unicamp).

Coordenador editorial
Maurício Cardoso Keinert

Comissão Editorial
Bruno Oberlander Erbella
Giulia Bertoli Miraglia
Júlia Bessada Rodrigues
Leonardo Silverio

©copyright Departamento de Filosofia
FFLCH/USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 -
Cid. Universitária
CEP: 05508-900 – São Paulo, Brasil
Tel: (0xx11) 3091-3761 | Fax: (0xx11) 3031-2431
primeirosescritosfflch@gmail.com
www.revistas.usp.br/primeirosescritos

Capa e Ilustrações
Maria Luiza Lima Seabra

Projeto Gráfico e Diagramação
Júlia Bessada Rodrigues

Revisão
FOCO TS SERVIÇOS LTDA - ME.

Apoio:
PET FILOSOFIA USP
PIC FILOSOFIA USP
ISSN: 2594-5920

Sumário

Artigos

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo
Gisele Zanola & Otto Sanchez-Crespo da Rosa.....9

Reconstrução do conceito de Social lefortiano a partir do político e da ideologia
Elizete Waughan..... 24

A tirania da maioria segundo J. S. Mill
Isabel de Almeida Brand..... 41

A Metrópole dos Fins: Autonomia e história no pensamento kantiano
Bruno Oberlander Erbella.....54

O feminino como horizonte formativo: aproximações entre "Grande Sertão: Veredas" e "Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister"
Nina Auras Vieira de Almeida..... 67

Notas sobre subjetividade e objetividade no *Meister* de Goethe
Renato Costa Leandro.....80

Como um estrangeiro entre os homens: Existência e Temporalidade em Albert Camus
Vitor Urbano Rosasco.....97

Das formas educativas no *Hípias Menor*
Cleiton Lopes Rodriguesi.....108

Filosofia e Neurociência: Contribuições para a problemática do Livre-arbítrio
Rafael Alberto Willkomm.....123

A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil
Arthur Harder Reis.....137

***Amor fati*: delineamentos da afirmação em Nietzsche e Deleuze**
Amanda de Almeida Romão.....162

Atos cinematográficos em *Limite* (1931): Uma Análise Deleuziana
Thiago Borges Campos 173

Sumário

Artigos

Código Desejante e Código Social em *O Anti-Édipo*
Lucca Gadelha Greco 189

A questão de Deus em Gabriel Marcel
Adriano Soares de Sousa.....200

Tradução

A fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty, de Simone de Beauvoir
Lucas Joaquim da Motta.....212

Fora do Expediente

A mãe
Nayara Gomes Almeida 233

O Farol, de Robert Eggers
Mateus José Lannes Tolentino 239

A Queda do Átomo
Leando Gonçalves Machado.....245

Dossiê

Políticas Públicas e Gênero: Reflexões nos Períodos de Pandemia
Karolayne Gonsalves & Ammanda Braga Guimarães.....249

Pensar as crises com Hannah Arendt: um exercício de pensamento sobre educação, política e pandemia
Vitor Miranda Ciochetti & Nicholas Yoshizato Ultramari.....261

O Que É Doença?
Fellipy Antonio Lopes Garbelotto.....272

Como O Sars-Cov-2 Virou O Sars-Cov-2: A Trajetória De Um Objeto Científico No Início Da Pandemia No Brasil
Caio Morello Labate & Pedro Borda.....291

Editorial

A última edição da revista Primeiros Escritos foi publicada em maio de 2020, ao início da crise gerada pela pandemia do covid-19. Ao reler nosso editorial do volume anterior, o leitor vislumbrará um futuro que não só chegou, como está prestes a se tornar passado, ainda que os seus efeitos se façam sentir por muitos anos. Abrimos essa edição, portanto, com um olhar ao que foi, mas com vistas ao que virá. Passado, presente ou futuro, o que não muda, no entanto, é o objetivo da revista: incitar o debate entre alunos de graduação e auxiliá-los no âmbito formativo da pesquisa e divulgação científica. Apresentamos, assim, o volume XI da revista composto em quatorze artigos, uma tradução, três produções criativas na seção "Fora do Expediente" e quatro textos no dossiê da pandemia.

No artigo de abertura, Gisele Zanola e Otto discutem a legitimidade das tecnologias de vigilância em massa. Em seguida, Elizete Waughan se apoia em Claude Lefort para analisar a interrogação sobre o real feita pela Modernidade. Na sequência, Isabel de Almeida Brand examina, a partir de John Stuart Mill, como a intervenção que se apoia na maioria afeta os indivíduos. Depois, Bruno Erbella analisa a relação entre autonomia e História no pensamento kantiano, servindo-se das analogias empregadas por Kant originárias da história natural.

O quinto e o sexto artigo do volume discutem acerca d'*Os Anos de Aprendizagem de Wilhem Meister*. Nina Auras, a partir da relação do romance de Goethe com *Grande Sertão: Veredas*, discute a relação de *Bildung* com o feminino. Renato Costa Leandro analisa as relações de subjetividade e objetividade que emergem na obra, para isso dever, querer, destino e acaso. Em seguida, Vitor Urbano Rosasco vai a fundo na obra de Albert Camus para fazer uma critíca à experiência do tempo. No oitavo artigo, Cleiton Lopes Rodrigues analisa a argumentação de Platão em Hipias Menor em função de uma outra classificação de sabedoria, que contrasta com a

EDITORIAL

poesia homerica. Na sequência, temos o artigo de Rafael Willkomm que procura por um diálogo entre a filosofia e a neurociência em relação ao livre-arbitrío. Até aqui, podemos ter apenas um vislumbre da multiplicidade de pesquisas sendo realizadas na graduação e o potêncial dos novos pesquisadores na filosofia.

Além dos artigos, temos nova tradução do texto *A fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty*, de Simone de Beauvoir, traduzido por Lucas Joaquim da Motta e três textos literários na seção Fora do Expediente. E, pela primeira vez, apresentamos o dossiê temático com 4 artigos que discutem a pandemia por diferentes perspectivas, desde uma análise do SARS-COV-2 pela lente de Bruno Latour, até um exercício de pensamento sobre o conceito de crise. Temos um texto que se propõe refletir as políticas públicas que combatem a violência contra a mulher, tendo em vista o aumento desses casos com o advento da pandemia. No último, por fim, discute-se o conceito de doença a partir de três concepções distintas.

Convidamos nossas leitoras e leitores para contribuírem através da submissão de textos no momento de abertura de um próximo edital. Nossa comissão editorial também está de portas abertas: todas e todos interessados poderão contatar-nos para fazer parte da construção da Revista e, a cada ano, pensar o passado, presente e futuro com o espírito crítico que é a sua mais preciosa idiossincrasia.

Comissão Editorial

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Tecnologias da informação e comunicação, vigilância e neoliberalismo

Gisele Zanola & Otto Sanchez-Crespo da Rosa ◊
USP-FFLCH

Resumo: Em vista da discussão acerca da legitimidade do emprego de tecnologias de vigilância em massa no combate à pandemia do novo coronavírus, este artigo pretende investigar aquilo que, no fenômeno da vigilância, não é fruto de seu uso contextual, mas decorre da própria estrutura da produção e do consumo das Tecnologias da informação e comunicação, como argumenta Julian Assange. Nossa exposição considera que essas tecnologias operam segundo a racionalidade do neoliberalismo, entendida aqui no sentido de Dardot e Laval, enquanto expansão da lógica de mercado para todos os âmbitos da vida.
Palavras-Chave: pandemia; neoliberalismo; tecnologias de informação e comunicação; vigilância em massa.

Introdução

A partir de março de 2020, em resposta à eclosão da pandemia do novo coronavírus (SARS-CoV-2), muitos países instituíram medidas de isolamento social como parte de um plano de saúde pública para o controle da proliferação do vírus. Nesse contexto, as formas de sociabilidade presenciais se restringiram dramaticamente, dando um lugar cada vez maior às interações remotas, o que tornou mais perceptível a centralidade das tecnologias da informação e comunicação na organização da vida, seja para fins profissionais, educacionais, políticos ou de lazer. Assim, intensificou-se, com a finalidade de rastrear a propagação da doença Covid-19, a implementação de tecnologias informacionais de vigilância em massa. Argumentaremos ao longo do texto que essa finalidade, para a qual os esforços de aplicação das TICs têm sido voltados neste contexto específico, já está posta no cerne da organização das próprias tecnologias de informação e comunicação como um todo.

A tecnologia de vigilância mais evidente no contexto atual refere-se ao chamado "rastreamento de contatos" (*contact tracing*), considerado pelas autoridades governamentais de vários países como uma forma de rastreamento mais eficaz do que a realizada manualmente por telefonistas (*manual tracing*). Essa tecnologia digital de rastreamento de contatos mostrar-se-ia mais eficaz por sua capacidade de cruzar imediatamente informações de diversas fontes, como de câmeras de segurança, cadastramento biométrico, radares de trânsito, dados de *check-ins* de trens e aeroportos, drones, transações comerciais, dispositivos de posicionamento global (GPS), antenas de telefonia celular, buscas na Internet e outros dados provenientes dos dispositivos móveis dos cidadãos. O cruzamento dessas informações, aliado a um programa de testagem massiva da doença, forneceria uma base de dados consistente que possibilitaria o monitoramento da circulação de pessoas infectadas e igualmente de pessoas não infectadas.

As autoridades de vários países asiáticos aderiram à coleta compulsória desses dados. Em Hong Kong, para manter um alto índice de isolamento social, as autoridades implementaram uma

quarentena obrigatória de 14 dias para todas as pessoas recém-chegadas do exterior, exigindo delas que tivessem em seus celulares o aplicativo *StayHomeSafe*, ao mesmo tempo que utilizassem uma pulseira de tecnologia *geofencing*, capaz de identificar aqueles que infringem a reclusão, sob pena de seis meses de prisão e multa de US$ 3.200,00. Na Índia, medidas parecidas foram tomadas. Os cidadãos que não tivessem em seus dispositivos o aplicativo *Aarogya Setu* poderiam perder o emprego, ser presos ou pagar multa. Por sua vez, na Coreia do Sul, empresas privadas, além do governo, desenvolveram aplicativos como o *Corona100m*, que rastreia e comunica os usuários sobre pessoas infectadas em um raio de 100 metros. Junto ao dado sobre a infecção pelo coronavírus, o aplicativo mostra a data de diagnóstico do indivíduo infectado, nacionalidade, sexo, idade e informações do seu trajeto. Em Taiwan, foi desenvolvido um sistema de cruzamento de dados que combina o histórico de viagens de 14 dias dos pacientes infectados com suas informações de identificação, facilitando, assim, seu rastreamento contínuo. Na China, o banco de dados pessoais robusto de monitoramento das empresas *Alibaba* e *Tencent* foi utilizado pelo governo para a contenção da proliferação do vírus. Uma de suas técnicas foi o emprego de câmeras de vigilância na frente das casas de pessoas acometidas. Israel é outro exemplo da utilização de sistema de vigilância em massa, empregando o aparato de sua agência de segurança interna, Shin Bet, no seu plano sanitário (cf. LE, 2020).

Ainda que as agências de segurança interna de países ocidentais como o Reino Unido e os Estados Unidos possuam um histórico de acordos secretos com empresas de telecomunicações para a coleta de informações de todo o tráfego de telefonia e internet que passa por seu território, sem qualquer transparência e prestação de contas, como visto nas denúncias do ex-funcionário da NSA Edward Snowden, a legislação proíbe qualquer interceptação sem o consentimento do usuário (cf. GREENWALD, 2014, pp. 126-127). Dessa forma, nesses países, como na maior parte dos países europeus, que implementa o Regulamento Geral de Proteção de Dados (*GPDR*, na sigla em inglês), o rastreamento de contatos depende da adesão voluntária da população a aplicativos que identificam contatos próximos via *bluetooth* para a garantia de alguma eficácia na contenção da transmissão do vírus. Empresas privadas como Google e Apple, por exemplo, fizeram parceria com os governos do Reino Unido e da França para o desenvolvimento desses aplicativos.

No caso do Brasil, o ministro da Ciência, Tecnologia e Inovações, Marcos Pontes, buscou um acordo com as principais empresas de telecomunicações – Algar, Claro, Oi, Tim e Vivo – na tentativa de realizar monitoramento massivo e, de certa forma, também compulsório de dados de geolocalização de 222 milhões de linhas telefônicas móveis (cf. SARAIVA apud. LOURENÇO, 2020). Essa tentativa não foi bem sucedida, tendo sido desaconselhada pelo presidente Jair Bolsonaro. Entretanto, o próprio presidente postergou, por medida provisória, a entrada em vigor da Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD), altamente inspirada no seu correlato europeu, que enfim entrou em vigor em outubro de 2020. Mesmo assim, no que diz respeito ao controle da pandemia, vários governos estaduais e municipais contrataram o serviço de monitoramento de *startups*, como a Inloco, que, baseando-se em dados de geolocalização coletados por rastreadores (trackers) contidos em aplicativos de

celular diversos, como os de entregas, os bancários e os de compras online, produzia mapas de taxa de isolamento social. A empresa alegava que os dados coletados eram próprios dos dispositivos móveis e não identificavam seus portadores, o que supostamente garantiria anonimato na análise dessas informações. O fato é que, após a entrada em vigor da LGPD, a empresa se viu obrigada, por sua incapacidade de assegurar transparência no processamento dos dados, a encerrar tais atividades.[1]

Nos primeiros meses da pandemia, argumentou-se que o sucesso de países como Coreia do Sul, Taiwan, Vietnã, China e Hong Kong para conter o aumento do número de novos casos foi devido ao emprego compulsório do aparato de vigilância em massa (cf. ZASTROW, 2020). Segundo essa mesma lógica, o fracasso de países ocidentais nessa tarefa teria sido decorrente, em grande medida, por depender de uma adesão voluntária da maioria da população – ao menos 60%, segundo estudo de epidemiologistas de Oxford –, algo que não foi alcançado por nenhum deles (cf. LE, 2020). Contudo, outras análises indicam que não é possível estabelecer uma correlação entre a diminuição da transmissão e a coleta compulsória de dados pessoais. Fatores como o cumprimento das medidas de isolamento social, o uso de máscaras de proteção respiratória, a disposição individual de pessoas infectadas em identificar sua cadeia de transmissão, além da testagem em massa da população – o que implica em uma ação coordenada do sistema de saúde –, parecem ter sido mais decisivas para a diminuição de infecções em certos países do leste da Ásia (HUANG et. al., 2020).

Dito isso, ainda que a correlação entre vigilância em massa e o êxito no enfrentamento da pandemia não seja verificável, uma vez que outros fatores têm peso fundamental nesse processo, os diferentes usos das TICs foram continuamente legitimados em prol dessa correlação, como no caso do Brasil. No entanto, é preciso observar que a utilização da vigilância em massa durante a pandemia se tornou possível apenas na medida em que as TICs já dispunham de uma estrutura desenvolvida, dotada de enorme capacidade de coleta e armazenamento de dados. Nesse sentido, passaremos a uma análise de sua estrutura material, tendo em mente que as condições de sua produção nos permitem vislumbrar o fenômeno da vigilância em massa como um fenômeno mais abrangente, cujo desenvolvimento coaduna com a ascensão do neoliberalismo, entendido por nós como a expansão "da lógica do mercado como lógica normativa generalizada, desde o Estado até o mais íntimo da subjetividade" (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 34). Em outras palavras, trata-se de compreender como o próprio objeto tecnológico é construído a partir de um reforço mútuo entre interesses econômicos e interesses políticos que culmina na vigilância em massa, ora para garantir a lucratividade dos investimentos, ora para expandir o poder de governo sobre as populações.

Estrutura das TICs, vigilância em massa e neoliberalismo

As Tecnologias de Informação e Comunicação são, mais do que dispositivos de comunicação, como os microcomputadores, os telefones celulares, ou a rede que os conecta – a internet –, uma estrutura muito complexa por meio da qual a própria existência dos dispositivos e da rede se

1 Ver nota da empresa sobre a descontinuidade dessas atividades: https://mapabrasileirodacovid.inloco.com.br/pt/.

torna possível. Por isso, na literatura especializada, as TICs são definidas como os meios técnicos de armazenamento, transmissão e manipulação de informações, o que pode congregar, além dos dispositivos pessoais, o extenso cabeamento transoceânico e mesmo as chamadas torres de servidores (*server farms*) (cf. YATSKO; SUSŁOW, 2015, p. 1). A complexidade dessa estrutura é analisada por Julian Assange na obra *Cypherpunks: liberdade e o futuro da internet*, de 2012, da qual extraímos o seguinte trecho:

> Com o passar do tempo, parece que desenvolvemos técnicas cada vez mais sofisticadas. Algumas dessas técnicas podem ser democratizadas; podem ser disseminadas para todo mundo. Mas a maioria delas – devido a sua complexidade – é de técnicas que se formam como resultado de organizações fortemente interconectadas, como a Intel Corporation. Talvez a tendência subjacente à técnica seja a de passar por esses períodos de descoberta da técnica, de centralização da técnica, de democratização da técnica, quando o conhecimento sobre como fazer transborda para a próxima geração que é educada. Mas penso que a tendência geral da técnica seja a de centralizar o controle naquelas pessoas que detêm seus recursos físicos.
> Algo como uma fabricante de semicondutores é, penso, o exemplo cabal disso, para a qual se precisa de uma tal ordem que o ar seja puro, para a qual se faz necessária uma planta de fábrica com milhares de pessoas dentro dela que tenham de usar toucas para isolar o processo de produção dos semicondutores de qualquer fragmento de pele e fio de cabelo, um processo de múltiplas etapas que é extremamente complicado. E há literalmente milhões de horas de conhecimento de pesquisa possuídas pela organização produtora de semicondutores. Se eles forem populares – e eles são, já que sustentam a internet –, então a fabricação de semicondutores está inscrita (*coded*) na liberação da internet. E na produção de semicondutores está inscrita a capacidade de que qualquer um que tenha o controle físico da fabricante de semicondutores possa extrair dela concessões enormes.
> Assim, fundamentando a revolução das comunicações de alta tecnologia – e a liberdade que extraímos dela – está toda a economia de mercado moderna, transnacional, globalizada e neoliberal. Na verdade, é seu ponto mais alto. Esse é o auge, em termos de realização tecnológica, do que a economia moderna globalizada e neoliberal pode produzir. A internet é sustentada por interações comerciais extremamente complexas entre fabricantes de fibra óptica, fabricantes de semicondutores, companhias de mineração que extraem todo esse material, e todos os lubrificantes financeiros que possibilitam o comércio, tribunais para garantir a aplicação das leis relativas à propriedade privada e assim por diante. Então na verdade ela [a internet] é o topo da pirâmide de todo o sistema neoliberal. (ASSANGE et al., 2012, p. 26-27; 2013, pp. 46-47, trad. própria)

Antes de tudo, é preciso frisar que a concepção de técnica empregada por Assange situa as TICs em um quadro ainda mais abrangente do que a definição usual dada pelos especialistas. Para o programador e fundador do Wikileaks, os objetos tecnológicos não podem ser analisados isoladamente das interações sociais que possibilitam sua produção, reprodução e circulação. Assim, a técnica é caracterizada pela "interação sistematizada" entre a estrutura social e os objetos tecnológicos (cf. id., 2012, p. 26; 2013, p. 46). Especificamente no que diz respeito às TICs, elas são dotadas de uma complexidade tal que sua criação, bem como seu desenvolvimento, torna-se possível apenas mediante a concentração dos recursos físicos necessários e do conhecimento técnico-científico historicamente acumulado.

A internet, enquanto parte fundamental das TICs, é considerada por Assange como a expressão máxima dessa concentração porque ela exige uma integração internacional não apenas de ordem tecnológica, mas também de ordem econômica, política e jurídica. Em termos mais objetivos, multinacionais mineradoras, indústrias de alta tecnologia (fabricantes de semicondutores), empresas de *software*, bancos de investimento, governos de vários países e uma legislação internacional de proteção à propriedade intelectual convergem no desenvolvimento da infraestrutura da internet, cada qual em seu respectivo ramo de atuação. Por sua vez, a internet reforça, em virtude de sua natureza centralizadora, a formação de oligopólios em nível mundial e a expansão de poder político

naqueles que concentram os recursos para a sua produção e manutenção. O que confere unidade e permite a reprodução de toda essa estrutura – material e jurídica – é, defendemos, a "racionalidade política e social articulada à globalização e à financeirização do capitalismo", em suma, a lógica do neoliberalismo (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 190).

A compatibilidade que visualizamos imediatamente entre a concepção de neoliberalismo empregada por Assange e aquela de Dardot e Laval se justifica pela negação da ideia de uma exclusão da participação do Estado no projeto neoliberal. Pelo contrário, na passagem do estado de bem-estar social do pós Segunda Guerra ao neoliberalismo, a função do Estado é redefinida: ele, por meio do sistema jurídico, deixa de representar uma barreira ao funcionamento do mercado e passa a garantir e promover a mercantilização progressiva de novos setores. Assim, a lógica do Estado e a lógica empresarial se mesclam, aprofundando o cerceamento das liberdades individuais, tanto pela mercantilização das preferências pessoais – que é feita pelas empresas de software – quanto pelo aumento de poder de vigilância dos órgãos de segurança nacionais. Um breve percurso pela história das TICs, especialmente no caso da internet, ilustra a redefinição do papel do Estado em relação ao novo modelo de negócios dos oligopólios multinacionais nascentes, principalmente pela via da vigilância em massa.

Embora isso aconteça paulatinamente, a expansão e desenvolvimento das TICs coincide com o momento histórico de ascensão da racionalidade neoliberal, tanto em relação ao desenvolvimento da computação, quanto em relação à criação da rede mundial de computadores (a internet). Nesse percurso, entendemos que a história do computador possui uma única inflexão ao neoliberalismo, ao passo que o desenvolvimento da internet conta com quatro momentos específicos e progressivos até o aprofundamento completo da racionalidade neoliberal. São eles: i) até por volta de 1984, quando o neoliberalismo ainda não se fazia sentir na implementação da infraestrutura do sistema, com centralidade do financiamento e orientação estatais das pesquisas; ii) por volta de 1985 a 1991, primeiro momento neoliberal da internet, em que ocorre sua reorientação para os usos civil e privado, com a ampliação do acesso por meio de parcerias público-privadas; iii) de 1991 a 2001, segundo momento neoliberal, em que há mundialização da rede, privatização completa da administração e abertura das empresas do setor para o capital financeiro, além do fortalecimento dos direitos de propriedade intelectual; e iv) a partir de 2001, consolidação da virada neoliberal, em que o Estado e as corporações se associam no emprego irrestrito da vigilância em massa.

A despeito de uma consideração aprofundada da história da computação em particular, podemos dizer que a manifestação do neoliberalismo na computação é ligeiramente anterior àquela do neoliberalismo na internet. Se tomarmos a reflexão de Stallman à luz da concepção de neoliberalismo de Dardot e Laval, o ponto de inflexão para o neoliberalismo na computação ocorre quando, no começo dos anos 1980, a mercantilização se estende do *hardware* ao *software* agressivamente, já que a queda do preço do *hardware* impelia as companhias a encontrar outra fonte de lucro, como fez a Microsoft, ao impedir, por meio de licenças com direito de exclusividade ao proprietário, o acesso

e a modificação de seus códigos-fonte.[2] Além disso, é preciso observar que o desenvolvimento da internet é dependente do desenvolvimento avançado da computação, que, histórica e logicamente, é anterior a ele. Isto posto, pretendemos considerar a história da computação apenas na medida em que é subjacente ao funcionamento da internet. Trata-se de uma escolha teórica que tem como principal motivação um comentário preciso sobre o lugar que a internet ocupa no "topo da pirâmide de todo o sistema neoliberal" (ASSANGE et al., 2012, p. 26-27; 2013, pp. 46-47).

No que se refere à história da internet, no início dos anos 1980, as pesquisas para o desenvolvimento das TICs, que se concentravam majoritariamente nos Estados Unidos, eram financiadas, na sua maior parte, por governos e realizadas por órgãos militares e por universidades, com exceção de apenas alguns laboratórios privados, como o Bell Labs, o IBM Research e o Fairchild Semiconductor. A construção da ARPANET (acrônimo de *Advanced Research Projects Agency Network*), a primeira rede de computadores, exemplifica o enquadramento estatal nos primórdios da internet. Sob a administração do Departamento de Defesa dos Estados Unidos, ela interligava computadores das principais universidades do país, como MIT, UCLA, Stanford, Harvard, dentre outras, em uma rede de livre colaboração entre os pesquisadores. Isso permitiu que, entre 1981 e 1982 se realizasse, com o financiamento estatal da Fundação Nacional de Ciências (*National Science Foundation, NSF* na sigla em inglês), a padronização da internet em um único protocolo, o *Internet Protocol Suite* (TCP/IP), o que foi fundamental para sua disseminação. Logo, em 1983, a internet passou a ter seu desenvolvimento completamente civil, com a saída da administração militar por meio da criação de uma rede interna própria, a MILNET (cf. RYAN, 2010, p. 90).

Já a partir da segunda metade dos anos 1980, houve uma privatização paulatina da internet, em concordância direta com o projeto neoliberal de transferência de empresas públicas para o setor privado (cf. DARDOT; LAVAL, 2016, p. 190-191). Nesse contexto, a Fundação Nacional de Ciências e as empresas Merit, IBM e MCI compuseram uma ONG sem fins lucrativos – chamada ANS (*Advanced Network Service*) – cuja responsabilidade era a de instalar e realizar a manutenção de servidores e dos próprios backbones[3] da nova rede, a NSFNET (*National Science Foundation Network)*.[4] Aqui, a privatização não representou a comercialização da internet em si, mas sim a entrada de empresas privadas na criação e manutenção de um sistema público. Apesar disso, pouco tempo depois, em 1991, as mesmas empresas e a Fundação Nacional de Ciências criaram uma subsidiária com fins lucrativos, a *Advanced Network Service Commercial plus Research and Education* (ANS CO + RE), a primeira provedora comercial de acesso à internet.

Contudo, foi com o sistema de documentos de internet *World Wide Web*, publicado sob licença aberta no mesmo ano de 1991, que as tecnologias da informação e comunicação começaram a ser extensamente desenvolvidas e utilizadas mundo afora como ferramentas de mediação de boa parte

2 Sobre o movimento pelo software livre, ver STALLMAN, 2002, p. 173.

3 Backbones são supercomputadores que servem como nós por meio dos quais todo o tráfego da internet passa.

4 Se seguirmos a hipótese de Dardot e Laval acerca do sentido das parcerias público-privadas (2016, p. 306-307), a construção da NSFNET com apenas um terço de recursos públicos ocorreu devido à diminuição de recursos públicos disponíveis resultantes dos cortes neoliberais e ao discurso nascente de que a administração privada era mais eficiente do que a estatal.

das interações humanas. Ao mesmo tempo, ironicamente, com a permissão legal de transações comerciais na internet a partir de 1995 (cf. RYAN, 2010, p. 120), a expansão vertiginosa do mercado de ações das novas empresas do setor de telecomunicações e internet – o que criou a bolha da internet na bolsa de valores NASDAQ, que estourou em 2000 – e, também, o fortalecimento do arcabouço jurídico de propriedade intelectual,[5]foi consolidado o modelo privado da internet.

A reentrada do Estado na estruturação da internet ocorreu por meio das resoluções legislativas após os atentados de 11 de setembro de 2001. A formulação da emenda *Patriot Act* à Lei de Vigilância de Inteligência Estrangeira (FISA, na sigla em inglês), nos Estados Unidos, estabeleceu condições jurídicas para que o órgão de inteligência interna norte-americano NSA (*National Security Agency*) coletasse e armazenasse, sem a necessidade de mandado judicial, informações sensíveis de pessoas suspeitas de envolvimento com o terrorismo (JAEGER et al., 2003).[6] Pouco tempo depois, em 2005, denúncias de um funcionário da companhia de telecomunicação AT&T apontaram a existência de acordos sigilosos entre a empresa e a NSA, que incluíam "uma instalação de interceptação estratégica [...] que disponibilizava acesso a troncos de fibra óptica contendo tráfego em *backbones* de acesso à internet, possibilitando a vigilância de todo o conteúdo que passava pela instalação, tanto estrangeiro quanto nacional" (cf. ASSANGE et al., 2012, pp. 169-170; 2013, p. 60). A Emenda à FISA de 2008 institucionalizou, por sua vez, por meio da seção 702, essa prática de interceptação, com a condição de que a NSA entregasse relatórios anuais à Corte da FISA com "os alvos" do respectivo ano a fim de obter autorização para tal. Segundo a denúncia do ex-funcionário da NSA Edward Snowden, o órgão estatal construiu um programa de vigilância em massa denominado PRISM, no qual eram coletados conteúdos de e-mail, mensagens instantâneas, vídeos, fotos, transferências de arquivos, chamadas telefônicas por VoIP, videoconferências, logins e detalhes de contas de rede social, contando com a anuência de empresas do ramo de telecomunicações e internet, como Facebook, Google, Apple, YouTube, Microsoft, entre outras (cf. GREENWALD, 2014, p. 81-82).[7]

Conjuntamente à reformulação do papel do Estado nesse novo estágio de desenvolvimento e expansão das TICs, houve também uma reorientação do modelo de negócios das empresas do ramo, a partir do qual poderemos compreender como um aprofundamento ainda mais decisivo da lógica neoliberal, agora voltada ao mais "íntimo da subjetividade" (cf. DARDOT; LAVAL, 2016, p. 34). Após o fim da bolha da internet, as provedoras de serviços online sofreram com baixa lucratividade e, por isso, dificuldade de obtenção de financiamento. Na análise de Shosana Zuboff, a saída encontrada pelas empresas foi o chamado "capitalismo da vigilância", implementado pioneiramente pela Google sob a direção de Eric Schmidt. A partir de 2002, a empresa passou a utilizar seu grande aparato de armazenamento de dados provenientes de buscas – posto que já era predominante no mundo como ferramenta de buscas na internet – para identificar, no conjunto das

5 O Acordo TRIPs (sigla para Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights, que em português significa Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio), de 1994, conferiu estatuto internacional à propriedade intelectual de softwares.

6 Legislações semelhantes foram promulgadas em outros países, como no Reino Unido, que permitiu o órgão de segurança Government Communications Headquarters (GCHQ) realizar a vigilância em massa, muitas vezes em trabalho conjunto com a NSA. Contudo, concentrare-mo-nos no exemplo norte-americano, visto termos, com a publicação dos arquivos vazados por Snowden em 2013 informações mais abrangentes sobre seu modo de funcionamento. As informações publicadas pelo denunciante continham arquivos sobre o GCHQ, mas se estabeleceu, naquele país, uma ordem de censura desse material.

7 Convém notarmos que a Emenda de Reautorização à FISA, de 2017, prevê a extensão da vigência da Seção 702 para mais 6 anos, até o final de 2023.

buscas de um determinado indivíduo, padrões comportamentais por meio dos quais era possível prever comportamentos futuros. O que a empresa passou a comercializar, no entanto, não foram os dados comportamentais em si mesmos, ou a previsão comportamental que sua análise oferece, mas sim a certeza de uma campanha publicitária eficiente para os anunciantes, garantida pela análise dos padrões comportamentais (ZUBOFF, 2018, pp. 92-97). Esse mecanismo, embora criado pelas empresas, serviu ao interesse das agências de segurança norte-americanas, que relacionaram a falha na prevenção contra os ataques de 11 de setembro de 2001 à falta de dispositivos fortes de vigilância (ibid., p. 113).

A afinidade eletiva entre interesse empresarial e interesse estatal que se verifica no fenômeno da vigilância em massa implicou, dessa forma, a cooperação entre esses domínios: "A aliança estreita entre as grandes empresas da *net* e os Estados transformou o ciberespaço num espaço de vigilância, no qual potencialmente não existem mais limites à intrusão dos poderes nos dados e nos intercâmbios pessoais" (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 183-184). Se, por um lado, para o Estado, a vigilância em massa significa o aumento de poder político sobre as liberdades civis, já que a tecnologia usada para isso requer, para a identificação de suspeitos, a coleta de dados comportamentais – e portanto a violação do direito à privacidade – de todos os indivíduos; por outro lado, ela implica em um aumento do poder político e econômico do oligopólio das TICs – conhecido, enfim, pelo acrônimo GAFAM, isto é, Google, Apple, Facebook, Amazon e Microsoft –, visto que a coleta exigida pelos órgãos de segurança depende, na sua maior parte, da coleta de dados que essas corporações já realizam.

Muito embora a repercussão das denúncias de Snowden tenham levado a Suprema Corte dos Estados Unidos a considerar ilegal a prática de vigilância em massa sem mandado judicial de cidadãos norte-americanos, a falta de transparência do governo, bem como das estruturas burocráticas, não permite os cidadãos terem certeza de que isso não aconteça, em primeiro lugar porque isso é assegurado juridicamente apenas a cidadãos estadunidenses, e, em segundo lugar, porque "a tecnologia é inerentemente tão complexa, e a sua utilização, na prática, tão secreta, que não pode haver uma supervisão democrática expressiva" (ASSANGE et al., 2012, p. 42-43; 2013, p. 64). Quanto ao primeiro aspecto, há evidências do impacto geopolítico exercido pelo Estado norte-americano, garantido por sua lei interna nacional e possibilitado pelos serviços das empresas privadas, contra lideranças políticas estrangeiras, como mostraram os documentos do programa BLARNEY, que consistia na obtenção de "parcerias-chave exclusivas com empresas que permitam o acesso a cabos de fibra óptica, comutadores e/ou roteadores internacionais de alta capacidade localizados em diversas partes do mundo" para "melhorar a compreensão dos métodos de comunicação e seletores associados relativos à presidente brasileira Dilma Rousseff e seus principais consultores". Esse mesmo programa incluía a vigilância de outras figuras políticas, como o então candidato à presidência do México Enrique Peña Nieto (cf. GREENWALD, 2014, pp. 110, 147-148). O jornalista investigativo Glenn Greenwald, que participou da operação de publicação dos arquivos da NSA, frisa como a própria percepção de uma ameaça à segurança nacional, alegada constantemente

pelo governo estadunidense, é determinada pelo seu próprio poder político, levando a classificar como terroristas os dissidentes políticos, tais como "ativistas defensores do meio ambiente, várias facções de direita contrárias ao governo, ativistas antiguerra e associações relacionadas aos direitos palestinos", tornando-os alvos de vigilância, em flagrante violação de direitos políticos (GREENWALD, 2014, p. 198).

Já quanto ao segundo aspecto, o modo de funcionamento empresarial-estatal é ensejado pela própria infraestrutura tecnológica das TICs. Como observa Assange, houve, em um período de dez anos, um aumento exponencial da capacidade tecnológica de armazenamento de dados. Em cada vez menos espaço é possível armazenar uma quantidade cada vez maior de dados, acarretando uma coleta em massa intensa e constante. Somado a isso, é mais eficiente, técnica e economicamente, centralizar os servidores de diferentes empresas que realizam esse armazenamento com fins comerciais em um só lugar, em grandes *data centers*, já que, assim, a manutenção da refrigeração dos equipamentos é menos dispendiosa e o serviço adquire maior velocidade de transferência de arquivos. Essa concentração, orientada pela eficiência tecnológica e econômica, facilita a intercepção direta de órgãos de segurança como a NSA (cf. ASSANGE et al., 2012, p. 77; 2013, p. 92). Em uma visão mais ampla, o fato de os EUA concentrarem a maior parte dos *data centers* do mundo aponta para a força da centralização desses equipamentos, não apenas nacional, mas internacionalmente.[8]

Além disso, na esteira da lógica da produção neoliberal, o fato de a fabricação dos aparatos tecnológicos pressupor uma complexa divisão internacional do trabalho (emprego descomunal de pesquisa tecnológica, extração de minérios, mão-de-obra dentro de fábricas e máquinas, etc.) impossibilita rastrear as atividades de cada uma das empresas responsáveis por diferentes estágios da produção.[9] Isso, sob outra perspectiva, manifesta a centralização imposta pela própria estrutura de produção do objeto tecnológico, que de modo algum poderia ser realizada de outra forma. Não seria possível, por exemplo, em termos econômicos e sociais, descentralizar o processo de mineração do solo, visto que alguns dos materiais necessários para a fabricação das placas eletrônicas (semicondutores), os metais de terras-raras, somente podem ser extraídos mediante a aplicação de técnicas sofisticadas e escavadeiras de grandes proporções. Os oligopólios, com a supervisão e assentimento dos governos, podem deter o controle dessa complexa cadeia produtiva e distributiva porque detêm todos os recursos físicos e financeiros sem os quais a internet não se sustenta.

Há, ainda, entre todos os aspectos por nós mencionados, mais um que requer certa atenção: o neoliberalismo como agente da subjetivação. Trata-se de olhar para a atuação das empresas de telecomunicações entendendo que

> a lógica que consiste em dirigir indiretamente a conduta é o horizonte das estratégias neoliberais de promoção da "liberdade de escolher". Nem sempre distinguimos a dimensão normativa que ne-

8 Essa centralização pode ser verificada pelo fluxo de informações que passa obrigatoriamente pelos Estados Unidos via cabos de fibra óptica submarinos. Ver <https://www.submarinecablemap.com/>.

9 Recorrentemente há denúncias por parte de organizações não-governamentais internacionais envolvendo condições de trabalho análogas à escravidão na produção de eletrônicos. As multinacionais muitas vezes alegam que não possuem conhecimento sobre o todo de sua cadeia produtiva, o que é plausível, dada a dimensão dessa cadeia. Um dos casos mais recentes é o do relatório da China Labor Watch (CLW) acerca das condições de trabalho na Foxconn, que monta os circuitos da assistente virtual Alexa, de propriedade da Amazon. Cf.: <https://www.dw.com/en/tech-supplier-foxconn-under-fire-again-over-labor-conditions/a-44156666>.

> cessariamente lhes pertence: a "liberdade de escolher" identifica-se com a obrigação de obedecer a uma conduta maximizadora dentro de um quadro legal, institucional, regulamentar, arquitetural, relacional, que deve ser construído para que o indivíduo escolha "com toda a liberdade" o que deve obrigatoriamente escolher para seu próprio interesse. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 216)

A lógica responsável por essa direção da conduta pode ser facilmente encontrada nas redes sociais *online*. Os gostos, os desejos, as amizades, as localizações, os cliques, a rolagem, cada visualização de imagem e de texto, cada pausa de leitura e cada mensagem dentro do serviço são condensados, por meio de *softwares*, em um banco de dados que fornece uma base consistente não apenas para que a empresa ofereça a segurança de uma campanha publicitária eficiente aos anunciantes (como no caso supracitado do Google), mas também para que ela tenha a segurança de que os usuários permaneçam utilizando seu serviço com a maior frequência possível. Nesse campo enevoado de aplicação de uma tecnologia informacional, o estímulo constante ao ato escolher que o sujeito sofre se funde à obrigação de fazê-lo, de modo que sua atenção seja fonte de matematização e de mercantilização, recurso extraível e extraído por uma "nova fronteira de negócios composta do conhecimento sobre o comportamento em tempo real, que cria oportunidades para intervir nesse comportamento e modificá-lo objetivando o lucro" (ZUBOFF, 2018, p. 56). Quanto ao aspecto do controle comportamental produzido pela experiência personalizada – inevitável nas redes –, vale mencionarmos que a própria forma de estruturação física, jurídica, econômica, política e social das TICs é fonte de práticas desse tipo, desde aspectos mais sutis e indiretos, que estão começando a ser estudados, até casos mais notáveis, de significativo impacto político.[10]

Dessa forma, embora Dardot e Laval não teorizem especificamente sobre o tema da internet, seu cabedal teórico, de forte inspiração foucaultiana e marxista, nos proporciona a análise de um fenômeno complexo como o das TICs, na compreensão do caráter intrusivo do neoliberalismo. Essa dinâmica própria das redes possibilitou, como possibilita, mais do que publicidade personalizada ou coleta compulsória de dados: é uma ferramenta de vigilância em massa.

Tendo em vista nossa breve incursão na história da internet, pretendemos ter verificado que a vigilância em massa, longe de ser fruto de usos momentâneos, resulta de uma lógica imbricada entre estruturação tecnológica e poder político-empresarial. Todas as ocorrências históricas e políticas mencionadas evidenciam como, no desenvolvimento das TICs, a mercantilização passou dos hardwares aos softwares, e então à estrutura da rede e, ainda mais profundamente, às próprias preferências pessoais. Tratando-se de um perigo incontestável às liberdades políticas, o problema da estrutura antidemocrática inscrita na complexidade tecnológica das TICs parece incontornável: sua imagem descritiva, segundo Julian Assange, consistiria no telefone celular como "tanque de guerra dentro do quarto" (ASSANGE et. al., 2012, p. 33; 2013, p. 53). Essa impossibilidade de mudança, contudo, não implica na inexistência de estratégias políticas de resistência, como pode parecer. De acordo com Assange, há o chamado à "luta criptográfica" – a utilização de ferramentas de comunicação criptografada – que consiste na realização de uma potência também contida na

10 Um caso decerto notável é o denunciado por um ex-funcionário da empresa de consultoria Cambridge Analytica. Desde 2014 a empresa utilizava dados coletados do Facebook de mais de 80 milhões de usuários, fornecendo perfis pessoais consistentes a campanhas políticas de figuras como Ted Cruz e Donald Trump nas eleições de 2016.

estrutura da tecnologia, capaz de “criar novos espaços fechados àqueles que controlam a realidade física, porque a tarefa de nos seguir nesses lugares demandaria recursos infinitos”, em outras palavras, garantir, ao menos em alguns momentos, o direito à privacidade (id., 2012, p. 4; 2013, p. 27). Isso abriria caminhos seguros para futuras revelações públicas, por meio de denúncias, anônimas ou não, sobre o abuso de poder das corporações e dos Estados.

Bibliografia

ASSANGE, J. et al. *Cypherpunks*: freedom and the future of the internet. Londres: OR Books, 2012.

_____. et al. *Cypherpunks*: liberdade e o futuro da internet. Trad. Christina Yamagami. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. *Quando o Google encontrou o WikiLeaks*. Trad. Cristina Yamagami. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

CHUN, W. H. *Updating to remain the same*: habitual new media. Cambridge: MIT Press, 2016.

DARDOT, P. Neoliberalismo "clássico" e novo neoliberalismo. Trad. Gisele Zanola Carvalho e Otto Sanchez-Crespo da Rosa. *Sens Public*, Montreal, 2021. Disponível em: http://sens-public.org/articles/1562/. Acesso em: 25 de janeiro de 2021.

_____; LAVAL, C. *A nova razão do mundo*: ensaios sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Eschalar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

_____; LAVAL, C. *Comum*: ensaio sobre a revolução no século XXI. Trad. Mariana Eschalar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

ELLUL, J. *A técnica ou o desafio do século*. Trad. Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

GREENWALD, G. *Sem lugar para se esconder*: Edward Snowden, a NSA e a espionagem do governo americano. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Sextante, 2014.

HUANG, Y.; SUN, M.; SUI, Y. How digital contact tracing slowed covid-19 in East Asia. *Harvard Business Review*, 2020. Disponível em: https://hbr.org/2020/04/how-digital-contact-tracing-slowed-covid-19-in-east-asia. Acesso em: 28 de dezembro de 2020.

JAEGER, P. T.; BERTOT, J. C. McCLURE, C. The impact of the USA Patriot Act on collection and analysis of personal information under the Foreign Intelligence Surveillance Act. *Government Information Quarterly*, n°20, 2003, pp. 295–314.

LOURENÇO, E. A vigilância massiva será o legado da pandemia? *Coalizão Direitos na Rede*, 2020. Disponível em: https://direitosnarede.org.br/2020/09/23/a-vigilancia-massiva-sera-o-legado-da-pandemia/. Acesso em: 28 de dezembro de 2020.

LE, S. Contact tracing in a global pandemic. *Data Smart City Solutions*. Harvard Ash Center for democractic governance and innovation, 2020. Disponível em: https://datasmart.ash.harvard.edu/news/article/contact-tracing-global-pandemic. Acesso em: 03 de janeiro de 2021.

REBELLO, A. Da Placa de carro ao cpf. Conheça o Córtex. *The Intercept Brasil*. Disponível em: https://theintercept.com/2020/09/21/governo-vigilancia-cortex/. Acesso em: 29 de dezembro de 2020.

RYAN, J. *A history of the Internet and the digital future*. Londres: Reaktion Books, 2010.

SCHWARTZ, M. Facebook failed to protect 30 million users from having their data harvested by Trump campaign affiliate. *The Intercept*, 2017. Disponível em: https://theintercept.com/2017/03/30/

facebook-failed-to-protect-30-million-users-from-having-their-data-harvested-by-trump-campaign-affiliate/. Acesso em: 29 de dezembro de 2020.

STALLMAN, R. *Free Software, Free Society*: Selected Essays of Richard M. Stallman. Org. Lawrence Lessig e Joshua Gay. Boston: Free Software Foundation, 2002.

WINNER, L. *Autonomous technology*. Cambridge: The MIT Press, 1978.

ZASTROW, M. South Korea is reporting intimate details of COVID-19 cases: has it helped? *Nature*, 2020. Disponível em: https://www.nature.com/articles/d41586-020-00740-y. Acesso em: 30 de dezembro de 2020.

YATSKO, A; SUSŁOW, W. *Introduction to Information Technologies and Computer Science*. Varsóvia: De Gruyter Open, 2015.

ZUBOFF, S. "Big Other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização da informação". In: BRUNO, F. et al. (org.). *Tecnopolíticas da viligância*: perspectivas da margem. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. *The age of surveillance capitalism*: the fight for a human future ate the new frontier of power. Nova Iorque: Public Affairs, 2019.

Reconstrução do conceito de Social lefortiano a partir do político e da ideologia

Reconstrução do conceito de Social lefortiano a partir do político e da ideologia

Elizete Waughan ◊ FFLCH - USP

Resumo: O advento da Modernidade, segundo Lefort, é marcado pelo enigma da instituição do Social que, finalmente, revela-se aos nossos olhos. Essa descontinuidade que marca a História nos convida a perscrutar movimentos de pensamento sobre o real e o irreal. Nesse sentido, não é possível desviar das fantásticas aventuras da alienação e da ideologia que estão longe de compor uma simples irrealidade. Através do olhar crítico de Lefort sobre estas noções, buscamos iluminar a nova maneira de interrogar o real que a Modernidade inaugura, instaurando as formas de sociedades históricas em contraponto às sociedades estagnadas da Pré-modernidade.

Palavras-Chave: Claude Lefort; Social; Ideologia; Alienação; Modernidade.

Introdução

A obra lefortiana nos deixa o trabalho de decifrá-la, não como um apelo a um simples trabalho de assimilação, mas sim como uma oportunidade de criação de novos encadeamentos das interrogações que animavam o pensamento de nosso autor. Sua estrutura dispersa entre ensaios escritos em épocas esparsas exige uma reelaboração de certos conceitos para que sejam compreendidos em sua complexidade. Não podemos ler seus textos sem levar em conta, por exemplo, a percepção merleau-pontiana, ou sem considerar a obra de Marx, ou de Maquiavel, ou mesmo sem nos enveredarmos pela sociologia, ou história e antropologia. Todos esses entrecruzamentos se localizam em diferentes escritos de Lefort. Por isso, neste artigo, a fim de compreendermos uma pequena parte de sua obra, dedicamo-nos à reconstrução de seu conceito de Social, tão caro ao desenvolvimento de uma de suas principais contribuições para a história da filosofia política contemporânea: a noção de invenção democrática. Este filósofo francês que deixou vários ensaios publicados na revista *Socialisme ou Barbarie*, da qual, aliás, foi um dos fundadores, ocupou-se de uma larga crítica da burocracia e do totalitarismo, escreveu sobre Maio de 68 na França, e elevou a democracia a uma forma de sociedade mostrando que ela não mais se restringe a um simples regime. Este artigo recorre a vários textos de Lefort, inclusive a um curso lecionado entre 1964 e 1965 na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, onde se encontram recém inaugurados os Arquivos Claude Lefort, permitindo-nos o acesso às transcrições das aulas revisadas pelo próprio professor.

Para introduzir nosso problema, pensemos no texto *L'Image du Corps et le Totalitarisme*. Nele, quando Lefort discorre sobre o corpo do rei, sobre sua ordem simbólica cuja origem é teológica-política, donde surge seu caráter duplo qualificado como corpo místico, ou seja, quando Lefort nos coloca de frente com a noção de unidade que tal figuração do monarca expressa, ele nos apresenta uma forma de sociedade fechada na unidade orgânica e mística do reino. Esta unidade mantém o Social como algo oculto, portanto, é somente após a destruição do corpo do rei que se torna possível pensar o conceito de Social. Para o nosso autor, esse desvelamento do Social implica uma profunda

descontinuidade na História da humanidade que irá fazer cessar a Pré-modernidade fazendo advir a Modernidade. Se antes a forma de sociedade se expressava na organização dos pequenos corpos no seio de um grande corpo imaginário representado pelo corpo rei; agora, a destruição deste corpo faz explodir uma outra forma de sociedade completamente distinta: a sociedade democrática. Assim, a revolução democrática tem lugar quando a corporeidade do social é abolida. Desse modo, pretendemos reconstruir o conceito de Social lefortiano expondo essa ruptura na História ao mesmo tempo que revelamos o papel da ideologia pensada pelo olhar crítico do filósofo francês.

Lefort nos assegura que ocorre uma desincorporação dos indivíduos que ele qualifica como *Fenômeno extraordinário*, façamos, então, uma introdução rápida desse evento na História e suas implicações. O universal expresso no corpo político do rei se transfigurou no universal expresso pelo sufrágio do século XIX, o que nosso autor observa é um novo universal, pois sua expressão não se unifica mais num corpo político. O grande conservadorismo expresso pela resistência dos liberais da época ao sufrágio universal revela algo além da luta de classes engendrada, observamos também a dissolução do social como uma fratura exposta pela ideia do número (os indivíduos que votam) que vem implodir, como nomeia Lefort, a substância da sociedade, ele, o número, decompõe a unidade e aniquila a identidade. Por consequência, ocorre um desintricamento entre as instâncias da lei, do poder e do saber, desse modo, o que caracteriza a revolução democrática é o fato de que não há poder ligado a um corpo. Para Lefort, o poder aparece como um lugar vazio, pois qualquer tentativa de sua cristalização é submetida a questionamentos, mesmo aqueles que exercem o poder aparecem como simples mortais que o ocupam apenas temporariamente (LEFORT, 1983). Não há representação de um centro e dos contornos da sociedade: a unidade não poderia, assim, apagar a divisão social. Logo, "a democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano, mas onde não cessará de questionar sua identidade, onde esta permanecerá latente" (LEFORT, 1983, p.118).

O primeiro ponto do artigo trata do conceito lerfortiano de alienação com o intuito de introduzir o problema do real e da verdade em Lefort, problema esse que nos leva a compreender como o autor coloca em questão a sociologia e a história. Em seguida, munidos de novas noções de sociologia e de história, podemos iluminar o Social a partir do pensamento lefortiano em torno da gênese da ideologia. Este movimento requer a distinção das sociedades estagnadas e das sociedades históricas, a partir dela fica evidente o advento da ideologia junto à Modernidade. Desse modo, conseguimos, por fim, expor o enigma da instituição que constitui o conceito de Social.

2. A Alienação, a Sociologia e a História em Claude Lefort

A fim de alcançarmos a compreensão aberta por Lefort sobre o conceito de Social, passaremos por suas indagações concernentes à própria noção de sociologia, como esta se transforma em suas linhas de modo a exprimir o Ser do social. Para tanto, entendemos que, ao expor a alienação como um conceito sociológico, Lefort nos introduz esta questão pelo seu viés mais complexo: sendo a alienação uma das expressões da ideologia, acessamos o problema do real e seu conflito com a

irrealidade no campo da sociedade.

No ensaio *L'aliénation comme concept sociologique*, Lefort segue uma interpretação do conceito marxiano de alienação diferente daquelas de cunho abstrato empreendidas, por exemplo, por Lundshut e Mayer. Lefort entende que as críticas à noção de alienação de Marx elaboradas por esses autores se fundam num escopo extremamente restrito se considerarmos todas as acepções utilizadas por Marx desse mesmo conceito. Eles seguem uma interpretação hegeliana da alienação em Marx, como se a simples suposição de uma irrealidade pressupusesse um real ideal, realizando, pois, uma identificação entre o real e o racional. Contudo, Lefort levanta diferentes momentos do pensamento marxiano em que uma abordagem simultaneamente sociológica e antropológica da sociedade se mostra irremediável, mesmo que esta tenha sido secundarizada até mesmo pelo próprio Marx quando é tentado a ceder a uma noção de evolução natural da História. Como diz Lefort nos cursos de Réalité Sociale et Histoire: "il est certain que Marx a été tenté de présenter l'histoire de l'humanité comme un développement uni-linéaire. Dans la Contribution à la Critique de l'Économie Politique, on trouve ce schéma: chaque mode de production figure une étape d'un devenir progressif" (LEFORT, 1964-65, p.50). Nesse mesmo curso, ele conclui que o modo de produção é imediatamente social, como Marx já havia dito, um indivíduo isolado não poderia ter propriedades, assim como não poderia falar, visto que a linguagem é, ao mesmo tempo, produto da comunidade e seu modo de ser, Lefort sublinha com aspas: "seu modo de ser que fala de si". A relação com a terra não pode se dar de outro modo que não lado a lado com a constituição da comunidade: "Elle est naturelle. Comme dit Marx dans "Le Capital": l'homme n'a pas rompu le lien ombilical qui l'unit à la nature." (LEFORT, 1964-65, p.50).

Não nos ocuparemos detalhadamente dos movimentos do texto lefortiano sobre a alienação, nos interessa salientar apenas que, após um desvio cirúrgico entre análises etnológicas e antropológicas de autores como Evans-Pritchard e Marcel Mauss, nosso autor constata que nem do interior, nem do exterior a alienação de uma sociedade é denunciável. Para ele, é no quadro restrito da descrição sociológica que devemos fazer aparecer uma estrutura de alienação: situando-nos no interior da sociedade é que devemos descobrir o fenômeno da alienação, uma vez que a alienação só existe quando a sociedade vive efetivamente no modo da alienação, e ele esclarece, no modo de auto-contradição atingido quando o mais real torna-se, ao mesmo tempo, o menos real. Para Lefort, quando Marx trata o enraizamento na sociedade a partir de uma atividade fixa como algo que se torna loucura, convertendo-se em irrealidade, o que ele faz é trazer à luz o problema da realidade enquanto tal no terreno mesmo da sociedade. Afinal, o enraizamento na sociedade graças a uma atividade fixa é inevitável, portanto, não é aí o lugar onde reside o problema. Não é o movimento das mercadorias que domina os seres humanos, mas sim as relações que dominam os indivíduos, não é o trabalho capitalista que é sobrenatural e mascara o real, pois não existe a igualdade entre os trabalhos humanos a ser mascarada, é o próprio sistema de mercado capitalista que a estabelece e a realiza de uma certa maneira. Para o filósofo francês, o que existe é um mistério social, mas dele não é possível concluir que haja uma esfera de irrealidade separável do real. Não podemos

afirmar que apenas um aspecto da realidade social é suficiente para nos conduzir a uma atividade alienada. Afinal, para Lefort, a alienação não é um estado:

> é o processo pelo qual se fragmentam as atividades como esferas independentes ao mesmo tempo que se subordinam a um único esquema produtivo. Devemos falar de uma sociedade de alienação assim como de um homem de alienação, desde que com isso se entenda o homem dilacerado, condenado a se fixar para se realizar mas incapaz de encontrar o universal no particular. (...) E esse processo não pode reduzir-se a um aspecto da realidade social. (...) Esse caráter irredutível da alienação aparece da melhor maneira possível em certos textos da Ideologia Alemã, os quais, preocupados em fundar uma dissociação entre o real e suas expressões imaginárias, acabam apenas por colocar em evidência a estrutura de contradição do real e por enraizar definitivamente a consciência e a prática na contradição. (LEFORT, 1979, p.75)

A autonomização expressa pela compreensão da ideologia como uma idealização de condições particulares, ou seja, como uma transformação do particular em universal, só é possível para Lefort justamente porque a atividade limitada coloca o indivíduo em relação com a universalidade da produção. É desse modo que o processo mesmo de idealização se encontra inscrito na realidade, cada atividade é simultaneamente particular e universal. Chaui nos ajuda a entender esse problema da alienação:

> O movimento das relações sociais gera para os sujeitos a impossibilidade de alcançar o universal através do particular, levando-os a criar uma universalidade abstrata que não passa pela mediação do particular, mas por sua dissimulação e contra ele. A sociedade (e, portanto, as classes sociais) encontra-se impossibilitada de relacionar-se consigo mesma, a não ser recusando aquilo que ela própria não cessa de repor, isto é, a particularização extrema de suas divisões internas. Este movimento denomina-se alienação. (CHAUI, 1997, p. 64)

Mais à frente no mesmo texto, Chaui aprofunda o problema ao explicitar que no processo ideológico, a alienação não é apenas um resultado, mas a condição desse processo:

> E isto não apenas porque seria responsável pela inversão imaginária do real (a ideologia reduzindo-se a um problema de consciência inconsciente), mas porque nela se realiza a tentativa insensata de suprimir imaginariamente a fragmentação e os conflitos reais. Não é por acaso nem por maquiavélica decisão subjetiva que a classe dominante aposta nas ideias de administração, planificação e comunicação: por seu intermédio, o universal abstrato converte-se em "ação adequada a fins", isto é, em racionalidade. (CHAUI, 1997, p.66, grifos da autora)

O enraizamento no particular e a constituição de um sistema do mundo fechado não poderiam ser considerados como simples evasão do real já que é assim que se cumpre a tentativa de apreensão do universal. Quando Marx tenta pois, separar as esferas do real e do irreal, o que ele nos revela não é o limite dessas mesmas esferas, mas exatamente uma consciência e uma prática que exprimem e comentam o conflito social por excelência, estabelecendo, então, a consciência como um aspecto da realidade social, ou seja, um momento do sistema de contradição. Nosso autor escreve: "a dialética das ideologias esclarece, pois, a da alienação, revela o paradoxo de toda atividade que não pode ser nem universal, nem particular e que, entretanto, só pode tender ao universal desenvolvendo sua particularidade" (LEFORT, 1973, p.76)

Portanto, o que Lefort visa aqui não é propriamente uma distinção nítida entre uma esfera real e uma esfera irreal. O que lhe chama a atenção é o fato da sociedade ser um processo de auto-

unificação e de auto-segmentação, que existe tanto como pluralidade quanto como unidade, este seu modo de existência opera nela uma constante dissociação entre o irreal e o real, ou seja, é um modo de existência que faz nascer um problema da verdade. Assim, se a ideia de alienação chama, finalmente, a de verdade, é com a condição de encontrar seu conteúdo propriamente sociológico, e não na condição de se render a mais uma abstração. Lefort demonstra que pretende seguir pelas vias abertas por Marx, pois é somente colocando-se no terreno da Sociedade ou da História que podemos formular este problema, o qual, portanto, estabelece uma crítica da realidade como algo a ser incessantemente retomado. Isso posto, podemos nos perguntar se a sociologia é considerada por Lefort como uma ciência positiva. Veremos que esse problema da verdade incide na sociedade de modo que esta é impelida a encontrar novas formas, assim, a sociologia não poderá ser concebida como uma simples ciência positiva.

Nos cursos de Sociologie Général : Réalité Sociale et Histoire, lecionados por Lefort nos anos de 1964 e 1965 na École des hautes Études en Sciences Sociales, nosso autor problematiza as noções de sociologia e de história, visando conceber uma sociologia da história desvencilhada de um saber positivo. Por muito tempo compreendemos que estas se portam da sociedade como um objeto, compreendemos também que todo conhecimento teórico por elas formulado muitas vezes tentam se impor como a verdade do real, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, tentam retirar do suposto real sua justificativa ou verificação, tal como a sociologia tenta fazer ao se enraizar em um grupo particular ou classe. Logo na introdução do curso, Lefort declara: "Si la sociologie est "perpétuelle recherche d'elle même", c'est que la société n'est pas – ou jamais entièrement- objet de représentation. D'une part, elle déborde tous les systèmes d'expression, d'autre part, elle enveloppe la sociologie elle-même. (LEFORT, 1964-65, p.1).

Para o filósofo francês, quando a teoria tenta se justificar pelos fenômenos, ou seja, por uma adequação entre o sentido e o ser, ela se encontra cerceada por uma alienação, pois nesse movimento ela esquece seu aterramento na história. Ao discorrer sobre as críticas de sociólogos aos historiadores e ao pensamento da filosofia da história, notadamente aquelas filosofias elaboradas por Hegel e Marx, Lefort depreende que o primeiro pensa a história da humanidade a partir do modo de pensamento moderno a que se encontra enraizado, ou seja, sua cultura, seu modo de produção, seu modo de expressão do poder político, em suma, sua forma de sociedade; porém, não assume esse enraizamento, pelo contrário, o esquece, e o impõe sobre as formas de sociedade anteriores, julgando quais delas são históricas e quais não o são. Já Marx, segundo Lefort, é quem nos abre o caminho de um pensamento sociológico da história, apesar de sua tendência a depositar a história sob uma lógica de evolução natural e depositar todo engendramento da sociedade em apenas um de seus aspectos, como já salientado. A importância que o social adquire na obra marxiana é, pois, de extrema relevância, uma vez que ela designa uma certa independência do capital em relação à economia, ou seja, que o capital não pode ser pensado em termos de natureza e nem de sujeito, mas sim em termos de relação.

> Nous ne comprendrions rien à la théorie marxiste des idéologies si nous n'avions l'image de la so-

> ciété capitaliste comme lieu à la fois d'une interdépendance de toutes les activités, d'une unité de fonctionnement et d'une fragmentation, d'une séparation irréductible des différentes sphères du social. La division que nous découvrons au niveau de l'économique se reproduit comme celle de l'économique et de l'idéologique et à l'intérieur de l'idéologie elle-même, l'idéologique, par exemple le politique n'est pas seulement fondé dans l'économique, il y en est lié en tant qu'il s'en détache pour constituer un système à part. Cette division n'est le fait ni de la société pré-capitaliste ni de la société socialiste : elle est un trait spécifique du capitalisme. Ici se trouve le contenu sociologique de ce que Marx nomme aliénation. Au sein du politique, du juridique, du philosophique, etc... l'homme s'enferme et il croit trouver le réel lui-même, mais ce réel est toujours ailleurs. Et l'on ne peut même dire simplement que la réalité est la totalité parce que la contradiction est à tous les niveaux, on ne peut dire non plus simplement que l'idéologique est l'imaginaire puisqu'elle témoigne du mode d'être de la société capitaliste. (LEFORT, 1964-65, p.31)

Então, Lefort pergunta como a reflexão histórica e a sociológica podem se juntar. Parece-nos que o autor recorre a Marx não de modo a visar somente seus conceitos, mas sim o lugar mesmo de sua interrogação, não é possível retomar o passado apenas pelas lentes cegas de nosso enraizamento no tempo presente, talvez seja possível revisitá-lo por meio das questões que se levantam nele e que ressoam até nossos tempos, porque se tratam de questões universais que nos interpelam incessantemente pedindo novas respostas, novas elaborações, devido à relação com o particular, o universal se ultrapassa sob novas formas. Tal questão pode ser aquela sobre o ser do social que envolve o real, a mesma que Marx investiga. De acordo com Lefort, sua análise da história realizada com maestria no *18 Brumário* desvela a política, ancorada no tecido social, como o lugar do real e do imaginário simultaneamente. Por exemplo, a *paysannerie* se imagina capaz de se unificar no poder bonapartista, no entanto, a fragmentação lhe é constitutiva, ela encontra sua resolução somente quando integrada ao proletariado, essa mesma imaginação está inscrita na realidade social pois engaja toda uma ação que incide diretamente no desencadeamento do processo do *18 Brumário*.

É retomando o surgimento do capitalismo em Marx a partir do modo de produção asiático e feudal que Lefort ilumina sua ruptura com a continuidade da História empreendida pelo alemão, mostrando que a descontinuidade já era anunciada pelo próprio Marx na sua descrição do advento do modo de produção capitalista. Esta ruptura é marcada pelo modo de interrogar o ser do social, se antes esse se encontrava velado, agora só é possível uma sociologia porque justamente se erigiu uma forma de sociedade nova que se coloca em questão a ponto de fazer saltar aos olhos suas próprias contradições e indeterminações. A história não se constitui mais com o terreno firme que alicerça toda teoria, mas sim como o lugar da indeterminação que excede toda determinação, ela se constitui como o terreno onde toda determinação se apresenta como questionável e discutível, pronta a ser reformulada porque nunca completamente acabada. O problema da busca do real, já o dissemos, nos coloca de frente com o problema da verdade, e esta só pode ser histórica. Por isso, Lefort insiste: "le marxisme ne se légitime pas de dénoncer le faux (...) son mérite est de dévoiler le faux comme le faux et non-faux (c'est-à-dire comme une expérience déformée et déformante de la réalité, qui se trouve attesté dans cela même qui la dissimule)" (LEFORT, 1964-65, p.79). É nesse sentido que o filósofo francês reelabora de maneira crítica e filosófica o pensamento sociológico. Em sua conjunção com o histórico, Lefort escreve:

> S'il y a un point de vue sociologique, ce n'est pas parce qu'il y a enracinement dans le sol du groupe ou de la classe, mais bien plutôt parce qu'il y a impossibilité de cet enracinement, ce n'est pas parce

> qu'il y a quelque part un social plein où l'être et le sens soient adéquats, mais bien plutôt parce qu'il y a un vide social que ne saurait combler aucun objet partiel. Ce qui ne veut pas dire que la théorie sociale soit détachée des intérêts d'une classe ou d'un groupe ; mais plus elle est riche moins elle s'y réduit. (LEFORT, 1964-65, p.73).

3. Exposição da descoberta do Social a partir de sua relação com a ideologia

Nesta altura, perguntamo-nos porque Lefort se empenha num detalhado afastamento das interpretações abstratas que regiam a sociologia e a história a fim de alcançar o problema do real. O que esta problemática carrega consigo? Ora, as implicações são decisivas, primeiro porque a *contemplação*[1] dos paradoxos que este envolve anuncia o advento de uma nova forma de sociedade na História, a qual instaura uma descontinuidade com as formas anteriores e rompe com toda noção que parte de uma lógica progressiva da história da humanidade; segundo, com a possibilidade desta *contemplação* o trabalho de interpretação do Social torna-se visível, a sociedade interroga a si mesma de modo aberto e não mais ocultado por criações míticas. Uma vez que o modo de interrogação do Social se encontra em contínua transformação, Lefort diz que devemos nos voltar ao nosso modo moderno de questionamento, distingui-lo dos anteriores e admitir que disso depreende-se que conceitos incontornáveis, como o de ideologia, exigem uma nova interpretação tão logo recusemos defini-los por referência a um suposto real. Por este motivo escolhemos expor o conceito de ideologia lefortiano, afinal, sua gênese acompanha o advento dessa nova forma social, e sua obra, como bem descreve Schevisbiski (2013) em sua tese, enseja barrar, petrificar, reenviar a sociedade moderna à forma social que lhe antecede, obra impossível de se realizar devido ao seu modo próprio de elaboração, porém, capaz de engendrar novos problemas na sociedade, tais como formas sociais totalitárias e burocráticas.

Para dar início à reconstrução do desenvolvimento lefortiano em torno do conceito de ideologia, pretendemos entender como essa nova experiência do real engendra uma nova forma de sociedade qualificada pelo nosso autor como uma *sociedade histórica por excelência*. Não porque as formas sociais anteriores não fossem históricas, mas porque é instaurada uma nova maneira de se relacionar com o devir, uma maneira tal que abarca os conflitos e as divisões internas à sociedade, diferentemente das sociedades por ele nomeadas de sociedades estagnantes. Estas, por sua vez, se estabelecem numa relação social cujo devir é singular, elas realizam um trabalho de resistência à toda transformação de suas estruturas simbólicas a partir de uma indiferenciação entre passado e futuro, a qual só pode enlear um tempo circular. Porém, como veremos, isso não significa que seus eventos lhes sejam furtados ou que não constituam uma forma histórica peculiar. Diz Lefort: "Il y a des sociétés que l'on peut juger stagnantes non pas tant parce qu'elles sont le lieu d'aucun évènement, mais surtout parce qu'elles sont construites en vue de se préserver des bouleversements qui entraîneraient ces évènements." (LEFORT, 1964-65, p.4)

---

1 Sabemos que o termo contemplação evoca uma passividade nos seus diversos empregos na história da filosofia, mas aqui, nos portamos desse termo apenas de maneira didática, uma vez que a possibilidade de contemplar os paradoxos do real já pressupõe uma nova experiência do mesmo, a qual permite essa contemplação, ou seja, aqui já está implicado o que, didaticamente, apresentamos como o segundo passo, a saber, a sociedade que interroga a si mesma interpretando-se de uma nova maneira, aberta e visível. Ademais, tendo em vista que a passividade e atividade são consideradas de modo bem diferenciado por Lefort, vide sua proximidade com o pensamento merleau-pontiano em que é possível uma síntese passiva do tempo, acreditamos que o emprego desse termo não deve gerar equívocos que não sejam iluminados por seu viés fenomenológico.

3.1 Distinção entre as sociedades estagnadas e as sociedades históricas

Neste ponto, recorremos ao texto *Société sans Histoire et Historicité.* Lefort inicia este ensaio com uma retomada da filosofia hegeliana, para ele, Hegel contrapõe a História universal ao curso empírico da humanidade. A história nasce com o Estado, o qual lhe confere expressão pública e consciência dos elementos da vida social. Desse modo, a sociedade sem história, dita sociedade estagnada, não fala de si própria, porque ela não tem nada a dizer: ela simplesmente não é, não existe. Hegel diz ainda que a Índia e a China inauguram a História, contudo, elas não são históricas. Mas neste ponto, Lefort discorda de Hegel, ele afirma que nesta sociedade estagnada há algo de existente.

Nos cursos de *Réalité Sociale et Histoire* Lefort descreve de maneira precisa como o modo de produção asiático porta uma historicidade, apesar de ser marcada como uma sociedade estagnada, visto que tenta sufocar toda sorte de conflito que comprometa sua estrutura simbólica. Em concordância com Marx, o filósofo francês destaca que, diferente da produção capitalista, o trabalho nas sociedades pré-capitalistas não se separa dos meios de produção. Afinal o trabalhador reconhece como de sua propriedade as condições objetivas de seu trabalho. Isso ocorre devido à relação que o indivíduo mantém com a terra, esta é considerada como parte integrante de sua existência, portanto, a relação do indivíduo à terra é simultaneamente a relação do indivíduo com a comunidade que ele participa. A comunidade é o pressuposto que possibilita a apropriação coletiva do solo. Por isso Lefort declara: "c'est-à-dire que le rapport de l'homme à la terre est pris dans le rapport de l'homme à l'homme" (LEFORT, 1964-65, p.52). Mesmo quando consideramos o despotismo oriental em que o solo é propriedade do mestre de Estado, a relação do indivíduo com a terra faz referência a uma outra comunidade que transcende o viés empírico, ou seja, faz referência a uma comunidade imaginária. Neste ponto, Lefort entrevê uma interpretação imaginária da estrutura simbólica presente nas sociedades pré-capitalistas que inviabiliza a distinção entre o real e o imaginário, tarefa possível somente com o advento da modernidade. Como salienta Flynn: "In premodernity the religious foundation of power, law, and knowledge is an imaginary interpretation of the symbolic; however, from within modernity this imaginary interpretation becomes visible as such" (FLYNN, 2006 p.149).

Essa estrutura simbólica permanece intocável diante dos transtornos políticos, econômicos, entre outros. "Le résultat est que la propriété de la terre se voit attribuée par les communautés villageoises à une communauté supérieure, imaginaire, tandis qu'elle même se détermine désormais comme usufruitière, n'ayant plus que la jouissance de la possession du sol" (LEFORT, 1964-65, p.53). É certo que esta comunidade imaginária se encarna na pessoa do déspota, mas sua justificativa transcendente permanece. É desse modo que a unidade entre os meios de produção e o trabalho se mantém e impede a divisão do trabalho característica do modo de produção capitalista. Assim, as sociedades estagnantes são repletas de eventos extenuantes, mas a maneira de lidar com eles é distinta, aqueles que se chocam diretamente com a sua estrutura transcendente são sufocados

de modo a garantir a permanência dessa mesma estrutura.

Nosso autor volta agora seu olhar crítico para Marx e diz que, para este, a natureza do homem social é a de se produzir produzindo (*en produisant*). A história é natural e encontra sua origem na origem da humanidade. O crescimento das forças produtivas, por exemplo, faz com que a história enquanto tal se reduza à história da luta de classes.

Nestas duas noções de história, hegeliana e marxiana, Lefort denuncia um aspecto problemático comum que reside na ideia de um ser existente total que supõe todas as perspectivas (*visées*) do filósofo. No lugar dessa ideia de totalidade, Lefort sugere uma experiência geral do mundo que seria como a matriz de todas as experiências individuais, a saber, a personalidade de base, mas que, no entanto, não trabalharemos neste texto. O mais urgente a destacar neste ponto é a centralidade que ele atribui ao papel do devir: qualquer que seja o estilo de uma vida, é somente enquanto ela implica um devir que ela pode ser interpretada.

Em concordância com Lévi-Strauss, Lefort explicita que o historiador organiza seus dados em relação às expressões conscientes, já a etnologia o faz em relação às condições inconscientes da vida social. Temos diante de nós a elaboração de dois esquemas de devir distintos, aquele das sociedades estagnadas e aquele das sociedades históricas. Poderíamos aprofundar ainda mais essa análise seguindo o percurso lerfortiano apresentado no texto, o qual passa pela história do movimento operário, em seguida trata do problema da matéria e da forma, e por fim discorre sobre a importância do *evento* na história. Entretanto, achamos suficiente para a nossa tarefa ressaltar apenas que a ruptura com a forma cíclica de tempo das sociedades estagnadas e o modo de lidar com o evento levando ao extremo as transformações que dele se sucedem, caracterizam um novo modo de devir que propriamente histórico.

O fenômeno da memória histórica é uma peça importante para Lefort, pois uma sociedade segue um certo esquema de devir se ela se preocupa em interpretar seu passado e em se situar em relação a ele. Contrapondo-se a Hegel, ele pontua que devemos recolocar a sociedade estagnada no circuito da história, sem esquecer de saber diferenciar seu modo próprio de devir. Junto a isso, faz a crítica da teoria racionalista que não tem interesse nesse tipo de sociedade, o que é um erro, pois o fazem sem mesmo se perguntar qual a sua historicidade, uma vez que se designa por esse conceito uma relação geral que os homens engendram com o passado e com o futuro.

Como exemplo de sociedade estagnada, noto autor cita Bali, visto que nela há uma ausência de oposições dinâmicas, uma temporalidade singular. Os homens se definem pelas suas relações de dependência que coincide com a *mise en forme* cultural de um devir não criador ou, dito de outro modo, a inibição do histórico (*l'inhibition de l'historique*), um modo de historicidade associado a um modo de sociabilidade. Lefort diz que se o passado e o futuro não são visados diferentemente, isso só é possível, primeiramente, porque os homens tornam impossível uma distância entre eles, eles são obscurecidos pelos seus laços e seu enraizamento social. Assim, a estagnação está implicada numa *práxis* coletiva.

Isto posto, nosso autor depreende dois modos de historicidade, a presente numa sociedade estagnada, e aquela de uma sociedade histórica no sentido forte do termo. O importante é que não há um princípio de distinção entre o homem e sua operação, entre o objetivo e o subjetivo, o exterior e o interior. Na sociedade estagnante, a dialética do reconhecimento se repete sem engendrar uma dialética do trabalho, a qual inaugura uma história propriamente dita. Portanto, no lugar de rejeitar as sociedades estagnadas no circuito da História, ele assegura que nos falta entender como a coexistência se dá na história, como é possível um devir numa sociedade estagnada, como seu desenvolvimento se desdobra.

3.2 As sociedades históricas e a ideologia

Uma vez estabelecida a distinção entre as sociedades estagnantes e as sociedades históricas no nosso autor, podemos entender melhor o que significa considerar a sociedade capitalista como sociedade histórica, ou seja, que experiencia o real como história:

> nesta sociedade já estão postas as condições da unidade do processo de socialização: o capital já encarna, a despeito dos próprios homens, a potência social materializada (....). As contradições decorrentes da acumulação do capital e da separação dos diversos setores da atividade no seio da estrutura global, seu distanciamento, seu desenvolvimento desigual, as lutas sociais - luta de classes antes de tudo e também luta de grupos ligados a interesses e práticas específicos - fazem da sociedade capitalista uma sociedade inteiramente histórica, isto é, destinada a um transtorno contínuo de suas instituições, destinada a dar luz ao novo e a ter a experiência explícita do real como história. (LEFORT, 1979, p.299)

A sociedade que pensa a si mesma, que se depara com seus conflitos, que não mais oculta o problema de sua realidade e de seu inacabamento por meio de um corpo místico ou de mitos, realiza um trabalho de inteligibilidade de si mesma. Enquanto esse trabalho cria discursos sociais, ou modo de inteligibilidade de si possui algo de verdadeiro, esse mesmo trabalho inaugura um outro discurso que se elabora a partir desse primeiro, o discurso sobre o social. Este segundo discurso é a obra da ideologia, uma maneira nova de operar e que pertence ao seu tempo histórico e seu modo próprio de questionar o Ser do social. Lefort explicita isso de maneira bem resoluta em seu texto *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, no qual ele parte da concepção de que a ideologia se circunscreve a um tipo de sociedade, a sociedade histórica, e recusa formalmente sua aplicação às sociedades anteriores, nas quais "o discurso tira sempre sua legitimidade de uma referência a uma ordem transcendente e não deixa lugar para uma noção de realidade em si inteligível nem, simultaneamente, para a de uma história ou de uma natureza em si inteligível" (LEFORT, 1979, p.298).

Assim, o discurso social visa o real em sua complexidade, a qual se expressa na divisão social, sobretudo, aquela divisão entre o poder, a lei e o saber. Essa divisão deve ser compreendida a partir de uma ordem simbólica que se diferencia do real, do imaginário e da ideologia. O real, como vimos, se impõe como um paradoxo que se reconfigura incessantemente, isso porque ele se encontra enraizado no tempo e no espaço, a identidade social se coloca como um enigma a ser decifrado incessantemente, pois se estrutura segundo ordens simbólicas que se instituem, como

aquela ocultada nas sociedades pré-capitalistas, aqui exemplificada pela comunidade imaginária presente no modo de produção asiático. Nestas sociedades, a ordem simbólica, o real e o imaginário não podem ser desvencilhadas umas das outras, pois o discurso transcendente veta qualquer questionamento de sua autoridade e legitimidade. Schevisbiski nos iluminada muito bem isso:

> A singularidade do despotismo, assim como o de todas as formações pré-capitalistas, está no dispositivo simbólico, ou seja, no conjunto de representações, demarcando as condições de ocultamento, estabelecidas de maneira a impossibilitar a questão de uma oposição entre o imaginário e o real. Na impossibilidade de uma dissociação entre imaginário e real, o real só se revela como determinável em virtude de uma palavra, mítica ou religiosa, que testemunha um saber que não poderia ser colocado em jogo. (SCHEVISBISKI, 2013, p.104).

Schevisbiski segue na linha de interpretação de Flynn e reforça que a ideologia surge, então, como aquela que tem por função ocultar a distância entre o simbólico e o real. Ela cria discursos que são em si mesmos distorcidos, contraditórios, e que se sobrepõem ao discurso do social, mas só conseguem fazer isso carregando dentro de si sua distorção e autocontradição. Essa resposta ideológica aos conflitos engendrados pela divisão social se oferecem como resolução desses conflitos e buscam dissimular o real de modo a recobrir a divisão social. De acordo com Flynn: "ideology would occult "the enigma of the institution" (PFM, 202). Lefort defines ideology as that which masks the folding over of social discourse on itself. It does this by suppressing all the signs which could destroy the sense of certainty with regard to the nature of the social" (FLYNN, 2006, p.188).

Ao dissimular a divisão do social, o real e o imaginário, a ideologia tenta nos furtar a uma das maiores aquisições da modernidade: o pensamento político. Quando Lefort desenvolve uma crítica da ideia de democracia marxiana para livrá-la de sua concepção que a considera apenas com relação ao direito dos indivíduos, separando-a da política e rebaixando a lei ao nível da realidade empírica, ele salienta que a visão de que todos os indivíduos parecem imersos imediatamente na vida social, respiram o mesmo ar de liberdade, impede a Marx na declaração dos Direitos do Homem fórmulas que fazem reconhecer a aquisição irreversível do pensamento político. Pois nela torna-se complexo e passível de erro distinguir os indivíduos, isso porque essas distinções não são da ordem da vida, mas simbólicas. Marx expressa, assim, segundo Lefort, uma rejeição ao político antes mesmo de ter conquistado seu domínio de interpretação: a ordem simbólica. Sua crítica do indivíduo exerce-se a partir da teoria da sociedade na qual se encontram abolidas a dimensão do poder e com, esta, a da lei e do saber. Portanto, nessa esteira de pensamento, não era possível "conceber o sentido da mutação histórica na qual o poder se encontra confinado a limites e o direito plenamente reconhecido em exterioridade ao poder" (LEFORT, 1993, p.52). Ao entender o Estado como um complemento da sociedade burguesa em vez de perscrutar seu advento no Estado Monárquico que instaura as condições para o desenvolvimento desta sociedade, Marx não interroga a divisão Estado-sociedade.

O texto *Machiavel: La Dimension Économique du Politique*, nos traz à luz o peso com que o pensamento maquiaveliano incide sobre o nosso autor sem mesmo precisarmos recorrer diretamente ao seu livro *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*. Ramos já nos introduz nitidamente essa incidência: ao desvendar

a lógica de um poder que se realiza na exterioridade, Maquiavel privou-o da substância que lhe daria corpo, tornando-o apreensível em sua dimensão simbólica (RAMOS, 2018, p.158). Apesar de Maquiavel não ter elaborado exaustivamente a concepção moderna de economia tal como Marx o fez, Lefort questiona se Maquiavel não evidenciou algo que ficou oculto em Marx: a função do conflito como fator da mudança histórica. Lefort entende que Maquiavel visa a diferença Estado-sociedade civil e o que ele esclarece, nas condições históricas a que se situa, melhor do que Marx, é a função do poder de Estado no processo de formação da sociedade civil. A reflexão do poder está no centro de sua obra porque a sorte da divisão social se decide em função do modo de divisão do poder e da sociedade civil, o que determina as condições gerais dos diversos tipos de sociedades. Por isso, para o filósofo francês, é a divisão social que permite decifrar a constituição simbólica do social (LEFORT, 1979), e assim, nos encontramos aptos a pensar o político como a forma simbólica da sociedade, a qual se engendra tanto a partir do real quanto a partir do imaginário. Acerca disso, Flynn sublinha:

> One of the basic tenets of Lefort's thought is that power cannot be separated from its representation; moreover, he argues that "power haz a symbolic status" which cannot be reduced to ideology. I hope that by now my reflections on his use of the term symbolic will forestall the notion that, in saying this, he means that its a symbol of something else; for Lefort it is symbolic insofar as it is *efficacious.* As I have already noted above, it is not at all true, as Mao claimed, that political power comes out of the barrel of a gun. Political power is inextricably linked to a representation and can be exercised only as represented. In "Marx: From One Vision of History to Another," Lefort reads Marx's *Eighteenth Brumaire of Louis Bonarte* in such a way as to show that power could not be exercised because it could not be represented. (FLYNN, 2006, p.133, grifos do autor)

Desse modo, Lefort esclarece aquilo que desafia a imaginação realista: o fato de que a sociedade se ordene em busca de sua unidade, que se relacione consigo própria pela mediação de um poder que a excede e que, simultaneamente, haja formas de sociabilidade múltiplas, não determináveis, não totalizáveis (LEFORT, 1993). É a busca de seu universal que se expressa no particular, a busca da resposta ao enigma de sua instituição, de uma inteligibilidade do real que responda a questão do ser social. Em seu texto *Reinterrogar a Ideologia*, Martha Costa relaciona de maneira precisa o pensamento político desvelado por Lefort e a sua noção de ideologia:

> Para Lefort, é o político que institui o social e não o social que põe o político; nesse sentido, a ideologia responde por uma parte da obra que o imaginário social executa ao encobrir seus conflitos e divisões com um discurso que visa determinar o movimento de instituição do social, mas ela não mina e não se confunde com a dimensão simbólica do social, constituída pelo conjunto de significantes, valores e ideias que uma sociedade institui para se tornar inteligível a si mesma, tornando inteligíveis suas ações históricas e dotando-lhes de sentido. (COSTA, 2018, p.249)
> A ideologia está, assim, na dependência do discurso instituinte, do discurso que o social busca elaborar sobre si para se tornar inteligível a si mesmo. Ela persegue as marcas do novo e daquilo que contradiz o estabelecido para minar sua força de instituição. (COSTA, 2018, p.253)

4. Considerações finais

Os desdobramentos dessa descrição lefortiana são vários, no livro *L'invention Démocratique*, por exemplo, é a partir dela que Lefort problematiza mais detalhadamente a imaginação do Um que veicula uma representação do poder (o Outro por quem o Um se nomeia), sinal da divisão social. A imaginação do Mesmo dá sinal da não-divisão social. No fim o que se esconde da imaginação é a democracia. O advento dessa nova forma de sociedade traz consigo uma nova interpretação do

Estado, da Sociedade, do Povo, e da Nação. Lefort assevera que desejamos rejeitar tudo o que nos encaminha à divisão, decomposição, destruição, no entanto, tudo isso parece ser justamente aquilo que desencadeia a democracia, e nela, o Estado, Sociedade, Povo e Nação são indefiníveis (LEFORT, 1993). "Carregam a marca de uma ideia de Homem que mina sua afirmação, ideia aparentemente derrisória face aos antagonismos que dilaceram o mundo, mas em cuja ausência a democracia desapareceria" (LEFORT, 1993). É nesta sociedade democrática que podemos pensar e agir nos horizontes de um mundo onde se oferece a possibilidade de um depreciamento da atração pelo Poder e pelo Um por meio de uma crítica contínua da ilusão que possibilite a invenção política, a qual se realiza sob a prova de uma indeterminação do social e do histórico. Um prolongamento desse desdobramento nos encaminha à consideração do poder como um lugar vazio, bem como a uma nova compreensão da forma de sociedade totalitária, que se dá na tentativa de ocupá-lo. É preciso reconhecer o caráter simbólico do poder em vez de reduzi-lo à função de um órgão para visualizarmos que a delimitação de uma esfera do político é acompanhada de um modo novo de legitimação, não somente do poder, mas das relações sociais como tais. No ensaio *La Logique Totalitaire*, Lefort escreve:

> A legitimidade do poder funda-se sobre o povo; mas à imagem de soberania popular se junta a de um lugar vazio, de modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender apropriar-se dela. A democracia junta dois princípios contraditórios: o de que o poder emana do povo, e que esse poder não é de ninguém. (LEFORT, 1993, 76).

Mas quando o lugar do poder não aparece mais *simbolicamente* vazio, mas como *realmente* vazio, aqueles que exercem o poder são vistos como como indivíduos quaisquer, o que pode acelerar e acirrar um processo de privatização extrema, em que a política se torna o campo de jogos de interesses privados, acarretando a falência da legitimação no campo social e extinguindo a própria sociedade civil. Agora, se um grupo ou partido tenta se identificar com o lugar vazio do poder, como no caso do Estado socialista, onde se opera uma espécie de imbricação do econômico, do jurídico, do cultural, o que ocorre, segundo Lefort, é o fenômeno característico do totalitarismo. Assim, a própria noção de ideologia lefortiana se desdobrará em três segmentos: a ideologia burguesa, a ideologia totalitária e a ideologia invisível. Das quais não nos ocuparemos neste texto. Ao que concerne a nossa tarefa neste texto, cabe-nos apenas compreender que elas cumprem a mesma função de ocultamento das divisões sociais e, portanto, mascaram o enigma da instituição do social, inviabilizando uma inteligibilidade do real que nos coloca em posição de visualizar os conflitos e instituir novas formas de sociedade.

Portanto, quando Lefort se interessa pelas noções de sociologia, história, alienação e ideologia, ele visa o desvelamento do Social. Ele se desprende do saber positivo que persegue as concepções de sociologia e história, ele se põe a pensar ao lado de Marx sem deixar de empreender uma leitura crítica deste, até mesmo porque Marx não tinha vislumbrado o desenvolvimento da ideologia em suas outras formas, como a totalitária e a invisível que se desdobraram para além daquela de sua época, a saber, da ideologia burguesa. Ademais, a política é a forma na qual se descobre a ordem

simbólica do social, nela se encontram tanto o imaginário quanto o real, daí a importância de não cedermos à tentação de deduzirmos das relações de produção a ordem da lei, do poder, do saber, pois "é impossível reduzir aos efeitos da divisão capital-trabalho a linguagem em que se articula a prática social. Essas relações só se arranjam, esses efeitos só se desenvolvem em função de *condições* que não poderíamos colocar no registro do real (LEFORT, 1979, p.299). Por fim, concordamos com Scheviskiski quando ela diz que o social é reinvenção permanente e que o social histórico "constitui-se como uma tarefa que se dá em recomeço, pois no mesmo instante da criação, tem-se a petrificação(...). Cada sociedade, em cada época, faz a experiência de seu engendramento, de sua instituição, mas também de sua denegação" (SCHEVISBISKI, 2013, p.112).

Referências Bibliográficas

CHAUI, M. *Cultura e democracia*: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Cortez, 1997.

COSTA, M. *Reinterrogar a Ideologia*. In: Revista Discurso. Ed. 48. [online]. 2018

FLYNN. B.*The philosophy of Claude Lefort*: interpreting the political. Illinois: Northwerstern University Press. 2005.

LEFORT, C. *As Formas da História*. Ensaios de Antropologia política. Tradução: Luiz Roberto Salinas e Marilena Chaui, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

_____. *A invenção democrática*: os limites do totalitarismo. Tradução: Isabel Loureiro, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. Archives Claude Lefort (EHESS CESPRA CL 6, sous dossier "Sociologie Générale: réalité sociale et histoire"). Acesso em: 19 jun. 2019.

_____. A alienação como conceito sociológico. In: *As Formas da História*. Ensaios de Antropologia política. Tradução: Luiz Roberto Salinas e Marilena Chaui, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

_____. Sociedade sem História e Historicidade. In: *As Formas da História*. Ensaios de Antropologia política. Tradução: Luiz Roberto Salinas e Marilena Chaui, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

_____. Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas. In: *As Formas da História*. Ensaios de Antropologia política. Tradução: Luiz Roberto Salinas e Marilena Chaui, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

_____. Maquiavel: a dimensão econômica do político. In: *As Formas da História*. Ensaios de Antropologia política. Tradução: Luiz Roberto Salinas e Marilena Chaui, São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

_____. Direitos do Homem e Política. In: *A invenção democrática*: os limites do totalitarismo. Tradução: Isabel Loureiro, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. A Lógica totalitária. In *A invenção democrática*: os limites do totalitarismo. Tradução: Isabel Loureiro, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. A Imagem do Corpo e o Totalitarismo. In: *A invenção democrática*: os limites do totalitarismo. Tradução: Isabel Loureiro, São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

RAMOS, S.S. *Claude Lefort e a escrita democrática*. In: Revista Discurso. Ed. 48. [online]. 2018

SCHEVISBISKI, R. S. **A "obra" da ideologia e a ideologia na obra de Claude Lefort**. Tese de doutorado, São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-18102013-143818/pt-br.php>. Acesso em: 09 jul. 2018.

A tirania da maioria segundo J. S. Mill

A tirania da maioria segundo J. S. Mill

Isabel de Almeida Brand ◊ FFLCH - USP

Resumo: O artigo tem como objetivo a discussão dos argumentos contra a tirania da maioria expostos no livro *On Liberty* (1859) de John Stuart Mill. Primeiramente, investigaremos o princípio de dano, defendido por Mill em seu conceito de liberdade, segundo o qual só se pode interferir na liberdade de qualquer indivíduo para garantir, individual ou coletivamente, a autodefesa. Em seguida, analisaremos a relação desse princípio com a crítica que Mill faz à tirania da maioria. Dessa forma, exploraremos como a imposição da regra da maioria sobre as individualidades é um entrave para o desenvolvimento e a liberdade dos seres humanos. Em suma, pretendemos examinar, a partir do pensamento político de Mill, em que medida a intervenção do governo e da sociedade civil, apoiada na regra da maioria, afeta a liberdade de escolha e de ação dos indivíduos.

Palavras chaves: liberdade; John Stuart Mill; autonomia; democracia

No final do século XX, com o término da Guerra Fria, a queda do muro de Berlim e a perda do vigor histórico e político do marxismo, abre-se um período no qual o liberalismo se torna a filosofia política dominante, quase de maneira dogmática no sentido teórico ou prático. Grosso modo, podemos dizer que entre as principais características atribuídas ao liberalismo estão o individualismo como a base da moralidade, a rarefação da dimensão pública da vida política e das exigências da cidadania, a noção alargada das "leis de mercado", entre outras. Com avanço da tecnologia, a complexidade social e a instabilidade do futuro instalou-se na sociedade uma falta de tranquilidade e esperança. Nesse cenário político contemporâneo, faz-se necessário um pensar crítico que possibilite ao cidadão compreender, debater e questionar sobre temas de interesse público como pós-colonialismo, pós-verdade, as massificações entre outros, bem como sobre os atos de governo. A liberdade de escolha e ação é o alicerce que compõe a base para a crítica dessas problemáticas atuais.

De acordo com a filosofia política liberal, o indivíduo é fundamental e o governo deve respeitar e promover a liberdade individual. Entre os teóricos que se propuseram ao estudo do conceito de liberdade na perspectiva liberal está John Stuart Mill. Em 1859, o filósofo utilitarista britânico publicou *On Liberty*, um texto reconhecido como uma das mais profundas e efetivas defesas da liberdade civil.

Em *On Liberty*, Mill compreende a liberdade do indivíduo em três esferas, a saber:

a) No domínio da consciência, a liberdade absoluta de opinião e sentimento sobre todos os assuntos, práticos ou especulativos, científicos ou teológicos.

b) A liberdade de elaborar um projeto de vida de acordo com o caráter do indivíduo sem impedimentos de terceiros, desde que não lhes prejudiquem, ficando sujeito às consequências que advirem de suas escolhas.

c) A liberdade de associação para qualquer fim, dentro de certos limites, sob a mesma condição de não prejudicar a terceiros.

Em seu conceito de liberdade, Mill defende um princípio que delimita um campo de ação legítimo para a intervenção da sociedade e do Estado sobre o indivíduo. Este princípio é o "princípio de

dano".

> Este princípio é o de que o único fim pelo qual a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir na liberdade de ação de qualquer um de seus integrantes é a autodefesa. Pois o único propósito para o qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar dano aos outros. (MILL, 2018, p. 22).

Nesse artigo, pretendemos analisar a relação do princípio de dano com a crítica que Mill faz à tirania da maioria. O objetivo é explorar como a imposição da regra da maioria sobre as individualidades é um entrave para o desenvolvimento e a liberdade dos seres humanos. Em suma, pretendemos examinar, a partir do pensamento político de Mill, em que medida a intervenção do governo e da sociedade civil, apoiada na regra da maioria, afeta a liberdade de escolha e de ação dos indivíduos.

Ao longo de *On Liberty*, conforme ressalta Skorupski (2000, p. 341)., Mill expõe o mesmo princípio de dano em uma variedade de sentidos para mostrar sua ideia de diferentes ângulos. O significado e as implicações do princípio são revelados progressivamente. Não há uma única formulação canônica. Na primeira formulação do princípio de dano, Mill alega que esse princípio é "muito simples"[1] e que por meio dele devem ser regidas, de modo absoluto, as relações da sociedade. Desse modo, o único uso do poder legitimamente autorizado a coagir qualquer membro da sociedade civil é a autodefesa. Não cabe ao governo interferir e obrigar o indivíduo a fazer ou deixar de fazer o que seria o melhor e mais sensato, ou o que o levaria a ser mais feliz, mesmo com a alegação de ser para seu próprio bem, físico ou moral. Não se trata de uma doutrina egoísta, a benevolência pode encontrar outros meios para atuar, segundo Mill, o melhor modo de inculcar as virtudes do amor próprio é a persuasão. No entanto, é legítimo ao governo intervir em defesa comum da sociedade, por exemplo, ele pode obrigar uma pessoa a praticar certos atos de beneficência individual como salvar a vida de um semelhante ou intervir para proteger os indefesos contra maus tratos. Alguns atos positivos que envolvem uma obrigação judicial também estão inclusos nesse mesmo princípio, tal como prestar depoimento num tribunal de justiça.

Mill defende que o princípio de dano só se aplica aos seres humanos que atingiram a maturidade de suas faculdades. Desse modo, não se trata de incluir aqueles que requerem cuidados e proteção sob seus próprios atos, sejam aqueles indivíduos ainda muito jovens ou mesmo povos de sociedades tidas como "atrasadas". Neste último caso, Mill considera o despotismo uma forma legítima de governo, desde que seja para alcançar o aperfeiçoamento desses povos. Assim que essa sociedade atingir a maturidade deve ser adotada a persuasão como condição para o seu melhoramento. O filósofo britânico acredita que qualquer comunidade não tem o direito de forçar outra comunidade qualquer a ser civilizada a menos que essa última invoque por assistência alheia.

De acordo com Ryan, Mill admite a legitimidade de certa forma de paternalismo desde que haja fatos que justifiquem esta ação (RYAN, 1998, p. 532). Esta exceção pode suscitar interpretações diferentes entre a proposição de "não coerção exceto em defesa própria", tida como coextensiva ao princípio de dano, e a de "não coerção salvo para prevenir danos a terceiros". Para ilustrar esta

1 Simões questiona o caráter simples e absoluto do princípio apresentado por Mill. Logo após a determinação do princípio, o filósofo britânico anuncia exceções nas quais múltiplas circunstâncias revelam sua complexidade e relatividade. Isto fica evidente nos casos em que os interesses do indivíduo e da sociedade entram em conflito. (SIMÕES, 2008, p. 22-23).

discussão, Ryan diz que, se refletirmos do ponto de vista dos britânicos, se estes deveriam tentar ensinar aos indianos do século XIX como se tornar bons liberais vitorianos, a primeira proposição implicaria na resposta de que o modo de vida dos indianos não é uma questão na qual os britânicos, nem qualquer um, devam interferir, desde que este modo não prejudicasse os britânicos. A segunda proposição é menos restritiva à possibilidade de ação dos britânicos, pois se eles achassem que os indianos estivessem provocando danos às suas crianças ou a qualquer outro, os britânicos poderiam considerar a interferência legítima, ou ainda, que é um dever de qualquer um que possa prevenir o dano em questão.

No capítulo "Da liberdade de pensamento e discussão", o princípio de dano se relaciona com a liberdade de imprensa. Mill argumenta que a liberdade de imprensa é necessária para a manutenção do debate político. Um governo não deve determinar as opiniões e doutrinas a serem seguidas exceto, temporariamente, quando ele entenda que seja um momento de pânico ou intolerância geral do público. Sua hipótese é a de que, ao impedir a manifestação de apenas uma opinião contrária à maioria, estaria privando a humanidade de corrigir um possível erro ou ratificar uma verdade. Ademais, Mill coloca em questão a possibilidade do caráter parcial das opiniões predominantes, e por isso considera preciosa a opinião discordante para que se possa abarcar a parte da verdade faltante omitida pela opinião comum.

Dado que, "todo silenciamento de um debate é uma pretensão de infalibilidade" (MILL, 2018, p. 34), isto é, quando se pretende silenciar uma opinião contrária que tem chances de ser verdadeira se incorre em um grave erro. Para a própria segurança da verdade, é preciso que haja liberdade de expressão mesmo de opiniões contrárias, pois a confiança no julgamento está relacionada à constante possibilidade de corrigi-la, se necessário. Pois, para Mill,

> (...) é apenas com a diversidade de opiniões que existe a possibilidade de um jogo leal envolvendo todos os lados da verdade. Quando se encontram pessoas que formam exceção à aparente unanimidade do mundo sobre um assunto qualquer, mesmo que o mundo esteja certo, é sempre provável que os discordantes tenham algo a dizer que merece ser ouvido, e o silêncio deles resultaria em alguma perda para a verdade. (Ibid., p. 76).

Dessa maneira, a verdade depende do equilíbrio entre posições conflitantes. Além disso, para o desenvolvimento do julgamento é preciso: (i) conhecer os fundamentos das próprias opiniões; e (ii) se arriscar em um pensamento divergente do lugar comum ao invés de se conformar com as conclusões ortodoxas. Do contrário o desenvolvimento mental pode ser reprimido, pois o vigor intelectual advém do processo mental exigido na sustentação ativa do posicionamento próprio ou na crítica de posições controversas. Desse modo, para as finalidades da vida humana, os indivíduos e o governo devem formar as opiniões cuidadosamente e segundo o melhor de suas capacidades e nunca impô-las aos outros.

No capítulo "Da individualidade como um dos elementos do bem-estar", Mill expõe o princípio de dano sob a perspectiva da individualidade. Nesse sentido, este princípio se baseia na ideia de que o homem tem a liberdade de agir segundo suas próprias opiniões, por sua conta e risco, contanto que não cause dano a terceiros. A natureza intelectual e moral dos seres humanos e o seu desenvolvimento dependem dessa liberdade. Dessa forma, é desejável que haja espaço na sociedade

civil para que a individualidade se afirme.

De acordo com essa última formulação do princípio de dano, perante a sociedade civil, a responsabilidade do indivíduo concerne somente às ações que se relacionam a outros indivíduos, já no que se refere apenas a si próprio a liberdade do indivíduo é absoluta. A dificuldade de se consolidar tal liberdade de ação abrange um conjunto de elementos, políticos e morais, que objetivam subordinar os indivíduos à opinião de uma maioria. Essa subordinação do indivíduo às opiniões da maioria afeta a escolha do projeto de vida dos indivíduos, exceto para aquelas pessoas que tem condições financeiras que lhes permitem não depender da boa vontade alheia. Para o filósofo britânico "a única liberdade que merece este nome é a de buscarmos nosso próprio bem à nossa maneira, desde que não tentemos privar os outros de seu bem nem tolhamos seus esforços em obtê-la"(Ibid., p. 27).

Na visão de Mill, na prática, a vontade do corpo político é determinada pela maioria, ou por aqueles que conquistam o status de maioria. Nessa perspectiva, sem uma limitação do poder do governo sobre os indivíduos, a parte da sociedade civil contrária às opiniões da maioria pode ser oprimida. Esse abuso do poder por parte da maioria é o que historicamente foi denominado de tirania da maioria. Este tipo de tirania não se exerce somente por meio de leis, mas adentra mais profundamente na sociedade agindo sobre os sentimentos dos indivíduos e impondo regras de opiniões. Há um esforço no interior da sociedade para que os indivíduos se conformem às tendências das noções de excelência social e pessoal e às práticas existentes. Mill afirma que a tirania praticada pela sociedade

> (...) é mais assustadora do que muitas espécies de opressão política, visto que, embora usualmente não se ampare em penas tão extremas como são as da lei, deixa menos escapatória, penetrando muito mais nos detalhes da vida e escravizando a própria alma (Ibid., p. 16).

Muitas vezes as regras de conduta impostas pela sociedade são fundamentadas em preconceitos, inveja, afetos sociais e interesses próprios. Mill declara que onde há uma classe dominante grande parte da moral estabelecida em um país emana de seus interesses de classe. Desse modo, são as preferências da parcela mais poderosa da sociedade que determinam o critério do que é bom ou reprovável, tanto sob a forma de lei como de opinião.

O filósofo britânico defende que não há razão para que a finalidade e o modo de vida de todos os indivíduos devam ser construídos conforme determinado critério ou limitado número de padrões. A opinião da maioria não é infalível. Assim como é útil que existam diversas opiniões, também é vantajoso que haja diversas experiências de vida, desde que se observe o princípio de dano de não prejudicar terceiros. As experiências de vida de um indivíduo dependem de suas escolhas que devem ser feitas segundo suas próprias percepções, julgamento e discernimento. Dessa forma, o mesmo modo de vida que para alguns é considerado adequado, para outros é indesejável ou inaceitável. Na epígrafe que introduz *On Liberty*, referenciando Humboldt, Mill deixa explícita a importância da diversidade para sua teoria da liberdade

> O grande princípio condutor, para o qual convergem diretamente todos os argumentos apresentados nessas páginas, é a absoluta e essencial importância do desenvolvimento humano na mais rica diversidade. (Ibid., p. 09).

De acordo com este princípio, o progresso da humanidade se funda na manifestação das diversidades. Porém, a falta de reconhecimento do valor intrínseco da individualidade faz com que a maioria oprima a parcela da sociedade com opiniões contrárias da maioria. Dessa maneira, a imposição da regra da maioria sobre as individualidades é um entrave para o desenvolvimento humano. Em seu artigo, Valls observa que tanto para Mill como para Humboldt uma comunidade de indivíduos desenvolvidos é caracterizada pela diversidade (1999, p. 251- 271). À medida que cada um desenvolve suas próprias habilidades passa a fazer parte da variedade necessária para estimular o desenvolvimento de todos. Em ambos os filósofos a centralidade do desenvolvimento individual não diminui a sociabilidade, mas a aprimora. Com o intuito de instigar o desenvolvimento do indivíduo, os filósofos conceberam ideias semelhantes sobre o tipo de comunidade da qual este indivíduo fará parte.

Com o tempo, as regras de conduta impostas pela maioria se naturalizam e levam a sociedade a um verdadeiro despotismo de costume. Isso não significa que Mill negue a importância do ensino e da formação da juventude baseadas nas experiências comprovadas do passado. Porém, uma vez chegada à maturidade, o homem deve interpretar e aplicar o conhecimento adquirido às suas próprias necessidades. Donner esclarece que, na visão de Mill, as regras gerais e bem aceitas, construídas ao longo da história, são benéficas aos seres humanos e devem ser seguidas na maioria das vezes (1998, p. 280-281). Todavia, deve haver um equilíbrio entre aderir rigidamente às regras e flexibilizar as regras a cada exceção. Para cada caso é importante considerar os efeitos que se seguem à violação da regra. De qualquer forma, não há um conjunto de regras que se baste para sempre sem ser examinado.

Além disso, as tradições e os costumes devem ser reexaminados a qualquer tempo. As pessoas devem ser encorajadas a se perguntarem quais são as razões que as levaram a obedecer a certas regras e se devem continuar a obedecê-las. Agir por costume, sem reflexão, inibe o homem de exercitar suas faculdades de raciocínio, julgamento, discernimento e autocontrole. No pensamento de Mill, quem age de determinada maneira somente porque é o costume não está agindo livremente, está apenas imitando seus semelhantes como fazem os símios. Em seu texto, Tyndal explica que Mill quer que nos tornemos adeptos do exercício da razão, de fazer escolhas e de desejar o que é melhor para nós (2013, p. 104-105).. Para tanto, os indivíduos devem estar dispostos a contrastar os conhecimentos e a experiência de seus predecessores e sob este pano de fundo fazer uma avaliação genuína de suas próprias experiências e circunstâncias. Quando os indivíduos cedem cegamente aos costumes, eles deixam de mapear suas opiniões segundo suas próprias razões, deteriorando sua faculdade da razão. É isso, segundo Tyndal, que leva Mill a concluir que qualquer pessoa disposta a permitir que outros planejem sua vida não requer outra faculdade senão a de imitação.

Mill considera fundamental o laço que une cada indivíduo à espécie. Esta conexão faz com que

cada indivíduo ao desenvolver sua individualidade adicione valor não só para si, mas também para os outros. Dito isto, o filósofo nos lembra de que há um limite, pois segundo o princípio de dano não é permitido ao indivíduo invadir o direito dos outros de também se desenvolverem. Conforme destaca Tyndal (Ibid., p. 108), para Mill, um ser humano autodesenvolvido não é aquele cujo individualismo não é controlado. Em vez disso, o indivíduo ideal deve saber equilibrar autoafirmação com obediência. Ele dever ser autoafirmativo na medida em que experimenta diferentes formas de vida, e obediente na medida em que respeita as regras de justiça que se destinam a proteger os direitos dos outros, desde que sejam razoáveis. Porém, como um tipo de compensação para esta limitação, o indivíduo desenvolve sentimentos que alcançam o bem dos outros, aprimorando a parte social de sua natureza[2]. Dessa maneira, há um ganho para o conjunto da sociedade civil no desenvolvimento das individualidades.

Nesta mesma linha de raciocínio, Mill argumenta que os seres humanos mais desenvolvidos prestam um benefício àqueles menos desenvolvidos. Para comprovar sua tese, o filósofo britânico introduz o elemento da originalidade como motor para o desenvolvimento humano. Primeiramente, ele estabelece que as pessoas são necessárias para a inclusão de novas práticas e a descoberta de novas verdades no mundo. Depois ele afirma que ao se considerar a humanidade como um todo, apenas uma minoria é dotada de gênio para o aperfeiçoamento ou crítica das práticas consolidadas. Essa minoria mais desenvolvida é a responsável por dar o exemplo a todos os outros de uma conduta mais esclarecida e romper com as estruturas sociais do lugar comum. As pessoas que ainda não são desenvolvidas se beneficiariam da originalidade das mais desenvolvidas para depois terem a oportunidade de serem originais por elas mesmas. Dessa maneira, a afirmação do filósofo de que

> (...) nem todos são igualmente capazes de prestar tal benefício: são poucas as pessoas em comparação ao conjunto da humanidade, cujas experiências, ao serem adotadas por outros, poderiam resultar em algum aperfeiçoamento na prática estabelecida. Mas esses poucos são o sal da terra; sem eles, a vida humana se tornaria uma poça estagnada. (MILL, 2018, p. 99)

Abre margem para diferentes interpretações sobre certo elitismo na teoria milliana. Por exemplo, Nussbaum sustenta que a linha argumentativa de Mill baseada nos indivíduos é perfeccionista e não igualitária (2004, p. 331). A autora interpreta as observações de Mill sobre a liberdade universal como se ela fosse principalmente utilizada para promover o desenvolvimento de um pequeno número de pessoas mais desenvolvidas, as quais contribuem para o benefício dos outros. Acrescenta-se a essa consideração a ideia de progresso da espécie em longo prazo, isto é, por meio da contribuição das pessoas mais desenvolvidas no período A, a raça humana se torna em geral melhor no período B. Tais considerações perfeccionistas e não igualitárias de Mill, parecem demandar certa tolerância de uma desordem social (desigualdades) pelo bem do melhoramento da espécie. Skorupski admite que Mill seja elitista por julgar que haja indivíduos com capacidades intelectuais e morais mais elevadas que outros (1998, p. 29). No entanto, o comentador afirma enfaticamente que o filósofo britânico não é autoritário. Isso porque, Mill está convencido que, a longo termo, os seres humanos são todos

2 Donner defende que Mill entende os seres humanos como seres sociais e não indivíduos isolados sem ligações sociais profundas. Ela explica que para Mill a capacidade moral/social é um elemento da nossa natureza que precisa ser desenvolvido junto com a capacidade intelectual/individualista. Desse modo, em Mill não existe uma hierarquia entre essas capacidades. Além disso, o equilíbrio entre elas é importante para o autodesenvolvimento. (DONNER, 1998, p. 273-278).

igualmente capazes de desenvolver suas capacidades. Desse modo, em longo prazo, o caráter da sociedade é formado e as melhores ideias éticas adquirem autoridade (não hegemonia). De acordo com Simões, por sua vez, o conceito de individualidade de Mill não é elitista. Simões explica que o sujeito de gênio realiza sua individualidade por meio da liberdade e idealmente todos devem ter acesso ao mesmo grau de liberdade (2008, p. 26-27 e 38-39). Uma vez que seria uma contradição forçar os homens ignorantes a realizarem suas individualidades, apenas uma minoria instruída é capaz de inovar nas práticas e formas de vida. Dalaqua defende que Mill instiga o desenvolvimento de todos os indivíduos e não de uma minoria privilegiada (2018, p. 54-62). Para o comentador, o propósito do filósofo britânico não é elitista porque a liberdade permite a expansão do gênio como um modo de vida acessível a todos. Para ele, Mill não se refere a casos específicos do gênio, como o poético, o musical ou pictórico, mas ao desenvolvimento si. Com a desmistificação do gênio e o treinamento por meio de uma educação adequada haveria uma democratização do gênio.

A educação para Mill tem um papel fundamental no processo de formação das pessoas autodesenvolvidas, conforme nos explica Donner (1998, p. 273-278). A abrangência da educação compreende uma socialização empática e um pensamento crítico e reflexivo. As pessoas autodesenvolvidas dependem das condições sociais para se desenvolverem e estas condições não devem ser negadas a ninguém. Quanto a uma política educacional, Valls argumenta que Mill procurou encontrar um meio-termo entre a necessidade da ação do Estado e um limite para sua atuação (1999, p. 251- 271). Ele diz que Mill era contra um sistema educacional sob o controle total do Estado, pois defendia uma pluralidade nos modos de vida e para isso era necessário uma variedade na educação. No entanto, alerta Valls, Mill reconheceu a necessidade da ação estatal, uma vez que a educação não poderia ser inteiramente ofertada pelo mercado, à medida que não há garantia de que o mercado forneceria a educação necessária, especialmente para os pobres.

Ryan interpreta as considerações de Mill, sobre a distinção entre coerção e, num sentido mais amplo, o papel educativo do governo, explicando que é como se o governo tivesse uma espécie de mandado individual alargado (1998, p. 525 - 526). Assim, do mesmo modo que os indivíduos podem advogar visões morais, sem imposição de um sobre os outros, o governo também poderia fazê-lo. No entanto, o autor diz que essa concepção de Mill pode incorporar muitos erros de interpretação. Seria possível dizer que o governo não pode advogar da mesma forma que os indivíduos, uma vez que carrega essencialmente a autoridade. Outra razão contrária à intervenção é a de que os recursos do governo são maiores do que os dos indivíduos. Dessa maneira, os governantes poderiam ser tentados a empregar seus recursos crescentes para reprimir oposições. Segundo Ryan, Mill considerava que o governo deveria agir com cautela, e estava ciente do perigo de que uma proposição moral contrária à aceitação pública poderia despertar ressentimento e o antagonismo dos indivíduos.

Para Mill, um elemento essencial para o autodesenvolvimento é a participação política. Conforme lembra Valls, frequentemente este é o único contexto institucional em que grande parte da população é encorajada a desenvolver a capacidade de raciocinar, argumentar e se interessar por assuntos públicos (1999, p. 251- 271). Muitas vezes, a grande maioria da população, envolvida em seus

trabalhos, não se desafia a expandir seus horizontes. A participação política é uma forma de proporcionar um lugar aos trabalhadores no qual eles possam usar suas faculdades superiores. Ao tratar sobre a cooperação e participação política em Mill, Tyndal (2013, p. 102-103) observa que a sociedade milliana é composta por uma variedade de grupos com origens sociais e culturais diferentes. Cada um desses grupos ou indivíduos oferece seu próprio conjunto de valores e objetivos que constituem a comunidade política. Nesta concepção, os membros de uma sociedade podem debater sobre questões sociais e políticas sem ter que concordar sobre os detalhes do que constitui uma vida boa.

Entendemos que é necessário diferenciar o liberalismo estruturado por Mill. Ao contrário do senso comum que considera o liberalismo como sendo sempre uma doutrina egoísta, o filósofo recomendava a participação política e a ação estatal para se conduzir uma verdadeira democracia. O liberalismo de Mill carrega a ideia de certo ethos democrático que é mais ou menos oposto ao ethos liberal comumente pensado (SKORUPSKI, 1998, p. 25). Desse modo, Mill se afasta da defesa de um Estado mínimo a fim de que sejam proporcionadas as condições necessárias para o desenvolvido humano.

Mill declara que a mediocridade é a tendência dominante no mundo. A fim de justificar esta inclinação da sociedade, o filósofo esclarece que como regra geral na política, a opinião pública é advinda do pensamento de homens medianamente desenvolvidos e muito parecidos entre si. A ascendência da opinião pública sobre o Estado é um forte elemento capaz de produzir semelhanças entre os homens. Assim, a mediocridade é um poder ascendente sobre os homens. Nas palavras de Mill,

> O único poder que merece esse nome é o das massas e dos governos que se fazem veículo das tendências e dos instintos das massas. Isso vale tanto nas relações morais e sociais da vida privada quanto nas atividades públicas. Aqueles cujas opiniões atendem pelo nome de opinião pública nem sempre correspondem à mesma espécie de público: nos Estados Unidos, correspondem a toda a população branca; na Inglaterra, à classe média, principalmente. Mas são sempre massas, isto é, uma mediocridade coletiva. (...) O pensamento delas é feito expressamente para elas por homens muito parecidos com elas mesmas, que se dirigem a elas ou falam em seu nome, no impulso do momento, por meio da imprensa (MILL, 2018, p. 102).

Uma vez que, em geral, a média dos homens é moderada não só no intelecto, mas nos seus gostos e desejos, a maioria deles não compreendem a importância da excentricidade. Dessa forma, a opinião pública é direcionada contra as individualidades. Esta situação de mediocridade coletiva propicia o surgimento de um governo que se torna veículo e propaga a tendência incrustada no instinto das massas. Nesse sentido, Mill está criticando uma falsa forma de democracia que desvia seu curso para um "despotismo coletivo" e pode tornar-se uma ameaça para o desenvolvimento humano e à tolerância da diversidade, restringindo a liberdade (SKORUPSKI, 1998, p. 24). Simões explica que Mill estava preocupado com o avanço de um conformismo social na Europa do século XIX (2008, p. 29-30). O filósofo britânico temia que o "desenvolvimento inevitável da igualdade social e do governo da opinião pública imponha à humanidade o jugo insuportável de uma opinião e de uma prática uniformes". Então, foi da exigência de se opor a uma sociedade massificada e conformista que Mill repensou a questão da liberdade. Para o filósofo, a verdadeira democracia é aquela que fornece condições para o afloramento da espontaneidade e permite o aperfeiçoamento

dos seres humanos.

Segundo Ryan, Mill se apoiou largamente na reflexão de Tocqueville em *Democracia na América* (RYAN, 1998, p. 515 - 519). Assim como Tocqueville, Mill acreditava que o entendimento da maioria das pessoas sobre democracia não se atinha suficientemente para a diferença entre tomar decisões próprias e ser dominado por qualquer outra pessoa. Neste sentido, Mill acreditava que não se deveria dar "carta branca" para o poder da maioria. Ryan explica que a crítica de Mill era sobre a crença de que, uma vez estabelecida a opinião da maioria, haveria algo de especial sobre ela além do mero fato que era apenas a opinião de mais metade das opiniões em questão. Essa crença estava fundada no hábito da maioria de pensar que se "todos" acreditavam numa coisa ou outra, era impróprio para um indivíduo duvidar disso. Esta "respeitabilidade" conduzia a moralidade da classe média vitoriana. A solução encontrada pelo filósofo para corrigir essa tendência à mediocridade é o incentivo à individualidade. Novamente, Mill ressalta a importância de se seguir os conselhos e ser influenciado por uma minoria mais desenvolvida. Dessa forma, a maioria deve se permitir ser guiada pelos indivíduos de gênio. Todavia, a opção de seguir pelo caminho apontado é de livre escolha de cada um. Obrigar alguém a adotar determinado caminho é incompatível com a liberdade de ação e o desenvolvimento humano.

Mill defende que a individualidade deve ser incentivada não só entre os seres mais desenvolvidos, mas entre todos os indivíduos com um grau mínimo de bom senso e experiência. Para isso, uma vez que pessoas diferentes exigem condições diferentes para se desenvolverem, uma variedade de situações é necessária. É preciso que exista na sociedade civil um campo livre para que as pessoas de gênio se autodesenvolvam e manifestem seus pensamentos. Desse modo, a humanidade deve se acostumar com a diversidade, caso contrário, corre-se o risco de que, depois de algum tempo, todos os desvios passem a ser considerados como ímpios, imorais e contrários à natureza. A fim de se evitar que isso aconteça, é necessário que haja uma base social para a inconformidade, que seja capaz de se opor a superioridade numérica e proteger as opiniões e tendências divergentes da opinião pública. Dessa maneira, é desejável que haja pessoas excêntricas, mesmo que nem sempre seja para melhor. Pois, segundo Mill,

> (...) quando as opiniões das massas de homens meramente medianos se tornaram ou estão se tornando por toda parte o poder dominante, o contrapeso e corretivo a essa tendência seria a individualidade cada vez mais pronunciada daqueles que ocupam as alturas mais elevadas do pensamento. É especialmente nessas circunstâncias que os indivíduos excepcionais, em vez de serem refreados, deveriam ser incentivados a agir de modo diferente das massas (MILL, 2018, p. 103).

Ao longo da história da humanidade, as opiniões excêntricas estiveram sujeitas a restrições e perseguições políticas, tanto pelo governo quanto pela sociedade civil. A censura das opiniões é uma das principais causas da corrupção do Estado. Por isso, o poder político deve operar no sentido de legitimar as diferenças para que o Estado exerça sua finalidade de assegurar a liberdade de seus cidadãos.

Vimos que Mill defende que todos devem ter acesso às condições adequadas para seu

autodesenvolvimento. Ele sustenta que é de livre escolha de cada um seguir os conselhos e deixar-se influenciar pelos indivíduos de gênio e reconhece que o desenvolvimento de si é idealmente acessível a todos em longo prazo. Um dos acessos a esse autodesenvolvimento se dá por meio de uma educação que deve comportar, na medida do possível, a variedade da vida. A diversidade de opiniões é indispensável para que haja uma discussão séria e profunda dos mais altos temas, fortalecendo e ampliando a mente humana. Esse cultivo do entendimento e da imaginação somado a formação e manutenção de um campo livre para crítica possibilita o aparecimento de novas verdades no mundo. Esse espaço de liberdade na sociedade deve estimular o esforço e o desenvolvimento individuais com vistas ao progresso do conjunto humanidade. Enquanto não progredirmos no sentido da liberdade de pensamento, discussão e ação não poderemos esperar qualquer novo avanço na sociedade. Assim, o conceito de liberdade é uma questão primordial para o debate político atual, principalmente depois que a humanidade vivenciou no início do século XX o terror do totalitarismo organizado pelas formas de governo burocráticas de massas. John Stuart Mill e sua teoria da liberdade exposta em *On Liberty* devem ser inseridos na discussão pela atualidade de suas reflexões. Pois, apesar de ser uma obra representativa da doutrina liberal do século XIX, ela nos ajuda a compreender a complexidade da sociedade contemporânea.

Referências bibliográficas

DALAQUA, G. *O desenvolvimento do Eu*: ética, política e justiça em John Stuart Mill. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 2018.

DONNER, W. Mill's utilitarianism. In: SKORUPSKI, J. (Org.). *The Cambridge Companion to Mill.* New York: Cambridge Press, 1998, p. 255-292.

MILL, J. S. *On Liberty and Considerations on representative government*. Oxford: B. Blackwell, 1948.

_____. *Sobre a Liberdade*. Trad. Denise Botmann. Porto Alegre: L&PM, 2018.

NUSSBAUM, M. *Hiding from Humanity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

RYAN, A. Mill in a liberal landscape. In: SKORUPSKI, J. (Org.). *The Cambridge Companion to Mill.* New York. Cambridge Press, 1998. p. 497 – 540.

SIMÕES, M. *John Stuart Mill e a liberdade*. Rio de Janeiro. Zahar, 2008.

SKORUPSKI, J. *John Stuart Mill*: The arguments of the philosophers. Londres: Routledge, 2000.

_____. Introduction: The fortunes of liberal naturalism. In: SKORUPSKI, J. (Org.). *The Cambridge Companion to Mill.* New York. Cambridge Press, 1998. p 1- 34

VALLS, A. Self-development and the liberal state. The cases of John Stuart Mill and Wilhelm von Humboldt. *The Review of Politics*, Gale Academic OneFile, v. 61, n. 2, p. 251-271, 1999.

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. São Paulo: Itatiaia Ltda. e EDUSP, 1977.

TYNDAL, J. Culture and Diversity in John Stuart Mill's Civil Nation. *Utilitas*, Cambridge University Press, Vol. 25, n.1, p. 96-120, 2013.

A Metrópole dos Fins: Autonomia e história no pensamento kantiano

A Metrópole dos Fins: Autonomia e história no pensamento kantiano

Bruno Erbella[1] ◊ FFLCH - USP

1 Este artigo é resultado de uma pesquisa de Iniciação Científica fomentada pela FAPESP, processo 2020/14089-7, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Resumo: Tendo como fundamento principal três opúsculos de Immanuel Kant – um sobre História Natural e dois sobre a História humana – e dois artigos de Gérard Lebrun, este trabalho tem como objetivo a análise crítica da relação entre autonomia e História no pensamento kantiano, cuja exposição serve-se significativamente de analogias oriundas da História Natural. Começamos pelo problema colocado por Rousseau em *A origem da desigualdade entre os homens* da fragilidade da moral ocidental frente a diversidade humana, pois acreditamos que enquanto resposta à esse problema nosso objeto de análise revela com clareza os ganhos e perdas da concepção kantiana de História.

Palavras-Chave: Kant; Autonomia; História; História Natural.

I. Autonomia e a origem da desigualdade.

Das primeiras grandes navegações ao século XVIII, poucas coisas excitavam a intelectualidade europeia tanto quanto os encontros de novos agrupamentos humanos em lugares do globo antes desconhecidos dos europeus. Muitos desses intelectuais contam como parte constituinte de seu material de investigação os relatos de viagens que faziam enorme sucesso editorial. Filósofos como Gottfried W. Leibniz, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant comentam os mais distintos costumes segundo tais relatos; e o mesmo também pode ser dito de naturalistas como o conde de Buffon, que catalogava animais exóticos apenas por livros ou observando uma única espécie trazida à França por algum viajante. Não por mera curiosidade tais encontros eram assunto literário, eles significavam inúmeros desafios para o pensamento naturalista e filosófico estabelecido. Um deles, segundo o antropólogo David Graeber, é a questão da desigualdade entre os homens. Tema do concurso anunciado em 1754 pela Academia de Dijon – "qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se ela é legitimada pela lei natural" – que serviu de ocasião para a publicação do famoso discurso de Rousseau *A origem da desigualdade entre os homens*, este problema, aponta Graeber, não fazia sentido antes de Colombo. Até essa época não se encontra nenhuma evidência textual do uso do par igualdade/desigualdade para descrição de relações sociais (GRAEBER, 2019). O que o antropólogo defende mais a fundo é que o abalo causado pelo contato com sociedades ameríndias como os Wendat, no caso escolhido por ele, não se deve só ao "descobrimento" europeu, no qual a parte dos não-brancos seria meramente a de uma alteridade passiva ao desafio intelectual de sua decifração, mas uma crítica ativa aos costumes da metrópole. Ela está cristalizada principalmente na figura do eminente político Wendat Kandiaronk, cuja influência no pensamento Ocidental ele rastreia pelo livro *Curious Dialogues with a Savage of Good Sense Who Has Traveled* (1703). Neste, o aristocrata francês Louis-Armand de Lom d'Arce de la Hontam transcreve suas conversações com um eloquente ameríndio o qual tece críticas muito sólidas aos costumes europeus. Os indícios históricos levam a crer que protagonista é Kandiaronk. Esses encontros obrigam o filósofo europeu a

pensar sua desigualdade social como um evento com data e hora de início. E o discurso de Rousseau, ao conjecturar esse momento com o auxílio da imagem do selvagem, o oposto do cidadão, revela a fragilidade da civilização ocidental frente a alteridade.

Em *O Homem do Homem e o Eu de Si-Mesmo* (1999), Márcio Suzuki, partindo da máxima hobbesiana "quando alguém não tem 'certeza se o que faz a outrem é permitido ou não pela lei de natureza' que esse alguém então 'se ponha no lugar do outro'" (SUZUKI, 1999, p. 27), traça seu desdobramento dentro da filosofia ocidental segundo a problemática de como "a subjetividade está sempre se reportando à alteridade (e vice-versa)" (ibid., p. 35). Por um lado, desenvolve a ideia de simpatia de Hume como um intercâmbio refinado de sentimentos entre os homens que é condição para o desenvolvimento de uma consciência moral:

> Por aí se vê como a regra hobbesiana é transformada em Hume. Não é por uma decisão abstrata, por uma lei, mas é somente pela comunicação dos sentimentos, pela sociabilidade das paixões, que posso chegar ao conhecimento da natureza humana, do 'homem em geral', transportando-me para aquele lugar em que 'cada homem seria um segundo si-mesmo para o outro'" (ibid., p. 41).

Não é por uma decisão abstrata, por uma lei, mas é somente pela comunicação dos sentimentos, pela sociabilidade das paixões, que posso chegar ao conhecimento da natureza humana, do 'homem em geral', transportando-me para aquele lugar em que 'cada homem seria um segundo si-mesmo para o outro'" (ibid., p. 41).

Em Rousseau, por outro lado, essa reflexividade que é condição para a consciência moral huminiana – "esse 'espelhamento' indispensável para que os homens possam se identificar uns com os outros e confiar uns nos outros" (ibid., p. 42) – é uma degeneração a que ele chama "o homem do homem". Essa simpatia não é senão a troca de papéis constante que constitui a sociedade civil, e o "segundo si mesmo para o outro" é efeito de um amor-próprio incitado numa cultura em que participar é ser visto. O contágio simpático da moralidade é minado em Rousseau por uma organização que abstrai as relações humanas. Noções como o bem-público não emergem naturalmente da piedade natural, mas a sufocam, pois esta é a manifestação do selvagem que sofre imediatamente à vista do sofrimento de seu semelhante e a função da sociedade é criar mediações entre um e outro. Portanto, colocar-se no lugar do outro será colocar-se na posição social do outro. Para conservar algum resquício de piedade natural, Emílio, o pupilo fictício de Rousseau, terá como exemplo uma posição social cujo ofício depende o menos possível do reconhecimento: o artesão. Isso o ensinará a viver com as próprias forças, condição normal da vida selvagem que desobstrui o caminho da relação com o outro.[1]

Para Suzuki, se os pensamentos de Hume e Rousseau não se reportam textualmente, Kant faz isso por eles. Inspirado pelo primeiro e advertido pelo segundo, ele afirma que para garantir a possibilidade de assumir distintos pontos de vista é preciso que o lugar do filósofo na sociedade seja lugar nenhum:

1 Aqui temos uma semelhança com o texto de Graeber, pois o antropólogo aponta na crítica de Kandiaronk justamente esta inversão entre os ameríndios e os europeus. Para o wendat a piedade natural é fundamento das relações ameríndias e a solidariedade, que aparece como exceção à norma social da metrópole, é costume em sua terra. Na ordem ameríndia é inconcebível que um ser humano tenha de se submeter a outrem para garantir sua subsistência. A liberdade ameríndia nem sequer é obrigada a superar a contradição exposta por Rousseau.

> Saber cósmico, "mundano" (*Weltweisheit*), que não se deixa limitar por uma forma acadêmica (ela precisa travar, humianamente, diálogo com os homens em sociedade), a filosofia está aquém ou além de todo 'estado civil'. Discurso que preserva a autonomia da razão, pensar por si mesmo livre dos preconceitos – a filosofia é crítica, é um não-lugar ou a capacidade 'cósmica' de se pôr em todos os lugares (ibid., p. 51).[2]

Elevando o pensamento para lugar nenhum, Kant está contornando a rota de colisão em que as grandes navegações colocaram a filosofia. Presumivelmente solta das amarras do estado civil, a razão será autônoma e, por fim, universal. Ela será a única mediação pela qual cada humano poderá se relacionar com todos os outros visando um bem geral que não comprometa a autonomia de ninguém. É dessa forma, pela postulação de uma razão universal, que o problema da desigualdade entre os povos é ultrapassado. Não obstante, esse caráter formal da razão não é suficiente para suplantar o problema da diferenciação entre as raças humanas. É preciso, como veremos na sequência, encontrar na natureza os indícios que confirmem a unidade de toda a espécie: sua origem comum – questão muito problemática à época – e, por conseguinte, sua destinação comum. Ademais, é pelo conceito de autonomia, seguindo a interpretação de Lebrun, que iremos encontrar a via de acesso da história humana à razão prática.

II. História Natural e História humana.

Os debates sobre o método da História Natural no século XVIII produziram resultados que foram muito além do campo naturalista. Uma de suas respostas passa, numa porta aberta por Kant, para a História humana. Criticando o modelo de Lineu de produzir uma taxonomia das plantas por sua mera descrição segundo um fio condutor de escolha arbitrária (no caso, o aparelho reprodutor), o filósofo alemão defende um fio condutor teleológico segundo o qual a divisão entre espécies e raças segue uma arqueologia das origens de suas diferenças segundo a divisão dos troncos comuns originários. Sobre isso, me reporto mais especificamente ao escrito de 1785 *Determinação do conceito de uma raça humana*. Nele, Kant parte da lei de Buffon segundo a qual os membros de uma espécie se estendem até onde estes organismos são capazes de, mediante cruzamento, gerar descendentes férteis, para depois adicionar sua explicação de como se produzem diferentes raças no interior de ume espécie. O problema a dar-se conta é justamente compreender como pode haver uma variação de caracteres tão grande entre os homens espalhados pela terra. Uma segunda ideia de Buffon, sobre a transmissão dos caracteres na reprodução, é importante para o desenvolvimento do argumento: reprodução não é o mesmo que cópia, e o que nela se transmite é um certo *molde interior* (o termo é do naturalista) sujeito a inúmeras variações intraespecíficas. Mesmo que este molde, designado pela ideia geral de uma espécie, não se dê jamais empiricamente, ele garante sua validade pela primeira regra. Em Kant, essa distinção é compreendida pela noção de germes e pré-disposições específicos: uma espécie tem inscrita em si determinados germes pré-dispostos a se manifestarem se o ambiente assim o exige. É o caso do escurecimento da pele nos trópicos, mas não nos climas mais temperados. Algumas pré-disposições são reforçadas durante gerações

2 A pluralidade dos pontos de vistas da razão também é discutida por Lebrun. Esse passo da introdução identifica-se com a segunda característica da autonomia de nossa seção III e o comentador francês também sugere que seu alvo é a alteridade (2009, p.301).

a ponto de tornarem-se caracteres raciais, transmitindo-se infalivelmente na reprodução.

Na arqueologia da espécie humana montada por Kant segundo o princípio teleológico, todas essas diferenciações surgem como expressões de germes originários comuns à toda a espécie (e que haverão de se expressar em algum momento, pois são pré-disposições para um fim, ponto que liga natureza e história em *Ideia para uma história universal do ponto de vista cosmopolita*) e quando encontramos alguma marca distinta, como é o caso da cor da pele, ela não serve para separar, mas para reconstituir as divisões da história humana em seus diferentes ramos até chegar ao tronco comum que confirme a monogênese: a história humana tem uma origem única, um modelo originário donde surgiram todas as divisões.[3]

Não é por mero diletantismo a incursão de Kant nesse debate, inclusive o texto citado é uma reformulação de outro publicado dez anos antes, Das diferentes raças humanas. Quem percebeu o que estava por trás desse interesse foi Lebrun no ensaio sobre a ideia kantiana de história: *Une téléologie l'Histoire? La première proposition de l'Idée d'une histoire universelle*. Primeiro, a monogênese deve estar pressuposta para se falar de uma história universal; segundo, na história natural a máxima teleológica é ensaiada antes de ser transportada para história universal.

A *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (KANT, 1784a) é um conjunto de nove proposições sobre como a destinação moral da humanidade está inscrita em sua própria natureza e esta induz no curso sistemático da história um direcionamento para a compleição deste destino. O encontro entre as duas áreas do conhecimento aparece já na primeira proposição, mas também é retomado na explicação de outras. Eis a primeira: "Todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez, de um modo completo e apropriado" (KANT, 1784a, p. 5). A analogia é a seguinte: a moralidade está inscrita como vocação no humano tal qual um germe numa espécie, e a máxima teleológica nos diz que ela deverá desenvolver-se em algum momento, pois admitir o contrário seria quebrar a regra, mais tarde reconfirmada pela *Crítica da Faculdade de Julgar*, de que nenhuma parte de um todo organizado existe em vão.

Entregar a história a uma máxima teleológica é declará-la foro do juízo reflexionante e, consequentemente, subtrair a possibilidade de qualquer juízo determinante sobre esta. É o que ocorre no pensamento sobre a epigênese do organismo, pois o fisiologista não pode calcular o plano material de desenvolvimento de um ser vivo e deduzir sua forma futura como pode o engenheiro que planeja sua máquina. Aquele só pode garantir que o crescimento do animal é regulado por coesão sistemática do todo e que determinadas etapas serão formadas ou pelo menos postas em formação. A essas etapas corresponde uma forma específica que não pode ser designada empiricamente, pois sua existência é somente genérica, isto é, através da espécie. Essa essência genérica da geração animal é o que a faz conforme ao juízo reflexionante, como demonstra Kant no §81 da terceira crítica[4] , e

3 O estudo da influência dessas divisões nas culturas humanas está na segunda parte da Antropologia de um ponto de vista pragmático, subtitulada Da maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior. Nela, há uma distinção entre caracteres naturais, "o que a natureza faz do homem", e os morais, "o que o homem faz de si mesmo".

4 Neste ponto Kant não está mais seguindo a tradição representada por Buffon, mas se filia ao naturalista alemão Johann Friedrich Blumenbach. Neste capítulo a noção comum de epigênese, endossada, entre outros, por Buffon, é recusada justamente porque estava aberta à ideia de um impulso individual de formação, algo muito próximo de uma geração espontânea da matéria bruta ao ser organizado, conceito que do ponto de vista crítico fere a heterogeneidade das máximas mecânica e teleológica.

também o que garante que nenhum germe estará para sempre dormente, porque se alguns falham nos indivíduos, terão sua vez no restante da espécie. Do mesmo modo não podemos determinar os eventos da história em seu desenrolar empírico, mas apenas encontrar neles a manifestação do sentido teleológico de seu curso geral.

Lebrun percebe a analogia entre epigênese e a finalidade moral na semelhança estrutural da exposição desta com a do §81. Tal como a força formadora orgânica, o sentido da história se equilibra entre dois inimigos contrários, mas igualmente absurdos: o ocasionalismo e a predeterminação completa. O primeiro explica-se pela distinção entre a *providência* e o *concurso* divinos: a *providência* é uma mera disposição original: "Sabedoria posta no início para o futuro" (Reflexão 5632) (KANT apud LEBRUN, 2009, p. 290, tradução nossa); enquanto o *concurso* faz as vezes do *ocasionalismo*: a constante intervenção divina em cada um dos eventos particulares. Falemos da forma original de uma espécie animal e seus germes, ou da criação da humanidade e seus fins, o conceito epigenético proporciona a unidade sistemática que se espera de um juízo reflexionante e, por conseguinte, podemos falar de um *sentido* para a história; no segundo, entrega-se ao capricho da vontade divina e nada de *sistema* ou *sentido* pode sair daí. Por outro lado, a predeterminação perde a capacidade de explicar tanto as deformações monstruosas tão recorrentes nas gerações individuais como os desvios morais dos homens, pois considera que os animais já estão inteiramente formados nos úteros maternos de cada geração, e que os acontecimentos estão escritos e podem ser previstos com sua data e hora.

III. O CONCEITO DE AUTONOMIA.

A *autonomia* é um dos pontos nevrálgicos da filosofia moral kantiana. Agir livremente para Kant ultrapassa o livre-arbítrio frente a causalidade natural e também diz respeito a não coerção de outrem. O exercício da liberdade na vida civil é defendido com eloquência no famoso artigo *Resposta à pergunta: "O que é o Iluminismo?"*, onde o humano livre é dito aquele que pensa por si. Fazer uso do próprio entendimento e dispensar toda tutela do pensamento é passar da menoridade para maioridade. Há uma clivagem, no entanto, entre o progresso da razão – da menoridade para maioridade – e o progresso da organização social. Isso exige de Kant dividir o uso da razão entre público, desimpedido de toda coerção e dirigido para uma esfera pública de debate, e o uso privado no qual ela é submetida ao ofício e às doutrinas do Estado e da religião. Essa divisão pode ser melhor entendida se olharmos mais de perto a interpretação de Gérard Lebrun. Em *Une eschatologie pour la morale*, ele apresenta a autonomia como um nó do pensamento kantiano que liga a moral a uma teoria da história ao apontar três traços – não por acaso eles se alinham com as três principais formulações do imperativo categórico – que esse conceito vem a adicionar na ordem das razões da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, vejamos:

1) a autonomia muda o sentido meramente negativo e a perspectiva restritiva de obedecer a uma lei do imperativo categórico em um sentido positivo de instituição dessa lei: "se eu obedeço à Lei sem ser impelido por qualquer outro móbile ou motivo, é *somente na medida* em que eu

posso me ver como a havendo instituído eu mesmo enquanto legislador universal" (LEBRUN, 2009, p. 297, tradução nossa);

2) a ação autônoma sempre pressupõe-se entretecida numa totalidade coesa da espécie humana. É aqui que se satisfaz a restrição de não tomar nenhum ser humano como meio, mas somente como fim. Pois, em Kant a autonomia não é um "fato natural", uma mera particularidade específica, mas uma "vocação natural" em cuja realização, legislar a si mesmo, o ser humano está encontrando sua destinação natural. Isso só se sustenta enquanto ele se reconhece como ser racional em geral, e, consequentemente, reconhece também todos os homens como tais e, portanto, tão dignos de serem considerados fins em si mesmos quanto ele. Por isso diz Lebrun que "autonomia e Criação são inseparáveis" (ibid., p. 300, tradução nossa), pois ela é a manifestação de uma vocação inscrita[5] na natureza humana. E também explica porque "ser virtuoso" e "ser racional" podem ser identificados: a racionalidade não é mais um traço específico taxonômico à moda grega do "animal dotado de palavra", mas uma faculdade cuja natureza humana convoca à emergência: "Esse é, portanto, o progresso considerável que marca a etapa da autonomia: desde que eu tenho consciência de minha autonomia, eu me comporto como o sujeito racional *que sou convocado a ser*" (ibid., 299, tradução nossa). Essa totalidade é sistematicamente coesa e substitui a reunião artificial que é a comunidade dos homens em Rousseau. Se no *Discurso da desigualdade* a imagem do selvagem serve para revelar a fragilidade artificial da sociedade, Kant recupera esse momento como o desabrochar da razão.[6]

> É partindo desta tese que Kant poderá dissolver a filosofia política tradicional (aquela que se ocupava de estabelecer um sistema de relações de poder entre os *indivíduos naturais*) numa teleologia do gênero humano que descreverá a escalada irresistível em direção à comunidade digna deste nome, aquela dos *sujeitos racionais* (ibid., p. 302, tradução nossa);

3) O que Lebrun defende no restante do ensaio é que se a lei moral precisa da autonomia, esta, por sua vez, precisa de uma escatologia: o "reino dos fins". Esta utopia kantiana de um estado republicano universal em que "nenhum humano trata nenhum outro como meio, mas somente como fim" virá satisfazer a necessidade humana, contrária à obediência incondicional que a lei exige, de associar à toda ação a representação de um fim. Não obstante este fim não pode ser o em vista de que se obedece, mas apenas uma condição que dá sentido à obediência. Por fim, a autonomia kantiana está vinculada a uma teleologia da história – na última página Lebrun apresenta essa escatologia como um mínimo ideológico da filosofia kantiana. Ser autônomo é também fazer parte de um projeto de história: "reinterpretada à luz da autonomia, a obediência à Lei vai suscitar *a persecução de um projeto*: agir por dever, será também pretender realizar algo" (ibid., p. 303, tradução nossa).

IV. As duas vias da história.

5 Poder-se-ia dizer que está em germe. Veremos mais adiante como esse ponto é engrossado por mais uma linha do pensamento kantiano que vem de suas pesquisas naturalistas sobre o conceito de espécie.

6 "Porque ela torna-se racional, a vocação moral encerra necessariamente um reconhecimento recíproco e remete, então, a um modelo político" (ibid., p. 301, tradução nossa)

O descolamento do evento singular em relação a providência indica uma clivagem na história humana em duas vias distintas. Lebrun vê nisso uma recuperação da concepção dualista leibniziana das duas ordens concorrentes do mundo, causal e final (Cf. LEBRUN, 2009, p. 284). Realmente, noves fora dogmatismo, há pouca diferença. Dois textos de Kant que lidam com o maneira de contar essa história dupla são *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, da qual já falamos um pouco, e *Começo conjectural da história humana*, publicado em 1786. A conjectura não chega a ser um gênero bem estabelecido, mas nesse ponto já segue uma tradição posta por Buffon e seguida por Rousseau na publicação do discurso sobre a origem da desigualdade[7]. Como explicam as primeiras páginas, o objetivo é apresentar um momento da história humana que não foi testemunhado senão pela natureza. Deste, portanto, não pode haver nenhuma descrição empírica. Pretende-se, seguindo o fio condutor da razão, saber o que se pode do momento de passagem do estado natural para o estado de liberdade. O conteúdo empírico da conjectura, como convém ao gênero, é provido artificialmente como mero material disposto para o desenvolvimento da razão. Kant escolhe o *Gênesis* para tal. A principal diferença do conto de Rousseau é que neste o estado civil aparece como uma ruptura artificial com a natureza, e naquele a própria natureza prepara o começo do estado civil.

As primeiras duas características que notamos no conceito kantiano de autonomia podem ser facilmente identificadas nas etapas que separam o estado selvagem do civil no *Começo conjectural:* o primeiro passo dado pelo ser humano é aprender a fazer uso da analogia e, por meio dela, pôr-se no lugar de outra espécie que come outros frutos cuja providência havia interditado à sua natureza: "ele descobriu em si uma faculdade de escolher por si mesmo sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, com um modo de vida único" e "uma vez tendo provado esse estado de liberdade, tornava-se para ele impossível, doravante, volver à servidão (sob o domínio do instinto)" (KANT, 2010a, p. 19-20); para além da capacidade de instituir desejos que não surgiram naturalmente, ele descobre um modo de fruir a liberdade em si mesma ao subtrair-se voluntariamente o objeto desejado:

> Pois, tornar uma inclinação mais forte e mais durável, subtraindo seu objeto aos sentidos, já denota uma certa supremacia consciente da razão sobre os impulsos e não apenas, como acontecia no estágio inferior, uma faculdade de prestar-lhes um serviço em maior ou menor proporção. A *renúncia* foi o artifício que conduziu o homem dos estímulos puramente sensuais aos estímulos ideais...(ibid., p. 20);

Ele percebe, em seguida, que sua nova condição abre-lhe o horizonte do tempo, e agora ele pode, pelo trabalho, barganhar o sofrimento presente pelo gozo futuro; o ser humano torna-se legislador de si mesmo e alcança a característica no. 1 da autonomia descrita na seção II.

Por último, o momento próprio da instituição da igualdade civil, o ser humano se reconhece *o fim da natureza* e tudo o que o circunda não será mais que seu instrumento – "A pele que portas [ovelha], não te deu a natureza para ti, mas para mim" (Gênesis, 3:21). Porém,

7 Esta genealogia conjectural é um modelo tirado expressamente da História Natural. Kant já o havia ensaiado em seu campo de origem em 1755 na História Natural Universal e Teoria do Céu. Cf. Mensch, 2014, p. 188.

> Essa representação implicava (embora de modo obscuro) a ideia oposta, ou seja, ele não poderia dirigir-se, nos mesmos termos, a nenhum homem, mas deveria considerar todos os homens iguais e coparticipes nos dons da natureza, numa preparação antecipada das limitações que a razão haveria de impor, no futuro, à sua vontade, tendo em vista os demais homens – algo muito mais necessário à instituição da sociedade que a inclinação e o amor (ibid., p. 22).

Por este ato, o humano se desgarra de sua condição animal, ele afirma-se a espécie fim face às espécies meio, mas isso não pode ser um condição individual, sob pena desta afirmação perder seu fundamento. Desse modo, ele alcança a característica no. 2 da autonomia.

A partir de então o ser humano se engajará num projeto – terceira característica da autonomia – de progresso ao qual a razão nunca o permitirá dar às costas: o reino dos fins. Ele trocou a felicidade pela perfectibilidade e a tranquilidade pelo trabalho. Não fosse aquela cláusula da citação acima: "embora de modo obscuro", a representação de todo humano como seu próprio fim estaria invariavelmente ligada ao igual reconhecimento de todo semelhante e mal haveria ele saído dos braços da natureza e já estaria no reino dos fins. No entanto, ele se encontra no tempo da desigualdade. Isso porque o ser humano tem uma natureza anfíbia entre o empírico e o transcendental e a materialização de sua história não depende apenas da razão.

Na *Ideia para uma história universal...* representa-se o mesmo caminho, porém com o fio condutor da razão solto. O objetivo é demonstrar que a destinação moral ainda pode ser esperada da humanidade mesmo no mais tortuoso curso ditado pela severidade da natureza. Na verdade, não houvesse contribuição da natureza, ou melhor, não houvesse providência, por mais precários e dolorosos que sejam seus ensinamentos, não haveria sequer o começo. Kant chama insociabilidade sociável a esse jogo no qual a hostilidade entre os homens fá-los afastarem-se entre si e espalharem-se pelo globo, mas, em seguida, leva o lapão, para conseguir madeira, a entrar em comércio com as mesmas comunidades continentais das quais fugira.[8]

Jenniffer Mensch, uma comentadora geralmente preocupada com as relações entre Kant e a História Natural, recupera a distinção feita logo no início do *Começo conjectural...* entre uma *história da liberdade* (o que é feito na conjectura) e *uma história do progresso da liberdade humana* ("fundada apenas em documentos") (ibid., p.14):

> Porque, como formulado por Kant, enquanto a recognição da igualdade marca o nascimento do uso livre da razão humana, ela também inaugura a história da liberdade humana e sua progressão temporal na terra. E essa história se move através das duras realidades das desigualdades política e social. Kant expressa isso como levando à uma tensão crônica entre a moral e os aspectos naturais da vida humana, com o primeiro tentando parear-se a ou repreendendo o segundo. Mas enquanto tudo isso leva alguém a desejar que "ele poderia sonhar ou desperdiçar sua existência numa igualdade tranquila e paz constante", Kant argumenta que a desigualdade impulsiona a competição e o progressivo desenvolvimento dos talentos do indivíduo, e isto é, portanto, algo bom (MENSCH, 2017, p. 142-143, tradução nossa)

Thomas McCarthy (2009), em outro comentário inserido num contexto puramente ético-político, fala de uma tensão entre o julgamento teleológico e a razão prática na qual a história é vista sob dois pontos de vista diferentes: um, ao qual ele chama *funcional*, no qual se enxerga o progresso tecnológico e cultural e outro, *normativo*, no qual se enxerga a adequação ou não às categorias da

8 Temos, aqui, mais uma aproximação entre a filosofia da história humana e da história natural. Pimenta (2021) mostra que a pergunta do "o que leva determinados povos a viverem em lugares tão inóspitos?" é respondida primeiro no §63 da CFJ e depois retomada, sob a chave da razão prática, no opúsculo À Paz Perpétua, Um projeto filosófico (2020).

moralidade. Aos males causados pelo progresso, ele chama *developmentally functional evil* (o mal funcional do desenvolvimento).

Este projeto vinculado à ação autônoma não pode, no entanto, ser a representação em vista da qual ele age, sob o risco dela tornar-se heterônoma. Portanto, a escatologia do reino dos fins não será, conclui Lebrun, nem um utopismo, nem a consecução guiada de um plano divino, mas uma disposição posta em germe na origem natural de um ser que deve desgarrar-se da natureza em direção à comunidade racional. Antes de representar um horizonte futuro, a razão sobretudo justifica-se:

> A confiança do sujeito moral repousa sobre um coisa totalmente outra: sobre o olhar para trás que lhe permite constatar que a humanidade, sem o querer, *já* avançou nesta via, e que o suprassensível *já* abriu um caminho terrestre (através do antagonismo de interesses, através das guerras, através da cultura e dos vícios propagados por ela – por muito que isso desagrade à Rousseau (LEBRUN, 2009, p.325, tradução nossa).

Este julgamento da história como um todo sistemático é instado por um interesse prático da razão, já que, do ponto de vista teórico, o desenrolar empírico dos acontecimentos não forma sistema nenhum. Isso leva o comentador francês a chamar tal militância da razão prática de um *mínimo ideológico* que evita certo niilismo[9] frente à história sem precisar recorrer à utopia ou à direta intervenção divina (ibid., pp. 320-22).

A liberdade como autonomia será, então, o ponto de acesso entre essas duas vias da história. Através dela, a ação individual, um evento, se identifica com a ação moral, a destinação. O que o *Começo conjectural*... revela é esse encontro entre o empírico e o transcendental que se deu em algum momento do tempo histórico e que permitiu ao ser humano deixar de ser levado pela história da natureza e começar a guiar-se, mesmo que precariamente, pela história da razão. Quando alguém passa da menoridade para a maioridade, segundo os moldes dados em "*O que é o Iluminismo*?", o sujeito está performando novamente esse momento, como um ritual de passagem da razão ao qual todo cidadão deve ser submetido. Ora, que o início da história moral – e da desigualdade – fora um evento empiricamente localizado no tempo e espaço é o que a crítica de povos não-brancos como os ameríndios trouxe para a consciência da filosofia, e o discurso de Rousseau não fez mais que pintar esse quadro de forma clara o suficiente para não restar dúvida sobre esse ponto em solo europeu.

Para contornar esse problema, Kant funda uma nova dimensão da história, na qual a alteridade rousseauísta desaparece na ascese formalizante do sujeito transcendental[10] e todo ser humano é assimilado por uma mesma razão e uma mesma moral. Essa perspectiva ilumina uma passagem da explicação da nona proposição para uma história universal:

> Com efeito, se partirmos da história grega - como aquela pela qual se nos conservou ou, pelo menos, se deve autenticar toda a outra história mais antiga ou coetânea; se seguirmos a sua influência na formação e na desintegração do corpo político do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência daquele sobre os bárbaros que, por seu turno, destruíram o Estado romano, e assim sucessivamente até aos nossos dias; se, além disso, acrescentarmos episodicamente a história política dos outros povos, cujo conhecimento chegou gradualmente até nós por intermédio dessas nações ilus-

9 Quanto a este tema, Lebrun remete ao §87 da CFJ.

10 "Aussi la pensée de l'autre change-t-elle de sens avec l'autonomie" (LEBRUN, 2009, p.301).

tradas: descobrir-se-á um curso regular da melhoria da constituição estatal *na nossa parte do mundo (que, provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras)* (KANT, 1784a, p. 18, grifo nosso).

O que justifica, para Kant, que sua parte do mundo (a Europa) "provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras" é justamente sua crença na ligação histórica com esse ponto originário da racionalidade e da liberdade. Não por relações de força, nem por desígnio divino manifesto, mas porque, *supostamente*, foram os europeus que primeiro atingiram a maioridade, então eles devem ser os mestres a guiar os alunos na superação desta etapa.[11] Identificar tal suposição reabre a possibilidade de crítica à ideia da universalidade do pensamento europeu, e especialmente da universalidade da razão kantiana, como faz Thomas McCarty em *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Até porque, como demonstra Graeber, as transformações do pensamento europeu aqui discutidas não são tanto fruto de uma crítica autônoma, mas do confronto com um outro pensamento cujo espírito é tão crítico quanto o kantiano.

11 Kant oferece inúmeros argumentos teleológicos nesse sentido que se acumulam em seus cursos de Antropologia e Geografia Física e nos textos publicados que se conectam de alguma forma ao complexo de temas que estamos tratando (moral, história, antropologia e história natural), tais podem ser encontrados ao menos em alguma nota de rodapé. As contradições entre o aproveitamento da filosofia kantiana e seu eurocentrismo manifesto é tema dos trabalhos citados de Thomas McCarty e Jenniffer Mensch.

Referências bibliográficas.

GRAEBER, D. "La sagesse de Kandiaronk : la critique indigène, le mythe du progrès et la naissance de la Gauche" , *Revue du MAUSS permanente*. Disponível em: http://www.journaldumauss.net/?La-sagesse-de-Kandiaronk-la-critique-indigene-le-mythe-du-progres-et-la

KANT, I. *Ideia para uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784a). Tradução de Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf

_____. *Resposta à pergunta: "O que é o Iluminismo?"* (1784b). Tradução de Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (2006). Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____. *Começo conjectural da história Humana* (2010a). Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp.

_____. (2010b). "Das diferentes raças humanas". Tradução de Alexandre Hahn. *Revista Kant e-prints*, 5(5), pp 10-26.

_____. (2012). "Determinação do conceito de uma raça humana". Tradução de Alexandre Hahn. *Revista Kant e-prints*, 7(2), pp. 28-45.

_____. *Crítica da Faculdade de Julgar* (2016). Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.

_____. *À paz perpétua* : um projeto filosósfico (2020). Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes.

LEBRUN, Gérard. *Kant sans Kantisme* (2009). Paris: Fayard.

MENSCH, J. "From Crooked Wood to Moral Agency: on Anthropology and Ethics in Kant". *Estudos kantianos*, 2(1), 2014, pp. 185-204.

_____. (2017). "Caught Between Character and Race: 'Temperament in Kant's Lectures on Antrhopology". *Australian Feminist Law Journal*, 43(1), pp. 125-144. DOI: 10.1080/13200968.2017.1322023

MCCARTHY, T. *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (2009). Nova York: Cambridge University Press.

PIMENTA, P. P. (2021). O Direito do Senhor (Crítica do Juízo, 63). *Studia Kantiana.* v. 19, n. 1, pp. 9-29.

ROUSEEAU, J-J. *A origem da desigualdade entre os homens* (2017). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

SUZUKI, M. "O Homem do Homem e o Eu de Si-Mesmo". *Discurso*, 30, pp. 25-62. https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1999.38026.

O feminino como horizonte formativo: aproximações entre “Grande Sertão: Veredas” e “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”

O feminino como horizonte formativo: aproximações entre “Grande Sertão: Veredas” e “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”

O feminino como horizonte formativo: aproximações entre “Grande Sertão: Veredas” e “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”

O feminino como horizonte formativo: aproximações entre “Grande Sertão: Veredas” e “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”

O feminino como horizonte formativo: aproximações entre “Grande Sertão: Veredas” e “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”

O feminino como horizonte formativo: aproximações entre “Grande Sertão: Veredas” e “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”

O feminino como horizonte formativo: aproximações entre “Grande Sertão: Veredas” e “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”

O feminino como horizonte formativo: aproximações entre “Grande Sertão: Veredas” e “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”

O feminino como horizonte formativo: aproximações entre “Grande Sertão: Veredas” e “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”

Nina Auras Vieira de Almeida ◊ FFLCH - USP

Resumo: O presente artigo pretende discutir a relação entre *Bildung* e feminino partindo de uma análise comparada entre *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (Goethe, 1796) e *Grande Sertão: Veredas* (Rosa, 1956). Aproximando “formação” e “travessia” como princípios dialéticos, o feminino parece apresentar um campo fecundo de análise na medida em que atua como a negatividade na constituição do sujeito masculino. Através de características como a marcada androginia, as personagens femininas trabalham no sentido de dissolver os polos antinômicos e avançar rumo a uma unidade mediada entre o social e a interioridade.

Palavras-Chave: Feminino; *Bildung*; Goethe; Guimarães Rosa; Dialética

Costuma-se reconhecer, ao analisar o *Grande Sertão: Veredas* (1956) de Guimarães Rosa, que essa é uma narrativa atravessada pelo paradigma do pacto fáustico, embora permaneça a questão de sua efetivação (cf. CANDIDO, 2002, p. 132), e por outras temáticas tributárias à filosofia alemã clássica. Não é sem razão que isso apareça de maneira tão contundente àquele que se aventura em realizar a travessia, apesar do cenário tão aparentemente destoante: a famosa "biblioteca alemã" de Guimarães, nome que lhe deu Paulo Astor Soethe (2005), consistia, em análise empreendida por Daniel R. Bonomo (2010), em aproximadamente trezentos e sessenta livros. O próprio *Grande Sertão* rendeu uma aclamada tradução para o alemão por parte de Curt Meyer-Clason (1964), que correspondeu-se intensamente com o autor durante o processo. Em entrevistas, ficamos sabendo da paixão de Guimarães pela literatura alemã, sua companheira desde a juventude, e particularmente por Goethe. A entrevista concedida a Günter Lorenz, em especial, concede ainda mais força a uma tal aproximação: "Expondo-me ao perigo de que meus leitores alemães me apedrejem, ou, o que seria pior, não leiam meus livros por eu estar atentando contra o que eles têm de mais sagrado, eu lhe digo: Goethe nasceu no sertão" (ROSA, 1965), diz.

Guimarães ainda acrescenta: "não do ponto de vista filológico e sim do metafísico, no sertão fala-se a língua de Goethe, Dostoievski e Flaubert, porque o sertão é o terreno da eternidade, da solidão, onde *Inneres und Ausseres sind nicht mehr zu trennen*" (Ibid)[1]. Essa confissão da dialética do sertão, da imbricação necessária entre interno e externo, entre sujeito e objeto, aponta para uma possível relação da obra com outro elemento marcadamente goethiano que não o pacto, como se infere de maneira mais predominante, mas sim com a grande contribuição alemã ao campo da literatura: o romance de formação [*Bildungsroman*].

Lorenz, na entrevista, chega a referir-se a Guimarães como "Wilhelm Meister do sertão", alcunha acolhida pelo autor. Isso porque, como a personagem-título da obra de Goethe, que chega a queimar os cadernos de juventude convencido da sua inaptidão para a poesia, Guimarães deixara para trás sua produção poética e adentrara dez anos de inatividade literária, que sugere terem constituído seus anos de peregrinação, antes de encontrar seu lugar na sociedade e fazer-se escritor. Reitera:

1 Onde "interno e externo não podem mais ser separados", em referência ao *Divã Ocidento-Oriental* (1819) de Goethe.

"não aconteceu que, um belo dia, eu simplesmente decidisse me tornar escritor" (Ibid), mas na verdade este foi um longo processo de formação. Estes são alguns dos indícios que levam pesquisadores como Mazzari (2010) e Marks (2018) a traçarem uma aproximação entre o cânone de Goethe, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (1795-96), e o *Grande Sertão: Veredas*. Nosso artigo pressupõe, assim, a classificação do romance de Guimarães como *Bildungsroman* em *latu sensu* e sugere uma ampliação da análise comparada destas obras a partir do tema do feminino, na medida em que uma característica central da formação masculina, que pretendemos demonstrar exibir elementos comuns em ambos os casos, é ter o feminino como horizonte formativo.

De acordo com Mazzari (2006, p. 14), os motivos fundamentais do romance de formação podem ser encontrados no próprio corpo d'*Os anos de aprendizado*, na carta que Wilhelm Meister envia em ocasião da morte de seu pai. Esses pilares do gênero seriam as noções de Autonomia, Totalidade e Harmonia.[2] A autonomia representa o imperativo do homem "formar-se a si mesmo" (Ibid), perspectiva defendida pelos membros da Sociedade da Torre, que acompanham dos bastidores, por assim dizer, a trajetória de Wilhelm, e postulam, na sua iniciação, que "a sabedoria dos mestres está em deixar que o errado sorva de taças repletas seu erro" (GOETHE, 2006, p. 470). O princípio de totalidade, por sua vez, remete desde já à dialética, na medida em que a formação não deve ser entendida como meramente passiva (modelo exemplificado pela Bela Alma, de quem trataremos mais a frente) ou ativa (modelo exemplificado pelo amigo de infância, o liberal Werner), e sim como uma totalidade mediada entre estes polos aparentemente irreconciliáveis em sua oposição. Em consonância com isso é que se dá o princípio da harmonia, que Mazzari liga à "inclinação irresistível por uma formação harmônica" (2006, p. 14), a necessidade de persegui-la em detrimento das adversidades e desarmonias do mundo. Curiosamente, então, o princípio da harmonia implica em um conflito que funciona como força motriz ou pontapé inicial tanto para *Os anos de aprendizado* quanto para o *Grande Sertão*.

Esse conflito reside em que a formação almejada pelos protagonistas lhes é negada pela condição social de seu nascimento. Assim, o romance de formação tem seu impulso inicial na oposição entre indivíduo e sociedade que expande-se ainda sob forma de diversas dicotomias que orientam os acontecimentos: arte e comércio, atividade e passividade, burguesia e nobreza, masculino e feminino. São esses os motivos que levaram Thomas Mann a definir o gênero de formação como sendo "a ponte e a passagem do mundo da humanidade interior pessoal ao mundo do social" (MANN, 1932, p. 309), e Hegel a dizer que

> ...essas lutas no mundo moderno não são outra coisa senão os anos de aprendizagem, a educação dos indivíduos na realidade constituída [que], com isso, adquirem o seu verdadeiro sentido. Pois o fim desses anos de aprendizagem consiste em que o indivíduo apara suas arestas, integra-se com os seus desejos e opiniões nas relações vigentes e na racionalidade das mesmas, ingressa no encadeamento

2 Preferimos aqui traçar um apanhado geral dos motivos do *Bildungsroman*, simplificados através da análise de Mazzari na introdução à edição de *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* da Editora 34 (2010). Certamente, há muito mais que poderia ser dito sobre o tema, fosse nossa intenção alongar-nos nisso. Em *Cânone Mínimo* (1999), por exemplo, Maas conta que, "criado pelo professor de filologia clássica Karl Morgenstern em 1810, o termo *Bildungsroman* emerge para o discurso acadêmico por meio da obra do filósofo idealista Wilhelm Dilthey", o qual relaciona "o romance de Goethe ao ideal de aperfeiçoamento humano" (pp. 13-14). No posfácio à tradução brasileira de *Anton Reiser* (2019), Suzuki também indica essa dimensão dos *lehrjahre*, indicando que "a expressão se referia na época principalmente ao período em que o aprendiz passava junto ao mestre até se tornar um artesão" (p. 544), característica que também parece observável em ambos os romances. Para um paralelo mais completo, recomendamos a leitura de "No meio da travessia — aproximações e diferenças na formação de Wilhelm Meister e de Riobaldo" (Marks), presente na compilação *Romance de formação: caminhos e descaminhos do herói* (Ateliê Editorial, 2020).

do mundo e conquista nele uma posição adequada. (HEGEL, 2015, p. 328)

No caso de Wilhelm Meister, ele é burguês, filho de comerciante, em um mundo em que somente ao nobre é concedida a possibilidade de conhecimento do espírito, o "ser" em oposição ao "aparentar". Para Riobaldo, protagonista do *Grande Sertão: Veredas*, a condição social é um impeditivo ainda mais radical para a formação almejada.[3] Em muitos momentos, sendo seu interlocutor um homem estudado e da cidade, não deixa de expressar inveja, desejo por essa condição. Muito pobre, quando feito órfão de mãe Riobaldo fora mandado pelo padrinho para estudar em Curralinho. Sem aptidão para trabalhos manuais, dedica-se aos estudos e à interioridade, ouvindo de Mestre Lucas que dava um professor de mão cheia. Mas é em perseguindo sua formação teórica que o destino encontra Riobaldo e o incumbe da prática: contratado como professor por Zé Bebelo, passa a acompanhá-lo em sua cruzada contra a jagunçagem e insere-se pela primeira vez na grande guerra de jagunços. O destino de Riobaldo é entre as letras e as armas; o de Wilhelm Meister, entre o comércio e as artes. Embora a palavra "formação" não se repita à exaustão no *Grande Sertão*, como ocorre no *Meister*, temos sempre uma outra sob nossos olhos: "travessia".

"Formação", no sentido cunhado por Goethe, serve para designar um processo sempre em andamento, um círculo infinito, na medida em que "a realização efetiva da totalidade humana é projetada no futuro e sua existência apresenta-se assim como um "estar a caminho" rumo a uma maestria ou sabedoria de vida" (MAZZARI, 2006, p. 14). Assim, se o Livro VII de *Wilhelm Meister* termina com o abade proclamando o fim dos anos de aprendizado do protagonista, o livro VIII começa indicando que, ao contrário, com a presença do menino Félix, filho de Wilhelm, "parecia começar também sua própria formação; sentia a necessidade de se instruir sendo convocado para ensinar" (GOETHE, 2006, p. 475). Neste sentido, a aproximação semântica do uso de "travessia" em relação a este emprego de "formação" está em que a vida é uma travessia sempre sendo empreendida: "O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam" (ROSA, 2019, p. 24). Que o encerramento do romance se dê a partir da inserção de uma lemniscata parece por isso profundamente significativo, circular.

Esses homens, Riobaldo e Wilhelm Meister, têm um abismo de um século e meio e aproximadamente dez mil quilômetros entre eles; têm um abismo de classe, um burguês neto de colecionador de arte e um jagunço que carecia de esmola na infância. Mas impera, em ambos os processos formativos, uma "auto-observação dramática, que procura o lugar certo para a sua entrada ou se desespera à sua descoberta" (AUERBACH, 1976, p. 289), i.e., há entre os romances uma forma comum: um lançar-se ao mundo que coloca "em primeiro plano a trajetória de um homem pelas vicissitudes e contradições da realidade, [...] sofrendo revezes e amadurecendo paulatinamente no sentido de uma conscientização de seu papel" (MAZZARI, 2010, p. 90) na sociedade. Pois, apesar de uma

3 Como diz Marks (2020), "mesmo se tratando de classes sociais distintas, podemos considerar esses dados biográficos dos protagonistas indicadores do aguçado sentido de tempo histórico dos autores, pois configuram a condição particular de origem dos heróis em conexão com a realidade, com os valores e as circunstâncias correntes nos respectivos locais e épocas, condição essa plena de significados e reverberações da situação social e política em que se dá a formação" (p. 47).

trama repleta de aventuras e acontecimentos, a verdadeira história que se desenrola em ambos os casos é uma de constituição do sujeito: está nas veredas, algo que se expressa particularmente no caráter de oralidade do *Grande Sertão*, no fato que Riobaldo narra "dos lados", resvala.

Diversas outras aproximações poderiam ser elencadas aqui. Aquela que mais nos interessa, no entanto, reside no problema do feminino, no que Marks chamaria "aprendizado pelo amor" (MARKS, 2020, p. 53).

O feminino talvez seja a questão mais frequente em que esses romances resvalam. O *Grande Sertão* e o *Wilhelm Meister* são ambas histórias de homens, nas quais as mulheres figuram como agentes formativos diretos ou indiretos. O encontro com o feminino, em suas muitas formas, não deve ser entendido aqui como algo esporádico, que ao acaso contribui para a formação do sujeito, mas sim como sendo em si mesmo a direção formativa do masculino. Podemos lembrar que Beauvoir (1949) caracteriza o feminino como sendo negativo, ao passo que o homem seria o positivo ou neutro; ou, ainda, "o homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro" (BEAUVOIR, 1949, p. 10). Até aqui, sugerimos que os dois romances analisados podem ser aproximados por meio de uma perspectiva de formação dialética, a qual se desenvolve através da negação e mediação das dicotomias vigentes e a partir da qual seria possível ultrapassar a "aparência" e adentrar a unidade do "ser", o campo do espírito. É a este conhecimento que aspiram Wilhelm Meister e Riobaldo, cuja trajetória de formação seguiremos. E parece-nos que essa trajetória, no caso do Meister, tinha que começar com o primeiro amor pela atriz Mariane; que era preciso que Philine possibilitasse sua entrada efetiva no mundo do teatro; era preciso que fosse Natalie a salvá-lo.

Do mesmo modo, "Riobaldo, de paternidade ignorada, foi sempre conduzido por mãos femininas" (ALVES, 2008, p. 16). Conduzido seja pela memória da mãe, pelo amor fugaz mas determinante por Nhorinhá, seja pela redenção que representa a Fazenda Santa Catarina, perto do céu, Otacília com anjos voando ao redor... A própria filha de Malinácio, com quem Riobaldo se deita, é que o leva ao encontro do seu destino: "se eu não tivesse passado por um lugar, uma mulher, a combinação daquela mulher acender a fogueira, eu nunca mais, nesta vida, tinha topado com o Menino?" (ROSA, 2019, p. 107). É claro que também o Menino possui a atração do outreamento; já naquele primeiro encontro, o narrador percebe em retrospectiva, tudo traía a meninice de Diadorim. O magnetismo, o olhar, "a fala, o jeito dele, imitavam de mulher. Então, que era aquilo?" (Ibid, p. 83). De modo que, para Riobaldo, como para Wilhelm Meister, tudo começa com "o menino" e se redime em Otacília.

Assim, o feminino parece surgir de duas maneiras na formação masculina: (1) como interlocutor e outro, possibilitando nessa oposição o avanço e a consolidação do sujeito, e (2) como a quebra desta expectativa, deslocando o homem do lugar de sujeito e por isso também o avançando rumo a uma totalidade preenchida, num sentido mais propriamente hegeliano. Quanto a essa dupla forma, poderíamos lembrar aqui dos primeiros capítulos do Livro I d'*Os anos de aprendizado*, que consistem na narrativa, por parte de Wilhelm Meister, dos teatros de marionete da sua infância. Ele anseia por, através daquela longa exposição pessoal que é para o leitor também introdutória,

consolidar-se como sujeito diante da criatura amada, "convencido de não haver caído por terra nenhuma palavra de sua história"; no entanto, "durante aquele relato, Mariane tivera de invocar todo o seu amor por Wilhelm para ocultar-lhe o sono que a dominava" (GOETHE, 2006, p. 41). Assim, desde esses primeiros capítulos, a polifonia típica do romance de Goethe revela um sujeito que não se outreia com tanta facilidade quanto o imaginário masculino poderia desejar.

É com Mariane que Goethe inicia o romance, com a atriz por quem Wilhelm se apaixona perdidamente e ao lado de quem, num estupor romântico, sonha em fugir e viver de amor e arte, em ser ator ao lado da atriz. Antes mesmo que nos seja introduzido nosso protagonista está ela em cena, insinuando o que virá. Essa figura feminina carrega, como será posteriormente o caso de Natalie, o peso de todo o imaginário de Wilhelm: representa o próprio teatro, naquele momento inicial de ingenuidade poética, tudo a que nosso protagonista aspirava e aquilo que lhe parecia mais sagrado na existência. Essa interpretação é logo reafirmada por um poema de juventude do protagonista, chamado *O jovem na Encruzilhada*, "no qual a Musa da tragédia e outra figura de mulher, em quem eu personificara o Comércio, disputavam renitentemente minha valorosa pessoa" (Ibid, p. 48). É assim, então, que começam os anos de aprendizado de Wilhelm Meister: com uma mulher.

Um outro exemplo dessa dupla característica do feminino na formação masculina é a androginia. Na primeira vez que se tinham visto os amantes, Mariane estava em cena vestida de soldado, tão masculina que, anos depois, quando Friedrich volta por Philine em uniforme, Wilhelm pode jurar que está diante da amada há tanto perdida. Therese, de quem Wilhelm será inclusive noivo, mostra o costume de se vestir como camponês, e a Baronesa também se traveste para assustar amigos e conhecidos. Essa característica, comum às mulheres do romance e não desprovida de consequências, é levada ao extremo pela pequena Mignon. De nascimento menina, de escolha menino, sob os cuidados de Natalie é que Mignon encontra a mediação entre esses extremos: veste-se de anjo, o eterno ser que não possui genitália, sexo ou gênero. Mas há algo que pesa para a mulheridade de Mignon, precisamente o elemento romântico do seu desejo por Wilhelm, que surge como pai, como amante, como absoluto. Mignon, que recusa o aprendizado dizendo que já está formada para amar e para sofrer, mas que não é sujeito nem outro, nem homem nem mulher, não pode encontrar seu lugar na sociedade através do casamento e deve, claro, morrer de amor.

A imbricação entre feminino e masculino através da androginia é também um ponto central do *Grande Sertão: Veredas*. Se no *Wilhelm Meister* prevalece a figura da amazona, a verdadeira donzela guerreira é mesmo Diadorim, até o momento em que a recusa do feminino culmina, como com Mignon, em sua morte. A raiz comum dessa fórmula pode ser encontrada nos romances medievais, na história de Tancredo e Clorinda, por exemplo, que já nos é introduzida logo no começo d'*Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* e onde o feminino também só será revelado em morte.

Ocorre que o tropo da donzela guerreira, imaginário que remonta ao trovadorismo e aos romances de cavalaria, indica um outro tipo de representação do masculino: a épica, a guerra, o heroico.[4]

4 Hegel considera o romanesco, em que insere Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister, como "a cavalaria novamente tornada séria, tornada um Conteúdo efetivo" (vol. 2, p. 328). Em sua correspondência, Goethe e Schiller também discutem sobre épica e drama, e fazem considerações acerca da possibilidade de um "herói" no romance (em carta de 6 de julho de 1796, Schiller considera que esse não seria o caso de Wilhelm Meister).

No *Grande Sertão: Veredas* ele ganha outros contornos, inclusive porque Diadorim efetivamente "guerreia", como descrevem os próprios jagunços sua atividade. Quanto à motivação para tal, "filha que era de um paladino sem filhos", Antonio Candido (2002, p. 130) chega a citar o *Romanceiro* (Garrett, 1843) como exemplo de sua "genealogia medieval": "Dai-me as armas e os cavalos, e eu serei filho varão". Parece, assim, haver um aspecto dessa elevação da mulher à categoria de guerreira que a distingue do feminino em geral e que a priva daquele que seria seu lugar social, o matrimônio, a maternidade; mesmo a sua continuidade é posta em questão, pois a donzela guerreira tende a perecer em batalha. De modo que a impossibilidade de realização do amor de Diadorim por Riobaldo, como com a destemida Clorinda ou a guerreira Bradamante, ou ainda Mignon e Wilhelm Meister, talvez esteja diretamente ligada à proximidade com o masculino que esse deslocamento lhes imputa; e isso não só pela proibição da homoafetividade, mas porque o jagunço ocupa o lugar quintessencial da masculinidade, do selvagem, e porque o amor pertence às mulheres. Ao contrário destas, as guerreiras aparecem desprovidas de piedade ou medo — "Você é valente, sempre?" (ROSA, 2019, p. 84) —, capazes de coragem inumana.

Assim, Diadorim, andrógino e terrível como os anjos, "aparece como primeiro e decisivo momento que desloca o narrador do seu centro de gravidade" (CANDIDO, 2002, p. 136). A personagem ocupa um lugar inteiramente negativo na trama, opondo-se explicitamente a Riobaldo, inclusive no que concerne o posto de chefe. Uma outra sugestão do papel constitutivo do feminino em relação ao masculino está ainda em Diadorim se apresentar inicialmente como Reinaldo, o "rei que conduz". Concordantemente, a partir daquele primeiro contato Diadorim passa a incorporar "a narrativa no seu agir, na medida em que seu modo de ser se coloca como motivo de decifração para o narrador que os acompanha", sendo "o guia do discurso de Riobaldo" (TEIXEIRA, 2019, p. 34).

É claro que a oposição do feminino ao masculino não implica sempre em um conflito aberto. Papéis tradicionais de gênero também são estabelecidos, e as mulheres que aparecem em meio às travessias formativas não deixam de estimular e nutrir os protagonistas. Um exemplo que nos parece paradigmático é a cena, presente em ambos os romances, do asseamento. Após a desolação amorosa com Mariane, Wilhelm Meister desiste do teatro e pretende seguir o negócio familiar, até que, parando para descansar em uma cidadezinha fora do seu roteiro de viagem, encontra-se com uma trupe de saltimbancos e com a irreverente Philine. Nome advindo do verbo *philein*, a personagem reacende em Wilhelm o amor pelo teatro e pela vida: é ali, quando vai ao encontro da moça que o chama pela janela, que começa a parte ativa da formação de Wilhelm Meister. Num ato bastante simbólico, neste primeiro encontro, Philine penteia os cabelos do novo amigo.

Do mesmo modo, no *Grande Sertão*, Riobaldo abandona o São Gregório e aceita emprego como professor de um fazendeiro abastado. Esse revela-se Zé Bebelo, homem que tinha como ímpeto botar ordem no sertão, trazer o progresso, a lei, o trem, a civilização e, para tal e por tal, acabar com a jagunçagem. É a cruzada republicana, no entanto, que torna Riobaldo jagunço. Isso porque seu coração está em Joca Ramiro, chefe valente que conhecera uma noite no São Gregório. Seus caminhos levam-no até ele e, é claro, até Diadorim, filha em disfarce de Ramiro. A partir daquele

momento, em torno de que tudo gira, Riobaldo não pode mais se separar de Diadorim: começa a travessia dos "dois meninos", agora crescidos, unidos pela apreciação da natureza, do manuelzinho-da-crôa, e também pelo ato de Diadorim pentear e cortar o cabelo de Riobaldo.

Este mesmo gesto simbólico, um gesto carinhoso costumeiramente associado às mães ou amas que possuem a responsabilidade de cuidar dos meninos (talvez mesmo formá-los) e que o fazem com deliberada abnegação, representa um ponto de partida: para Wilhelm Meister, marca o início da sua breve carreira como ator, da passagem da arte à vida, como sugerem os românticos; para Riobaldo, marca o início da sua vida como jagunço.

> Ela mesma [Philine] se encarregou da tarefa [de penteá-lo] e num instante, com muita graça, frisou os cabelos de nosso amigo, ainda que tampouco ela parecia apressar-se, interrompendo aqui e ali o trabalho, sem poder evitar o toque de seus joelhos nos de Wilhelm, nem a proximidade do ramo de flores e de seu peito dos lábios dele, de tal modo que, por mais de uma vez, sentiu-se ele tentado a pousar ali um beijo. (GOETHE, 2006, p. 103)

> Aí nesse mesmo meio-dia, rendidos na vigiação, o Reinaldo e eu não estávamos com sono, ele foi buscar uma capanga bonita que tinha, com lavores e três botõezinhos de abotoar. O que nela guardava era tesoura, tesourinha, pente, espelho, sabão verde, pincel, navalha. Dependurou o espelho num galho de marmelo-do-mato, acertou seu cabelo, que já estava cortado abaixo. Depois quis cortar o meu. Me emprestou a navalha, mandou eu fazer a barba, que estava bem grandeúda. [...] De estar folgando assim, e com o cabelo de cidadão, e a cara raspada lisa, era uma felicidadezinha que eu principiava. (ROSA, 2019, p. 109)

Tendo mencionado todos esses exemplos, parece haver em ambos os romances um espaço curioso para a existência feminina. No livro de Goethe essa tendência fica mais evidente: o próprio Schiller fala ao amigo, em uma carta na qual analisa as personagens da Condessa, de Natália e de Teresa, do quão bem ele soube "dispor de suas mulheres" (Schiller, 3 de julho de 1796). O livro VI, um claro exemplo disso, interrompe a narrativa de Wilhelm Meister e compreende as interessantíssimas "Confissões de uma bela alma", trajetória de formação feminina de cunho religioso que divide o romance em duas grandes partes. Se autoras como Marianne Hirsch (1983) e Catriona MacLeod (1998) interpretam essa intromissão na história do Meister como uma exposição do paradigma da formação feminina, a primeira chegando a considerar o romance "androcêntrico", Juliana de Albuquerque (2019) traz uma contribuição muito interessante ao sugerir que o conceito de formação mobilizado por Goethe independe de gênero. A autora interpreta que os relatos da Bela Alma estabeleceriam um contraponto, pelo lado da interioridade, à formação dialética que empreende Wilhelm Meister. Albuquerque diz: "A Bela Alma, uma história de formação contida dentro da história principal da formação do próprio Wilhelm, deveria ser entendida como sendo potencialmente de Wilhelm, assim como a de Wilhelm é potencialmente aquela da Bela Alma" (ALBUQUERQUE, 2019, p. 32).

Suporta essa tese o fato de que o termo bela alma [*schöne Seele*] está ligado, na tradição, a uma compreensão de harmonia voltada principalmente ao abstrato, ao pleno acordo com o divino, enquanto a harmonia, para Goethe, residiria naquela já mencionada mediação entre interioridade e exterioridade, excluindo-se critérios unilaterais ou religiosos, cuja crítica afiada aparece principalmente na conversão do Conde. No entanto, na medida em que "Wilhelm Meister ilustra que só nos aproximamos deste ideal [de *Bildung*] através de existir no mundo" (Ibid), não pode-se desconsiderar que a Bela Alma existe em um mundo androcêntrico, para recuperar o termo de

Hirsch, algo que a própria personagem expressa em diversos momentos, particularmente na recusa do casamento e da submissão a Narcisse, que, "como todos os homens, zombava das mulheres instruídas e procurava constantemente me educar" (GOETHE, 2006, p. 363). O fundo religioso da formação da Bela Alma não está, portanto, desvinculado do social, considerando-se inclusive que a ordem pietista foi um porto seguro para diversas mulheres da nobreza alemã que não poderiam casar-se com homens inferiores em diversos critérios, inclusive intelectual, espiritual etc.

É interessante e característico da polifonia do romance que essas questões apareçam, estando talvez ainda melhor sintetizadas no relato de Aurelie sobre as mazelas de ser atriz. Esse também não deixa de remeter à figura de Mariane, que aparecera a Wilhelm pela primeira vez "sob a favorável luz de uma representação teatral", unindo "sua paixão pelos palcos" ao "primeiro amor por uma mulher" (Ibid, p. 32). Diz a personagem:

> Desgraçadamente, não era só a atriz que, com seus dotes naturais e sua arte, interessava aos aficionados por teatro, mas também traziam pretensões para com a mulher jovem e desenvolta. Davam-me a entender, sem ambiguidade, que era meu dever compartilhar pessoalmente com eles as emoções que eu lhes despertava. [...] Eu poderia ter-me matado; no entanto, fui parar em outro extremo: casei-me. (GOETHE, 2006, pp. 256-57)

Esse destino, ser outro de um sujeito, pesa explicitamente nas trajetórias de formação das personagens femininas do romance, sendo por elas anunciado e denunciado. É, não ao acaso, a leitura das confissões da Bela Alma que serve para apaziguar Aurelie em seu leito de morte, motivando-a a pedir a Wilhelm Meister que procure Lothario, o homem que a abandonou e a quem ela decide, naqueles últimos momentos, perdoar.

Lothario, Wilhelm Meister logo descobre, é o nobre sobrinho da Bela Alma, membro da misteriosa Sociedade da Torre e uma figura bastante importante nos últimos livros. Sua irmã, Natalie, a bela amazona que salvara Wilhelm do ataque dos bandoleiros, dedica-se também à formação de jovens meninas, empregando nisso uma metodologia inteiramente outra em relação àquela adotada pelo irmão na Sociedade da Torre, integrada, por sua vez, exclusivamente por homens. Em dado momento, Wilhelm Meister tendenciosamente pergunta à personagem, "Então devo crer [...] que a senhora acabou por adotar na educação de seu pequeno mundo feminino os princípios desses homens singulares?", referindo-se aos membros da Sociedade. Natalie responde veementemente: "Não! [...] Este modo de agir com as pessoas viria totalmente de encontro aos meus sentimentos" (Ibid, p. 501).

Pode-se observar também que Lothario, embora expressamente progressista, favorável à reforma agrária, à taxação das grandes fortunas e ligado à revolução estadunidense, não parece ecoar essa progressividade no que concerne questões de gênero: abandona Aurelie, humilha publicamente uma mulher e precisa enfrentar seu irmão em duelo, despreza Lydie e precisa deixar Therese por já se ter envolvido com sua mãe anteriormente. Chega a proclamar que "é estranho [...] que se censure o homem por pretender colocar a mulher no lugar mais alto que ela é capaz de ocupar; e que outro lugar é mais elevado que o governo da casa?" (Ibid, p. 433). Não parece anacrônico, dado que as

próprias personagens femininas expressam essas preocupações, ponderar sobre o que significa esse silêncio das personagens masculinas quanto ao tema, ainda mais quando tantos outros são debatidos e termos como "misógino" são utilizados para descrever personagens como Laertes. Uma pista sobre essa postura talvez esteja na resposta de Philine a Wilhelm quando ele despreza seus cuidados: "És um tolo, e nunca serás sagaz. Sei melhor que tu o que te convém; ficarei e não arredarei pé daqui. Jamais contei com a gratidão dos homens, tampouco com a tua, pois" (Ibid, p. 234).

Apesar dessa "ingratidão masculina", Wilhelm permanece sob seus cuidados. Também o ideal de formação defendido por Natalie tem como característica fundamental o zelo: em oposição ao "deixar errar" da Sociedade da Torre, alinha-se a uma pedagogia do cuidado, didática, poder-se-ia dizer talvez até maternal. Neste sentido, o trabalho de reprodução social feminino parece funcionar como fundamento para a formação masculina. Porém, simultaneamente, o feminino forma por cindir aquela unidade imediata do homem que se entende sujeito: o que faz, como já observado, quando supera a divisão de gênero e assume para si características "masculinas", sejam essas físicas ou psicológicas.[5] Essa oscilação entre o polo oposto, a partir do qual define-se o sujeito, e entre o deslocamento ou outreamento daquele sujeito rumo a uma nova unidade, menos homogênea mas mais verdadeira, pode ser entendida como um ponto central do *Grande Sertão: Veredas*, onde,

> de um lado, há os jagunços como Hermógenes que, por princípio, não gostam de mulheres – "Eh. Apreceia, não. Só se não gosta..." [...] De outro lado, além desta violenta exclusão e separação entre os jagunços e as mulheres, há uma incompatibilidade mais sutil. Nota-se, com efeito, que nenhum dos grandes chefes é jamais representado como chefe de família, como esposo responsável pela vida de mulher e filhos. Todos estes homens aparecem apenas como progenitores de filhos ilegítimos ou secretos, se não é que se destacam como defensores de uma castidade guerreira que desvia todas as forças para o combate. Medeiro Vaz abandona a vida sedentária e queima sua fazenda, Zé Bebelo segue o exemplo de Joãozinho Bem-Bem – o tema "sempre sem mulher e valente em qualquer combate". (ROSENFIELD, 1992, p. 46)

Ao mesmo tempo, Diadorim, do outro lado do feminino, segue determinando a travessia, valente em qualquer combate. Antonio Teixeira (2019) nomeia por isso o pacto fáustico como um "pacto masculino"; pois, "conduzido por Diadorim, [o pacto] resulta da ideia de que, para realizar a justiça, é preciso ir além do plano das justificações discursivas entre as quais oscila, e realizar finalmente um vínculo, fora do universo, com a selvageria destrutiva da pulsão" (TEIXEIRA, 2019, p. 37). O masculino seria então o selvagem, em oposição ao zelo que sugerimos constituir o feminino. O próprio Riobaldo, apesar da razão, toma parte nessa selvajeria, estupra etc., pertence à ordem da "ingratidão masculina". Neste sentido, o "carecer de ser diferente" de Diadorim, por implicar em um escolher-ser-homem, é que garante seu lugar tão privilegiado na narrativa. Diadorim acaba por representar o masculino-modelo para Riobaldo: não é sem razão que, no Tamanduá-tão, "no barulho da guerra", Riobaldo vencendo ainda se pergunta: "Você é o rei-dos-homens?" (ROSA, 2019, p. 105), quando o rei-dos-homens é Reinaldo, Diadorim, Maria Deodorina. Assim,

5 Penso aqui em questões morais, em valores, como a escolha de Diadorim pela jagunçagem ou a autonomia que Natalie, Therese e Philine perseguem e seu distanciamento da pedagogia da Sociedade da Torre.

> O feminino [...] representa justamente essa dimensão que se opõe ao universal, condição eminentemente masculina, na forma de uma objeção ao limite do universo. Diadorim é quem rompe o limite do universo em que Riobaldo se localiza, ao mesmo tempo que orienta sua travessia pelo fora do limite. (TEIXEIRA, 2019, p. 37)

Por isso parece-nos que, mesmo que considerássemos que *Grande Sertão: Veredas* conta uma história de pacto fáustico e consequentemente negássemos o paradigma de *Bildung* na obra, ainda assim provavelmente seríamos capazes de reconhecer o fundamental papel do feminino como o negativo do masculino. Afinal, no próprio *Fausto* (Goethe, 1808/32) emerge, em oposição ao "pacto masculino", a figura de Gretchen como representante da virtude moral.

Em suma, os conceitos de "formação" e "travessia", se atrelados tão diretamente à dialética, como o próprio Guimarães indica na entrevista a Lorenz, baseiam-se precisamente na superação das dicotomias vigentes. Assim, a relação entre masculino e feminino, que Beauvoir percebe como sendo aquela entre sujeito e objeto, aparece como um campo fecundo para a análise literária e filosófica das obras que pretendem abordar essas contradições. Poulain de la Barre, em frase que Beauvoir escolhe como epígrafe para seu *O Segundo Sexo* (1949), diz: "Tudo o que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, porque eles são, a um tempo, juiz e parte". Isso fique talvez ainda mais explícito na literatura produzida por homens.

Hegel, por sua vez, também descreve o gênero afirmando que "os jovens são os novos cavaleiros, os quais devem abrir caminho pelo curso do mundo que se realiza ao invés dos seus ideais", e que trata-se de "procurar a moça, tal como ela deve ser, encontrá-la e, então, ganhá-la, conquistá-la" (HEGEL, 2015, p. 238). Ele conclui:

> Por mais que alguém tenha combatido o mundo, tenha sido empurrado para lá e para cá, por fim ele encontra, contudo, na maior parte das vezes sua moça e alguma posição, casa-se e também se torna um filisteu do mesmo modo que todos os outros; a mulher se ocupa do governo doméstico, os filhos não faltam, [e] a mulher adorada, que primeiramente era a única, um anjo, se apresenta mais ou menos como todas as outras (Ibid, p. 239)

Seria por isso talvez possível afirmar que, no processo de formação masculino (ainda que a "formação" e a "travessia" sejam universais na sua originária contradição entre o finito e o infinito, que perpassa todo aquele que existe, como mortal, no mundo), o feminino se apresenta sempre como outro absoluto, e que este é o mote fundamental da constituição do homem. O feminino funciona como um ponto de partida e como esperança da chegada, como Mariane e Natalie, como Diadorim e Otacília, como aquilo que cinde e reconcilia: horizonte formativo.

Referências:

ALBUQUERQUE, J. Meine Schwester Natalie ist hiervon ein lebhaftes Beispiel: Bildung and Gender in Goethe's Wilhelm Meisters Lehrjahre, in: *Anti/Idealism*: Re-Interpreting a German Discourse, pp. 27-48. Berlim: De Gruyter, 2019;

ALVES, C.S. *Diadorim, Nhorinhá e Otacília*: o feminino em Grande Sertão: Veredas. 2008. 50 pgs. Licenciatura (Letras) – Porto Alegre, UFRGS, 2008. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/16109. Acessado em 18/10/2020;

AUERBACH, E. *Mimesis*: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 1976;

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980;

BONOMO, D.R. A biblioteca alemã de Guimarães Rosa, in: *Revista Pandaemonium Germanicum*, 16, 2010. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/S1982-88372010000200008. Acessado em 18/10/2020;

CANDIDO, A. O homem dos avessos, in: *Tese e Antítese*. São Paulo: T.A. Queiroz, 2002;

GOETHE, J.W.V. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Editora 34, 2006;

_____; SCHILLER, F. *Correspondência*. São Paulo: Hedra, 2010;

HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*, vol. 1-4. São Paulo: EDUSP, 2015;

LORENZ, G. *Diálogo com a América Latina*. São Paulo: E.P.U., 1973;

MAAS, W.P.M.D. *O Cânone Mínimo*: o Bildungsroman na história da literatura. São Paulo: Unesp, 1999;

MANN, T. *Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters*. Berlim: S. Fischer, 1932;

MARKS, M.C. No meio da Travessia, in: *Revista Literatura e Sociedade*, 27, p. 131-145, jan/jun 2018;

MAZZARI, M.V. *Labirintos da aprendizagem* – pacto fáustico, romance de formação e outros temas de literatura comparada. São Paulo: Editora 34, 2010;

_____; MARKS, M.C. (org) *Romance de formação*: caminhos e descaminhos do herói. São Paulo: Ateliê Editorial, 2020;

MORITZ, K.P. *Anton Reiser*. São Paulo: Carambaia, 2019;

ROSA, J.G. *Grande Sertão*: Veredas. São Paulo: Companhia das Letras, 2019;

ROSENFIELD, K.H. *Grande Sertão*: Veredas: roteiros de leitura. São Paulo: Ática, 1992;

TEIXEIRA, A. O feminino na travessia do Grande Sertão, in: *Revista Cult*, 243, p. 34-37, março de 2019.

Notas sobre subjetividade e objetividade no Meister de Goethe

Notas sobre subjetividade e objetividade no *Meister* de Goethe

Renato Costa Leandro[1] ◊ UNIFESP–EFLCH

1 O presente artigo é resultado parcial da pesquisa de Iniciação Científica realizada pelo autor e financiada pela FAPESP: processo nº 2019/18778-4, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). O autor agradece o estímulo e o apoio concedido pela

Resumo: Sabe-se que o romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister [Wilhelm Meisters Lehrjahre],* publicado entre 1795 e 1796 por Goethe, representa um paradigma na literatura moderna ocidental, principalmente por ser amplamente considerado como o representante definitivo daquilo que conhecemos por romance de formação [*Bildungsroman*], porém tal constatação não contempla a vasta e complexa rede de significação filosófica da obra. Partindo deste diagnóstico e à luz de outros textos de Goethe, bem como de sua fortuna crítica, o presente trabalho tem por objetivo analisar alguns dos movimentos reflexivos e narrativos empreendidos por Goethe na história de Wilhelm Meister, sobretudo as relações entre subjetividade e objetividade, as quais emergem de importantes discussões elaboradas ao longo da obra acerca de noções como dever, querer, destino e acaso.

Palavras-chave: Wilhelm Meister; Goethe; Subjetividade; Objetividade*; Bildung.*

Introdução

"Para dizer-te em uma palavra: instruir-me a mim mesmo, tal como sou, tem sido obscuramente meu desejo e minha intenção, desde a infância"[1] (GOETHE, 2009, p. 284). É assim que Wilhelm Meister, no Livro V de seus *Anos de aprendizado* [*Wilhelm Meisters Lehrjahre*], apresenta e proclama a sua tão desejada busca à "formação plena", motivo e fio condutor de toda sua história; é assim que se consolida, ainda que de maneira controversa[2] , um novo subgênero literário, o romance de formação [*Bildungsroman*], caríssimo à literatura dos séculos seguintes; é assim que Goethe, por meio da literatura um tanto quanto filosófica e especulativa – e porque não dizer experimental[3] –, busca circunscrever e apresentar elementos sobre a existência do homem moderno em meio aquilo que o cerca e o constitui. "Instruir-me a mim mesmo": Wilhelm Meister não quer apenas instruir-se, quer também ser ferramenta da própria instrução; Wilhelm busca *autonomia*. No entanto, é possível a instrução ou formação livre de um indivíduo, tal como ele é, em meio a uma sociedade ininterruptamente dinâmica como a da época moderna? Como entender e resolver o dualismo do romance entre a *subjetividade* do "ser como é", que julga saber o que quer e o que é, e a *objetividade* do "mundo como é", que parece estável, mas que, no entanto, não para de se transformar? Para responder tais indagações, observaremos alguns dos movimentos reflexivos que Goethe desenvolve, principalmente, nos Livros I e II do romance, os quais apresentam impasses que serão resolvidos apenas no final do Livro VII e, em grande medida, no Livro VIII.

---

1 "Daß ich Dir's mit einem Worte sage: mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht" (GOETHE, 1982, p. 301). O verbo "auszubilden", traduzido por "instruir-me", também pode ser traduzido por "formar-me", opção de maior teor representativo em relação ao conceito chave do romance em questão: formação [Bildung].

2 O conceito de Bildungsroman não foi cunhado por Goethe; trata-se de uma caracterização elaborada posteriormente à publicação do romance em questão por parte da teoria literária, a qual convencionou ser Wilhelm Meister seu principal representante paradigmático. Ainda que amplamente convencionado, classificar o romance de Goethe como um Bildungsroman pode trazer riscos, uma vez que a tradição parece não ter um consenso claro sobre aquilo que constitui e caracteriza esse subgênero do romance burguês. Sobre a polêmica do conceito de romance de formação, cf. OLIVEIRA, M. H. Crítica ao conceito Bildungsroman. In: Revista Investigações, Recife, vol. 26, n. 1, jan. 2013.

3 Sobre o caráter experimental do romance, Schiller dirá a Goethe, em carta de 8 de julho de 1796: "Os anos de aprendizado de Meister não são mero efeito da natureza, são uma espécie de experimento" (GOETHE, 1993, p. 77).

Dever e Querer, Destino e Acaso

Wilhelm Meister é um jovem burguês criado em uma realidade familiar pautada pelas especulações comerciais de seu pai, entretanto, seu espirito é decididamente inclinado ao gosto e fazer artístico, especialmente ao teatro. O interesse de Meister pelo teatro nasce quando ele, ainda criança, teve contato com o teatro de marionetes em sua casa. É justamente a partir deste encantamento precoce pelo enigmático teatro de marionetes[4] que o pequeno Wilhelm descobre sua paixão e inclinação para o teatro e a poesia, apresentados de início por Goethe como "viva aptidão poética" (GOETHE, 2009, p.32), pois desde cedo ele já "(...) desejava estar ao mesmo tempo entre os encantadores e os encantados, tomar parte em segredo naquilo e, como espectador, desfrutar o prazer da ilusão" (GOETHE, 2009, p. 36). Em uma de suas típicas e sentimentais falas acerca dessa mágica reminiscência infantil, Meister confidencia a Barbara, velha criada de sua amada Mariane, algo relevante:

> Para mim, aquela foi, contudo, uma época especial; meu espírito orientava-se de vez para o teatro, e eu não encontrava alegria maior que ler, escrever e representar peças de teatro. Prosseguia os estudos com meus professores; *haviam-me destinado ao comércio* e pensavam em me colocar no balcão da casa comercial de nosso vizinho; mas justamente por aquela época, afastava-se meu espírito com impetuosidade de tudo aquilo que eu considerava como ocupação inferior. *Queria dedicar ao palco toda minha atividade*, nele encontrar toda minha felicidade e satisfação (GOETHE, 2009, p. 47-48, grifos nossos).

Tal confissão de Wilhelm nos revela uma contraposição que norteará o desenvolvimento do romance: o embate entre ***dever*** e ***querer***; aquele imposto por um ***destino*** alheio ao personagem, no caso, mais ou menos regido pela vida burguesa; este fruto de sua ***vontade***, de sua autodeterminação e autonomia, a qual busca na arte teatral sua mais completa realização. Nasce aqui não apenas um enfrentamento entre o querer de uma subjetividade e o dever imposto pelo mundo objetivo, mas também uma discussão típica do século XVIII, originada a partir do advento da Estética como disciplina filosófica, sobre a legitimidade do fazer artístico em detrimento da vida prosaica pautada pelas obrigações sociais e práticas. Em um de seus escritos sobre literatura intitulado ***Shakespeare e o sem fim*** [***Shakespeare und kein Ende***], Goethe apresenta a querela entre dever e querer ao analisar o dramaturgo inglês.

> Os maiores tormentos, assim como a maioria das coisas a que o homem pode estar exposto, surgem de um daqueles mal-entendidos entre dever [*Sollen*] e querer [*Wollen*], mas também entre dever e realizar [*Vollbringen*], entre querer e realizar, e são esses mal-entendidos que frequentemente o põe em embaraço ao longo da vida. O menor embaraço, surgido de um leve erro que pode ser resolvido sem demora e sem causar danos, ocasiona situações ridículas. Os maiores embaraços, em contrapartida, insolúveis ou deixados sem solução, nos trazem os momentos trágicos (GOETHE, 2012, p. 42).

É notável que Wilhelm Meister, como percebemos ao longo do romance, enfrenta muitos tormentos e embaraços, exatamente por estar dividido entre essas duas instâncias ainda confusas e nebulosas. O trecho supracitado nos apresenta teoricamente tais motivos e também possibilita um paralelo entre Meister e o mais conhecido herói de Shakespeare, Hamlet – personagem extremamente

4 Wilhelm diz: "Haviam erguido um portal, coberto por uma cortina mística" (GOETHE, 2009, p. 30); "(...) eu era o único que vagava de um lado para o outro, pois me parecia impossível que ali, onde no dia anterior tivera lugar tanta magia, restassem apenas os batentes de uma porta" (GOETHE, 2009, p. 35); "Se na primeira vez eu havia desfrutado a alegria da surpresa e do espanto, na segunda vez foi grande o prazer em prestar atenção e investigar. Interessava-me descobrir como tudo aquilo funcionava" (GOETHE, 2009, p. 36). O teatro de marionetes tem lugar privilegiado também no sentimentalismo do próprio Goethe, como podemos descobrir em algumas passagens da primeira parte de Poesia e verdade, onde ele nos conta sobre o primeiro contato com o Puppenspiel na casa de sua avó (GOETHE, 2017, p. 30) e os efeitos desse passatempo em sua formação (GOETHE, 2017, p. 71).

relevante na concepção do romance, bem como em seu desenvolvimento narrativo –, os quais parecem ser um só, pois ambos enfrentam irresoluções e dúvidas, as quais representam a dificuldade do homem moderno em lidar com aquilo que deve ser feito por ele e aquilo que ele deseja fazer. Nesse sentido, Meister e Hamlet ilustram o contraste entre a condição humana moderna e antiga[5], pois, como diz o mesmo Goethe, "o que domina na poesia antiga é a desproporção entre dever e realizar; na moderna, entre querer e realizar" (GOETHE, 2012, p. 42). Ao basear-se nas poesias antiga e moderna, a diferenciação proposta por Goethe entre tais instâncias caracteriza o dever, em sentido antigo, como algo ligado a vontade dos deuses e aos interesses da cidade, configurando aquilo que conhecemos por necessidade e destino – assim como vemos nas tragédias de Sófocles e nas epopeias homéricas –; ao passo que, no sentido moderno, o querer refere-se ao ato de autonomia do sujeito, uma vez que o indivíduo moderno é dotado de vontade – assim como Kant nos demonstra ao dizer que vontade é desejo de autonomia, de liberdade[6]. Tendo isso em vista, é como se ambos os heróis estivessem em frente a um caminho bifurcado, sem placas, sem instruções, sem saberem para onde cada caminho os levará, e mais, sem a possibilidade de dar meia volta: é preciso agir em alguma direção.

Wilhelm considerava desde cedo a vida burguesa, regida por convenções em grande medida econômicas, como uma "ocupação inferior"; a uma certa altura ele diz que o ideal burguês, em especial o lar burguês, com "essas paredes listradas, essas flores, os arabescos, as cestinhas e figuras que se repetem milhares de vezes me impressionam muito mal. Lembram-me, quando muito, a cortina do teatro. Mas, que diferença sentar-se diante dela!" (GOETHE, 2009, p. 30). A vida artística, ao contrário da vida prosaica, dá asas à imaginação de Meister; por detrás da cortina do teatro moram musas e gênios inexistentes na incipiente configuração ideológica e estética do lar burguês[8] [7]. "Acaso é inútil tudo aquilo que não nos põe de pronto dinheiro nos bolsos, que não nos proporciona um patrimônio imediato? (...) Não são porventura também inúteis essa tapeçaria de seda, esse mobiliário inglês?" (GOETHE, 2009, p. 30). Desenha-se aqui o primeiro grande conflito que a subjetividade do personagem irá enfrentar.

---

5 Ao comentar Shakespeare e o sem fim, Jean-Marie Schaeffer dirá que Goethe "retêm a atenção para o fato de que ele [Shakespeare] enuncia uma nova formulação entre a poesia antiga e a poesia moderna" (SCHAEFFER, 1983, p. 213, tradução nossa); isso justifica a escolha do poeta alemão em se valer do principal herói shakespeariano como referência para o desenvolvimento narrativo dos Anos de aprendizado, de modo que o romance é mais uma tentativa de exemplificar tal formulação do poeta inglês: em um dado momento, o narrador do romance dirá que o sentimentalismo de Hamlet faz com que a peça ganhe, "em termos de extensão, alguma coisa do romance" (GOETHE, 2009, p. 301), ainda que seu desenlace seja trágico.

6 Visto que "a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem [...]" (KANT, 1980, p. 149), conclui-se que "a todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir" (KANT, 1980, p. 150).

7 Sobre a relação entre Meister e o ambiente caseiro de origem, o narrador descreve: "Educado numa elegante casa burguesa, a ordem e o asseio eram o elemento no qual respirava e, havendo herdado em parte o amor de seu pai pelo luxo, já de pequeno sabia decorar suntuosamente seu quarto, que considerava como seu pequeno reino" (GOETHE, 2009, p. 71). Complementar a essa peculiaridade estética do lar burguês, identificada no Meister, é a curta, mas interessante reflexão de Franco Moretti, em O romance de formação, sobre o kitsch como sintoma da mudança de paradigma no status da vida cotidiana moderna, principalmente aquela de caráter privado. Moretti indica que "o kitsch literalmente domestica a experiência estética, levando-a aonde predominantemente ocorre a vida cotidiana: em casa" (MORETTI, 2020, p. 72); ou seja, "o kitsch está ao alcance do homem, ao passo que a arte está fora de seu alcance" (MOLES apud MORETTI, 2020, p. 71). Nesse sentido, podemos pensar que a diligência de Wilhelm pela arte – essa em sentido clássico ou nobre, contraposto ao kitsch – é uma espécie de busca por um ideal de arte que parece se diluir com o advento da modernidade, ou seja, da burguesia; trata-se, portanto, de uma rejeição àquilo que a burguesia, atenta sobretudo a lógicas econômicas, busca validar como novo paradigma estético. Além disso, nosso herói encontra afago contra sua opressora vida burguesa na casa de Mariane, pois "descobrira em tal desordem um encanto que jamais havia sentido em seu ordenamento suntuoso" (GOETHE, 2009, p. 72); em parte porque a configuração caseira da amada parece refletir o espírito de uma jovem artista entregue às paixões desordenadas, em parte porque "em presença dela, Wilhelm pouca atenção dava a todo o resto" (GOETHE, 2009, p. 72). Friedrich Schlegel, em sua resenha Sobre o Meister de Goethe, dirá que "o contraste entre sua poesia [de Wilhelm] e o ambiente prosaico e inferior de Mariane é bastante forte" (SCHLEGEL, 1984, p. 157, tradução nossa).

É justamente esse impasse que leva Meister, aos quatorze anos, a escrever um poema, o qual é brevemente narrado por ele, onde a Musa da tragédia e outra figura feminina, que personificava o Comércio, disputavam o jovem indeciso entre seu querer e suposto dever (GOETHE, 2009, p. 48). O que mais impressiona nessa composição poética de Wilhelm, organizada em torno de uma "ideia banal", versos sem mérito e contrastes primários, "pois aos quatorze anos é comum pintar lado a lado o preto e o branco" (GOETHE, 2009, p. 48), é que a Musa da tragédia, "de conformação magnífica, em sua natureza e seu comportamento passava por uma filha da Liberdade" (GOETHE, 2009, p. 48). Nesse sentido, a arte, para o juvenil Wilhelm, mesmo apresentada com excessivo entusiasmo, como uma "paixão desenfreada" (GOETHE, 2009, p. 29), nos termos da sua mãe, afigurava-se como o espaço da liberdade, da formação, ao contrário do comércio, representado pela figura da mulher "sempre atarefada, sempre inquieta, ranzinza e laboriosa, niquenta e intolerável"[9][8] (GOETHE, 2009, p. 48). Meister confessa: "para que lado pendia meu coração, não terás dificuldade em imaginar" (GOETHE, 2009, p. 48).

O que encontramos, em grande medida, ao longo do primeiro livro do romance, é um elogio sentimental e inesgotável de Meister ao teatro, bem como à Mariane, "outra deusa, mais amável" (GOETHE, 2009, p. 48), a qual, na configuração afetiva de Meister, é a representação encarnada de seu diletantismo apaixonado; a vida burguesa, no entanto, é alvo de severas críticas. Sobre nosso herói, o narrador:

Acreditava entender o claro sinal do destino que, através de Mariane, lhe estendia à mão para arrancá-lo àquela arrastada e inerte vida burguesa, da qual há muito desejara se libertar. Deixar a casa paterna e os seus parecia-lhe fácil. Era jovem e novato no mundo, e o amor cobrava-lhe ânimo para percorrer as distâncias à procura da felicidade e satisfação. Não tinha mais dúvida alguma de que fora destinado para o teatro; parecia-lhe mais próximo o nobre objetivo a que se propusera, contato que procurasse alcançá-lo ao lado de Mariane (...) (GOETHE, 2009, p. 50, grifos nossos).

A paixão de Wilhelm por Mariane e pelo teatro parecem ser uma só; nada mais evidente. Entretanto, o narrador nos revela no excerto uma certa confusão de Wilhelm em relação àquilo que ele compreende por destino; ora, estava o herói destinado ao comércio, como ele disse anteriormente, ou ao teatro, como disse agora? Tal contradição nos apresenta a inocência de Wilhelm em relação à configuração da realidade, cuja discussão no romance se dá principalmente através das relações entre destino e acaso, uma espécie de composição causal que rege a vida; por esses e outros motivos, a formação se faz necessária: é preciso ao menos equalizar tais contradições. É justamente o caráter confuso do personagem – o qual, como vemos ao longo do romance, é constante – que leva Goethe a caracterizá-lo como um "pobre diabo" (GOETHE apud BARRENTO, 2018, p. 92), pois "é com personagens destas que melhor se deixam mostrar o jogo inconstante da vida e as inúmeras e diversas tarefas, e não com caracteres rígidos e já formados" (GOETHE apud BARRENTO, 2018, p. 92-93). A inocência, a imaturidade de Wilhelm será colocada à prova no mundo o qual, ao longo da história, será cada

8 A pequena construção poética de Meister exibe aquilo que Goethe se valerá imensamente ao longo d'Os anos de aprendizado e também em suas outras obras ficcionais: o uso de imagens poéticas. Segundo Goethe, "se as artes plásticas apresentavam-nos imagens para os olhos, a poesia deveria fazer o mesmo para nossa imaginação. E exatamente por essa razão, as imagens poéticas eram sempre o primeiro objeto a ser discutido [nos ensaios teóricos acerca do princípio fundamental para a arte poética]. Começava-se pelas analogias, que se desdobravam em descrições e acabavam dando voz a tudo o que se fizesse representável pelos sentidos" (GOETHE, 2017, p. 317).

vez mais revelado a ele. Nesse sentido, é o mundo objetivo quem forma Meister ou é ele mesmo, direcionado pelo seu querer, sua vontade, quem conduz e orienta este trabalho? A princípio, a Bildung parece ser uma via de mão dupla onde subjetividade e objetividade avançam lado a lado em direção ao desenvolvimento das potencialidades do herói; essa associação entre instâncias subjetiva e objetiva na configuração da realidade vivida pelo ser – mas acima de tudo, tornada por ele consciente – é distintamente moderna, e nisso fundamenta-se um dos aspectos relevantes dos Anos de aprendizado. Entretanto, as modulações de tais instâncias, bem como a ação inconstante do nosso herói, confundem o leitor assim como o próprio personagem; é preciso, pois, ir mais a fundo na estrutura interna do texto. Para tanto, aprofundaremos naquilo que já identificamos e que, de pronto, ameaça a ação livre de nosso herói: a vida burguesa.

Ideal Artístico e Ideal Burguês: o embate entre Subjetividade e Objetividade

A resistência de Wilhelm frente ao destino burguês que supostamente lhe foi imposto é exemplificada em seus conflitos com o velho Meister, seu pai[9], e principalmente com Werner, seu amigo e cunhado. O velho Meister, junto do pai de Werner, considera o comércio "a mais nobre ocupação" (GOETHE, 2009, p. 56), sendo que ambos se mostram "extremamente atentos a toda vantagem que uma especulação qualquer lhes possa acarretar" (GOETHE, 2009, p. 56). Foi com essa mentalidade que "o velho Meister, logo depois da morte de seu pai, transformara em dinheiro uma valiosa coleção de quadros, desenhos, gravuras em cobre e antiguidades" (GOETHE, 2009, p. 56), erguendo assim seu lar burguês, bem como seu comércio[10]; esse fato já nos demonstra que a mentalidade burguesa subjuga a arte a partir de sua monetização, pois, atenta a todo tipo de especulação, não deixará de tratá-la como objeto de barganha – convicção claramente oposta à de Wilhelm. Werner, o típico burguês aficionado por lucros e conquistas materiais, seguiu os passos do pai e representará no romance uma espécie de antípoda de Wilhelm, acentuando, assim, os contrastes entre subjetividade e objetividade na narrativa. A análise da relação entre os dois personagens será fundamental para compreendermos essa tensão, cuja observação atenta poderá iluminar muito daquilo que não se pode assimilar sobre Meister considerando apenas ele mesmo.[11]

9 O velho Meister é talvez o personagem que mais insinuará a ideia de que Wilhelm está destinado ao comércio: "não se pode conceder a um jovem benefício maior que iniciá-lo a tempo naquilo que há de ser o destino de sua vida" (GOETHE, 2009, p. 57). Tal convicção demonstra que o destino (ou um dos destinos) o qual Wilhelm acredita ser seu na verdade é resultado de uma imposição externa muito bem localizada na figura paterna, a qual nada mais havia desejado "que poder incutir em seu filho qualidades que a ele próprio faltavam, e legar a seus filhos os bens aos quais atribuía o maior valor" (GOETHE, 2009, p. 56).

10 A esse fato soma-se também outro, o de que "a administração de sua casa seguia num passo sereno e uniforme, e tudo o que nela se determinava ou se renovava era precisamente aquilo que a ninguém poderia proporcionar algum prazer" (GOETHE, 2009, p. 56, grifos nossos). Ora, o banimento do prazer no lar paterno, para Wilhelm, parece ser nada menos que a impossibilidade de dar vazão aos seus desejos; ou seja, é a dissolução de seu querer por um dever externo que lhe oprime.

11 Schiller acredita que "Wilhelm Meister chega a ser necessário, mas não é a figura mais importante; (...) Por ele e em torno dele acontece tudo, mas na verdade não por sua causa (...)" (GOETHE, 1993, p. 96). Tal afirmação é um precioso alerta quanto à necessidade de se analisar os outros caracteres presentes no romance para que a compreensão de seu conjunto seja mais bem-acabada, ou menos limitada. Nessa linha, Franco Moretti afirma: "a crescente relevância dos personagens secundários [nos Anos de aprendizado] confere à 'centralidade' do protagonista um significado diferente" (MORETTI, 2020, p. 48); ou seja, Wilhelm Meister é só mais uma referência, dentre outras também relevantes, para que se compreenda o sentido do todo que nos é apresentado no romance; durante sua leitura, "o leitor é obrigado a compartilhar o [ponto de vista] do protagonista, mas este (...) não permite uma visão satisfatória" (MORETTI, 2020, p. 109). A lição é: em algum momento o leitor deverá retirar de si os óculos do protagonista pelos quais tende a inicialmente enxerga a narrativa, para que assim veja algo além daquilo que apenas Wilhelm vê – geralmente ilusões, incerteza, confusões e erros.

O primeiro diálogo travado entre Wilhelm e Werner que nos é apresentado, no capítulo dez do primeiro livro, ocorre quando nosso herói se prepara para viajar a negócios em nome de seu pai, mas já tendo em vistas a vida artística que tanto deseja; essa situação enseja as primeiras impressões do conflito entre Wilhelm e o ideal burguês. Wilhelm é alvo de críticas de Werner por não costumar terminar seus escritos[12] , ao qual justifica-se dizendo que "não é tarefa do aluno terminar alguma coisa, basta que se exercite" (GOETHE, 2009, p. 52), revelando assim um dos princípios da *Bildung* presente no romance, a saber, o jogo recorrente entre tentativa e erro[13] . Na sequência, lembrou Werner, ainda, sobre o hábito de trocar os trajes e os cenários da antiga companhia teatral que integravam quando criança, que, na verdade, era o próprio Werner culpado por incitar o inútil costume de adquirir novas roupas para os pequenos bonecos. A isso, segue-se o diálogo, iniciado por Werner:

> – Costumo lembrar com prazer que tirava proveito de tuas campanhas teatrais, como os fornecedores o tiram da guerra. Quando todos se armaram para libertar Jerusalém, obtive um belo lucro, como outrora o fizeram os venezianos num caso parecido. *Não acho que exista nada mais sensato no mundo que tirar proveito da loucura alheia.*
> – Pois creio que não pode haver satisfação mais nobre que a de curar os homens de suas loucuras.
> – Se bem os conheço, seria um esforço inútil. Já é muito que um só indivíduo seja sagaz e enriqueça, na maior parte das vezes, às custas dos outros (GOETHE, 2009, p. 53, grifos nossos).

Surge diante de nós um princípio de tensão entre *ideal burguês*, personificado por Werner, e *ideal artístico* – também um *ideal de formação* por meio da arte –, encarnado por Wilhelm; ainda que "cada um dos dois pensava o melhor de seu ofício" (GOETHE, 2009, p. 55), o diálogo nos mostra que qualquer um tenta se sobrepor ao outro, cada qual com seus argumentos. O argumento de Werner é ardiloso, pois compreende – erroneamente – que homens cujos interesses não se voltam para o comércio, como aqueles que se dedicam à arte, operam a partir de uma lógica diferente, não utilitária, que se assemelha a uma loucura. A loucura como categoria atribuída à mania de Wilhelm de trocar os figurinos e de se dedicar à cenografia, ou seja, ao processo do gênio que concebe um produto artístico, é uma operação retórica não muito convincente quando analisamos aquilo que caracteriza um juízo estético. Sem procurar uma analogia direta, podemos contrapor ao juízo, digamos, lógico de Werner, o que Kant nos diz:

> Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento do objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer e desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento; por conseguinte, não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *não* pode ser *senão subjetivo* (KANT, 2016, p. 37-38).

---

12 Em Máximas e reflexões, Goethe contrasta o fazer do diletante com o do mestre, de modo a demonstrar aquilo que possivelmente se passa com Wilhelm em sua juventude, ou seja, antes das aventuras com a trupe de Melina e, principalmente, com o grupo teatral de Serlo: "Os diletantes têm o hábito de, depois de terem feito tudo quanto lhes é possível, se desculpar dizendo que o trabalho ainda não está pronto. E é verdade que o trabalho não pode nunca ficar pronto, pela simples razão de que nunca foi verdadeiramente começado. Um mestre dá o seu trabalho por pronto com meia dúzia de traços; com acabamentos ou sem eles, a perfeição da obra já existe. O diletante, por mais dotado que seja, anda a tatear na incerteza e, à medida que vai fazendo crescer os acabamentos, cada vez se torna mais visível a insegurança da sua disposição inicial. Por fim torna-se patente o que falhou e que não pode já ser corrigido, de forma que a obra não tem possibilidade de ficar verdadeiramente pronta" (GOETHE, 2000, p. 206).

13 Inúmeras são as referências ao longo da obra sobre a noção de erro como parte necessária do processo de formação do indivíduo, como esta: "Não é obrigação do educador de homens preservá-los do erro, mas sim orientar o errado; e mais, a sabedoria dos mestres está em deixar que o errado sorva de taças repletas seu erro" (GOETHE, 2009, p. 470). Nos Anos de peregrinação de Wilhelm Meister [Wilhelm Meister Wanderjahre oder die Entsagenden], Goethe dirá: "Relações das coisas, todas verdadeiras. Erro, só no homem. Nele, nada de verdadeiro, tirando que erra, ou seja, que não consegue encontrar a sua relação consigo, com os outros, com as coisas" (GOETHE, 2000, p. 9).

Kant quer nos dizer que o belo opera, em si e sobre nós, por meio de uma lógica própria; ou melhor, ele opera de maneira reflexionante, diversa e única quando comparado a outros âmbitos da vida, principalmente aqueles em que há uma finalidade bem definida, um uso prático e determinante das coisas, como nos juízos morais ou nas operações de nossas faculdades que visam a aquisição de conhecimento[14] . O belo, para Kant, encontra-se no registro do desinteresse cognitivo: do sentimento, da imaginação, da subjetividade; por isso, seu juízo não é lógico e sim estético. Essa particularidade do juízo estético subjetivo em relação a outros tipos de juízo explica o que o narrador expõe:

> Werner, que exercitava seu correto raciocínio no trato com Wilhelm, habituara-se a pensar com grandeza de alma em seu próprio ofício e em seus negócios, acreditando fazê-lo sempre com mais direito que seu amigo, outrora sensato e estimado, o qual, como lhe parecia, conferia um valor enorme e todo o peso de sua alma ao que havia de mais *irreal* no mundo. Pensava por vezes que não seria de todo impossível subjugar aquele *falso entusiasmo* e reconduzir ao caminho correto um homem tão bom (GOETHE, 2009, p. 54-55, grifos nossos).

Goethe, pela boca de Werner, introduz no leitor a dúvida: será que o entusiasmo de Wilhelm não é falso? Será que ele pode de fato se dedicar ao teatro? Tal ironia argumentativa procura desestabilizar a decisão de Wilhelm de seguir sua inclinação artística. Werner compreende como loucura e irrealidade tudo aquilo que é alheio a sua lógica e a lógica em geral, pois o comércio, a exploração e o lucro assentam-se sobre o terreno da vida prosaica, onde as coisas têm e necessitam ter uma finalidade objetiva, prática e útil, seja lá qual e para quem for; o juízo estético, o qual distingue se algo é belo ou não, ao contrário, é subjetivo, é ligado aos sentimentos e a imaginação, não visa fins, tampouco conhecimento das coisas. Por não se referir ao entendimento de um objeto, o juízo estético deve ser desinteressado; portanto, a arte é *autônoma*.

> Vê-se facilmente que se trata do que faço dessa representação em mim mesmo, não daquilo em que dependo da existência do objeto, para dizer que ele é *belo* e para provar que tenho gosto. Cada um tem de reconhecer que aquele juízo sobre beleza, ao qual se mescla o mínimo interesse, é muito faccioso e não é nenhum juízo-de-gosto puro. Não se tem de simpatizar minimamente com a existência da coisa, mas ser a esse respeito completamente *indiferente* para em matéria de gosto desempenhar o papel de juiz (KANT, 2016, p. 40, grifos nossos).

A autonomia da arte acompanha, na formulação juvenil de Wilhelm, a cisão fundamental no romance entre vida artística e vida burguesa; no caso, ambas enxergam uma a outra com maus olhos, pois elas operam de maneiras diferentes. A arte, diferentemente do comércio, não se realiza através de cálculos objetivos, mas sim de sentimentos subjetivos; tal distinção pode ser facilmente reconhecida ao observarmos os valores e aspirações de Wilhelm e Werner. Ainda assim, Werner tenta sobrepor sua lógica à de Wilhelm ironizando o tal poema que nosso herói, em suposta verve poética, escreveu quando adolescente, cujo título nos foi desvendado por seu autor: "*O jovem na encruzilhada*" (GOETHE, 2009, p. 53).

> – (...). E posso assegurar-te que, se pretendes empregar aqui tua imaginação poética, poderias opor resoluto à tua a minha deusa, na qualidade de vencedora irresistível. É verdade que à espada prefere

14 Ao refletir sobre o estatuto científico, especificamente sobre a validade dos experimentos, Goethe nos diz que "nas coisas científicas, portanto, há de se proceder de maneira diretamente inversa ao que se tem de fazer a respeito das obras de arte", uma vez que estas não exigem uma validação de conhecimento durante seu processo de criação, tampouco depois, ao passo que "é altamente aconselhável não construir um edifício científico antes que o plano e os materiais sejam universalmente conhecidos, julgados e selecionados" (GOETHE, 2019, p. 90).

> ela empunhar o ramo de oliveira; ela ignora completamente punhais e grilhões, mas em troca distribui entre seus eleitos coroas que, sem desmerecer ninguém, reluzem do ouro puro extraído das minas, e das pérolas apanhadas nas profundezas do oceano por seus sempre atarefados servidores (GOETHE, 2009, p. 55).

Para além do título do poema revelar ironicamente a indecisão que se passa na alma de Wilhelm – ele não sabe ao certo o que deve fazer, por isso encontra-se na encruzilhada –, Werner, nesta e em outras passagens, fará aquilo que Schiller chamou de "apologia do comércio" (GOETHE, 1993, p. 37), cuja intenção é propor a soberania desta esfera em relação a da arte. Tal apologia explicita motivos que outrora já foram apresentados por Wilhelm como contrastantes àquilo que ele acredita ser substrato para a auto realização de suas potencialidades. É na arte, na esfera subjetiva, que Wilhelm encontra verdadeiro fundamento formativo, não na racional e indesejada vida de comerciante regida pela convicção de que "a ordem e a clareza acentuam o gosto pela economia e pelo lucro" (GOETHE, 2009, p. 54); Wilhelm precisa se libertar da objetividade, da obrigação definida por seu pai, do destino regido pelos ditames do mundo burguês que lhe oprimem, e dar vazão a sua subjetividade, ao seu desejo de ser artista – e de formar a si mesmo –, o qual cada vez mais lhe toma conta. Portanto, sua *Bildung* só poderá começar quando sua vida de afazeres burgueses terminar.

Está claro que Wilhelm e Werner, ainda que unidos pela antiga amizade, compreendem a vida de formas consideravelmente diferentes. Na sequência do diálogo anterior, Werner novamente fará uma apologia do comércio, à qual se segue uma interessante intervenção de seu interlocutor:

> – (...). Que panorama nos oferece a ordem com que conduzimos nossos negócios! Permite-nos abarcar a todo momento o *conjunto [Ganze]*, sem que tenhamos de nos embaraçar com as *minúcias [Einzelne]*. Que vantagem não proporcionam ao comerciante as partidas dobradas! É uma das mais belas invenções do espírito humano, e todo bom gestor deveria introduzi-las em seus negócios.
> – Perdoa-me – disse Wilhelm, rindo –, começas pela *forma [Form]*, como se ela fosse o *fundo [Sache]*; mas, em geral, com todas essas somas e todos esses balanços, as pessoas se esquecem do verdadeiro resultado da vida.
> – É uma pena, meu amigo, que não vejas como aqui *forma e fundo não são senão uma coisa só*, não podendo existir uma sem a outra (...) (GOETHE, 2009, p. 53, grifos nossos).

O riso de Wilhelm durante sua resposta reflete a tranquila certeza de que a lógica dos negócios defendida por Werner, a de que é possível "abarcar a todo momento o *conjunto* sem que tenhamos de nos embaraçar com as *minúcias*", é problemática. Para nos explicar melhor esse interessante exemplo de tensão entre os dois personagens, calcado num problema metodológico, recorremos ao Goethe cientista. Em *O experimento como mediador entre objeto e sujeito [Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjetk]*, escrito em 1792 como um retorno a seus estudos ópticos[15] , Goethe irá discorrer acerca do método científico baseado em experimentos, sendo que a principal ideia exposta por ele, já leitor das críticas kantianas, é a de considerar "prejudicial a aplicação imediata de um experimento para a demonstração de qualquer hipótese", sendo portanto útil, ao contrário, "uma aplicação mediada do mesmo experimento" (GOETHE, 2019, p. 93). Tal conclusão baseia-se na convicção de que o interesse do sujeito em relação a um objeto pode enviesar o experimento e

15 Em carta de 12 de janeiro de 1798, Schiller dirá a Goethe suas impressões acerca deste ensaio, o qual "contém uma excelente ideia e ao mesmo tempo a justificativa de seu procedimento histórico-filosófico, e toca nos mais importantes assuntos e necessidades de todo empirismo racional (...)" (GOETHE, 1993, p. 151). Como de costume, as impressões de Schiller acerca das produções de Goethe são ótimos complementos interpretativos, pois exprimem em linguagem filosófica aquilo que o autor muitas vezes expôs através de imagens poéticas, ainda que se trate de escritos teóricos.

consequentemente levá-lo ao erro (GOETHE, 2019, p. 88) – aqui Goethe desdobra a ideia kantiana de desinteresse para além do âmbito estético, atingindo também o do entendimento e da razão. Junto a isso emerge uma constatação acerca de outro "erro" comum ao processo humano de apreensão de conhecimento.

> O ser humano se contenta mais com a representação [*Vorstellung*] do que com a coisa [*Sache*], ou, antes, precisamos dizê-lo: o homem apenas se contenta com uma coisa [*Sache*] na medida em que a representa [*er sich dieselbe vorstellt*], ela tem de adequar-se à forma do seu sentido [*Sinnersart*], e ele pode elevar o tanto quanto queira acima do comum a sua forma de representação [*Vorstellungsart*], pode purificá-la o tanto quanto queira, ainda assim ela permanece comumente apenas uma forma de representação; isso significa a tentativa de reunir muitos objetos numa certa relação palpável, a qual, tomada a rigor, lhes falta reciprocamente (...) (GOETHE, 2019, p. 92).

"Começas pela *forma* [Form], como se ela fosse o *fundo [Sache]*". Sob a luz do Goethe cientista, percebemos que Wilhelm critica em Werner o erro, ainda que cômico, quase trágico de se contentar mais com a *representação* [*Vorstellung*] *da coisa* [*Sache*], em certo sentido já condensada mentalmente – a qual posteriormente pode apresentar-se [*Darstellung*] sob uma forma –, do que com a *coisa "em si"* – com a coisa intangível, ideal –, sem que ele leve em conta aquilo que a *constitui*, ou seja, as *minúcias* que compõe o seu *conjunto*; em última instância, sem que ele compreenda as *partes* que compõem o seu *todo*[16] . Essa situação, apresentada no romance por meio de discussões filosóficas e conceituais[17] – estratégia narrativa que será largamente utilizada por Goethe ao longo da obra[18] –, mais uma vez sugere a convicção de Wilhelm quanto a impossibilidade de se formar harmonicamente enquanto burguês comerciante: se tais lógicas antes já não contemplavam seus ideais de formação, agora elas se mostram ainda mais incoerentes, pois, além de suplantarem a viva subjetividade do personagem, elas colapsam em si mesmas por não reconhecerem corretamente o estatuto que constitui a relação objetiva entre as partes de um todo no mundo[19]. Numa palavra, o que Goethe alerta, pela boca de Wilhelm, é a malograda tentativa de instaurar ou apreender uma ideia de todo sem considerar a existência de suas partes, ou antecipar esse todo, via representação, descartando o percurso, as diferenças, os fracassos, etc.; é o engano da subjetividade ao qual Wilhelm manifesta sua convicção de maneira risonha, ao passo que Werner continua acreditando falsamente em sua aparente verdade[20].

---

16 Partindo da premissa de que as "partidas dobradas", também conhecidas como "método veneziano", são operações matemáticas elevadas ao grau de ciência, e que o estatuto de análise científica defendido por Goethe baseia-se na observação atenta de experimentos isolados, os quais posteriormente serão colocados à prova num todo organizado, percebe-se que a crítica de Wilhelm a Werner pode ser uma tentativa goetheana de apresentar via literatura aquilo que ele também se ocupou em teoria, no caso, a tendência do ser humano se enganar até mesmo em metodologias científicas.

17 A sugestão de que Os anos de aprendizado é composto por latentes abordagens filosóficas também é colocada por Schiller, em carta de 7 de janeiro de 1795 a Goethe: "Não posso expressar-lhe o quão muitas vezes me é penosa a sensação de penetrar na essência filosófica de um produto desse tipo. Aqui [no romance] está tudo diluído com tanta serenidade, vida, harmonia, e tão verdadeiramente humano, lá [na filosofia] é tudo tão exato, rígido e abstrato e extremamente artificial (...)" (GOETHE, 1993, p. 39). A dificuldade de Schiller em interpretar filosoficamente o romance se dá justamente pelo fato da obra de arte operar de maneira distinta se comparada a obra teórico-filosófica.

18 Goethe, ao relembrar sua adolescência, diz o seguinte: "Costumava ter grande prazer em traduzir poeticamente o que eu acabara de perceber em mim, nos outros e na natureza. Aliás, fazia isso cada vez com maior facilidade, já que era algo que se dava de modo instintivo – eu ainda não havia sido confundido pela crítica" (GOETHE, 2017, p. 288).

19 Em Conversa sobre poesia, Marcus dirá: "sem separação, não há formação, e formação é a essência da arte" (SCHLEGEL, 2016, p. 509).

20 Outro exemplo de "sofismo" é quando Werner diz a Wilhelm que "se um dia vieres a tomar verdadeiro gosto por nossos negócios, ficarás convencido de que muitas faculdades do espírito também encontram neles seu livre jogo [freies Spiel]" (GOETHE, 2009, p. 54, grifos nossos). Nesse caso, Werner parece recorrer à ideia kantiana de "jogo livre das faculdades" no juízo estético (cf. KANT, 2016, p. 54-55), a qual será também trabalhada por Schiller nas cartas XIV e XV da Educação estética do homem. O caso é que, segundo Kant, o jogo das faculdades só é possível no juízo estético, reflexivo e não determinante. As experiências posteriores de nosso herói mostrarão que Werner parece não compreender bem os estatutos das faculdades subjetivas, pois, na economia do romance, a vida burguesa, diferentemente da vida artística, não é capaz de formar harmonicamente um homem.

Nesse sentido, nosso herói não parece de todo inocente quanto à maneira com que a realidade se apresenta. Wilhelm, ainda que um artista – ou diletante – não muito preocupado com a vida material, tem consciência disso, pois tal noção não se restringe aos assuntos econômicos; ele mostrará tais habilidades, por exemplo, nas posteriores discussões com Serlo sobre a montagem de Hamlet, onde a atenção se voltará sobre as partes da peça que devem ou não ser suprimidas do todo de sua representação (GOETHE, 2009, p. 287-293). Aliás, a convicção de Wilhelm de que "com todas essas somas e todos esses balanços, as pessoas se esquecem do verdadeiro resultado da vida" (GOETHE, 2009, p. 53) vai de encontro com aquilo que Franco Moretti, em *O romance de formação* (2020, p. 84), diz ser uma das principais recomendações da Sociedade da Torre: lembre-se de viver! Wilhelm, como veremos ao final do romance, viveu, experimentou, errou e, além de ter deixado que tais experiências contribuíssem para sua formação, ficou até mais agradável fisicamente; Werner, o ainda ardiloso burguês comerciante, confessará cinicamente, ao reencontrar seu amigo depois de tantas aventuras, não ter tido a mesma sorte:

> – (...). Tens os olhos mais profundos; a fronte, mais larga; o nariz, mais afilado; e a boca, mas afável. Vejam só como ele se sustém! Como tudo lhe assenta bem e se harmoniza! Como prospera a preguiça! Em compensação, eu, pobre diabo – e mirou-se no espelho –, se durante todo esse tempo não tivesse ganhado dinheiro bastante, não seria absolutamente nada (GOETHE, 2009, p. 476).

Voltando à relação de Wilhelm com Mariane, percebemos outros movimentos reflexivos que nos permitem pôr em perspectiva o sentido de significação do ser em ação ao longo da obra. No capítulo dezessete do primeiro livro, Wilhelm se encontra profundamente magoado e desiludido por acreditar que Mariane está se relacionando com outro homem, o qual surge como um "vulto confuso"[21](GOETHE, 2009, p. 85) numa noite em frente à casa de sua amada e que nosso herói tem a infelicidade de avistar. A este homem Wilhelm também atribui a autoria de um bilhete que encontrou no lenço da jovem (GOETHE, 2009, p. 86). A desilusão de Wilhelm o acomete triplamente, uma vez que Mariane, além de ser sua amada, também é o elo que o une ao teatro e propicia sua fuga da vida de comerciante. Na carta escrita por ele à Mariane, a qual pretendia lhe entregar na desafortunada noite em que avistou o vulto, Wilhelm diz:

> Há muito que meu coração já deixou a casa de meus pais; ele está contigo, do mesmo modo que meu espírito paira sobre os palcos. Oh, minha amada! A que outro homem tem sido dado conciliar seus desejos, como a mim? (...)
>
> Não quero dar nenhum passo irrefletido, insensato nem ousado; meu plano está traçado, e irei executá-lo com toda serenidade (GOETHE, 2009, p. 77).

Nessa passagem da carta, cujo teor geral é elaborado apaixonadamente, revelando seus planos

21 Wilhelm fica completamente consternado ao presenciar o vulto saindo da casa de Mariane; o narrador relata: "Assim como alguém, a quem um relâmpago ilumina por um instante a região, procura em seguida, com os olhos ofuscados, inutilmente nas trevas as formas anteriores e a continuidade dos atalhos, assim também estavam os olhos e coração de Wilhelm. E assim como um espectro da meia-noite que gera imenso pavor e é tido, nos instantes seguintes em que recobramos a serenidade, por uma criação do próprio susto, deixando-nos sua terrível aparição dúvidas infindáveis na alma, assim também se encontrava Wilhelm (...)" (GOETHE, 2009, p. 85-86, grifos nossos). Esta é a primeira menção a espectros, fantasmas, os quais aparecerão outras vezes ao longo do romance e fazem clara referência ao drama de Shakespeare (o espectro do rei da Dinamarca, pai de Hamlet, aparece também, pela primeira vez, à meia-noite; Cf. Ato I, Cena I em SHAKESPEARE, 2015). A figura do espectro simboliza uma confusão interna gerada mais por nós mesmos do que por aquilo que nos aparece, uma vez que demonstra a capacidade humana de suspender a normalidade das representações objetivas; não à toa Goethe utiliza a imagem do "relâmpago", fenômeno catártico e sublime, como analogia àquilo que o espectro representa para Wilhelm: a suspensão das verdades pré-definidas, uma experiência de alteridade e dialogismo que em primeiro momento nos apequena, para posteriormente criar em nós resistência. Hegel, ao comentar o surgimento do espírito em Hamlet, sinaliza algo na mesma linha: "A aparição [Erscheinung] do espírito no Hamlet é ainda mais bela e profundamente tratada como uma Forma apenas objetiva do pressentimento interior de Hamlet" (HEGEL, 2015, p. 237).

para o casal, Wilhelm afirma sua excepcional característica de ser um indivíduo dotado de desejos, capaz de ordená-los, dinamizá-los e realizá-los. Percebemos, pois, que Wilhelm pretende e entende ser dono de seu destino, pois esse diz mais respeito a seu querer e menos a seu dever. Entretanto, também ecoa, em segundo plano, outra face do destino apresentada por Meister no importante encontro, supostamente ao acaso, com o primeiro desconhecido[22] : para Wilhelm, o destino é "um poder [*Gewalt*] que nos governa e tudo conduz para nosso bem" (GOETHE, 2009, p. 83), destino esse que o herói diz resignar-se de bom grado e o acatar, levando o desconhecido a repreendê-lo com argumentos um tanto quanto convincentes. Tais afirmações de Wilhelm, quando comparadas, mais uma vez revelam sua confusão quanto ao estatuto do destino. Nesse sentido, Wilhelm Meister é o espelho do homem moderno que talvez não perceba e tão pouco reconheça a sua orfandade transcendente, no sentido kantiano, mas que parece encontrar na realidade interior subjetiva sua única chance de alcançar a completude da existência, uma vez que tal completude pode ser entendida como aquilo cuja premência de realização mobiliza suas ações por meio da vontade, ou seja, por meio de um ato puramente interno apartado das necessidades objetivas. Goethe, por meio desse personagem, figura a condição humana, tipicamente elaborada pelo século XVIII, do indivíduo dotado de um querer que pretende dinamizar seus desejos e vontades em busca de algo "maior", "na esperança de uma tal compensação" (GOETHE, 2009, p. 76)

O Sentido da *Bildung* no Romance

No início do romance, Wilhelm anseia consumar seu amor por Mariane ao mesmo tempo em que se esforça pelo reconhecimento público como ator e artista, além de nutrir, assim como o próprio Goethe, o sonho de criar um teatro nacional alemão – motivos que são de interesse eminentemente pessoal, como subterfúgio do destino que sua condição de burguês-comerciante o impelia, mas que, ainda assim, conferem seu valor na formação individual do personagem. Perceberemos ao longo da obra que muitas vezes os planos de Wilhelm Meister não se realizam, ou não da maneira que ele imaginava. A presunção do personagem é acreditar que seu "plano está traçado", pois acreditar nisso seria entender tal plano como uma antecipação, como uma certeza irrestrita de um ato que na verdade não é nada mais do que uma potência. Em incontáveis momentos, Wilhelm diz algo, mas age de maneira contrária, como, por exemplo, quando afirma não pretender ingressar na companhia teatral de Serlo (GOETHE, 2009, p. 77), o que acaba acontecendo no Livro V. A concepção de Wilhelm sobre a vida no teatro, principalmente aquela encontrada nos Livros I e II, é deveras inocente e carece de experiência empírica: ela é claramente imaginativa; não à toa, sua posterior decepção com o mundo dos palcos coincide com aventuras e situações inesperadas, nas quais Goethe apresenta uma possibilidade de superação da imaginação irrestrita, da subjetividade unilateral e exacerbada, pela ação recíproca com a objetividade, como instância igualmente provedora de sentido.

22 Ehrhard Bahr afirma que "uma introdução misteriosa de uma pessoa é bastante comum no romance do século XVIII, e é encontrada, por exemplo, também em Wieland (Don Sylvio e Agathon) e em Johann Timotheus Hermes (Sophiens Reise von Memel nach Sachsen). Aqui, o princípio de aprimoramento torna-se evidente em Goethe, no sentido de que uma técnica tradicional de romance é elevada a recurso de formação para condução e orientação do herói" (BAHR, 2008, p. 31, tradução nossa).

Após a iniciação na Sociedade da Torre, no final do Livro VII, o sentido da experiência e principalmente da formação do personagem apontam para uma finalidade necessária, útil e edificante, não apenas para si, indivíduo isolado, mas também para um espectro social ampliado, indicando um equilíbrio entre a ação objetiva-universal e a ação subjetiva-individual. Tudo o que se aprende deve ser direcionado ao bem comum: Jarno sugere que Meister "não pense em si mesmo, mas naquilo que o cerca" (GOETHE, 2009, p. 525); é esse, portanto, um dos sentidos e objetivos da *Bildung* que Goethe propõe no romance. Visto que não há uma representação religiosa ou transcendente, como Deus ou alguma outra deidade, que sirva de guia moral ao Meister, Goethe dispõe as personagens da Torre como "mentores invisíveis" (MAZZARI, 2009, p. 17) para articular e definir a discussão sobre destino e acaso ao longo do romance, os quais intervêm como figuras metafísicas, guiando ou desviando os caminhos de Wilhelm de maneira velada. Mesmo que inconstantes e ainda que entrecortadas por anseios e ambições pessoais, as ações e interesses de Meister são constantemente ressignificadas ao vislumbrar a infinita gama de possibilidades, as quais surgem em instantes de desinteresse. Embora a tônica desse desinteresse seja, em certos momentos, dada pela confusão, pela incerteza ou pela simples metamorfose de uma existência naturalmente inconstante e eminentemente mutável, a ocorrência de tais manifestações são indícios da possibilidade de Meister agir de maneira desinteressada e livre, o que não necessariamente garante que ele sempre agirá assim: quando a Sociedade da Torre proclama o fim da formação de Wilhelm, por meio da Carta de Aprendizado (GOETHE, 2009, p. 472), ela também parece dar um basta no agir livre e autônomo de Meister. Esse fato ilustra a disponibilidade de Wilhelm frente a um futuro que não o pertence, que pertence mais à Sociedade da Torre do que ao próprio herói, realidade que é mais dominada por ela, como metáfora do mundo objetivo e exterior, do que pela subjetividade e interioridade do personagem; ainda que haja uma ação recíproca entre subjetividade e objetividade, a interioridade de Wilhelm parece ser suplantada, via Torre, pelas necessidades do mundo e do dever. Em *Meister*, o mundo e a objetividade alcançam protagonismo, de modo que em um dado momento o narrador nos revela: "Wilhelm começava a desconfiar que o que se passa no mundo era diferente do que ele havia imaginado" (GOETHE, 2009, p. 184). Ao final do romance, Wilhelm dirá:

> – Entrego-me totalmente a meus amigos e à sua orientação – disse Wilhelm –; é inútil empenhar-se neste mundo em agir segundo a própria vontade. Tenho de abandonar o que desejei reter, e um benefício imerecido se impõe a mim (GOETHE, 2009, p. 561).

Se retomarmos a frase que abre o romance, "o espetáculo durava muito tempo" (GOETHE, 2009, p. 27), talvez agora ela comece a fazer mais sentido: é como se Goethe já antecipasse que a arte, ou a subjetividade irrestrita e imaginativa do protagonista, precisasse chegar ao fim, pois as necessidades do mundo objetivo reivindicam atenção. Nos termos de Hegel, é a "poesia do coração" cedendo lugar à "prosa do mundo" (HEGEL, 2014, p. 138).

Considerações finais

Percebe-se que, ao narrar as aventuras de Meister, Goethe apresenta uma nova concepção de realidade circunscrita na época moderna, partindo da vivência de um indivíduo ainda confuso em relação a si mesmo e ao mundo, mas que, apesar disso, tenta dinamizar seus desejos e, principalmente, vivê-los. Subjetividade e objetividade manifestam-se no romance justamente no embate entre homem e mundo, querer e dever, sentimento e entendimento; com isso, Goethe parece tentar fazer um certo balanço entre tais instâncias, de modo a apresentar soluções que as equalizem, sem que isso signifique a eliminação do outro, do diferente, da contradição – é o que vemos, por exemplo, na relação entre Wilhelm e Werner: ainda que com ideais opostos, ambos se abraçam carinhosamente na ocasião do encontro ao acaso no fim do romance (GOETHE, 2009, p. 475). O acaso desestabiliza a confusa noção de destino que Meister elabora em incontáveis momentos ao longo da narrativa e reafirma o caráter inconstante e contingente da vida na época moderna, o qual difere do inexorável destino vivido por personagens nos poemas antigos. Desse modo, podemos dizer que destino e acaso são categorias intimamente ligadas à relação entre subjetividade e objetividade, cuja presença constitutiva no romance é fundamental para que se compreenda a dinâmica proposta por Goethe entre homem e mundo.

Ao fim, ainda que desiludido com o teatro, Wilhelm não sucumbiu à indesejada realidade burguesa, a qual sempre criticou severamente, mas encontrou nos ideais, digamos, progressistas da Sociedade da Torre uma nova possibilidade de agir "modernamente" – ou melhor, foi a Torre quem possibilitou tal encontro, a partir de aparições estranhas e inesperadas ao longo da narrativa. Nesse sentido, a *Bildung* é o processo pelo qual o protagonista foi capaz de compreender e tomar consciência – a chamada "experiência compreensiva" lukácsiana (LUKÁCS, 2019, p. 143) – do estatuto da vida e, principalmente, de suas limitações subjetivas, o que lhe possibilitou uma maior valorização da objetividade que o cerca e também o constitui; para oportunizar tal inversão de valores, Goethe mobilizou um elemento alheio a subjetividade de Meister – a Sociedade da Torre –, como se a interioridade irrestrita do personagem fosse incapaz de formá-lo. A Bildung vivida por Meister é, em última instância, um deixar viver: uma oportunidade de reconhecer a si mesmo através do outro, do mundo e das contradições.

Referências bibliográficas

BAHR, E. *Erläuterungen und Dokumente*: Johann Wolfgang Goethe Wilhelm Meisters Lehrjahre. Stuttgart: Philipp Reclam, 2008.

BARRENTO, J. *Goethe*: o eterno amador. Lisboa: Bertrand Editora, 2018.

GOETHE, J.W. *De minha vida*: poesia e verdade. Tradução de Mauricio Mendonça Cardozo. São Paulo: Editora Unesp, 2017

_____. *Goethe e Schiller*: Companheiros de viagem. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

_____. *Máximas e reflexões*. Tradução e notas de José M. Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000.

_____. O autor compartilha a história dos seus estudos botânicos. In: GOETHE, J. W. *A metamorfose das plantas*. Tradução de Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019, p. 67-85.

_____. O experimento como mediador entre objeto e sujeito. In: GOETHE, J. W. *A metamorfose das plantas*. Tradução de Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019, p. 87-96.

_____. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. Shakespeare e o sem fim. In: GOETHE, J. W. *Escritos sobre literatura*. Tradução de Pedro Süssekind. 3.ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012, p. 37-51.

_____. *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. 4.ed. Stuttgart: Reclam, 1982.

HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*, volume I. Tradução de Marco Aurélio Werle. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2015.

_____. *Cursos de Estética*, volume IV. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2014.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: KANT, I. *Textos selecionados* (Os pensadores). Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filhos. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LUKÁCS, G. *A teoria do romance*: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

MAZZARI, M.V. Apresentação. In: GOETHE. J.W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 7-23.

MORETTI, F. *O romance de formação*. Tradução de Natasha Belfort Palmeira. São Paulo: Todavia,

2020.

SCHAEFFER, J-M. Shakespeare à n'en plus finir. In: GOETHE. J. W. *Écrits sur l'art*. Tradução de Jean-Marie Schaeffer. 2.ed. Paris: Klincksieck, 1983, p. 213-214.

SHAKESPEARE, W. *A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca*. Tradução, introdução e notas de Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem*: numa série de cartas. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2015.

SCHLEGEL, F. *Fragmentos sobre poesia e literatura* (1797-1803): seguido de Conversa sobre poesia. Tradução e notas de Constantino Luz de Medeiros e Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. Über Goethes Meister. In: SCHLEGEL, A.W.; SCHLEGEL, F. *Athenaeum*: Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Auswahl Herausgegeben von Gerda Heinrich. Leipzig: Verlag Phillip Reclam, 1984, p. 155-175.

Como um estrangeiro entre os homens

Como um estrangeiro entre os homens

Como um estrangeiro entre os homens

Como um estrangeiro entre os homens

Como um estrangeiro entre os homens

Como um estrangeiro entre os homens

Como um estrangeiro entre os homens

Como um estrangeiro entre os homen

Como um estrangeiro entre os hom

Como um estrangeiro entre os h

Como um estrangeiro entre os

Como um estrangeiro entre

Como um estrangeiro en

Como um estrangeiro

Como um estrangei

Como um estrangeiro entre os homens Existência e Temporalidade em Albert Camus

Vitor Urbano Rosasco ◊ FFLCH – USP

Resumo: Este texto tem como objetivo buscar, nas obras de Camus, uma crítica à experiência contemporânea do tempo: primeiro, retratar e analisar a temporalidade cotidiana que se faz presente em seus textos; em seguida, vislumbrar, nos ensaios e na literatura do autor, possíveis alternativas à rigidez do tempo cotidiano — aquilo que, para os fins do texto, denominaremos *suspensão do tempo* —; por fim, elaborar uma apreciação das hipóteses camusianas, discutindo seus valores, bem como seus limites. Nesta última parte, em especial, serão utilizados textos de outros autores — no intuito de atualizar e acrescentar novos elementos à problemática camusiana. Entre os autores estão: Debord (pseudonecessidade); Woodcock (relógio); Campagna (trabalho e aventura). Tudo isso será feito brevemente, indicando horizontes possíveis — de crítica, mas também de refúgio.

Palavras-Chave: Camus; Esperança; Existência; Necessidade; Tempo.

Once again, we have fallen into one of those eras
that ask the philosopher, not to explain or to transform the world,
but solely to build refuges against the harshness of the weather.

Nicolás Gómez Dávila

O humano dos nossos dias, alienado em uma realidade que lhe é alheia, carrega consigo uma tarefa bastante extenuante: esgueirar-se sobre as ruínas dos imponentes edifícios de outrora, velhas moradas de deuses e grandes homens, numa luta constante para permanecer de pé enquanto se movimenta de modo rápido e eficiente. É como se o mundo, de repente, tivesse deixado de ser a nossa casa, e os cenários cotidianos, por tanto tempo sustentados pelas tradicionais narrativas da cultura, desmoronassem todos de uma só vez.[1] O homem perde, assim, o palco em que representaria o espetáculo de sua vida — sendo agora um estrangeiro num universo que um dia foi capaz de chamar de *seu*. Soma-se a esse quadro uma rotina maçante, apressada e mecanicista: o resultado é alarmante — o dia a dia torna-se, em verdade, insuportável. [A vida nos grandes centros, por exemplo, exige de todos nós um ritmo verdadeiramente alucinante e, em contrapartida, oferece-nos muito pouco em termos de significado e pertencimento, não?!] A pergunta que deve nos conduzir: por que sustentamos essa situação — isto é, como nos sustentamos nessas condições?

Tempo Cotidiano

Uma primeira e inevitável resposta reside na ideia de necessidade. O mito de Sísifo, como nos lembra Camus, elucida sucintamente a questão: nós, seres humanos, somos capazes de conceber e almejar a liberdade dos deuses, ao mesmo tempo em que somos esmagados pela necessidade e sua consequência direta — a rotina! Este é, talvez, o maior paradoxo, o desencaixe mais absurdo de nossa condição.[2] É preciso viver, diga-se, sobreviver rolando a pedra para cima todos os dias;

1 No excelente A Teoria do Romance, Lukács escreve que "o absurdo e a desolação das vicissitudes do mundo não aumentaram desde o início dos tempos, apenas os cantos de consolação ressoam mais claros ou mais abafados." (LUKÁCS, 2000)

2 Ilustremos o disparate por meio de Hesíodo; em Trabalho e dias, enquanto a primeira linhagem de homens (de ouro e já extinta) goza de uma existência preguiçosa, sem labor e agonia, a última linhagem (a nossa), precisa trabalhar, esforçar-se continuamente para satisfazer necessidades básicas, de autoconservação: não sentir fome,

a necessidade enseja a experiência cíclica do tempo que compreende o cotidiano de nossas vidas. Para capturar a imagem de tal tempo e de tais vidas, seria acertado descrever hábitos:

> Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo... (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,2)

Camus não nos fornece uma definição precisa do termo ***hábito***; sempre que o utiliza, acaba recorrendo à descrições.[3] O primeiro capítulo de ***A peste*** é dedicado a estabelecer os costumes da cidade de Orã antes da epidemia; o segundo capítulo de ***A morte feliz*** tem como função criar uma atmosfera de vida prosaica e rotineira. Em ***A mulher adúltera***, Janine sente no corpo o peso dos dias ao lado de seu marido, comerciante de tecidos; em ***Os mudos***, Camus descreve o cansaço do operário que vive, há muitos anos e à imagem de Sísifo, o eterno retorno de um mesmo dia. O essencial é demonstrar uma espécie de inércia que, por força da necessidade, envolve e absorve completamente a vida humana.

Apesar de fugidia, é através da noção de hábito que chegaremos a uma primeira concepção de tempo na obra camusiana. A dificuldade é a seguinte: como escrever sobre o tempo? Em ***O tempo na narrativa***, Benedito Nunes afirma (evocando Thomas Mann) que "embora o tempo seja a condição da narrativa, quem se abalançasse a narrá-lo conseguiria, em vez de contar uma história, alinhar frases repetitivas abstratas do tipo: o tempo decorria, escoava-se, seguia seu curso, e assim por diante..." (NUNES, 1988) É necessário, pois, preenchê-lo com a matéria dos acontecimentos: "Sem esse preenchimento, fica-nos do tempo, que é invisível, como dele afirmou o filósofo Kant, um esquema vazio." (NUNES, 1988) Na literatura de Camus, o ***tempo cotidiano*** — o objeto de estudo desta primeira parte do texto — é retratado através da descrição de acontecimentos rotineiros, estejam eles relacionados a um personagem específico, como no caso de Yvars em ***Os mudos***, ou a uma cidade inteira, como no caso da Orã de A peste. É narrando hábitos que Camus insere o leitor em uma temporalidade que o mesmo considera — e faz questão de enfatizar isso em diversos momentos — rígida, coercitiva e completamente adversa ao seu ideal de felicidade:

> Uma forma conveniente de travar conhecimento com uma cidade é procurar saber como se trabalha, como se ama e como se morre. Na nossa pequena cidade, talvez por efeito do clima, tudo se faz ao mesmo tempo, com o mesmo ar frenético e distante. Isto é: aqui, as pessoas se entediam e se dedicam a criar hábitos. Nossos concidadãos trabalham muito, mas apenas para enriquecer. Interessam-se sobretudo pelo comércio e ocupam-se, em primeiro lugar, segundo a sua própria expressão, de fazer negócios. Naturalmente, apreciam prazeres simples, gostam de mulheres, de cinema e de banhos de mar. Muito sensatamente, porém, reservam os prazeres para os domingos e os sábados à noite, procurando, nos outros dias da semana, ganhar muito dinheiro. À tarde, quando saem dos escritórios, reúnem-se a uma determinada hora nos cafés, passeiam na mesma avenida ou instalam-se nas suas varandas. (CAMUS, *A peste*, I,1)

Não é possível, contudo, culpar exclusivamente o destino pelos nossos males. Muitas vezes, eles se assemelham mais a autoflagelos. Na contemporaneidade, a necessidade está longe de ser o único fator limitante; há também a ***esperança*** — "de uma outra vida que é preciso merecer, ou truque

---

sede, frio, etc. "De ouro a primeiríssima linhagem de homens mortais / foi feita pelos imortais que têm casas olímpias. / Como deuses viviam com ânimo e sem aflição, / afastados de labor, longe da agonia [...] De fato agora a linhagem é de ferro: nunca, de dia, / se livrarão da fadiga e da agonia, nem à noite, / extenuando-se: os deuses darão duros tormentos." (HESÍODO, 2013)

3 Esta é, aliás, uma constante na obra de Camus: o pensamento que, da literatura ao ensaio, se expressa através de imagens. Ver: PINTO,1998.

daqueles que vivem não pela vida em si, mas por alguma grande ideia que a ultrapassa, sublima, lhe dá um sentido e a trai." (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,1) Um outro mito pode nos ajudar a esclarecer a questão: Pandora está para a esperança assim como Sísifo está para a necessidade. Não houvesse sofrimento, não haveria esperança (esta terra e esta vida seriam mais do que suficientes); não seria preciso esperar por coisa alguma — estaríamos vivendo a bem-aventurança! —; como este não é o caso, a esperança aparece e se estabelece como um elemento natural ao universo humano, funcionando como uma espécie de garantia: "Uma promessa, no curso de sua ação e até o momento de sua realização, derrama generosamente um estoque abundante de esperança nas mãos daquele que acredita. A esperança é dada aos credores como garantia de pagamento da dívida principal — o que só acontecerá depois da morte da carne." (CAMPAGNA, 2013) A esperança é a luz no fim do túnel que, mesmo inalcançável, nos leva a caminhar — ainda que cambaleando. O problema é que, paradoxalmente, a esperança acaba por prolongar o sofrimento que ela ajuda a suportar; se sustentamos o insuportável, é porque esperamos que as coisas melhorem: não hoje, mas um dia, não agora, mas no futuro... A esperança também enseja a experiência cíclica do tempo que compreende o dia a dia de nossas vidas.

Tempo Suspenso

Depois de ser condenado à morte, Meursault — protagonista de *O estrangeiro* — recebe, enquanto espera a execução de sua pena, uma visita do capelão da prisão. Logo de cara, este tenta ampará-lo através da figura de Deus. O protagonista, todavia, declara não ter tempo para se interessar por tais temas, que nunca o interessaram, e dispensa a sua ajuda. Insistindo, o sacerdote — que duvida da capacidade humana em suportar o fardo de uma completa ausência de perspectiva — questiona-o: "Não tem então nenhuma esperança e consegue viver com o pensamento de que vai morrer todo por inteiro?" (CAMUS, *O estrangeiro*, II,5) Eis a pergunta fundamental: é possível viver sem esperança? A resposta de Meursault é afirmativa — sim, é possível! Para além disso: deve o homem viver sem esperança? A resposta de Camus também é afirmativa — sim, ele deve! Acontece que, para o autor, à medida que se tem esperança, isto é, à medida que se organiza uma vida de modo a provar e admitir que ela tem um sentido, criam-se barreiras entre as quais essa mesma vida é recluída. Dessa forma, fazemo-nos servos de nossas próprias escolhas: "enquanto imaginava uma meta para sua vida, ele [o humano] se conformava com as exigências da meta a ser atingida e se tornava escravo de sua própria liberdade." (CAMUS, *O mito de Sísifo*, I,4) Em contraste, a privação do futuro — e, consequentemente, da esperança — implica um crescimento considerável na disponibilidade do homem.[4] Ao carregar consigo, portanto, uma indiferença pelo amanhã — reconhecendo assim "o caráter ridículo dos costumes, a ausência de qualquer motivo profundo para viver, o caráter insensato da agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento" (CAMUS, *O mito de Sísifo,* I,4) —, Meursault pode sustentar um modo de vida que goza de uma

4 Para Camus, a morte é o princípio da única liberdade razoável: "aquela que um coração humano pode sentir e viver." (CAMUS, O mito de Sísifo, I,4)

profunda liberdade em relação às regras comuns.[5] É por isso que ele pode contestar o padre:

> Tinha um ar tão confiante, não tinha? No entanto, nenhuma das suas certezas valia um cabelo de mulher. Nem sequer tinha certeza de estar vivo, já que vivia como um morto. Eu parecia ter as mão vazias. Mas estava certo de mim mesmo, certo de tudo, mais certo do que ele, certo da minha vida e desta morte que se aproximava. Sim, só tinha isto. Mas ao menos agarrava esta verdade tanto quanto esta verdade se agarrava a mim. Tinha tido razão, ainda tinha razão, teria sempre razão. (CAMUS, *O estrangeiro*, II,5)

O juízo de Meursault é implacável: as promessas que lhe fazem não têm, nem por um instante, o valor das belezas e dos prazeres deste mundo. Negando, pois, um tempo rígido e coercitivo, o protagonista de Camus pode afirmar, em oposição àqueles que vivem para a morte, uma revigorada experiência do tempo que institui o presente — o tempo da vida, propriamente — como àquele para o qual o humano deve se referir. Vivendo em um universo onde nada é possível, mas tudo está dado — e depois do qual só há o desmoronamento e o nada — Meursault é capaz de suspender o tempo, conservando em si a lembrança de que a pátria original do humano é o prazer.[6]A questão que se coloca diante de nós: como retratar essa nova temporalidade? Ora, se chegamos ao ***tempo cotidiano*** através do ***hábito***, chegaremos ao ***tempo suspenso*** — o objeto de estudo desta segunda parte do texto — por meio da noção e da representação camusiana da felicidade e do prazer. Em uma palavra — ***bonheur***[7]:

> Nos escritos de Camus, a dureza do cotidiano e a certeza da morte tornam-se temas centrais. Mas o poder e a potência de momentos de comunhão com a natureza permanecem. Muitos de seus ensaios justapõem esses aparentes opostos: a falta de sentido de uma vida destinada à morte e momentos de elevada felicidade, talvez até mesmo de êxtase, causados pela natureza. Camus daria um famoso nome a esses momentos de alegria: *bonheur*. *Bonheur* é mais assertivo, mais intenso que seu equivalente em inglês — *happiness*. Não há nada mais forte, mais positivo que aqueles momentos de *bonheur* nas obras de Camus: eles são o objetivo último, consolações de curta duração, mas repetíveis diante de um ambiente humano hostil, de um mundo que carece de sentido. (GLOAG, 2020)

Novamente, será preciso recorrer à descrições. Curiosamente, é outro Meursault, de ***A morte feliz,*** que nos fornecerá a imagem — e, em certo sentido, também a fórmula — da temporalidade do ***bonheur***. Na parte final do romance, a descrição da pantomima dos gestos cotidianos dá lugar a uma outra — mais lenta, contemplativa e preguiçosa: "Às vezes, depois do almoço, caminhava ao longo da praia até as ruínas da outra ponta. Deitava-se no meio dos absintos e, com a mão pousada no calor de uma pedra, abria os olhos e o coração à grandeza insustentável daquele céu transbordante de calor." (CAMUS, ***A morte feliz***, II,4) Nos trechos mais líricos da literatura camusiana, esbarramos em movimentos suaves, tentativas — temporariamente bem-sucedidas — de conferir alguma harmonia à infinidade de instrumentos que compõem a desafinada e caótica sinfonia do universo (das obras):

> Harmonizava as pulsações de seu sangue com o ritmo violento do sol e, embrenhado entre aromas

5 Essa postura, naturalmente, só é possível àquele que "sente-se suficientemente alheio à sua própria vida para acrescentá-la e percorrê-la sem a miopia do amante." (CAMUS, O mito de Sísifo, I,4)

6 Diante do absurdo de uma morte iminente, os ponteiros do relógio não fazem mais sentido algum. Lembro-me de Agamben: "ao tempo vazio, contínuo e infinito deve-se opor o tempo pleno, descontínuo, finito e completo do prazer." (AGAMBEN, 2005)

7 "O bonheur é fruto de uma exigência — 'A exigência do bonheur é sua busca paciente', Cadernos, 20 de outubro de 1937 —, desconhecido pelos imbecis: 'Não há vergonha em ser feliz. Mas hoje o imbecil é rei, e chamo de imbecil aqueles que têm medo de fruir', escreve o narrador de Núpcias ao término de um dia de plenitude, em que a felicidade foi sobretudo física, ligada à alegria dos corpos em harmonia com a natureza." (REY, 2009)

> selvagens e os concertos de insetos sonolentos, via o céu passar do branco ao azul puro para, pouco depois, assumir um tom verde e desejar sua suavidade e sua ternura sobre as ruínas ainda quentes. (CAMUS, A morte feliz, II,4)

Nesses longínquos paraísos, o cansaço do esforço utilitário dá lugar a uma feliz e inútil lassidão; o correr e o caminhar orientados dão lugar ao flutuar e à espontânea movimentação da dança; e o humano, despido do peso de suas esperanças (entenda-se: de suas armaduras), encontra enfim a própria pátria.

É importante notar que a literatura, em Camus, opera de duas maneiras. Primeiro, como ***mímesis***, isto é, ela serve de exemplo à vida — os personagens do autor indicam o caminho a ser seguido por aqueles que desejam uma experiência distinta do tempo. Por outro lado, a própria experiência literária — do escritor ao leitor — é também uma suspensão do tempo. Para escrever, o escritor precisa colocar-se à parte de tudo; isso significa: sustentar uma espera paciente que mantenha aberta, a despeito das exigências do mundo e de seu tempo, a janela da inspiração — Jonas, o artista trabalhando de Camus, personifica essa dinâmica de forma exemplar.[8] O leitor, por sua vez, não deixa de ser um privilegiado; como quer Benedito Nunes, a narrativa "cria um espaço e um tempo complementares à margem da atividade cotidiana; quem se deixa envolver por esse enleio, indefinidamente prolongado, não sente passar o tempo, convidado a ingressar num tempo imaginário, imune à progressão vigilante dos ponteiros do relógio." (NUNES, 1988) Toda literatura é escapista; ao elaborar uma estória, o escritor concebe também uma nova realidade, diga-se, um contexto espácio-temporal paralelo àquele que experimentamos cotidianamente. É possível, pois, estabelecer a literatura camusiana — e o fazer literário que ela implica — como o espaço através do qual Camus realiza o fim último de seu projeto filosófico (presente nos ensaios). É como escritor — portanto, como artista — que o autor consegue suspender o tempo, livrando-se da temporalidade cotidiana; o mesmo vale para nós, leitores de Camus. Trata-se, ao fim e ao cabo, de uma resposta estética aos problemas de natureza existencial levantados pelo autor.

Faz-se necessário olhar para a existência do ponto de vista da morte; a fronteira final, inultrapassável dos anseios humanos pode (e deve) abrir o horizonte para uma nova experiência do tempo. O surpreendente para Camus é sempre o fato de que muitos vivam no futuro: "amanhã, mais tarde, quando você conseguir uma posição..." (CAMUS, ***O mito de Sísifo***, I,2) Em contraste, sob a iluminação mortal de um amanhã que — no limite — não existe, a inutilidade aparece (mas também a disponibilidade): "nenhuma moral, nenhum esforço são justificáveis ***a priori*** diante das matemáticas sangrentas que ordenam nossa condição." (CAMUS, ***O mito de Sísifo***, I,2) Aqui, o humano é jogado de volta ao presente — rejeitando o então (e tão) ansiado ***amanhã***. Uma vez mais, cito Campagna: "Apenas em um estado de autonomia, em que se reconhece o inevitável, é possível viver feliz e morrer conscientemente, isto é — livre." (CAMPAGNA, 2013)

---

8 "Não estava pintando, mas meditava. Na escuridão e nesse semissilêncio que, comparado ao que vivera até então, parecia-lhe o silêncio do deserto ou do túmulo, ele escutava o próprio coração. Os ruídos que chegavam até o jirau agora pareciam não lhe dizer respeito, embora se dirigissem a ele. Era como esses homens que morrem sozinhos, em casa, em pleno sono, e quando chega a manhã, os telefonemas ecoam na casa deserta, febris e insistentes, em torno de um corpo para sempre surdo. Mas ele vivia, ouvia dentro de si esse silêncio, esperava pela sua estrela, ainda oculta, mas que se preparava para subir de novo, para surgir enfim inalterável, acima da desordem desses dias vazios." (CAMUS, O exílio e o reino, V)

Como um Estrangeiro entre os Homens

A última parte deste texto é também a mais aberta; um importante desenvolvimento da problemática camusiana reside no tema da necessidade — e da experiência cíclica do tempo que ela implica. Um dos personagens de Huxley em ***Contraponto*** — o escritor, pintor e ***palmatória do mundo*** Mark Rampion — oferece-nos um retrato da peculiar forma de vida que a modernidade implica: "Os homens vivem como idiotas, como máquinas, todo o tempo, tanto nas horas de trabalho como nas de folga. Como idiotas e como máquinas, mas imaginando que vivem como seres humanos civilizados, mesmo como deuses." (HUXLEY, 1971) Enquanto trabalhamos, somos máquinas por estarmos submetidos a uma mímica tola e repetitiva, e idiotas por acreditarmos "nos patifes cheios de unção que falam da santidade do trabalho e do serviço cristão que os homens de negócios prestam a seus semelhantes" (HUXLEY, 1971); enquanto folgamos, somos idiotas e máquinas por desperdiçamos, nas diversões padronizadas da indústria do entretenimento, o valioso tempo que nos restaria para viver. Talvez, e trago um diagnóstico de Debord à discussão, fosse mais apropriado falar em uma experiência pseudocíclica do tempo:

> O tempo pseudocíclico é o do consumo da sobrevivência econômica moderna, a sobrevivência ampliada. Nele, o vivido cotidiano fica privado de decisão e submetido, já não à ordem natural, mas à pseudonatureza desenvolvida no trabalho alienado; esse tempo, portanto, reencontra *naturalmente* o velho ritmo cíclico que regulava a sobrevivência das sociedades pré-industriais. O tempo pseudocíclico não só se baseia nos traços naturais do tempo cíclico, mas também cria novas combinações homólogas: o dia e a noite, o trabalho e o descanso semanais, a volta dos períodos de férias. (DEBORD, 1997)

Não se deve falar, portanto, em necessidade, mas em ***pseudonecessidade***.[9] Isso não significa, é claro, que nosso modelo civilizacional tenha superado o problema da necessidade; não superou; a questão é pensá-lo em novos moldes, segundo novas causas, desmistificando a ideia (amplamente aceita e propagada) de que vivemos numa ***sociedade da abundância***. Ao contrário: apenas a penúria, antes um infortúnio contingente, transfigurou-se em fator estrutural — ao passo que "a abundância recua indefinidamente; melhor, encontra-se irremediavelmente negada em proveito do reino organizado da rareza." (BAUDRILLARD, 1995) O próprio tempo, por exemplo, é um bem escasso em nosso mundo — vendido a preços cada vez mais exorbitantes! É necessário que seja assim; de outro modo, ele não teria valor de mercado algum. A coisa é bastante simples: primeiro, expropria-se o tempo de todos (por meio do trabalho); em seguida, vende-se a restituição do tempo expropriado como tempo a ser desperdiçado (por meio, ***verbi gratia***, de divertimentos fabricados em série). Resumindo: vendemos tempo para comprar tempo, e compramos tempo com o dinheiro do tempo que foi — ou que ainda será (no caso de compras no crédito) — vendido.

Um acréscimo a essa perspectiva consiste em estabelecer uma crítica ao instrumento moderno de medição do tempo. A mercantilização do tempo depende de sua exata medição; a medição, por sua vez, depende de uma invenção relativamente recente — o relógio mecânico. Para Woodcock: "O

9 Dirijo-lhes uma provocação: será que ainda podemos, como Hesíodo e os gregos, culpar os deuses e o destino pela escassez, pela precariedade que nos assombra? Mark Fisher acredita que não: "A pobreza de tempo é real. E é isso que eles fizeram! É isso que eles querem — escassez de tempo! Como disse Marcuse, todos nós poderíamos estar trabalhando muito menos agora, mas essa é a insanidade — a completa insanidade do sistema capitalista! Eles produzem uma escassez artificial de tempo para produzir uma escassez real de recursos naturais [e vice-versa: eles produzem uma escassez artificial de recursos naturais para produzir uma escassez real de tempo]. Isso é, efetivamente, o que está acontecendo." (FISHER, 2020) Ver: MARCUSE, 1975, págs. 92, 93.

relógio é a máquina-chave de uma era maquinal, é o meio pelo qual a regularização e a [obsessiva] ordenação da vida, necessárias para [a constituição de] um explorador sistema industrial, puderam ser melhor obtidos." (WOODCOCK, 1944) Não houvesse relógios, não haveria modernidade. Evidentemente, não é este o caso; a temporalidade pseudocíclica, intrinsecamente ligada às voltas regulares do relógio, emparelhou o próprio humano à máquina das máquinas — fazendo-o agir "com uma regularidade repetitiva que não tem semelhança alguma com a vida ritmada de um ser natural." (WOODCOCK, 1944) Escravo do tempo e do relógio, o homem moderno — do operário ao funcionário de escritório — tornou-se alheio ao prazer do trabalho, transformou-se, de fato, num ansioso observador das horas: "preocupado apenas em escapar para o escasso e monótono lazer da sociedade industrial, através do qual ele ***mata o tempo*** — acumulando o máximo de divertimentos programados e mecanizados que seu salário e seu cansaço permitirem." (WOODCOCK, 1944) Uma dinâmica circular e contraditória: o humano trabalha sob a batuta vigilante de ponteiros infernais unicamente para consumir alguma espécie de ***fuga*** em relação a esses mesmos ponteiros. Não é preciso dizer que, nesse cenário, ***aqueles que não se enquadram enfrentam a desaprovação de seus pares e a ruína econômica***; quem não trabalha, não come e — o que é ainda mais terrível! — não consome (em uma sociedade cujo funcionamento depende de altos índices de consumo, não consumir é um pecado tão grave quanto não trabalhar — mais grave, talvez).

Recentemente, uma ilha norueguesa declarou-se livre do tempo e dos relógios. De imediato, a notícia espalhou-se por todo o mundo. Para o fascínio dos veículos de mídia contemporâneos, o mundo ganhava — depois de longos milênios! — um novo Éden. O problema? Tudo não passava, efetivamente, de uma campanha publicitária (produzida por uma agência estatal de turismo da Noruega). Haviam planejado até mesmo um ritual de boas-vindas: o turista, recém chegado aos portões do paraíso, deveria despojar-se de seus relógios — amarrando-os, à imagem dos cadeados parisienses, numa pequena e charmosa ponte. Somente então, liberto das amarras do tempo calculado, ele poderia adentrar a ***time-free zone*** norueguesa. Ali, permaneceria por um período pré-estabelecido de tempo, até que chegasse a vez de outros que, assim como ele, reservassem — com o máximo de antecedência possível! — seus lugares neste paradisíaco refúgio. Não há nada mais exemplar: a bem-aventurança existe, mas é preciso desembolsar uma boa quantia para participar dela — por alguns dias, é claro; depois, "o lixo, a estupidez e a aridez impiedosa!" (HUXLEY, 1971)

...

Para além da necessidade, contudo, é vital atualizar a problemática da esperança; em Camus, assim como em outros autores denominados ***existencialistas***, ela encontra-se ligada às religiões tradicionais, ao problema da existência ou não de Deus, da existência ou não de uma vida após a morte — e das consequências que considerações dessa natureza costumam ter na vida anterior à morte.[10] A pergunta que devemos fazer: em uma sociedade secular, onde (e quando) as promessas religiosas já não têm a mesma relevância de outrora, por que continuamos a apostar tantas fichas no futuro? A resposta está no ***trabalho***; a alternativa, na ***aventura*** —

10 Camus não é um existencialista; ainda assim, partilha do mesmo horizonte temático de figuras como Kierkegaard, Dostoiévski, Kafka...

> Se o tempo do trabalho se expande aparentemente sem limites, como um deserto, o tempo da aventura existe como um pequeno, limitado — e muitas vezes frustrante — oásis; enquanto o tempo do trabalho prossegue ao longo de uma série histórica, horizontal de realizações, o tempo da aventura flui ao longo da sinuosa trilha de um evento.(CAMPAGNA, 2013)

Um mundo secular tem promessas seculares; a graça cristã foi solapada pela ética protestante do trabalho, a bem-aventurança eterna foi substituída pelo sucesso mundano e pela imortalidade da memória coletiva:

> Embora o conceito de um paraíso após a morte se mostre mais explícito nas religiões tradicionais, as crenças seculares contemporâneas ainda o mantêm, porém de forma mais sutil. Para a maioria de nós, trabalhadores sob o capitalismo, essa ruptura com a vida da carne é sancionada pela chegada do sucesso em nossas carreiras. (CAMPAGNA, 2013)

Nessas circunstâncias, Campagna propõe como refúgio uma temporalidade nascida da aventura:[11]

> O tempo da aventura é tenro e doloroso. Aventureiros existem apenas no tempo de sua própria mortalidade. Nenhum céu ou inferno, nenhuma memória ou glória residem além do momento em que seus corpos começam a apodrecer. Atrás e à frente de nós está apenas o rastro sombrio de galáxias, de matéria escura. Assim como o planeta em que vivemos, nossas vidas devem ser consideradas frágeis, ocorrências implausíveis — um erro no interior de um universo indiferente. (CAMPAGNA, 2013)

As semelhanças com Camus são notórias; na verdade, um aventureiro nada mais é que um estrangeiro — alguém capaz de pairar, flutuar pelo tempo de sua vida, por entre as armadilhas que buscam amiúde encurralá-lo. Coisa que não exige esforço, mas paciência (e um olhar atento, disponível). Não se pode ser feliz contando os segundos, os minutos e as horas de um dia; é preciso deixar o tempo passar — contemplá-lo, e não moldá-lo. Trata-se, em suma, de não procurar uma felicidade sobre-humana, nem de conceber uma eternidade que se coloque à parte da curva dos dias: "Tudo resumia-se em saber humilhar-se, harmonizar o coração ao ritmo dos dias em vez de obrigá-los a seguir a curva de nossa esperança." (CAMUS, ***A morte feliz***, II,4) Eis a proposição deste texto. Muito ainda deve ser dito; espero que este breve ensaio, todavia, fale àqueles que, como o autor, aspiram a uma relação mais saudável com o tempo. Não há uma conclusão, apenas horizontes possíveis — de crítica, mas também de refúgio.

11 Na filosofia de Campagna, pode-se colocar sob o esqueleto da aventura um ateísmo radical e uma crítica à ética e ao fenômeno contemporâneos do trabalho.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. ***Infância e história: destruição da experiência e origem da história***. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BAUDRILLARD, Jean. ***A sociedade de consumo.*** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

CAMPAGNA, Federico. ***The last night: anti-work, atheism, adventure.*** Winchester: Zero Books, 2013.

CAMUS, Albert. ***Obras Completas***. Rio de Janeiro: Editora Record, 2018.

_____. ***Oeuvres complètes.*** Paris: Gallimard, 2006.

DEBORD, Guy. ***A sociedade do espetáculo.*** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FISHER, Mark. ***Postcapitalist desire:*** the final lectures. Londres: Repeater Books, 2020.

GLOAG, Oliver. ***Albert Camus***: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2020.

HESÍODO. ***Trabalhos e dias***. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HUXLEY, Aldous. ***Contraponto***. Tradução de Érico Veríssimo e Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1971.

LUKÁCS, Georg. ***A teoria do romance***: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Ed. 34, 2000.

MARCUSE, Herbert. ***Eros e civilização***: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

NUNES, Benedito. ***O tempo na narrativa***. São Paulo: Ática, 1988.

PINTO, Manuel da Costa. ***Albert Camus***: um elogio do ensaio. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

VÁRIOS AUTORES. Dictionnaire Albert Camus. Direção de Jeanyves Guérin. Paris: Éditions Robert Laffont, 2009.

WOODCOCK, George. ***The tyranny of the clock***. Publicação livre, 1944.

Das formas educativas no *Hípias Menor*

Das formas educativas no *Hípias Menor*

Das formas educativas no *Hípias Menor*

Das formas educativas no *Hípias Menor*

Das formas educativas no *Hípias Menor*

Das formas educativas no *Hípias Menor*

Das formas educativas no *Hípias Menor*

Cleiton Lopes Rodrigues ◊ FFLCH-USP

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar os movimentos argumentativos do *Hípias Menor* a fim de confirmar a hipótese de que o diálogo faz parte de um esforço platônico para colocar a sua filosofia numa classificação de sabedoria distinta daquela da cultura de seu tempo, estabelecendo uma oposição entre a sua proposta e os modelos morais ditados pela poesia de Homero. Para isso, pretende-se, de um lado, apresentar a poesia como forma central de educação no mundo helênico, tendo o sofista Hípias como representante dessa tradição, e, de outro, a proposta filosófica de Sócrates como meio de refutação dos valores e crenças convencionais, e como despertar para um novo modelo de vida intelectual e moral.

Palavras-Chave: Platão; Hípias; educação; poesia; *élenkhos.*

Introdução

O *Hípias Menor* é um diálogo aporético cuja discussão se dá em torno de dois temas: num primeiro momento, Sócrates e Hípias buscam interpretar a poesia de Homero através do caráter de seus dois principais personagens, Aquiles e Odisseu; e, a partir disso, procuram conhecer o caráter do indivíduo que diz falsidades. Pela curta extensão da trama, é-nos apresentada uma série de conclusões conflitantes com o pensamento convencional, tais como: Homero não criou Aquiles como superior a Odisseu (368b2-7, 371e4); o indivíduo que diz a verdade é o mesmo que mente sobre os mesmos assuntos (367c7-d2); aqueles que erram e praticam maldades voluntariamente são melhores do que os que fazem sem o querer (375d1-2); e, finalmente, quem pratica ações injustas e vergonhosas, se houver alguém nessas condições, não poderá deixar de ser o homem bom (376b4-6).

O presente artigo visa a fazer uma leitura dos movimentos argumentativos do *Hípias Menor*, a fim de identificar uma discussão acerca da poesia como forma educativa. Ao final, almeja-se confirmar a hipótese de que o diálogo faz parte de um esforço platônico, com intuito de colocar a sua filosofia numa classificação de sabedoria distinta daquela da cultura de seu tempo, estabelecendo uma oposição entre a sua proposta filosófica e a educação convencional firmada na poesia homérica.

Para isso, pretende-se apresentar as distinções entre a poesia, como forma central de educação no mundo helênico de um lado, e a proposta filosófica de Sócrates, como meio de refutação dos valores e crenças convencionais e como despertar para um novo modelo de vida investigativa de outro. Duas dimensões interpretativas serão empenhadas: uma análise estritamente textual, isto é, dos elementos argumentativos no *Hípias Menor*; e uma evocação do pensamento platônico presente em outros diálogos, de modo a permitir uma compreensão mais ampla dos conceitos investigados; por conseguinte, espera-se fazer um retorno ao *Hípias Menor* procurando ter uma visão do todo, a fim de corroborar as hipóteses iniciais estabelecidas.

Primeiramente, serão apontadas, logo nas primeiras falas do diálogo, suspeitas de uma intenção

de Platão em colocar a sua prática filosófica como algo distinto daquilo que se fazia entre os reputados sábios. Há uma espécie de contraposição entre modos distintos de discursos, que teriam características diversas, e que visariam a resultados opostos, não obstante o grego comum julgasse-os iguais. De um lado, há a *epídeixis* vinculada no diálogo ao sofista Hípias, educador renomado e intérprete de Homero, com discursos para um grande público a fim de encantá-lo; de outro, há a prática socrática do *élenkhos*, que consiste em investigar crenças e valores a fim de buscar a verdade. Platão estaria propondo um rompimento com a forma de educação convencional na mesma medida em que apresentaria um novo modelo de busca de saber.

Num segundo momento, pretende-se expor as características de Hípias que moldam seu caráter de educador bem reputado entre o grande público, bem como de um exímio conhecedor da poesia. Compreender a função dessa personagem na trama é primordial para evidenciar a contraposição que Platão faz com o que era considerado o paradigma de educação em seu tempo. O sofista de Élis é apresentado como uma espécie de herdeiro dos valores tradicionais e conhecedor de diversas artes – dentre elas, a narrativa poética – além de ser um porta-voz do pensamento convencional, moldando o seu discurso à satisfação dos muitos. Isso intensifica e torna explícita a distinção entre Sócrates e Hípias e, consequentemente, o modo de vida que defendem.

Por fim, há uma análise comparativa do que seria a experiência poética enquanto enciclopédia tribal responsável pela formação da cultura pan-helênica, as razões pelas quais ela seria um problema para Platão e para o seu projeto filosófico, e quais as características dos dois modos educativos presentes no diálogo, examinando as suas diferenças. Enquanto a poesia se concentrava no ato de recordar em conjunto através de uma narrativa oral que causava prazer em seus ouvintes, tendo como efeito a imitação por meio da reencenação e da identificação do público com seus heróis; a filosofia socrática, por sua vez, oferece ao leitor-ouvinte uma nova via pedagógica que tem, como principais atributos, a investigação e refutação como condutoras para uma mudança de vida em seus aspectos intelectuais e morais.

Em razão de suas conclusões provocativas, bem como o fato de o *Hípias Menor* ser uma obra pouco discutida dentre a comunidade platônica, justifica-se o presente estudo, de sorte a buscar compreender o que ocorre nesse breve e polêmico diálogo.

Indícios de dois saberes distintos

O cenário do diálogo parece o que seriam os bastidores do final de uma conferência de Hípias nos Jogos Olímpicos perante um grande público, tendo como tema a poesia homérica. E em meio ao coro de elogios[1] dirigidos ao sofista, Êudico – um admirador desse tipo de discurso – estimula Sócrates a fazer suas considerações sobre a exibição (*epídeixis*)[2], devendo escolher entre louvá-la

1 O termo grego é *synepainéo* e significa o ato de 'aprovar em conjunto', 'dar consentimento conjunto', 'concordar', indicando no diálogo a importância do público para o sucesso ou insucesso dos discursos dos educadores, uma vez que a validade do argumento depende da aprovação dos ouvintes.

2 Vale lembrar que *epídeixis* era uma prática frequentemente atribuída àqueles que tinham, como atividade, o discurso público com fins de ter alguma vantagem econômica. Os chamados sofistas se utilizavam desse meio como forma de demonstração prévia de seus conhecimentos, para cativar possíveis interessados por seus serviços. A atividade dos sofistas consistia em oferecer, mediante pagamento, educação ao jovem grego que tinha por ambição uma carreira pública, para discursar nas assembleias, exercer defesa perante os tribunais, e tomar decisões nos cargos públicos da cidade. O cidadão médio da democracia ateniense do quinto século tinha, como

ou refutá-la (*elénkhein*).

> E tu, Sócrates, por que te manténs calado, depois da magnífica exibição de Hípias, e não te juntas ao coro dos elogios, nem fazes nenhuma observação, no caso de acharmos que ele não falou com propriedade? Tanto mais que só nós ficamos, sinceros apreciadores desses entretenimentos filosóficos. (363a1-5).[3]

Nesse sentido, quando no início do diálogo Sócrates deve escolher compartilhar das belas emoções percebidas pelos demais ouvintes de Hípias para louvar a sua *epídeixis* ou censurá-la, Platão apresenta ao seu leitor o caráter do diálogo que seguirá através de duas maneiras conflitantes de pensar: de um lado, a maneira "em vigor", uma sabedoria mais genérica e que seria baseada na exibição com fins de agradar e instruir a maioria, com belos discursos conhecidos e compactuados pelo grego médio, representada pela personagem do sofista Hípias; e, de outro lado, o *élenkhos*, uma maneira excêntrica e não convencional de refutação representada pela personagem de Sócrates.

O verbo *elénkhein* significa "refutar", "examinar criticamente", "censurar", e seu substantivo correspondente é *élenkhos*. O *élenkhos* socrático é uma busca pela verdade moral por meio de perguntas e respostas, em que uma tese é debatida apenas se afirmada como a própria crença do respondente, e é considerada como refutada apenas se sua negação for deduzida de suas próprias crenças. (VLASTOS, 1994, p. 4)

No entanto, *élenkhos* é mais amplo do que apenas refutação, caso contrário, seria apenas mais uma forma de erística e, diferentemente dessa, o *élenkhos* socrático é um teste com o objetivo último de alcance da verdade moral. Na erística, em que o objetivo principal é vencer, a pessoa é livre para dizer qualquer coisa que lhe dê uma vantagem no debate. No *élenkhos*, em que o objeto principal é a busca pela verdade, é preciso dizer o que se acredita, mesmo que se perca o debate. (VLASTOS, 1994, pp. 8-9) Em razão disso, *élenkhos* indica "pesquisa", "inquirição", "investigação". Platão está usando o método para indicar o que é a sua filosofia. Filosofar é examinar e, mais do que isso, é um desafio para a mudança do modo de viver.

Ato contínuo, a cena corta para Sócrates, que pela primeira vez se manifesta no diálogo, respondendo a Êudico, que "prazerosamente" interrogaria Hípias "sobre o que ele acabou de dizer sobre Homero":

> Já ouvi de teu pai, Apemanto, que a Ilíada de Homero é um poema de maior beleza do que a Odisseia, na mesma proporção em que Aquiles é superior a Odisseu. Cada um dos poemas apresenta uma figura central; a da Ilíada é Aquiles, e a da Odisseia, Odisseu. É sobre isso que eu desejaria interrogar Hípias, no caso de concordar ele em dizer-nos o que pensa dessas duas personagens, e qual, a seu ver, é superior, já que se explanou em tantas e tão variadas considerações a respeito de Homero e de outros poetas (363a6-c3).

Perguntar para um grego quem é o melhor entre Aquiles e Odisseu é equivalente a perguntar qual o melhor modelo moral a ser imitado dentre os dois principais paradigmas da cultura helênica. Platão estabelece uma espécie de segundo plano dramático que percorrerá concomitantemente a

---

plano de vida, o acúmulo de riquezas, bem como o exercício direto de alguma carreira pública, de maneira que qualquer um que não tivesse tal ambição seria visto como excêntrico pelos demais. Assim, inserido nesse universo, os sofistas transitavam de cidade em cidade demonstrando, com destreza, o assunto que dominavam, procurando influenciar seus contemporâneos (UNTERSTEINER, 2012, p. 35) que cobiçavam a ascensão política. Para alcançar tais fins, o orador precisava ser detentor de certa técnica de encantamento do público. A *epídeixis* devia ser dotada de algo que despertasse certas paixões (*páthoi*) no ouvinte, de modo que os afetos gerados fizessem com que o aluno fosse levado a pagar pela educação oferecida, ou para que os jurados acatassem a tese apresentada no tribunal, ou para que o conselho aprovasse a norma proposta nas assembleias, ou para que os cidadãos aprovassem tais medidas promulgadas pelo governante, e assim por diante no contexto do modo de vida ateniense.

3 Todas as traduções do *Hípias Menor* são de Carlos Alberto Nunes.

trama, cujo domínio dá-se no âmbito da poesia, pois se por um lado propõe um confronto entre as suas personagens Sócrates e Hípias e o papel filosófico que representam, por outro lado, a discussão se dá em torno da herança de Homero enquanto patrono de uma educação tradicional fundamentada numa poesia imitativa e a própria filosofia socrático-platônica ao expor uma nova pedagogia emancipatória. Segundo Kahn (1996, p. 114), "um forte tema de fundo para o *Hípias Menor* é a função da poesia na educação"[4]. Blundell (1992, pp. 134-5), por sua vez, afirma que o "*Hípias Menor* é, dentre outras coisas, um retrato dos frutos das formas tradicionais de educação e de seus herdeiros sofistas", e complementa que tal início não só introduz os personagens que determinarão o curso da conversa, mas "estabelece o meio cultural no qual eles estão inseridos, levanta questões de educação e caráter literário, e assim, nos alerta de sua importância para o diálogo como um todo".

No centro dessa órbita agonística acerca da civilização pan-helênica, encontra-se uma imagem da relação entre a função da poesia de Homero na *pólis* e o que posteriormente seria conhecido como filosofia, na qual Platão expressa um distanciamento da autoridade que Homero exerce na sociedade grega, visando a uma manobra de legitimação para o discurso filosófico como um novo paradigma metodológico para a formação intelectual do indivíduo. "Platão se opõe firmemente ao uso da interpretação poética como um modo de fazer filosofia, e isso está implícito no Hípias Menor" (KAHN, 1996, p. 124).

Hípias como porta-voz da tradição

O personagem Hípias parece exercer a função de uma espécie de porta-voz do pensamento grego convencional e de detentor de um discurso que pretende atingir o grande público através de um saber relacionado à capacidade de memorizar e expor argumentos que condizem com a tradição, fazendo do sofista um representante bem reputado de sábio e educador.

Conforme a passagem supracitada[5], Sócrates convida Hípias a responder, caso este esteja de acordo, sobre sua opinião a respeito dos dois heróis protagonistas das duas grandes obras de Homero, Aquiles e Odisseu, e qual deles seria o melhor. Sócrates parte da premissa que provavelmente seria a opinião comum do público, designando segundo esse juízo, que a *Ilíada* seria melhor do que a *Odisseia* na mesma medida em que Aquiles seria melhor do que Odisseu. Sócrates complementa, ainda, que o sofista "tem demonstrado para nós muitas outras coisas de todo tipo, tanto sobre os outros poetas quanto sobre Homero" (363c1-3), indicando que Hípias é um especialista também nas narrativas poéticas, de modo a ser anunciado na obra como um representante renomado desse ramo. Além disso, em 364c4, Hípias confirma tal encargo ao afirmar que vai expor com clareza não somente o que pensa a respeito das duas personagens homéricas, como de outras. Em 365d2-4, essa posição é certificada quando Hípias aceita assumir, ao mesmo tempo, a defesa dos argumentos de Homero e os dele próprio.

4 Todas as traduções de trechos de obras estrangeiras utilizadas no presente artigo são de minha autoria.

5 363b5-c1

Por conseguinte, Hípias consente ao convite de Sócrates, afirmando que seria "terrível"[6], sendo ele um educador, assim não proceder, já que espera-se dele exatamente tal postura (*363c7-d4*). A linguagem de Hípias sugere que essa é uma questão óbvia de propriedade e de orgulho profissional, de modo que qualquer coisa que se afaste do óbvio é estranha ou extraordinária para ele. (BLUNDELL, 1992, p. 137)

Ademais, através dessa fala de Hípias, é revelado pela primeira vez que o cenário da trama dá-se em Olímpia, na ocasião dos jogos. Vale lembrar que tal evento proporcionava não apenas disputas entre atletas, mas também entre sábios e seus discursos. Desse modo, quando Hípias é convocado a atender às questões Socráticas, possivelmente ele não considerava um simples convite para um debate cujo fim é a verdade, ou mesmo pela pesquisa em si. O entretenimento filosófico, na visão do sofista, era uma convocação para uma espécie de batalha retórica, com objetivo de alcançar uma vitória que poderia ser convertida em ganhos financeiros e reputação política. Para Hípias, fugir dessa batalha seria "terrível" não apenas por deixar de corresponder às expectativas do senso comum, mas também porque demonstraria covardia aos seus admiradores e possíveis alunos, o que seria digno de censura como profissional da erística.

Isso é ainda mais dramático por se referir especificamente a Hípias de Élis, que frequentemente demonstra confiança em suas habilidades e superioridade em cada uma delas[7]. De alguma maneira, vencer é uma questão de manutenção da reputação que ele carrega dentre as cidades por onde passa.[8] A maneira confiante e condescendente de Hípias deve ser interpretada como uma jogada promocional, uma maneira de incutir confiança pública em seus serviços profissionais (BLUNDELL, 1992, p. 138). Seu critério para sucesso é o aplauso de um público, o julgamento dos muitos.[9]

Por conseguinte, Sócrates revela que enquanto estavam na conferência, receava fazer perguntas ao sofista, em razão da multidão presente, bem como para não ser um entrave à sua exibição, mas agora, que estão em menor número, e após a provocação de Êudico, ele está mais à vontade para a inspeção. (364b5-c2) Uma revelação do apelo de Hípias à identificação com o público encontra-se no trecho em que há uma crise no diálogo, momento em que propõe a Sócrates que cada um profira um discurso sobre o tema, tendo a audiência como júri (369c6-8). O sofista está seguro das sensações que a sua exposição causa na audiência, sobretudo porque suas palavras sempre estão de acordo com o pensamento comum da maioria. Contudo, tal estratégia seria prejudicial à pesquisa, razão pela qual é negada por Sócrates em seguida.

A inspeção socrática procura fugir da influência dos muitos, pois isso atrapalharia o andamento

---

6 O termo usado nessa passagem, e também em outras, é *deinós,* e indica uma ação "terrível", "extraordinária", "absurda", do que vai além do convencionalmente esperado, de modo a causar pavor. O adjetivo *deinós* expressa uma noção de medo, e deriva da mesma raiz de onde originou o termo *deilós* que significa "covarde", e por extensão, "sem valor" (CHANTRAINE, 1999, p. 256). Outro termo utilizado no diálogo para expor a mesma ideia é o adjetivo *aiskhrós*, que significa "vergonhoso", "feio", "vil", "infame", igualmente representando, no diálogo, uma atitude que não atenda aos valores costumeiros (364d3).

7 364ª7-9; 368B2-5.

8 A sua autoconfiança é tão exagerada que Sócrates, ironicamente, diz que se espantaria se algum dos atletas tivesse tamanha confiança no próprio corpo, assim como o sofista tem na própria alma (364a3-5). Nesse mesmo tom, Sócrates, logo em seguida, chama a reputação do sofista de "oferenda aos deuses" e à "cidade", dando a entender que a sabedoria do sofista se destaca a ponto de ser um bem tanto para os homens quanto para os deuses (364b1-3).

9 Hípias Maior, 288a.

da pesquisa, haja vista que o que move a investigação filosófica não é a paixão provocada por uma demonstração bem elaborada e que visa a agradar uma audiência. Aquilo em que mira o *élenkhos* de Sócrates é a verdade do discurso, e, para isso, deve-se evitar a predominância do coro, deixando a inspeção a cargo daqueles que detêm um saber. Diferentemente de Sócrates, o sucesso de Hípias está necessariamente relacionado à opinião do público, através de técnicas que causam afeição. "Ao justificar que as perguntas durante o discurso seriam problemáticas, Sócrates estaria sugerindo a inadequação desse modo de discurso" (BLUNDELL, 1992, pp. 136-7).

Hípias descreve que Homero apresenta em seus poemas: Aquiles, o melhor (*áristos*) dentre os homens que chegaram a Tróia; Nestor, o mais sábio (*sophótatos*); e Odisseu, o mais astuto (*polytropótatos*) (364c4-7). Mais adiante, o sofista relaciona o significado de polytropos a alguém que fala ou age falsamente (*pseudés*) (365b5-c2). Ele retira essas definições exatamente de como elas estão nos épicos e as relaciona com o pensamento convencional. O herói da *Ilíada* é muitas vezes exposto como o 'melhor dos Aqueus'[10], e Odisseu, na *Odisseia*, é chamado de *polytropos*.[11]

Quando Hípias usa as mesmas palavras de Homero para fundamentar o seu argumento, está demonstrando que não passou por um processo de exame racional que o levasse a essa conclusão, mas que tão somente memorizou e imitou os versos do poeta. O sofista não considerou a hipótese de que a proclamação de "o melhor" talvez não faça de alguém realmente "o melhor"; da mesma maneira, não levou em consideração a força e o sentido que o poeta quis dar ao epiteto "*polytropos*" na trama. O erístico está se mostrando como herdeiro de uma tradição poética imitativa, e, ao mesmo tempo, isso o torna bem reputado dentre o grande público, pois dar ênfase ao que já está enraizado na memória coletiva dos gregos sobre o prestígio desses heróis paradigmáticos faz dele referência como educador entre os seus contemporâneos. Segundo Blundell (1992, p. 140), "essa moralização no que se refere à poesia reflete a crença generalizada que os personagens literários influenciam o público através da imitação, resultante da identificação emocional". E complementa:

> A experiência professada de Hípias na avaliação dos personagens homéricos, junto com seu status de professor moral e seu desejo por aprovação popular, faz dele um representante adequado dos padrões morais tradicionais. (BLUNDELL, 1992, p. 140)

Ao interrogar um dito sábio que acabara de exibir o seu conhecimento acerca de Homero, espera-se obter dele uma resposta que vá além da obviedade que poderia ser respondida por qualquer helênico comum, ou que, pelo menos, fundamente e demonstre com clareza as razões para ser assim. Entretanto, não é o que faz Hípias. Para Sócrates, que valoriza o julgamento de uma única pessoa sábia em detrimento dos muitos[12], a aprovação do público de Hípias é menos que inútil como evidência de sua sabedoria (BLUNDELL, pp. 139-40). Como profissional da erística, Hípias visa a moldar seu discurso ao agrado de sua audiência. Assim, a linguagem de Hípias, seus valores e mentalidade caracterizam-no como um porta-voz da tradição, expressando as respostas superficiais

10 Ilíada, I 244, 412; XVI 271, 274

11 Odisseia, 1. 1; 10. 330.

12 364b5-10; Ver também Críton, 47a-48a.

de pessoas comuns alimentadas por uma cultura na qual Homero era o centro (BLUNDELL, 1992, p. 165).

Assim, Hípias, enquanto educador renomado dos valores tradicionais do universo helênico, utiliza-se de uma linguagem que procurava trazer tais valores através da repetição literal do conteúdo poético de Homero, que já estaria presente na mente de seu ouvinte. Para isso, o sofista recorre à sua capacidade de memorização, bem como se torna dependente da opinião do grande público para que seu discurso tenha eficácia, o que faz com que fuja de tudo o que não seja óbvio, comum, ordinário, e que o faz moldar seus argumentos ao agrado da audiência. Assim, é possível crer que a construção de Hípias, no diálogo, é chave para a compreensão dos movimentos argumentativos que vão percorrê-lo, e das conclusões paradoxais que se apresentarão, ambas relacionadas ao projeto platônico de oposição ao modo como era dada a educação poética em seu tempo.

Da distinção entre poesia e filosofia como formas educativas

Em 368b2, Hípias é apresentado como "*o mais sábio dos homens em todas as artes*". Já em 368c8-d5, dentre tantas habilidades atribuídas ao sofista, "a arte de bem escrever epopeias, tragédias, ditirambos, além de composições em prosa das mais variadas espécies" está no rol das capacidades das quais ele se apresenta como superior. Isso anuncia que o sofista é, assim como Homero, um exímio polímata, conhecedor das mais diversas técnicas, bem como instrutor de uma cultura tradicional. No Livro X da *República*, Sócrates representa a figura de Homero como guia para "todas as artes, todas as coisas humanas relativas à virtude e ao vício e as divinas também", declarando ser uma ingenuidade e um erro ter ele e outros poetas como sábios em tudo (*República*, 598d).

No entanto, a noção de poesia para o grego antigo é diferente da noção contemporânea. Enquanto o leitor de hoje possui a visão de poesia voltada para a figura de um artista preocupado em criar e exprimir seus sentimentos por meio de uma palavra escrita muito peculiar, para o grego antigo o poema tem funções mais amplas e fundamentais para a sua estrutura civilizatória.

A cultura grega, no tempo de Platão, ainda permanecia essencialmente oral, popularmente não alfabetizada, no que se presume que a relação entre o estudante ou público e a poesia seja a de ouvintes, e não leitores, e a relação do poeta com seu público seja sempre a de um recitador e/ou um ator, mas nunca a de um escritor. A conservação, organização e transmissão dos costumes helênicos, seu sentido histórico e suas habilidades técnicas, todas requerem a concretização em algum arquétipo oral (HAVELOCK, 1996, p. 59). Assim, a poesia era sustentada como um código geral de comportamento, um testemunho didático para a transmissão da tradição que desfrutava de um monopólio total sobre a instrução cívica. Havelock ensina sobre a questão:

> A recitação da enciclopédia tribal, em virtude da sua tecnologia, constituía igualmente uma diversão tribal. Em termos mais comuns, a Musa, a voz da instrução, era também a voz do prazer. [...] O público alegrava-se e relaxava como se estivesse hipnotizado pela sua reação a uma série de padrões rítmicos, verbais, vocais, instrumentais e físicos, todos juntos em movimento e de maneira essencialmente harmônica. [...] Esses reflexos, por sua vez, proporcionavam um alívio emocional para as camadas inconscientes da personalidade, que podiam, assim, assumir o comando e fornecer ao consciente um grande alívio da tensão e da angústia, do medo e coisas semelhantes. Estes últimos constituíam o prazer hipnótico da declamação, que colocava o público sob o controle do menestrel, mas estava, em si mesmo, submetido diretamente ao processo paidêutico. O prazer, em última análise, era explorado

> como instrumento da continuidade cultural. [...] O padrão de comportamento do artista e do público, sob alguns aspectos importantes, portanto, era idêntico. Psicologicamente, é um ato de comportamento pessoal, de total absorção e identificação emocional. (HAVELOCK, 1996, pp. 170-7)

Portanto, o poema épico deve ser considerado não como um ato de criação, mas como uma espécie de enciclopédia tribal, um tratado de constituição de um modo de vida, cuja pedagogia está essencialmente concentrada no ato de recordar em conjunto, proporcionando prazer aos seus ouvintes. Nesse sentido, há uma espécie de imitação no ato de reencenação e de identificação pelo público, uma psicologia comum partilhada, razão pela qual Platão, quando examina os métodos dos poetas e da poesia, parece preocupar-se com as condições da declamação poética e seus efeitos.

É possível que o público ateniense confundisse o discurso atrativo praticado por Hípias, enquanto professor dos valores tradicionais ditados por Homero, com a dedicação investigativa vivida por Sócrates, confundindo-o com um sofista, e fazendo entender que ambos exerciam a mesma atividade. Platão quer justamente acabar com tal confusão, defendendo "a filosofia contra afirmações feitas por poetas e sofistas, que poderiam descrever suas próprias atividades por seu termo de filosofia" (KAHN, 1996, p.121). Para isso, coloca lado a lado os dois saberes de maneira a evidenciar as suas diferenças.

Andrea Nightingale defende que, antes de Platão, o termo filosofia indicava genericamente uma atividade intelectual sem referência a uma disciplina específica, ganhando a partir dele uma nova definição e um novo empenho direcionado a um tipo de conduta:

> A palavra *philosophein* não assume um significado especializado e técnico até que Platão se aproprie do termo para seu próprio empreendimento. Quando Platão estabeleceu uma definição específica e bastante restrita desse termo, sugiro, ele criou uma disciplina nova e especializada. Na verdade, a filosofia, como Platão a concebia, compreendia não apenas uma investigação analítica de certos tipos de assuntos, mas um conjunto único de compromissos éticos e metafísicos que exigiam um modo de vida totalmente novo. (NIGHTINGALE, 2001, p. 10)

Seguindo esse raciocínio, Platão estaria demonstrando, no *Hípias Menor*, que o "entretenimento filosófico" (*philosophía diatribé*), mencionado por Êudico no proêmio da trama (363a5), era uma atividade diferente daquela entendida pela maioria. "Êudico exemplifica a fascinação ateniense com as técnicas e conquistas dos sofistas" (BLUNDELL, 1992, p. 141). Isso dá um significado à pergunta com a qual o diálogo é aberto: Êudico não só pede a opinião de Sócrates sobre o discurso de Hípias, mas explicitamente localiza a ocupação de ambos no mesmo lugar ao chamá-las de filosóficas.

O vocábulo *diatribé* indica não apenas um entretenimento ou um passatempo, mas também uma ocupação empregada seriamente, e até mesmo um modo de vida.[13] Outra obra considerada da juventude de Platão, a Apologia de Sócrates, dá luz à compreensão dessa atividade no tocante ao projeto filosófico de Sócrates. No contexto da Apologia, o termo refere-se à missão atribuída ao filósofo no episódio do oráculo de Delfos. Sócrates exerce sua defesa perante o tribunal de Atenas, justificando a sua conduta mediante a alegação de estar a serviço do deus que lhe atribuiu

13 LSJ, A Greek English Lexicon.

o dever de viver filosofando e inspecionando a si próprio e aos outros (*Apologia, 28e*) e, ainda que fosse liberado das acusações sofridas, com a condição de não mais filosofar nem passar seu tempo (*diatríbein*) se dedicando a essa investigação (*zétesis*) (*Apologia, 29c*), jamais agiria contra a orientação divina.

Tal missão investigativa também está presente no *Hípias Menor*. Em 369c, Hípias apresenta objeção à prática refutativa de Sócrates, acusando-o de tecer sutilezas e separar do discurso o que nele tem de mais abstruso, apegando-se a particularidades e minúcias, e nunca apanhando o tema em discussão como um todo. Sócrates, por sua vez, confessa ter por hábito viver "interrogando" aqueles que considera sábios a fim de "examinar e refletir" sobre as suas palavras: "o desejo de aprender me leva a interrogá-lo de vários modos, a examinar o que ele diz e a refletir sobre as suas palavras, para melhor compreendê-las" (369d4-5).

Noutro trecho, há uma crise no diálogo, que resulta, mais uma vez, nos protestos de Hípias a respeito da metodologia utilizada, postulando que Sócrates é "desonesto" e "perturba os argumentos" (373b4-5). Nesse momento, Sócrates profere um discurso, justificando e esclarecendo a sua prática: "[...] uma qualidade maravilhosa me salva: não me envergonho de aprender, mas questiono e interrogo [...]" (372c2-4); adiante relaciona o hábito de viver interrogando com uma espécie de cura para a alma: "muito maior benefício me prestarás livrando minha alma de sua ignorância do que se me curares de uma doença do corpo" (373a1-2).

Assim, a *philosophia diatribé* socrática consiste em fazer algo que vai além do convencional praticado pelos educadores daquele tempo. Para Goldschmidt (2002, p. 3), o diálogo platônico é "a ilustração viva de um método que investiga e que, com frequência, se investiga", e "é pelo método que se deve explicar a composição do diálogo ou, mais precisamente, sua estrutura filosófica".

Enquanto o discurso de Hípias quer ser causa de uma sensação de prazer em sua audiência, com fins de obter sucesso financeiro ou político[14]; Sócrates, por sua vez, apresenta uma atividade que segue um método próprio e mui rigoroso, fundamentado numa inspeção que tem, como na *Apologia*, objetivo de viver "não em favor do dinheiro, da fama e da honra, mas em favor da reflexão, da verdade e da alma" (*Apologia*, 29e), ainda que isso vá contra as convicções aparentemente "óbvias" da opinião geral ou que se chegue a conclusões convencionalmente absurdas, como será o caso do *Hípias Menor*.

Isso posto, o diálogo vai além de uma defesa de argumentos lógicos em si. A refutação socrática segue um percurso racional em sua fala, mas também mira produzir uma humildade intelectual em seu interlocutor. Sócrates, enquanto personagem paradigmático de Platão, dá o exemplo ao reconhecer a própria ignorância diante da perplexidade. Em 372d7-e1, o mestre afirma que, por vezes, pensa de modo contrário e se põe a vacilar sobre o assunto em razão de seu desconhecimento sobre ele. A prática de Sócrates respeita os resultados da pesquisa (375d5) ainda que ela seja insatisfatória. No entanto, não desiste da pesquisa, e, diferentemente de personagens como Hípias,

14 Na *Apologia, 19e-20a*, Sócrates inclui Hípias entre aqueles sofistas capazes de convencer jovens de qualquer cidade para acompanha-los, dando-lhes dinheiro e devendo-lhes gratidão.

não acredita saber o que não sabe.

Também no epílogo do *Teeteto*, pouco antes de ir ao Pórtico responder às acusações de Meleto no julgamento que levaria à sua condenação, Sócrates sinaliza o que seria o objetivo da sua prática, dizendo que ela consiste tão somente em conduzir o interlocutor a "não imaginar saber o que não sabe" (*Teeteto, 210c*). Em sua defesa na *Apologia*, Sócrates ao revelar sobre a sua missão filosófica, conta que passou a viver refutando aqueles aos quais considerava sábios (*Apologia, 21c*), chegando à conclusão de que não eram realmente sábios, pois, enquanto estes acreditavam saber aquilo que não sabem, ele reconhece que não sabe aquilo que não sabe (*Apologia, 21d*).

Portanto, a proposta filosófica de Sócrates consiste em conduzir seu interlocutor a avaliar as suas crenças e a própria vida, colocando em xeque seus valores morais e suas visões de mundo. Gordon (1999, p. 29) defende que, em um nível mais profundo, os diálogos são uma busca por identidade, e acrescenta ainda que:

> As perguntas de Sócrates não são perguntas gerais de forma alguma, mas sim perguntas pessoais, e geralmente bastante específicas às personalidades e situações que cercam uma conversa particular. Sócrates está sempre falando com seus interlocutores sobre si mesmos, sobre quem eles são, muitas vezes em contraste com quem eles pensam que são. (GORDON, 1999, p. 31)

Para isso, o próprio Sócrates porta-se como exemplo de conduta, na medida em que o filósofo é o primeiro a reconhecer a própria ignorância. No epílogo do *Hípias Menor*, após a controversa conclusão na qual diz que quem "pratica ações injustas e vergonhosas, se houver alguém nessas condições, não poderá deixar de ser o homem bom" (376b4-6), e, após a recusa de Hípias, Sócrates reconhece a falsidade da tese e a perplexidade em que se encontram, não obstante o raciocínio utilizado tenha sido consistente, e reafirma: "nesses assuntos eu vivo sempre a oscilar de um lado para o outro, sem deter-me nunca numa opinião segura" (376b8-c3).

Então, com um desfecho dramático, Sócrates deslegitima Hípias como sábio e, consequentemente, retira a autoridade de Homero como fonte educativa:

> Não é de admirar, porém, que eu e as demais pessoas indoutas revelemos tão pouca resistência. Mas, se vós outros, os sábios, também vos mostrais vacilantes, isso é que é terrível para todos, pois nem com nos aproximarmos de vós poremos remate a nossas divagações. (376c3-7)

Isso demonstra claramente a proposta filosófica de Sócrates no diálogo. Para o discurso filosófico ter espaço como forma de educação na cultura grega, é preciso de alguma maneira romper com as fontes de saber imperantes e dominantes, destacando as suas incapacidades e vícios. Nesse sentido, o caminho da proposta filosófica de Sócrates não é exatamente o da falsidade para a verdade, mas o da ingenuidade e ignorância para a consciência de si mesmo. Hípias pensa possuir um saber, e é reputado como sábio pelos muitos. Contudo, fica claro que os estudos homéricos realizados por ele "não fornecem base para uma sólida educação moral ou intelectual" (BLUNDELL, 1992, p. 164). Hípias possui tão somente uma boa memória, o que o torna um perito técnico sobre diversas artes que não garantem o conhecimento dos verdadeiros valores, tampouco o conduz para a reflexão de

si e da própria vida.

Em última instância, Sócrates retira a autoridade que a poesia de Homero exerce como representante de uma tradição enraizada e responsável, sobretudo pela educação moral dos gregos através do exemplo de seus heróis. Sócrates evidencia que, com base no modelo de educação poético, é possível chegar a conclusões totalmente indefensáveis do ponto de vista moral, conclusões essas que nem o filósofo, nem o sofista, e nem o leitor podem conceber. Sócrates utiliza-se das palavras do próprio Homero para chegar a tais conclusões absurdas[15]. É preciso avaliar se Homero – e a poesia – é uma boa fonte educacional, e se os modelos apresentados pelo poeta são realmente bons para serem imitados.

Assim, conforme a leitura do *Hípias Menor* constata, a partir das próprias falas das personagens homéricas, é possível, através de argumentos consistentes, fazer o próprio poeta contradizer-se, é possível tornar do veraz, um mentiroso, e do mentiroso, um sábio, e por fim, é possível chegar à conclusão paradoxal de que o "injusto é bom". Em razão disso, é preciso atacar a autoridade dessas fontes que pleiteiam um saber, que na verdade é um falso saber, e, para isso, em seus diálogos, Platão estabelece – através da conduta paradigmática de Sócrates – a filosofia como campo de conhecimento próprio que examina as crenças entranhadas na alma e conduz o indivíduo ao conhecimento de si.

Considerações finais

Uma vez que Platão apresenta, logo nas primeiras falas do diálogo, o problema da filosofia como um campo de saber genérico, em que o filósofo poderia facilmente ser confundido com um sofista, cujo discurso – a *epídeixis* – era totalmente voltado ao prazer dos muitos; e dado que, a partir desse problema, Platão estabelece a discussão em torno da poesia através do exame do caráter dos dois principais personagens homéricos, Aquiles e Odisseu, trazendo para a pesquisa o valor da poesia enquanto fonte de conhecimento, bem como modelo de conduta moral; assim, é possível considerar que Platão, no *Hípias Menor*, busca opor-se a autoridade do poeta como educador, na mesma medida em que exibe um exemplo de saber mais especializado e capaz de refutar as crenças e valores enraizados no pensamento comum.

Por conseguinte, o papel do personagem Hípias na trama é fundamental para compreensão do tipo ao qual Platão se opõe. Em primeiro lugar, Hípias é apresentado como um bem reputado educador e superior em diversas artes, dentre elas a poesia, colocando o sofista numa posição de sábio conhecedor dos valores tradicionais que Homero dita em seus versos. Em segundo lugar, o discurso do personagem possui características que condizem com esse modo de ser, haja vista que suas falas estão sempre conectadas ao pensamento convencional, de modo a agradar o grande público, fazendo do sofista uma espécie de porta-voz dos valores tradicionais que a poesia de Homero transmite.

15 370b4-c3; 370c6-d1; 371b8-c5.

Em razão disso, tendo estabelecido o problema da necessidade de distinção entre dois saberes, e tendo exibido o padrão do qual Platão quer se distanciar, finalmente foi possível apresentar as diferenças das duas formas educativas. De um lado, a poesia desfruta de um monopólio total sobre a conservação de comportamentos, tendo, como processo educativo, a memorização através de padrões rítmicos vocais, musicais, instrumentais e corporais que servem de instrumento para despertar um prazer hipnótico no público ouvinte instruído, que se identificará e imitará o caráter dos personagens exatamente como lhe for transmitido. Por outro lado, a proposta filosófica de Sócrates no diálogo consiste numa investigação das crenças e valores impostos por uma tradição, de modo a haver uma mudança na visão de mundo e na vida de seu interlocutor. Platão quer mostrar que a poesia é uma instituição educacional e que representa uma tradição contra a qual a sua filosofia pretende se opor e emergir como campo de conhecimento próprio. Essa tradição está entranhada em toda a representação dramática do diálogo ao discutir modelos de conduta moral, bem como ao chegar a conclusões sobre condutas morais.

Assim, no *Hípias Menor*, a filosofia socrática comprova que a poesia homérica frequentemente se contradiz e conclui absurdos de causar arrepio naquele que ouve, podendo confirmar que Homero não é um bom educador, sendo necessário, em algum momento, continuar a busca através de fontes mais confiáveis.

Referências bibliográficas

BLUNDELL, M. W. "Character and Meaning in Plato's Hippias Minor." In *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. Edited by J. C. Clagge and N. D. Smith. Oxford. 1992. pp. 131–72.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecquehistoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão*. Estrutura e método dialético; tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GORDON, J. Turning Toward Philosophy. Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues. The Pennsylvania State University, 1999.

HAVELOCK, E. ***Prefácio a Platão***. Trad. Enid Abreu Dobránzsky. Campinas, São Paulo: Papirus, 1996.

HOMERO. *Ilíada*; tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Peter Jones; introdução à edição de 1950 E. V. Rieu. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

_____. *Odisseia*; tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e notas de Bernard Knox; São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press: Cambridge, UK. 1996.

LIDDELL, H. G. et al. LSJ, *A Greek English Lexicon*. 9ª ed. revisada. Oxford: Clarendon Press, 1819.

NIGHTINGALE, A.W. *Genres in Dialogue*: Plato and the Construct of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press (Virtual Publishing), 2001.

PLATÃO. *A República*: (ou sobre a justiça, diálogo político); tradução Ana Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Filho. – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2014.

_____. Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o dever) In. *Platão*; introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

_____. *Hípias Maior Hípias Menor.* tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. – Ed. Bilíngue. – Belém: ed.ufpa, 2016.

_____. *Teeteto-Crátilo*; Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

UNTERSTEINET, M. *A obra dos sofistas* – uma interpretação filosófica; tradução Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

VLASTOS, G. The Socratic Elenchus: method is all, In: M. BURNYEAT (ed.), *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. pp. 1-37.

Filosofia e Neurociência:

Contribuições para a problemática do Livre-arbítrio

Filosofia e Neurociência: Contribuições para a problemática do Livre-arbítrio

Rafael Alberto WillkomM ◊ UFMT-ICHS

Resumo: A questão de se o Livre-arbítrio é compatível ou incompatível com o Determinismo Causal permanece controversa. Atualmente podemos contar com a neurociência para fornecer evidências acerca da produção de nossas ações, todavia, é necessária uma análise dos conceitos utilizados pela neurociência. Em um primeiro momento, visa-se entender quais são as posições defendidas pelas teorias filosóficas sobre o livre-arbítrio. Após, busca-se elucidar qual é o diálogo que pode ser estabelecido entre filosofia e neurociência em relação ao problema do livre arbítrio. Por meio dessa investigação, pode-se construir um argumento que interprete a investigação neurocientífica sob a luz de uma posição libertista, igualmente mostrando como pode haver decisões indeterminadas que não são aleatórias.

Palavras-chave: Livre-arbítrio; Determinismo; Neurociência; Libertismo; Deliberação.

Introdução

O livre-arbítrio, dentro de uma noção ordinária, é concebido como a capacidade que todos os seres humanos possuem de escolher, de uma maneira isenta de coerção ou obrigações, qual ação empreender. E parece que essa ideia é evidenciada pela experiência subjetiva de que temos acesso em primeira pessoa,[1] como por exemplo, uma espécie de experiência de que somos livres e responsáveis por nossas ações, porque é assim que vivenciamos a nossa própria agência no mundo. Essa noção possui vários desdobramentos, mas talvez o mais relevante deles é que ela fundamenta a maneira como julgamos os indivíduos responsáveis ou não por suas respectivas ações. De forma que consideramos um indivíduo moralmente responsável por sua ação na medida em que consideramos a sua ação livre. De forma que consideramos um indivíduo moralmente responsável por sua ação na medida em que consideramos a sua ação livre. Existe, é claro, diversos termos para livre-arbítrio,[2] tanto dentro do uso ordinário da língua quanto no seu emprego na literatura filosófica, porém a ideia fundamental é a mesma: tentar elucidar se o conceito de livre-arbítrio é compatível, ou não, com o conceito de determinismo causal.

A princípio, ninguém teria a menor dúvida de que de fato todos os seres humanos, enquanto agentes que concretizam suas intenções através de certo curso de ação (BLACKBURN, 1997, p. 3), possuem livre-arbítrio. Não poderia ser diferente, uma vez que certa noção comum ou popular de liberdade é fundamental para a dimensão prática dos agentes.[3] Porém, essa noção de tamanha utilidade na vida cotidiana, nos leva a uma contradição quando consideramos a tese do *determinismo causal*, que conforme definido por Inwagen (1975), de maneira geral, expressa que dados os eventos do passado em conjunção com as leis naturais que regem os eventos no mundo, só há, precisamente, um único estado de coisas no mundo possível no presente ou no futuro. Ora, se todas as ações que um agente pode realizar já foram determinadas por causas anteriores ao próprio agente, parece que realmente não temos o poder de escolher nossas ações, uma vez que

1 Esse acesso em primeira pessoa diz respeito àqueles conteúdos da vida mental que são essencialmente privados e subjetivos.

2 Como nos mostra Costa (2000) podemos nos referir ao mesmo problema quando falamos de livre-arbítrio, vontade livre, liberdade de escolha e liberdade de ação.

3 Essa dimensão prática refere-se àqueles aspectos mais relevantes da maneira como agimos no dia a dia; por exemplo, nos consideramos agentes livres e responsáveis na grande maioria de nossas ações.

todas as possibilidades já foram postuladas pelos eventos anteriores e as leis naturais.

Ao desafiar a noção de livre-arbítrio, uma tese determinista coloca em xeque também a responsabilidade moral dos agentes. Se de fato a causa relevante para o comportamento do agente são outros fatores, e não existe a possibilidade de qualquer participação do agente, enquanto uma causa relevante no desenrolar de suas ações, então a responsabilidade por sua ação é minimizada e o papel de causas anteriores é fortalecido enquanto responsáveis por iniciar e produzir a ação.

Vários filósofos e filósofas ofereceram respostas para esse problema, que emerge da incompatibilidade conceitual entre livre-arbítrio e determinismo. De acordo com a maneira que os filósofos e filósofas tratam esses conceitos, podemos identificar qual a sua posição teórica dentro do debate. No geral, essa identificação leva em conta a compatibilidade ou incompatibilidade entre *livre-arbítrio* e *determinismo*, assim, normalmente os filósofos e filósofas são enquadrados enquanto *Compatibilistas* e *Incompatibilistas*.

O primeiro grupo abrange autores que reivindicam que o determinismo não exclui o livre-arbítrio, e que ainda que a tese do determinismo seja verdadeira, isso é compatível com as ações serem livres e os agentes responsáveis por suas ações. O segundo grupo reúne autores que afirmam que o determinismo excluí a possibilidade do livre-arbítrio e vice-versa. Os incompatibilistas podem ser divididos em duas posições: o *determinista rígido* e o *libertista*. O determinista rígido argumenta que, sendo verdadeira a tese do determinismo, temos que tomar como falso o livre-arbítrio, e consequentemente, nenhum agente é responsável por suas ações. O libertista defende a posição inversa ao determinista, argumentando que a tese do determinismo, ao menos, não é universalmente verdadeira e, sendo falso o determinismo, o livre-arbítrio não está ameaçado e há ações livres e agentes responsáveis por suas ações.

A partir dessas considerações iniciais, primeiramente compreenderemos o que é o determinismo e sua incompatibilidade com o livre-arbítrio. Nas próximas seções, apresentaremos o princípio de possibilidades alternativas e como compatibilistas e libertistas o compreendem. Posteriormente, será levantado o que a neurociência cognitiva pode acrescentar à problemática e será explicado porque a proposta libertista não está ameaçada pelo estágio atual das investigações científicas acerca da agência humana. Ademais, considerando um elemento importantíssimo para como entendemos a produção de uma ação livre será defendida a relevância da deliberação e da escolha para uma ação livre.

Considerações acerca do Determinismo

O que ameaça a possibilidade de possuirmos livre-arbítrio e sermos responsáveis pelas ações que empreendemos no mundo é a tese metafísica do determinismo causal. Segundo Gomes (2019, p. 115), o ponto de partida para compreender essa tese é assumir que tudo o que existe possui uma causa, e que considerando um mesmo estado de coisas no mundo, as mesmas causas sempre produzem os mesmos efeitos. Essa noção de causalidade engloba uma generalização da regularidade

que há entre causa e efeito. Ao observarmos que determinados eventos estão encadeados de forma que sempre que observamos que de um evento *X* segue-se um evento *Y*, dizemos que *X* causou *Y*, e esperamos que *Y* sempre se siga de *X*. Dessa forma, podemos tomar a causalidade estrita entre os eventos que ocorrem no mundo[4] como um primeiro componente do determinismo. Um tratamento conceitual preciso do determinismo é oferecido por Peter van Inwagen (1975), sendo essa definição amplamente empregada no desenvolvimento contemporâneo da problemática do livre-arbítrio. Para van Inwagen (1975, p. 186) o Determinismo diz respeito à capacidade de proposições de expressarem a verdade acerca de estados do mundo futuros. E, em contrapartida, o livre-arbítrio diz respeito ao poder ou habilidade dos agentes de tornarem falsas proposições acerca dos estados do mundo no futuro (INWAGEN, p. 189).

Para tratar dessa definição, Inwagen (1975, p. 186) esclarece o que entende-se por *estado do mundo*. Assim, vale ressaltar que (a) a partir do estado atual de coisas no mundo, não se pode inferir nada acerca dos estados futuros, tomando o estado atual isoladamente, e (b) qualquer mudança, mesmo que mínima, no atual estado de coisas representa uma mudança de estado do mundo.[5] Segundo Inwagen (1975, p. 186), as premissas basilares da definição são: (1) para cada instante t existe uma proposição que expressa o estado do mundo naquele instante, e (2) dadas duas proposições que informam o estado do mundo em instantes distintos, *X* e *Y*, sendo *X* acerca de um instante no passado e *Y* acerca de um instante no presente ou no futuro, a conjunção da primeira com as leis da natureza[6] adequadas, L, nos leva a segunda. Dessa forma, o determinismo fica então definido como $X \wedge L \rightarrow Y$ (VAN INWAGEN, 1975, p. 191). Há várias consequências que o determinismo, assim definido, gera para a possibilidade do livre-arbítrio. De qualquer maneira vamos explicitar porque essa definição é incompatível com o livre-arbítrio. Para demonstrar que o determinismo é verdadeiro e que os agentes não são capazes de falsear uma proposição acerca do estado do mundo no futuro, ou no presente, podemos trazer um pequeno experimento mental, também oferecido por Inwagen (1975). Imagine um caso no qual um agente, que após deliberação, deixou de seguir determinado curso de ação. Se o determinismo for verdadeiro, o agente não poderia deixar de seguir o curso de ação. Assim, em determinado instante *T*, certo juiz *J* poderia ter realizado a ação de levantar o seu braço para revogar a sentença de pena de morte de um criminoso, porém não levantou a mão e o criminoso foi condenado.

Por que se afirma que o juiz (ou qualquer outro agente) não poderia executar outra ação, diferente da que executou? Considerando a definição de determinismo posta por Inwagen (1975) essa impossibilidade dá-se especialmente graças à conjugação do estado do mundo no passado com as leis da natureza. Visto que o que permitiria afirmar uma proposição acerca de eventos futuros a partir de eventos no passado são tais leis e o conhecimento dos eventos passados. Se a

4 [4] Há críticas acerca de como chegamos ao determinismo a partir de uma ideia de causalidade. Gomes (2019) chama a atenção para a necessidade de distinguir os conceitos de causalidade e determinismo. Por vezes o determinismo recebe apoio de uma causalidade de natureza estrita – sem espaço para probabilidades e incertezas. Todavia, pode-se notar que existem vários tipos de causalidade, incluindo uma causalidade probabilística.

5 [5] Uma outra noção que ajuda a entender o que é o 'estado de coisas do mundo' é que podemos entender isso enquanto o conjunto total dos eventos que ocorrem no mundo, seja em um dado instante ou em uma linha do tempo.

6 [6] Inwagen prefere referir-se a leis da natureza de maneira ampla, assumindo este termo com um sentido de generalidade de leis que regem os eventos no mundo. Dessa forma, leis da natureza engloba as leis da física, química e demais ciências naturais.

tese do determinismo for verdadeira, para um agente poder falsear uma proposição sobre eventos futuros seria necessária uma habilidade para falsear as próprias leis da natureza ou para mudar o passado. Ora, sendo impossível para qualquer agente falsear uma lei da natureza ou mudar o passado, torna-se impossível para qualquer agente falsear uma proposição que versa sobre o estado do mundo no futuro (ou no presente). Assim, o livre-arbítrio torna-se incompatível com o determinismo. Colocado de outra forma, não há nada que o agente possa fazer que altere o estado de coisas que os eventos passados em conjunção com as leis da natureza produzem agora ou no futuro, ou não se pode agir de maneira diferente de como se age.

Munidos de uma definição precisa da tese do determinismo, podemos entrar em detalhes acerca da compatibilidade ou incompatibilidade com o livre-arbítrio. Na próxima seção, explicitaremos os pressupostos das abordagens compatibilista e libertista.

O que é o Livre-Arbítrio para Compatibilistas e Libertistas

A noção de livre-arbítrio que libertistas e compatibilistas compartilham é aquela que diz que o agente poderia ter agido de outra forma, diferente da qual agiu. A distinção tradicional entre as abordagens metafísicas dá-se, em grande medida, na interpretação do princípio de possibilidades alternativas, que segundo Gomes (2019, p. 120), afirma que para cada ação realizada o agente poderia ter agido de maneira diferente.

De acordo com Gomes (2019, p. 121), o compatibilista, ao manter a compatibilidade com o determinismo, afirma que, para poder agir de outra forma, algum fator, geralmente algum fator interno ao agente no momento da escolha, precisa ser diferente. Dessa forma, o compatibilista não precisa apoiar-se no indeterminismo para garantir a possibilidade de agir de outra forma, uma vez que o compatibilista afirma a verdade do livre-arbítrio é compatível com a verdade do determinismo. Se para o determinismo uma causa específica (as circunstâncias do momento da ação, somadas às leis da natureza) leva a um efeito específico (uma única ação possível), só podemos ter um efeito diferente (uma outra ação) se tivermos uma causa diferente, alguma diferença, mesmo que mínima, na circunstância da ação

Para os libertistas, a possibilidade de agir de maneira diferente é garantida pelo indeterminismo, isto é, a negação do determinismo. Enquanto na tese do determinismo os eventos prévios encerram uma única possibilidade para o estado do mundo no futuro, na tese indeterminista o estado do mundo no presente não pode ser explicado a partir de eventos prévios, e há mais de um futuro possível a partir do estado atual do mundo. Assim, segundo Fischborn (2018, p. 181), o libertista afirma que um agente poderia ter empreendido uma ação diferente mesmo que todas as circunstâncias, no momento da escolha, fossem exatamente as mesmas. Neste ponto, torna-se clara a exigência do indeterminismo, visto que o indeterminismo causal permite que, dada uma mesma causa, ou seja, todas as circunstâncias internas e externas ao agente no momento da ação permanecendo iguais, pode-se seguir um efeito diferente (uma ação diferente).

Não há um consenso a respeito de qual posição (compatibilista ou libertista) apresenta uma melhor resposta ao problema do livre-arbítrio. Enquanto o debate não parece estar próximo de uma resolução, a neurociência tem desenvolvido experimentos que almejam resolver o debate filosófico.

De acordo com Fischborn (2016), a neurociência cognitiva fornece dados experimentais sobre a relação entre atividade cerebral e cognição (que envolve estados conscientes), ambos envolvidos na produção de uma ação motora voluntária simples. São vários os experimentos dentro da neurociência que investigam esse tipo de relação entre atividade cerebral e os estados mentais conscientes dos agentes. Em especial, pode-se discutir os dados oriundos do experimento de Benjamin Libet et al. (1983).[7] Grosso modo, os dados que esse experimento em neurociência cognitiva fornece indicam que a atividade de mecanismos não-conscientes (atividade cerebral) precede a atividade consciente na produção de uma ação, e que a atividade consciente (a consciência da intenção) aparece tardiamente no processo de produção de uma ação. Em um primeiro momento, segundo Nahmias (2010), as conclusões derivadas desses dados parecem ameaçar a possibilidade do livre-arbítrio para os seres humanos.

Para entendermos melhor o que são esses dados e como são usados para fortalecer afirmações filosóficas, vamos explicar melhor o experimento de Libet et al. (1983).[8] O objetivo desse experimento consistiu em criar uma linha do tempo da produção da ação motora, ou seja, registrar o instante de início da atividade cerebral que resulta na ação motora, o instante da tomada de consciência da intenção de agir, e o instante do início do movimento muscular. Para tal, o registro de início da atividade cerebral consistiu em realizar a medida do chamado Potencial de Prontidão (*PP*)[9] , que é uma lenta mudança negativa no potencial elétrico da área motora suplementar no neocórtex medial (LIBET [et al.], 1983, p. 636), envolvida na produção da ação, e que pode ser interpretada como um processo preparatório do cérebro para executar uma ação.

A medição do *PP* foi efetuada através de um eletroencefalograma (*EEG*) com eletrodos colocados no couro cabeludo do sujeito do experimento. Dessa forma, o *PP* pôde ser registrado em cada trecho do experimento. A ação relevante para o experimento consistia em um rápido movimento do dedo indicador da mão direita, que poderia ser executado pelo sujeito do experimento a qualquer instante dentro de uma faixa de tempo estipulada, e que devia ser realizada da maneira mais espontânea possível. Na abordagem experimental oferecida por Libet et al. (1983), uma ação livre é considerada

7 [7] Um exemplo de outro experimento em neurociência usado como evidência contra o livre-arbítrio é o estudo de Soon et al. (2008), o qual afirma obter um registro da atividade neuronal capaz de predizer qual de dois botões um agente vai apertar em 7 segundos (ou até mesmo 10 segundos) antes que o agente tenha conscientemente escolhido entre as opções. Contudo, é necessário ressaltar que a taxa de acerto do experimento foi de apenas 60%

8 [8] Libet et al. (1983) descreve três experimentos diferentes, todos envolvidos na atividade consciente. Para os propósitos do artigo, vamos considerar o experimento em que foi solicitado ao sujeito mover o dedo de forma espontânea e relatar o instante do aparecimento da consciência de desejar realizar o movimento do dedo indicador.

9 [9] Chamado de Readiness Potential (RP) em inglês.

como aquela que é executada de maneira espontânea pelo agente, isto é, sem um planejamento ou consideração anteriores à própria ação e sem coerção.

Além de registrar o instante do início do *PP*, registrou-se, ainda, o instante em que o sujeito do experimento teve consciência da sua intenção de executar o movimento. Por se tratar justamente do registro do instante em que surge a experiência subjetiva, o registro foi possível somente mediante o relato do sujeito a respeito do instante em que ele primeiramente estava consciente da intenção de agir. Esse relato foi possibilitado por meio da observação de uma tela redonda (parecida com um relógio pequeno de parede), na qual havia um ponto luminoso que executava uma trajetória circular próxima à extremidade da tela. Essa trajetória era igual ao movimento do ponteiro de segundos de um relógio, porém o ponto luminoso executava uma volta completa em uma escala de tempo menor que o período para uma volta completa do ponteiro de segundos de um relógio qualquer. Assim, de acordo com Libet et al. (1983), pode-se transformar a medição de uma experiência subjetiva em uma escala visual e registrável. Dessa forma, o sujeito observava o ponto luminoso e tinha que estar atento à posição deste ponto na tela quando tomasse consciência da intenção para poder relatar onde estava o ponteiro no momento.[10]

Os resultados que influenciaram o debate sobre o livre-arbítrio surgem quando fazemos a comparação entre os instantes dos eventos relevantes numa linha do tempo. Os resultados obtidos, de maneira geral, mostram que a atividade cerebral inconsciente se inicia em instantes anteriores em relação ao aparecimento da intenção consciente. De acordo com Libet et al. (1983, p. 623), o *PP* precede em aproximadamente 350 milissegundos a consciência da intenção de agir e em aproximadamente 500 milissegundos o movimento do dedo indicador. Ora, se os dados mostram que o início do processo de produção de uma ação é de natureza inconsciente, e que os estados mentais conscientes aparecem tardiamente nesse processo, então parece que o agente não tem poder de iniciar, interferir, ou mudar a sua ação.

Apesar dos resultados experimentais terem repercutido dessa maneira, afirmando que nossas ações são determinadas por uma atividade inconsciente, Libet et al. (1983) postula um papel que os estados conscientes do agente podem desempenhar na produção da ação, a capacidade de veto do agente.[11] Contudo, como essa é uma proposta controversa, não será considerada aqui. Com uma imagem melhor dos procedimentos experimentais que dão origem a dados que mostram que a ação é iniciada por processos inconscientes, podemos nos perguntar, quais são as afirmações filosóficas que esses dados endossam e quais contradizem?

Conforme apresenta Nahmias (2010, p. 370), os dados oriundos da neurociência cognitiva são tomados como evidência do determinismo. Mais especificamente, afirmando que os estados

10 [10] Por não se tratar do objeto da presente discussão, serão desconsideradas algumas críticas metodológicas sobre a confiabilidade da medida e do registro de um estado subjetivo, e será aceito que os relatos do sujeito realmente informam da melhor maneira o instante da intenção consciente, logo será aceito que as medidas obtidas são confiáveis apesar da diferença entre uma medida objetiva e uma subjetiva.

11 [11] De acordo com Libet et al. (1983, p. 641) o veto é a capacidade dos agentes de anularem ou alterarem uma ação já iniciada, isto é, no instante em que a consciência da intenção de agir entra em jogo na produção da ação, está incluída a possibilidade do agente de avaliar tal intenção e, por fim, resolver não empreender ou alterar o tipo de ação por meio do veto consciente. Dessa forma, não podemos dizer que esses resultados são evidências suficientes para excluir o agente da produção da sua ação. Igualmente, o livre-arbítrio é preservado.

conscientes e as ações são determinados por processos cerebrais inconscientes. Logo nessa primeira afirmação já podemos encontrar outro problema: qual o escopo do determinismo que a neurociência cognitiva pode evidenciar? Uma vez que, segundo Roskies e Nahmias (2016), o determinismo relevante para desafiar o livre-arbítrio (e em especial o tipo libertista) é um determinismo universal, sendo esse tipo de determinismo aquele que abrange a totalidade dos eventos, e não apenas alguns eventos particulares. Dessa forma, parece que a única ciência capaz de fornecer evidências acerca do determinismo relevante para o debate é a física, enquanto um ramo científico que abrange as leis universais que regem os eventos no mundo.[12] Ora, as ciências cognitivas também objetivam investigar leis acerca dos eventos cerebrais e conscientes, todavia, as suas leis possuem um escopo limitado – restrito ao agente, seu cérebro e seu comportamento.

Esse determinismo localizado[13] , um 'neuro-determinismo', segundo Roskies e Nahmias (2016, p. 189), não é suficiente. Uma vez que o próprio escopo limitado diante da universalidade exigida não exclui a possibilidade de existirem outros eventos do mundo que são de natureza indeterminada. Dessa forma, não se pode excluir a influência desses eventos indeterminados na produção do comportamento, visto que o cérebro não é um sistema fechado e estabelece relação com o ambiente que o cerca. Assim, mesmo que esses dados realmente sejam evidência suficiente para afirmar um tipo de determinismo, não é evidência que eventos indeterminados não estejam envolvidos na produção da ação.

Outra crítica que pode ser levantada contra a relevância desses dados enquanto evidência do determinismo é o fato de que as condições e às limitações experimentais impõem situações atípicas de agência. Parece estranho pensar que uma ação vai ser executada de maneira espontânea considerando o contexto experimental, ou seja, a ação estudada e seu contexto já implicam alguns condicionantes. É difícil imaginar como, dentro desse contexto experimental com procedimentos e medições a serem realizadas, a ação pode ser espontânea.

Pode-se considerar, ainda, a generalidade das conclusões embasadas em tais dados em relação as limitações do seu recorte experimental. Conforme questionam Roskies e Nahmias (2016, p. 186): será que tais resultados podem afirmar que o *PP* é, necessariamente, o processo inconsciente relevante e que isso representa uma espécie de decisão inconsciente? Não parece ser o caso de que, na maioria das ações de interesse para a neurociência cognitiva, a sequência da produção de uma ação que afirma que o *PP* precede a intenção de agir, que por sua vez, precede a ação, seja uma sequência capaz de ser generalizada para todos os casos de agência. Atualmente existem alguns estudos[14] que obtiveram sequências em que o *PP* foi registrado, isoladamente, isto é, sem ser seguido por nenhum movimento ou intenção. O *PP* pode ser registrado em tarefas de antecipação

12 Enquanto Inwagen (1975) fala em leis da natureza na sua apresentação do determinismo, fazendo ênfase no caráter universal que tais leis possuem, Roskies e Nahmias (2016) falam em leis da física, todavia, o sentido é similar ao de leis da natureza de Inwagen (1975), no que se referem às leis universais que regem os eventos que ocorrem no mundo.

13 Fischborn (2016) defende que a neurociência pode vir a estabelecer enunciados de determinismo local, que são reivindicações que tipos particulares de eventos são determinados. E que evidências de tais enunciados podem, um dia, desafiar o livre-arbítrio.

14 Roskies e Nahmias (2016, p. 186) apresentam tais estudos de situações que falseiam o PP enquanto determinante de uma decisão consciente. Schlegel et al. (2013; 2015) mostra os casos em que o PP pode ocorrer na ausência de atividade motora e os casos em que o PP pode ser registrado sem a consciência da intenção. Alexander et al. (2016) mostra os casos de PP em tarefas de antecipação de uma ação.

de uma ação – parece que o experimento de Libet et al. (1983) envolve esse tipo de antecipação de ação. Igualmente, há casos de PP registrado em circunstâncias de indução hipnótica, onde não há consciência da intenção.

Essas são as principais críticas que podem ser dirigidas aos dados que a neurociência fornece e às afirmações filosóficas que esses dados sugerem. Na seção a seguir, será apresentada uma crítica que pode ser levantada por uma abordagem libertista.

Crítica libertista

Agora é hora de levantar algumas razões porque o livre-arbítrio libertista, também, não está ameaçado pelo estágio atual das pesquisas em neurociência. As ideias principais são que há uma discrepância entre o que é uma ação livre para o libertista e para os neurocientistas, bem como, há uma grande dúvida acerca de se o *PP* representa um processo cerebral que é determinado por eventos prévios. Igualmente, uma defesa libertista da ação livre deve responder como o livre-arbítrio é indeterminado, porém não é ao acaso ou aleatório.

Primeiramente, um libertista assume que não são todas as ações que um agente empreende que importa a qualidade de livre, mas somente aquelas que podem ser ditas enquanto *responsabilidade última do agente*.[15] Para o libertista, as ações nas quais nos sentimos livres e responsáveis são aquelas nas quais está envolvida alguma indeterminação. Kane (2010, p. 364) argumenta que essa indeterminação deve ocorrer na própria atividade cerebral, e que assim, geraria indeterminação nos estados mentais conscientes como deliberação e tomada de decisão.

Ora, a maioria das ações que realizamos no dia a dia parecem automáticas ou habituais, basta pensarmos nas rotinas, hábitos, costumes ou vícios. Normalmente não ponderamos os detalhes e as circunstâncias dessas ações, bem como, não pensamos nas possíveis consequências das ações que empreendemos. Não é nesse tipo de ação que um argumento libertista foca. Pelo contrário, parece que as ações que de fato são realizadas livremente ocorrem em momentos únicos. Por exemplo, podemos pensar naquelas ações envolvidas em "momentos difíceis da vida, quando estamos divididos entre visões que competem sobre o que devemos fazer ou no que devemos nos transformar" (KANE, 2010, p. 366). Em tais circunstâncias os agentes podem estar "divididos entre fazer a coisa moral ou agir por ambição, ou entre desejos atuais poderosos e objetivos a longo prazo; ou podemos estar enfrentando tarefas difíceis pelas quais temos aversões." (KANE, 2010, p. 366).

De acordo com Kane (2010, p. 366), esse tipo de contexto para a ação, onde há incerteza acerca de qual ação empreender, cria as condições para a indeterminação. Visto que nessas situações singulares, em que ocorre uma deliberação difícil, em que após avaliar cada alternativa não sentimos confiança sobre qual a maneira mais adequada de agir, está indeterminada qual vai ser a decisão final. Ora, o experimento de Libet et al. (1983) não toca no tipo característico de ação livre relevante

15 De acordo com Fischborn (2016, p. 181) responsabilidade última é atribuída nos casos em que a ação não tem outra origem além do próprio agente, isto é, não possuem outras causas suficientes além do agente.

para o libertista: ações que envolvem a indeterminação na deliberação. Pelo contrário, o modelo de ação livre assumido por Libet et al. (1983, p. 625) concebia que uma ação livre era aquela realizada sem qualquer deliberação, menos ainda, uma deliberação difícil.

Um exemplo paradigmático de abordagem libertista que foca na indeterminação da deliberação, e que mostra como o livre-arbítrio pode ser indeterminado e não-aleatório são as a*ções autoformadoras (AAF)* de Robert Kane (2010). Essas ações (*AAF*) são identificadas justamente por estarem inseridas em um contexto de deliberação difícil, ou como diz Nahmias et al. (2004), estão envolvidas em um contexto de "deliberação por pouco" (NAHMIAS [et al.], 2004, p. 168). De acordo com Nahmias et al. (2004, p. 168), esse tipo de deliberação caracteriza decisões tomadas em contextos de incerteza acerca da avaliação de qual a melhor ação a ser empreendida, e é característico da abordagem libertista sobre a experiência subjetiva de agir livremente. As ações que envolvem esse tipo de deliberação possuem outra qualidade: nossas ações futuras, que derivam de uma decisão por pouco, também são livres.

Se o agente executa uma deliberação a respeito de alternativas proximamente equivalentes, a ação resultante é livre pela própria indeterminação de qual alternativa, sob tais circunstâncias, vai ser escolhida. E uma ação futura que derive dessa *AAF* vai ser livre também por ter na sua história de condições suficientes o fato de se originar em uma *AAF*, envolvendo uma escolha por pouco. Aqui é importante considerar o histórico da ação, mesmo que o agente faça a ação A, e nesse instante específico não fosse possível executar outra ação, A ainda seria considerada uma ação livre pois a sua possibilidade é garantida por uma *AAF* anterior. Por exemplo, se em uma *AFF* o agente precisa escolher entre fazer *X* ou *Y*, e é indeterminado qual alternativa será escolhida até a decisão ser realizada, e o agente decide por fazer *X*. Por que ele fez *X* anteriormente é que o agente só pode fazer A no presente, e ainda assim A será uma ação livre, mesmo que determinada, por ser derivada de uma ação indeterminada.

Assumir que uma ação livre é equivalente a uma ação espontânea parece estar sujeito também à objeção de como explicar que uma ação livre (espontânea) possa ser diferente da mera aleatoriedade ou acaso. Porém, quando insere-se uma deliberação difícil como condição de uma ação livre, e mostra-se que essa deliberação pode assumir um caráter indeterminado (que poderia ser diferente) pode-se evitar tal objeção. Igualmente o exemplo das AFF pode mostrar como podemos introduzir a indeterminação necessária para o livre-arbítrio sem cair no problema da aleatoriedade da vontade.

Outra crítica relevante é se, de fato, o *PP* representa um mecanismo específico da atividade cerebral, e se esse mecanismo é realmente determinado. Talvez o *PP* seja um processo indeterminado que dá suporte a processos conscientes indeterminados. Parece que já temos algumas razões iniciais para pensar que sim. Aqui, pode-se lembrar das pesquisas que realizaram registros de *PP* em condições experimentais diferentes do paradigma de Libet.[16] Conforme destacam Roskies e Nahmias (2016, p. 186), visto que o *PP* não pode ser associado exclusivamente à produção de uma ação motora

16 Como é o caso para os estudos de Schlegel et al. (2013; 2015) e Alexander et al. (2016).

voluntária, e que pode ser obtido em contextos de antecipação de tarefas e sugestão hipnótica, isso coloca alguma incerteza acerca do papel do *PP* na produção da ação. Por se manifestar em contextos experimentais diversos, podemos dizer que a relação entre o *PP* e a ação ainda não está clara. Isto é, um *PP* especifico não gera uma ação específica de maneira infalível.

Conclusão

Uma das maneiras pela qual a filosofia dialoga com a neurociência é apresentando propostas de polimento conceitual a respeito da interpretação de alguns experimentos. É difícil dizer se, em algum momento, as evidências científicas disponíveis podem desafiar o livre-arbítrio. Fischborn (2016, p. 494) argumenta que a neurociência pode, futuramente, fornecer tal evidência. Enquanto Roskies e Nahmias (2016, p, 190) afirmam que as ciências cognitivas não podem, agora ou futuramente, estabelecer tal evidência. Nesse sentido, Roskies e Nahmias (2016, p. 190) argumentam que somente a física pode fornecer a prova necessária para excluir o livre-arbítrio, uma vez que as leis da física desempenham um papel fundamental na definição do determinismo, e que são tais leis que possuem a universalidade exigida para o determinismo que exclui o livre-arbítrio.

Na presente investigação, consideramos mais relevante uma abordagem libertista da problemática do livre-arbítrio, onde uma ação livre é indeterminada, e essa indeterminação está presente na atividade cerebral e nos processos conscientes. Foi concluído que, a partir da perspectiva libertista apresentada, a deliberação faz parte de qualquer tentativa de definir e explicar a produção de uma ação livre. Dessa forma, mostramos que as ações nas quais mais pesa a liberdade e a responsabilidade moral são aquelas que envolvem uma deliberação difícil, onde temos incerteza sobre como agir. Dessa forma, o conceito de livre-arbítrio libertista contrasta com o tipo de ação investigada pela neurociência e é possível sugerir que o conceito de ação livre usado pela neurociência carece de precisão. Assim, o caminho fica aberto para argumentar que é possível uma abordagem do livre-arbítrio que é indeterminada (mas não aleatória).

Bibliografia

ALEXANDER, P. et al. Readiness potentials driven by non-motoric processes. *Consciousness and Cognition*, v. 39, p. 38–47, jan. 2016.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

COSTA, C. F. Livre Arbítrio: Como Ser um Bom Compatibilista. , v. 7, n. 08, p. 19–33, 2000. Disponível em: [https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/657] Acesso em: [11 Agos. 2020].

FISCHBORN, M. Libet-style experiments, neuroscience, and libertarian free will. *Philosophical Psychology*, v. 29, n. 4, p. 494–502, 29 mar. 2016. Disponível em: [https://doi.org/10.1080/09515089.2016.1141399].

_____. Is Gilberto Gomes really a compatibilist? *Filosofia Unisinos*, v. 19, n. 3, 18 dez. 2018. Disponível em: [https://doi.org/10.4013/fsu.2018.193.01].

GOMES, G. What kind of determination is compatible with what kind of freedom? – A reply to Marcelo Fischborn. *Filosofia Unisinos*, v. 20, n. 2, 13 set. 2019. Disponível em: [https://doi.org/10.4013/fsu.2019.202.01].

KANE, R. Vontade Livre e Ciência Moderna. In: ANN, B; BONJOUR, L. *Filosofia. Textos Fundamentais Comentados*. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 363–373.

LIBET, B. et al. Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential). *Brain*, v. 106, n. 3, p. 623–642, 1983. Disponível em: [https://doi.org/10.1093/brain/106.3.623].

NAHMIAS, E. Scientific Challenges to Free Will. In: *A Companion to the Philosophy of Action*. Blackwell Publishing, 2010. p. 345 – 356. Disponível em: [https://doi.org/10.1002/9781444323528.ch44].

_____. Is Free Will an Illusion? Confronting Challenges from the Modern Mind Sciences. In: *Moral Psychology*: Free Will and Moral Responsability. v. 4. Cambridge: MIT Press, 2014. p. 1–25.

_____. MORRIS, S.; NADELHOFFER, T. The Phenomenology of Free Will. *Journal of Consciousness Studies*, v. 11, n. 7–8, p. 162–179, 1 jan. 2004. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/233507141_The_Phenomenology_of_Free_Will]. Acesso em: [17 Agos. 2020].

ROSKIES, A. Neuroscientific challenges to free will and responsibility. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 10, n. 9, p. 419–423, set. 2006. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.07.011].

_____.; NAHMIAS, E. "Local determination", even if we could find it, does not challenge free will: Commentary on Marcelo Fischborn. *Philosophical Psychology*, v. 30, n. 1–2, p. 185–197, 15 nov. 2016. Disponível em: [https://doi.org/10.1080/09515089.2016.1248286].

SCHLEGEL, A. et al. Barking up the wrong free: readiness potentials reflect processes independent of conscious will. *Experimental Brain Research*, v. 229, n. 3, p. 329–335, 28 mar. 2013. Disponível em: [https://doi.org/10.1007/s00221-013-3479-3].

_____. et al. Hypnotizing Libet: Readiness potentials with non-conscious volition. *Consciousness*

and Cognition, v. 33, p. 196–203, maio 2015. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/j.concog.2015.01.002].

SOON, C. S. et al. Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature Neuroscience*, v. 11, n. 5, p. 543–545, 13 abr. 2008. Disponível em: [https://doi.org/10.1038/nn.2112].

VAN INWAGEN, P. The incompatibility of free will and determinism. *Philosophical Studies*, v. 27, n. 3, p. 185–199, mar. 1975. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/4318929?seq=1]. Acesso em: [03 Abr. 2020].

A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil A perspectiva orwelliana do duplipensamento e as corrupções no Brasil

A perspectiva orwelliana do *duplipensamento* e as corrupções no Brasil

Arthur Harder Reis ◊ UFRGS-IFCH.

Resumo: Este ensaio tem por objetivo articular reflexões sobre corrupção e mídia de massa a partir da noção orwelliana de *duplipensamento*. Num primeiro momento busco apresentar o duplipensamento em suas linhas gerais. Em seguida, partindo, por um lado, de Lilia Schwarcz, por outro, de Jessé Souza, proponho a existência de duas corrupções, uma de "rodapé" outra de "manchete", diferenciações assentadas nos pesos que a mídia destina a cada "corrupção". Nessas bases, defendo a existência de certo "combate duplipensante" contra a corrupção no Brasil. Com efeito, aponto o quão nocivo o duplipensar é ao combate concreto de práticas, em um sentido ampliado, corruptivas. Por fim, concluo que essa abordagem pode contribuir efetivamente a tensionar a percepção e associação, quase natural, entre corrupção e agentes públicos.

Palavras-chave: *Duplipensamento*; Corrupção; Mídia; George Orwell.

> Muitos supõem que o totalitarismo descrito por George Orwell no livro 1984 é algo que se passa nos países do Leste Europeu e asiáticos. [...]. Os que julgam que 1984 se refere aos regimes totalitários tornaram-se incapazes de perceber que nos chamados países democráticos os procedimentos orwellianos são usados cotidianamente, diante de nossos olhos e ouvidos, não apenas enquanto ouvintes, telespectadores e leitores, mas de maneira mais assustadora quando somos protagonistas daquilo que o "formador de opinião" (o jornalista no rádio, na televisão e na imprensa) descreve e narra e que nada tem a ver com o acontecimento ou o fato de que fomos testemunhas diretas ou participantes diretos.
> Marilena Chauí em *Simulacro e poder*: uma análise da mídia[1]

> Quando lemos ou relemos 1984, de Orwell, é interessante ver que o discurso sobre a propaganda política em um tipo de Estado autoritário é, na realidade, aquilo que vivemos a cada dia, é o discurso comercial, não o discurso totalitário.
> Ignacio Ramonet em *O poder midiático*[2]

Considerações iniciais

O presente ensaio busca pensar a cobertura midiática dos casos de corrupção no Brasil a partir da noção de *duplipensamento* exposta por George Orwell (2009) em 1984. No entanto, considerando as diferentes perspectivas de corrupção apresentadas por Lilia Schwarcz (2019) e Jessé Souza (2019), avento, para melhor compreendermos o fenômeno da corrupção (ou das diferentes corrupções), dois termos: *corrupção de manchete* e *corrupção de rodapé*. Ainda que neste ensaio ambas as noções sejam discutidas de modo incipiente e embrionário, considero que, com potencial para serem aprimoradas, significam um ganho importante para a análise, como veremos adiante, das diferentes corrupções.

Nesta esteira, discuto inicialmente a noção de duplipensamento e como podemos pensa-la no contexto contemporâneo, em especial imbricada com a mídia e a corrupção. A opção ao *duplipensamento* orwelliano justifica-se por ser um instrumento importante à compreensão das diferentes corrupções e sua relação na mídia de massa[3] , na medida em que nos oferece a visão,

1 Cf. Chauí (2016, p. 128).

2 Cf. Ramonet (2005, p. 252).

3 Entende-se mídia de massa como aquela destinada à comunicação de massa. Como bem explica Chauí (2016, p. 149): "a expressão 'comunicação de massa' foi

possível e provavelmente adotada pelo receptor dessas mensagens (o telespectador, leitor, ouvinte e etc)[4].

Em seguida, discuto tanto a corrupção de manchete quanto a corrupção privada, buscando delinear os contornos destas duas interpretações. Logo, uma vez realizado esse movimento inicial de explanação conceitual, procuro demonstrar o papel da grande imprensa e a formação conseguinte do duplipensamento em relação a corrupção[5].

Duplipensamento e o combate ineficaz

Ultimamente, sobretudo a partir das eleições de Donald Trump e Jair Bolsonaro[6] , a perspectiva orwelliana tem animado algumas análises acerca do tempo corrente, em sua maioria lançando mão de sua conhecida obra, qual seja: *1984*. Entretanto, a abordagem aqui proposta contempla o duplipensamento de modo muito mais sutil[7] . Nas palavras de Orwell (2009, p. 47):

> Winston largou os braços ao longo do corpo e pouco a pouco voltou a encher os pulmões com ar. Sua mente deslizou para o labiríntico mundo do duplipensamento. Saber e não saber, estar consciente de mostrar-se cem por cento confiável ao contar mentiras construídas laboriosamente, defender ao mesmo tempo duas opiniões que se anulam uma à outra, sabendo que são contraditórias e acreditando nas duas; recorrer à lógica para questionar a lógica, repudiar a moralidade dizendo-se um moralista, acreditar que a democracia era impossível e que o Partido era o guardião da democracia; esquecer tudo o que fosse preciso esquecer, depois reinstalar o esquecido na memória no momento em que ele mostrasse necessário, depois esquecer tudo de novo sem o menor problema: e, acima de tudo, aplicar o mesmo processo ao processo em si. Esta a última sutileza: induzir conscientemente a inconsciência e depois, mais uma vez, torna-se inconsciente do ato da hipnose realizado pouco antes. Inclusive entender que o mundo em "duplipensamento" envolvia o uso do duplipensamento.

Inclusive entender que o mundo em "duplipensamento" envolvia o uso do duplipensamento.

Erich Fromm (2009, p. 377), por sua vez, pensando o duplipensamento nos moldes em que a "sociedade ocidental" se projeta, diria que:

> A esse respeito, Orwell refere-se obviamente a falsificação do socialismo pelo comunismo russo, mas deve-se acrescentar que o Ocidente também é culpado de falsificação semelhante. Apresentamos nossa sociedade como uma sociedade onde se pratica a livre iniciativa, individualismo e o idealismo, quando na realidade tais palavras não passam de palavras. Somos uma sociedade industrial-gerencial centralizada de natureza essencialmente burocrática e motivada por um materialismo apenas levemente mitigado por preocupações verdadeiramente espirituais ou religiosas. [...]. O leitor encontrará várias outras características de nossa sociedade ocidental contemporânea na descrição de Orwell *1984*, contanto que consiga subjugar seu próprio duplipensamento.

---

criada para se referir a objetos tecnológicos capazes de transmitir informação para um vasto público ou para a massa. Inicialmente referia-se ao rádio e ao cinema, pois a imprensa pressupunha pessoas alfabetizadas, o que não era requerido pelo rádio nem pelo cinema em seus começos. Pouco a pouco, estendeu-se para a imprensa, a publicidade ou propaganda, a fotografia e a televisão. Esses objetos tecnológicos são os meios por intermédio dos quais a informação é transmitida ou comunicada".

4 Essa opção de abordagem é complementar com a já sabida "não neutralidade" das mídias de massa e suas opções e preferências políticas (ROSSI, 1991; GOODMAN e GOODMAN, 2005; CHOMSKY, 2013). Conforme Chauí (2016, p. 158): "do ponto de vista do receptor o aparelho de rádio e o televisor são eletrodomésticos como o liquidificador ou a geladeira. Do ponto de vista do produtor, são centro de poder econômica 'tanto porque são empresas quanto porque são uma mercadoria que transmite e vende outras mercadorias'. E centros de poder político ou de controle social e cultural". É neste sentido que buscamos apreender o "ponto de vista do receptor", a partir da hipótese de que neste processo de emissão, ideologicamente consciente, a recepção do conteúdo, em sentido amplo, engendra a formação do duplipensamento quanto o fenômeno da corrupção.

5 Esclareço que, evitando quaisquer possíveis leituras equivocadas, que tanta a corrupção de manchete quanto a de rodapé são abomináveis, enfatizar uma forma não significa menosprezar outra.

6 Ver para o primeiro caso Seaton, Crook e Taylor (2017) e Rangel (2019).

7 Também diferente daquela crítica feita por Orwell, em 1945, quanto a linguagem política: "Aldeias indefesas são bombardeadas por aviões, os habitantes são expulsos para o campo, o gado é metralhado, as cabanas incendiadas por bombas incendiárias: isso se chama pacificação. Milhões de camponeses têm suas fazendas roubadas e são mandadas para a estrada com não mais do que aquilo que podem carregar consigo: isso se chama transferência da população ou retificação de fronteiras" (ORWELL, 2011, p. 153-154).

Já Pynchon (2009, p. 401), ainda nessa trilha de paralelismos, diria que o Departamento de Defesa dos Estados Unidos é, na verdade, um "aparato de guerra", para ficarmos apenas em alguns exemplos.[8] No entanto, para além dessas comparações vale pensar o duplipensamento, sobretudo aos objetivos deste ensaio, como "recorrer a lógica para questionar à lógica". Podemos traduzir, ampliando o alcance da sentença, do seguinte modo: "recorrer a corrupção para negar à corrupção".

A descrição feita por bell hooks[9] (2020, p. 160-1) da representação na mídia de massa dos casos de violência doméstica é exemplar nesse sentido.

> Ainda que a violência doméstica esteja abundantemente representada na mídia de massa e que em todas as frentes haja discussões o público raramente conecta o fim da violência masculina ao fim da dominação masculina e à erradicação do patriarcado. A maioria dos cidadãos desta nação ainda não compreende a conexão entre dominação masculina e violência masculina. E essa dificuldade de entendimento é ainda ressaltada quando nossa nação é cobrada a responder por assassinatos violentos de familiares, amigos e colegas de escola por garotos de todas as classes. Na mídia de massa todo mundo levanta a questão acerca do porquê de essa violência estar acontecendo, sem conectá-la ao pensamento patriarcal.

Embora possamos argumentar, com razão, que essa distância entre as causas concretas da violência doméstica àquelas imaginadas pela mídia de massa sejam produto da "dominação masculina" nestes meios, vale tentar imaginar, por outro lado, a recepção dessa perspectiva aos "ouvidos" do grande público. E aqui podemos introduzir o duplipensamento. Ao mesmo tempo que o receptor da mensagem pode deduzir que apenas a mensagem *per se* já representa um ganho no combate à violência contra a mulher, essa mesma violência acaba por reforçar-se, ao passo que suas causas concretas são negligenciadas.

Ou seja, há a sensação de combate, crítica e discussão sobre o tema, ao mesmo tempo que este acaba por sair, quiçá, fortalecido. Novamente, lembremos que essa perspectiva privilegia uma hipotética, porém provável, recepção por parte do ouvinte, leitor, telespectador e etc. Se os emissores podem estar cientes (e até desejar) esse efeito, não raro, aqueles que receberem a mensagem, por outro lado, poderão pensar que, de fato, há ali um significativo embate contra à violência.

Na perspectiva aqui utilizada do duplipensamento, trata-se de, *mutatis mutandis*, "recorrer a lógica para questionar à lógica". Isto é, ao mesmo tempo que a mídia de massa apresenta essa problemática de "modo crítico", afinal "todo mundo levanta a questão acerca do porquê de essa violência estar acontecendo", ela o faz "sem conectá-la ao pensamento patriarcal". Com efeito, o receptor tende a assumir uma postura crítica contra a violência sem, contudo, tocar suas causas estruturais, suas raízes. Um processo sutil de "defender ao mesmo tempo duas opiniões que se anulam uma à outra, sabendo que são contraditórias e acreditando nas duas". Embora uma "opinião" seja consciente (a postura de indignação, combate...) a outra, que vai revelar o caráter contraditório da primeira (a fragilidade desse combate, que pode acabar até reforçando

8 Além das ilustrações já apresentados na epígrafe desse texto, a mídia de massa, por sua enorme concentração, não à toa, presta-se exemplarmente a essas possíveis comparações. Dênis de Moraes (2005, p. 199), referindo-se nominalmente aos principais conglomerados midiáticos e de comunicação afirma que: "AOL-Time Warner, Vivendi Universal, Disney, News, Bertelsmann e Viacom [...] têm idênticas pretensões: estar em toda a parte, a qualquer tempo, exercendo domínio". Estes são, me parece, os reais Big Brothers presentes nas nossas "teletelas".

9 Ao possível leitor menos familiarizado com a teórica feminista estadunidense, a autora prefere a grafia do seu nome assim, em minúscula.

o fenômeno) é despercebida.

É desse modo, portanto, que o duplipensamento é induzido pela mídia de massa. Antes de esboçar uma leitura a partir dessa perspectiva sobre "as corrupções" cabe, antes, delinear seus traços gerais.

Corrupção: *de manchete* e *de rodapé*

Quanto ao termo em si, "corrupção", existem diferentes e variadas perspectivas de análise (GOMES, 2010). O conceito comporta, ademais, toda uma historicidade que lhe é própria, variando conforme diferentes períodos históricos (ROMEIRO, 2017).

Para Fernando Filgueiras (2008, p. 78):

> Fundamentalmente, o conceito de corrupção tem uma dependência normativa, em que seu significado depende de concepções de valores e normas consensuais, que nascem de um processo deliberativo no âmbito da esfera pública. Ou seja, só é possível compreender o que é ou o que não é corrupção quando há valores e normas pressupostos, que são resultado de concepções morais da política, que espelham os processos de deliberação pública. Dessa forma, o significado da corrupção expressa acordos normativos que tem origem nos processos comunicacionais da política. O significado da corrupção, portanto, depende de um processo discursivo que mobiliza a moralidade e a expressa na forma de juízos acerca da ordem política e da ação de seus agentes.

Nesta esteira:

> O conceito de corrupção não pode ser compreendido apenas na chave dos custos econômicos, porquanto ele esteja atrelado a uma polissemia de sentidos que se fazem presentes no cotidiano da política. O conceito de corrupção não se reduz apenas a seus aspectos econômicos, uma vez que deve ser analisado como um fenômeno político. Como tal fenômeno, o conceito de corrupção tem uma natureza flexível e plástica, porque é um conceito normativamente dependente [...]. *Por ser um conceito normativamente dependente, ele está relacionado à disputa sobre a interpretação das regras e dos princípios que estruturam a vida pública e, por consequência, apontam o que é e o que não é corrupção. Essa disputa ocorre em diferentes campos, como é o caso do campo da representação política, o campo jurídico, o mercado e a mídia. Esses campos absorvem perspectivas sociais, culturais, políticas e econômicas para o entendimento das regras e dos princípios e promovem uma compreensão da corrupção conforme essa disputa por valores. Essa disputa ocorre, sobretudo, em torno dos sentidos e dos significados da ação política e em torno do modo como se pode enquadrar diferentes casos como corrupção.* (AVRITZER, FILGUEIRAS, 2012, p. 12, grifo meu).

As definições acima apresentadas têm o importante mérito de enfatizar o caráter discursivo daquilo que pode ser entendido por corrupção. Afinal, "não há nada de espantoso, visto que o discurso [...] não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo", portanto, prossegue Foucault (2014, p. 10), "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar". Ou ainda, se quisermos lembrar Pierre Bourdieu a partir de Filgueiras (2008, p. 82): "o campo político [...] é um tipo de esfera da vida social dotada de autonomia, na qual os agentes concorrem entre si pela disputa da produção de programas, análises, conceitos e acontecimentos", de modo que, prossegue o autor: "os agentes lutam pela geração de 'produtos simbólicos', dotados de uma força ideológica que permita a conquista do poder".

Ponto este fundamental para a compreensão da seguinte "disputa", entre atores em posições bem diferentes nos meios de poder – sobretudo midiático – por aquilo que significa a corrupção no

país [10]. Evidenciar a construção social e histórica intrínseca ao que se entende por corrupção pode ser um importante instrumento à desnaturalização do que hoje, no senso comum, mas também nos círculos letrados, entendemos por corrupção. Entendimento estreito esse que, ao nosso ver, é muito favorável àqueles que lucram e se beneficiam com outras tantas práticas que, como demonstraremos aqui, são corruptas. Ir além da definição usual, que mecanicamente remete ao "político desonesto" e ao "funcionário público que quer levar vantagem" é fundamental.

Ademais para Júnior e Sassara (2016, p. 206):

> A palavra "corrupção", que em sua origem latina *corrupti/onis* denotava "deterioração", "decomposição", "putrefação", "depravação", "devassidão" e "suborno", sofreu uma sutil alteração em seu significado com o passar do tempo, segundo Renato Janine Ribeiro. Se para os antigos ela definia "a degradação da coisa pública por meio da usura dos costumes", na atualidade ela se reduziu ao "mau trato dos dinheiros públicos". Janine Ribeiro está correto, pois basta uma rápida olhada em clássicos da filosofia política como Platão e Aristóteles para concluir que a corrupção para esses autores significava o desvio de um determinado regime político de seus fins ou virtudes originais, ou seja, literalmente uma desvirtuação de um fim ou bem, sempre para pior. A aplicação política do termo nesses autores já é metafórica, pois corrupção inicialmente se refere ao decaimento inerente às coisas materiais, tema de Aristóteles em seu *Da geração e da corrupção*.

Se, como logo veremos, ambas as perspectivas de corrupção, tanto de Souza (2019) quanto de Schwarcz (2019), estão assentadas na redução do termo exposta por Janine Ribeiro, qual seja o "mau trato dos dinheiros públicos", a noção de *corrupção de rodapé*, mais amplamente, apresenta certa resquício da antiguidade. Dado que não necessariamente há desvio do *dinheiro público*, mas, em alguns casos, há desvio *antes do dinheiro se tornar público*, um desvio de condutas e finalidades[11] . A evasão e elisão fiscal, por exemplo, podem ser melhor compreendidas a partir dessa percepção, tanto contemporânea (desvio de recursos públicos) quanto clássica (desvirtuação da ordem pública).

A *corrupção de manchete*, finalmente, pode ser delineada a partir de um breve histórico do pensamento social nacional. O "patrimonialismo" e o "jeitinho brasileiro", a "confusão entre o público e o privado", práticas como o clientelismo e afins, formam o fundo teórico e interpretativo que informa boa parte – às vezes de modo implícito – das leituras sobre corrupção no Brasil. Essa tradição teórica sustenta toda a leitura sobre corrupção que, com efeito, transforma-se mais, não ao acaso, vulgarmente e na mídia de massa na *corrupção de manchete*.

Estes conceitos e modos de análise podem ser rastreados nos trabalhos já clássicos como os de Oliveira Vianna, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. Mas, sobretudo, nas produções do historiador Raymundo Faoro e do antropólogo Roberto DaMatta[12] . Inclusive, essa perspectiva continua animando algumas análises mais recentes sobre a sociedade brasileira, como as de André Botelho (2011, 2019), José Murilo de Carvalho (2011, 2013, 2019) e Lilia Schwarcz (2019).

---

10 Sob a ótica do Direito, vale notar que: "tratar do tema corrupção privada no Brasil é se propor a praticamente inserir tal assunto no cenário doutrinário brasileiro. Isso porque a tradição jurídica da América Latina concebe o fenômeno da corrupção apenas em sua forma tradicional, na qual deverá estar necessariamente presente, como parte do pactum sceleris, o funcionário público, conforme o previsto em seus ordenamentos jurídicos" (CHAVES, 2013, p. 234). Parece, portanto, até ser difícil pensar em corrupção sem "funcionário público".

11 Precisamente neste ponto é dado indicar os limites e contornos liberais das críticas feitas por Souza (2019). O "desvirtuamento para pior", como a evasão e elisão fiscal, incidem no desvio de uma "ideal" social-democracia (amplamente possível com esses recursos, defendida por Souza) à um capitalismo selvagem, que produziria "miséria na fartura", lembrando uma expressão de Paulo Freire. Revela-se, então, essa noção clássica de corrupção ilustrada acima.

12 Sobre as interpretações e análises feitas por estes autores, que não cabe detalhar aqui, e embora já clássicos e conhecidos, ver: Bernardo Ricupero (2011) e Lincoln Secco e Luiz Pericás (2014).

Não obstante, a perspectiva formulada inicialmente nas produções acadêmicas e eruditas espraiaram-se para muito além dos muros acadêmicos. Tomando alguns exemplos recentes, é dado identificar em diferentes espaços os conceitos-chave como fundo teórico e modo de leitura do fenômeno da corrupção no Brasil. Produções audiovisuais, como a série *O mecanismo* (2018 e 2019) e o filme *Polícia Federal: a lei é para todos* (2017) são ilustrativas nesse sentido. O mercado editorial é decisivo para tal quadro. Podemos destacar diferentes produções. O livro de Deltan Dallagnol (2017), *A luta contra a corrupção*, mais próximo da discussão detida sobre o tema, acaba por reproduzir, porém, toda a tradição teórica referida acima[13]. Livros históricos mais gerais sobre a história do Brasil, destinados ao grande público, vão na mesma direção: o *Guia politicamente incorreto dos presidentes da República*, de Paulo Schmidt (2017), a *História do Brasil para quem tem pressa*, de Marcos Costa (2017) e *A história do Brasil para ocupados*, organizado por Luciano Figueiredo (2013), atualizam e divulgam a tradição teórica do "patrimonialismo" e do "jeitinho" brasileiro.[14]

Inclusive, pensadores mais próximos do marxismo e do campo progressista, também acabam valendo-se dessas noções. Francisco de Oliveira (2018), ainda que de modo original, aceita o "jeitinho brasileiro" como parte do caráter nacional. Fernando Haddad (2017), por sua vez, reconhece no Estado brasileiro traços do patrimonialismo indicado por Faoro.

Não há dúvidas, portanto, ser esta a forma dominante nas diversas leituras sobre a corrupção no Brasil. Aliás, para essa tradição, já difundida a assimilada pelo senso comum, é quase impossível falar em Brasil sem falar em corrupção: "a corrupção está para o tipo de sociedade, de política e de economia que praticam no Brasil como a sua curvatura peculiar está para a banana, ou seja, *é sua mais primária natureza, sua genética, seu destino e sua disposição natural*" (COSTA, 2018, p. 20, grifo meu). Na mesma linha culturalista e essencialista: "a herança ibérica [corrupta por excelência] *nunca será abolida do DNA da cultura brasileira, mas é possível tornar os brasileiros mais seguidores da lei* por meio da educação formal" (ALMEIDA, 2007, grifo meu, p. 276).

De modo mais esquemático, conforme Schwarcz (2019, p. 90, grifo meu) expõe no capitulo mais longo (*Corrupção*) de seu recente livro *Sobre o autoritarismo brasileiro*, a corrupção de manchete pode ser entendida do seguinte modo:

> Assuma a forma que assumir, o certo é que a corrupção leva ao desvirtuamento dos costumes tornando imorais e antiéticos. *Suas decorrências não incidem apenas nas esferas privadas; acabam por afetar, diretamente, o bem-estar dos cidadãos.* O efeito é de causa e consequência. *Os gastos destinados ao enriquecimento privado reduzem recursos e investimentos públicos na saúde, educação, segurança, habitação, transporte ou em programas sociais e de infraestrutura.* A corrupção também fere a Constituição em outro ponto, ampliando a desigualdade econômica. [...] *Não obstante, a corrupção que hoje assola a política nacional, e tem indignado os brasileiros, faz parte, em maior ou menor escala, do cotidiano do país desde os tempos do Brasil colônia.* Por isso estratagema usados pelas elites coloniais lembram, de forma direta ou mais distante, *as várias práticas ilícitas perpetradas por alguns de nossos governantes atuais.*

13 Importa notar que o livro de Deltan é prefaciado pela conhecida articulista e comentarista dos meios de comunicação do Grupo Globo, a jornalista e "intelectual da mídia" Miriam Leitão. Outro livro que se dedica ao tema da corrupção, e destinado ao grande público, A curvatura da banana, de Marcos Costa (2018), nada mais faz do que retomar, traduzir em termos mais simples, e divulgar a leitura de Faoro, por exemplo.

14 Quanto ao Guia, é por demais sugestiva o título da introdução do livro: "De Teodoro a Temer: 130 anos de autoritarismo, corrupção e incompetência". Na História do Brasil para quem tem pressa, o autor logo na introdução enfatiza na história do Brasil o patrimonialismo como chave analítica, citando Raymundo Faoro. No livro organizado por Luciano Figueiredo, destacam-se alguns textos, como o de José Murilo de Carvalho (2013), que seguem esse mesmo caminho.

Podemos, portanto, extrair desse fragmento aquilo que vai dar a forma geral dessa embrionária noção de *corrupção de manchete*. Destacamos quatro pontos. O primeiro ponto reside na percepção de que as *práticas privadas* acabam por ir além a esfera privada, prejudicando o "bem-estar dos cidadãos", na esfera pública. O segundo ponto está na aceitação de que a precariedade de muitos serviços públicos no Brasil é produto da corrupção. Em terceiro, a ideia de que há continuidade entre o Estado português marcado por tradições personalistas, e a corrupção dos nossos tempos. Por fim, o quarto ponto, está no reforço da ideia de que a corrupção feita única e exclusivamente por políticos (empresários são citados apenas quando estes estão interligados)[15] .

Ao último ponto, vale outro trecho:

> De toda maneira, o dinheiro roubado comprava campanhas eleitorais e aliados no Congresso, e pretendia garantir a perpetuação do partido no poder. Serviu também para o enriquecimento pessoal de alguns de seus membros. *Mas corrupção, é corrupção não importando motivo ou alegação.* E é um processo que acaba por consumir as finanças do Estado, levando, indiretamente, à falta de recursos, para setores infraestruturais da sociedade, como a educação, a saúde, a moradia e os transportes. (SCHWARCZ, 2019, p. 119, grifo meu).

Schwarcz, falando no exaustivamente lembrado e discutido "escândalo do Mensalão" no excerto acima reproduzido, reforça o "silêncio" ou "ausência"[16] de sua obra sobre outras formas de desvio do Orçamento público que, também, "leva, indiretamente, à falta de recursos", e que são como veremos mais adiante, simplesmente, esquecidos (?). Ou seja: nas 62 páginas que a autora dedica ao tema da *Corrupção e do Patrimonialismo* (títulos de capítulos) há espaço apenas para um único tipo de corrupção, a *corrupção de manchete*.

Contudo, como dito, sua dimensão massificada vai além das linhas do trabalho acadêmico de Schwarcz[17]. Dallagonol leva ao extremo o sensacionalismo, tão frequente nas produções inseridas na perspectiva da *corrupção de manchete*, ao afirmar que:

> A corrupção é uma serial killer que mata em silêncio. Ela se disfarça de buracos em estradas, falta de medicamentos, crimes de rua, miséria. Mas, como se esconde, dificilmente é responsabilizada pelas mortes que causa. Porém as pessoas que sofrem suas consequências existem e têm nome. E ninguém está livre de ser a próxima vítima. Todos nós temos razões de sobra para nos indignar e tomar uma atitude. (DALLAGNOL, 2017, p. 40).

É claro, sabemos, que a "corrupção" acima referida é aquela feita por "políticos corruptos". Com

15 Pontos estes que convergem em muito com a cobertura midiática sobre corrupção e, mais amplamente, sobre a leitura do senso comum sobre o tema. Se pode parecer óbvio a cobertura parcial feita pela grande mídia, não é de menor importância mencionar alguns casos. Ver os estudos feitos por Gehrke, Borba e Ferreira (2017) quanto aos veículos Der Spiegel, L'Obs, The Economist, Time e Veja. Martins (2016) quanto a Folha de São Paulo. Já Rossoni e Motta (2017), quanto ao jornal Zero Hora, apesar de seus malabarismos teóricos, apontam que as menções à "corrupção" se situam também na perspectiva daquela feita por políticos e governantes. Se ao leitor mais atento já pode parecer sugestivo que o enfoque (e seus respectivos "nomes") em escândalos como o "Mensalão" e o "Petrolão" também carrega certa carga política, Júnior e Sassara (2016) confirmam tal hipótese, de associação quase natural entre corrupção e (determinados) políticos, sobretudo em anos eleitorais. Sobre o mesmo assunto, ver também: Lima (2013)

16 Apesar de se referir às fontes históricas, tal perspectiva nos é, também, importante nesse caso: "E, para além do que possam conter em termos de informações, devem ser também observadas em si, ou seja, podem interessar, como lembrou Prost, menos pelo que dizem do que 'pela maneira como dizem, pelos termos que utilizam' e, pode-se acrescentar, também pelo interdito, pelas zonas de silêncio que estabelecem" (LUCA, 2020, p. 98). Isto é, tais escolhas e recortes muito difundidos (L. Schwarcz apenas exemplifica) acabam, com efeito, criando certas "zonas de silêncio" em que repousam incólumes outras tantas práticas igualmente condenáveis.

17 Embora Schwarcz forneça sistematicamente o contorno da "corrupção de manchete", a partir da associação quase natural e atemporal, por meio do "patrimonialismo brasileiro", de corrupção, políticos e funcionários públicos, essa não é, de fato, sua "forma plena". Noutro trabalho de Schwarcz (2018, p. 504), com Heloísa Starling, é possível encontrar certas ressalvas acerca dessa perspectiva – ainda que seus traços essenciais sejam preservados. Ou seja, o "ápice" da corrupção de manchete, até em relação ao alcance do público de massas, está presente, de fato, noutros espaços e meios.

efeito, tanto o trabalho de Schwarcz (embora este em muito menor medida), quanto as produções audiovisuais citadas, os *Guias incorretos* e as obras que transformam a corrupção em verdadeira "Cruzada moral" (em que, não raro, os autores são os próprios cruzados do bem e da justiça), a corrupção é vista apenas a partir do envolvimento do funcionário público. Tomada, também, como algo quase inerente ao Brasil e ao seu povo (o "jeitinho brasileiro" é paradigmático nesse sentido). Todas as demais formas, comumente mais danosas aos "bem comum" tão defendido, são relegadas à margem. A este cenário, soma-se o impacto midiático, que será analisado, em função de sua importância, em maior detalhe a seguir.

Neste ponto, antes de introduzirmos a noção de corrupção de rodapé, cabe esclarecer que a "corrupção privada" utilizada no âmbito jurídico difere das "corrupções privadas"[18] a seguir elencadas. As quais divergem, para além das diferentes coberturas midiáticas, na medida em que aquelas postas pelo Direito incidem na punição a condutas que afrontam os preceitos básicos das relações econômicas no capitalismo, como a afronta a livre concorrência, liberdade de iniciativa, formação de monopólios, cartéis e etc. Ou seja, que atentem "contra a ordem econômica"[19].

Quanto ao que chamo aqui de *corrupção de rodapé*, Jessé Souza representa certa "expressão notável" dessa perspectiva. Antes de esboçar seus contornos, vale mencionar, ainda que brevemente, dado que fora do escopo deste ensaio, a base teórica que vai sustentar a crítica à corrupção de manchete.

Lembrando o trecho acima reproduzido, de Avritzer e Filgueiras, convém explicitar a disputa pela definição (inclusive jurídica) do que podemos entender por corrupção.

> Outro exemplo desse poder excepcional [das "elites econômicas"] é a própria definição do que é crime ou do que afinal é corrupção na sociedade moderna. [...]. Esse novo consenso do que passa a valer como legal ou ilegal significa que o batedor de carteiras, o pequeno traficante e o assaltante de rua tornam-se foco da ação policial e legal. O assalto especulativo de fundos de investimento, ao contrário – que eventualmente empobrece países do tamanho da Argentina ou da Malásia e impede o pagamento de aposentadorias, tendo impacto negativo dramático na vida de milhões – não é visto como crime. Por outro lado, o investidor que liderou o ataque é festejado como "gênio financeiro", e sua foto aparece nas capas festejantes de revistas como *The economist e Time*. (SOUZA, 2016, p. 24-25).

Deste modo, portanto, é dado compreender o referencial mais amplo sobre o fenômeno em si e de sua própria conceituação na obra de Souza. O autor, agora mais especificamente no cenário brasileiro, na contramão de trabalhos canônicos como o de Roberto DaMatta (1997), por exemplo, diria que:

> Além do aspecto do mundo emocional e do particularismo que ela implica, Da Matta chama a atenção para um dado que seria peculiarmente brasileiro na noção de pessoa: a troca de favores, o jeitinho, a "carteirada" — em uma palavra, a tendência à corrupção e à refração da lei geral. O mundo da política seria a esfera privilegiada dessa inclinação nacional, a qual não passaria despercebida aos "indivíduos", aos homens comuns sem meios de troca nesse comércio generalizado de favores [...]. Volto ao fio condutor dessa argumentação. É a imagem (no caso, desvalorizada) do brasileiro acer-

18]Conforme João Carlos Loebens (2018): '"corrupção privada' para o desvio de recursos públicos ocorridos antes do ingresso dos recursos no caixa do Estado".

19 "No Brasil, os únicos instrumentos punitivos da corrupção [não necessariamente assim vistos] na esfera privada são a Lei 12.529, de 2011, que dispõe sobre a prevenção e a repressão às infrações contra a ordem econômica, seguindo os princípios constitucionais de liberdade de iniciativa, livre concorrência, função social da propriedade, defesa dos consumidores e repressão ao abuso de poder econômico; e a Lei 9.279, de 1996, que regulamenta a Propriedade Industrial e, inobstante tenha, em seu artigo 195, um rol de tipos penais que constituem crimes de concorrência desleal, é dotada de questionável eficácia prática na qualidade de instrumento repressivo das condutas nela elencadas" (CHAVES , 2013, p. 235) Ainda segundo a autora é dado afirmar que em legislações estrangeiras, sobretudo europeias que possuem um debate mais consolidado sobre essa figura penal, as práticas inscritas como "corrupção privada" fogem, também, das aqui expostas. Não confundir esses termos é, portanto, essencial.

> ca de si mesmo que é dramatizada na teoria damattiana. Afinal, por que supor uma tendência inata dos brasileiros à corrupção e ao estabelecimento de relações de favores? Seria essa "predisposição" maior aqui do que em qualquer outro país? Recentemente, foi descoberto na Alemanha Federal um esquema de corrupção e favorecimento político com 25 anos de estabilidade e incrível eficiência, que faria qualquer Fernando Collor brasileiro morder os lábios de inveja. Admitamos, por hipótese, que, desgraçadamente, o grau de corrupção no Brasil seja maior do que em outros países. Não seria a causa desse fato uma ausência de mecanismos mais eficazes de controle, antes que uma misteriosa eficácia atávica de padrões culturais personalistas tradicionais da vida colonial brasileira? O nosso ponto aqui é mostrar que ela [corrupção] não tem nada a ver com o personalismo e o tradicionalismo que Da Matta identifica na sociedade brasileira. O que parece ser peculiarmente brasileiro é a manipulação populista da corrupção como tema central do debate político, num país tão carente de discussões públicas de fundo sobre escolhas coletivas fundamentais. (SOUZA, 2001, p. 56-57).

A partir dessa perspectiva, considerando as interpretações "personalistas" e "patrimonialistas" de modo crítico, Souza, com seu característico "excesso retórico", oferece o seguinte quadro acerca da "corrupção":

> É aqui que entra a grande imprensa como "real" partido do capital financeiro, para desviar a atenção da população para o gigantesco processo de expropriação do qual ela é vítima e criar bodes expiatórios. Como é possível todos os dias tamanha distorção sistemática da realidade? Ora, a espoliação da sociedade inteira pode ser facilmente deslocada para a corrupção dos tolos, a propina dos políticos desonestos. O tema do patrimonialismo, ou seja, da elite supostamente dentro do Estado como grande problema nacional, e não a elite do dinheiro fora do Estado e que o usa para seus fins, serve exatamente para isso. O grande esquema de corrupção sistêmica que o capitalismo financeiro impõe, que implica superexplorar e enganar as classes sociais abaixo da elite, capturar o Estado e a política para seus fins, e instaurar uma imprensa e uma esfera pública que implicam distorção sistemática da realidade, é naturalizado e percebido como dado imutável. Uma realidade na qual só se pode obedecer. Se a corrupção é, antes de tudo, enganar o outro, pergunto ao leitor: qual é a corrupção verdadeira e qual a corrupção dos tolos? (SOUZA, 2019, p. 175)[20] .

Para compreender a posição de Souza faz-se necessário acompanhar o trajeto realizado pelo autor até chegar ao excerto acima reproduzido. Embora não esteja no escopo do artigo delimitar aquilo que estaria incluído nessa "modalidade de corrupção", uma breve digressão é necessária, buscando apresentar algumas práticas que conformam essa "corrupção verdadeira".

Fatorelli (2018, 2018a) diria que o "sistema da dívida" pública é, de fato, uma espécie de "bolsa rico". Segundo a autora, por exemplo, a manutenção da dívida via aumento de juros é uma questão problemática (que abrange parte importante do Orçamento estatal). Para quantificar esses dados, Fatorelli (2018, p. 69) aponta que apenas no ano de 2011, R$708 bilhões foram consumidos pela dívida (boa parte em juros!), o que significou 45% do Orçamento da União à época. Já Ricardo Antunes (2005, p. 92) lembra que em 1999 foram pagos US$70 bilhões aos credores externos.

Embora o "Sistema da Dívida" brasileiro seja repleto de questões duvidosas e polêmicas[21], este mantém-se, a despeito das vultuosas quantias de recursos públicos absorvidos, em certo ostracismo. O que, conforme Fatorelli (2018, p. 75-76) não é ao acaso:

> A população em geral não chega a ter a plena percepção da existência do "Sistema da Dívida", pois outra característica desse modelo é o controle da grande mídia pelos beneficiários desse sistema, que não permitem a transparência em relação aos seus próprios privilégios, já que isso poderia provocar indignação popular. Finalmente, importante destacar a crescente degradação dos valores. Esse modelo produtor de miséria de um lado e extrema riqueza do outro é, em si, corrupto. *Para os interessa-*

20 Souza em outros trabalhos (2018a, 2018b, 2020) aponta como algumas interpretações da formação nacional, assentadas em noções como "patrimonialismo", "personalismo" e congêneres são essenciais à invisibilização desses fenômenos na medida em o Estado incorporaria "todos os males" e seria, certo modo, ele per se a encarnação da corrupção. Tais análises, ainda segundo Souza, seriam amplamente internalizadas pela mídia de massa.

21 Convém destacar que não se trata de uma exclusividade nacional. O Equador, por exemplo, em 2007 realizou a auditoria da dívida pública para justamente investigar possíveis irregularidades. Ver Fatorelli (2009 e 2019, p. 82).

> *dos em continuar encobrindo essa macrocorrupção deve até ser conveniente divulgar amplamente certos casos isolado, pois tais "escândalos" ocupam páginas e páginas dos jornais por vários dias e fazem com que muitos acreditem que "é por isso que o país não dá certo".*[22]

Nesta esteira, outro exemplo que combina tanto a atuação da mídia de massa em práticas corruptas, quanto grandes empresas e até organizações internacionais, considerando um modo de corrupção muito mais sutil, é dado por Jennings (2014, p. 56):

> Quando a Rede Globo recebeu no ano passado uma multa equivalente a R$ 615 milhões da Receita Federal por sonegação na compra dos direitos de transmissão da Copa de 2002, alegou que a negociação com a ISL e a Kirsh via paraíso fiscal não era crime, mas simplesmente um "planejamento tributário". Hoje, "parceiros" como Visa, Adidas, McDonald'se Samsung, entre outros, conseguem uma fantástica isenção fiscal de exceção por meio da "lei da Fifa". [...] Se eles não pagam os impostos, os brasileiros pagam. E isso é roubo! Se a corrupção é definida como o abuso do ofício público para benefício próprio, a Fifa criou um modelo institucionalizado de corrupção global.

Quanto ao mesmo caso, Lima (2013, p. 39) afirma, sem meias palavras, que:

> [...] está em discussão velada – porque não tem sido publicizada como merecia –, um processo de corrupção que envolve um grande grupo de mídia brasileiro, que comprou os direitos de transmissão de um evento esportivo internacional, mas que, para fugir dos impostos devidos no Brasil, criou uma empresa laranja num paraíso fiscal e os cálculos atualizados do que foi sonegado giram em torno de 615 milhões de reais. Isso é corrupção. É a apropriação privada de um dinheiro público. [...]

Apesar desses exemplos já em si muito significativos, outros tantos poderiam ser mencionados, indicando com mais precisão a dimensão desse problema. Vejamos mais alguns.

Os processos de *preços de transferência*, segundo Morlin (2017), que via comércio intrafirmas e manobras fiscais burlam os fiscos nacionais e, assim, sonegam vultuosas quantidades de tributos (previamente acordados e estabelecidos em Lei).

Ademais, lembremos dos "paraísos fisco-criminais" ou "esconderijos fiscais" que permitem práticas extremamente nocivas ao Orçamento estatal brasileiro (tão caro, lembremos, aos arautos da *corrupção de manchete*)[23] . Os "paraísos fiscais", com efeito, contribuem para, conforme Reis e Loebens (2019), Oliveira (2018, 2020) e Panier (2014), entre outros problemas: a) lavagem de dinheiro; b) evasão e elisão fiscal; c) favorecem, em função de sua opacidade, diferentes formas de corrupção, d) "guerras fiscais" entre diferentes Estados; e etc.

As próprias privatizações ocorridas com estatais lucrativas, que não obstante a venda do patrimônio público por quantias irrisórias, ocorreram com consideráveis aportes de recursos públicos – significando, com efeito, prejuízo aos cofres públicos. Todos esses danos foram detalhados nas investigações e pesquisas de Ribeiro Jr. (2011), Dória (2013) e Biondi (2014).

Também o sistema tributário regressivo que em uma perspectiva mais ampla pode ser lido como expressão do desvirtuamento do princípio da capacidade contributiva, engendrando, com efeito, enorme desproporcionalidade no pagamento de tributos entre as camadas mais ricas e

---

22 Embora críticas possam ser feitas às posições de Fatorelli, como aponta Mello (2020), o que nos interessa é perceber como uma remuneração excessiva e exagerada de recursos públicos aos agentes e entidades privadas pode passar facilmente "despercebida" pela mídia de massa (tão preocupada com esses mesmos recursos noutras ocasiões). Sobretudo quando juros considerados extraordinários e abusivos são pagos aos montes.

23 Problema esse global: "assim, o Brasil não está isolado, neste sistema planetário, nem é particularmente corrupto. Mas o conjunto criado é sim profundamente corrompido. Os dados para o Brasil, 519,5 bilhões de dólares em termos de capitais offshore, são de toda forma impressionantes, ocupamos o quarto lugar do mundo. Estes recursos deveriam pagar os impostos, que permitiriam ampliar investimentos públicos, e deveriam ser aplicados em fomento da economia onde foram gerados" (DOWBOR, 2015 p. 50).

mais pobres. Em claro favorecimento das primeiras. Nessa direção, alguns economistas liberais, como Thomas Piketty (2014, 2015, 2017), enxergam no sistema tributário regressivo, ainda que não usando o termo corrupção, forte desvio de recursos que poderiam e deveriam ser destinados ao Orçamento estatal para converter-se justamente, (usando a mesma linguagem genérica dos meios de comunicação de massa) em "saúde, educação, segurança" para a população. No cenário brasileiro, conforme Gondim e Lettieri (2014, 2018) e Duarte (2020) a regressividade fiscal é fundamental à enorme desigualdade do país.

Poderíamos acrescentar o perdão, sem compensações ou benefícios à União, de dívidas bilionárias concedidas à grandes bancos ou empresas[24] . De modo geral, existem diversas práticas, como demonstrado acima, que podem ser enquadradas como corrupção, formas de "mau uso dos dinheiros públicos"[25] .

Para Ladislau Dowbor (2015, 2018, 2018a), articulando essas diferentes formas corruptivas, da evasão fiscal realizada por grandes empresas ao sistema tributário regressivo e etc., os problemas relacionados ao Orçamento público, aos serviços e políticas públicas e afins, vão muito além daquelas práticas do "político corrupto", aqui nomeadas por *corrupção de manchete*[26] . Afinal, William Nozaki (2021, p. 46), nos lembra que "a relação entre Estado e grandes empresas" – seja na forma de pressões para isenções fiscais, nos lobbys para que Leis ou Medidas Provisórias de seus interesses sejam aprovados, de nebulosas negociações para perdões de dívidas bilionárias e etc. – "é uma constante na história do capitalismo. A sobreposição entre interesses públicos e privados não pode ser tratada como singularidade desta ou daquela nacionalidade", de modo, relacionando capitalismo e corrupção, "trata-se, antes e sobretudo, de um traço constitutivo da economia de mercado".

Todas essas práticas, contudo, merecem, quando muito, o "rodapé" da imprensa de massa brasileira. Não à toa, aos contornos de uma definição da corrupção de rodapé, é fundamental compreender o papel realizado pela mídia. Todos os autores acima citados, concordam que, certo modo, essas práticas estão ausentes, pelo menos de maneira considerável, da imprensa de massa. Daí, insisto, seu caráter de rodapé, comumente abordada em meios de menor alcance, da "mídia alternativa" ou de organizações ligadas a auditores fiscais, por exemplo[27].

Somadas as considerações acima feitas, é dado perceber o núcleo duro daquilo que chamo, a partir dessas perspectivas, de corrupção de rodapé. Ao contrário da corrupção de manchete, amplamente veiculada na mídia tradicional enquanto "escândalo", como veremos adiante, a "corrupção privada", por sua vez, está imbricada com práticas, sobretudo de agentes privados,

---

24 Ver, dentre outros, Brasil de Fato (2017) e Rede Brasil Atual (2017), o qual destaca que: "Nenhuma suspeita envolvendo grandes bancos, montadoras, empreiteiras e até empresas de comunicação (como a RBS, afiliada da Globo no Rio Grande do Sul) ganhou minutos no Jornal Nacional, capas de revista ou manchetes de jornais". Aliás, a Folha de São Paulo (2018), envolvendo o mesmo caso do Itaú discutido pelos veículos citados acima, publicou algo semelhante com uma "nota de defesa" do banco, longe de uma manchete crítica aos bilhões sonegados que deveriam ir ao Orçamento público.

25 Para mais exemplos sugiro ver: Cattani (2018a, 2019), Cattani e Oliveira (2018) e Souza e Valim (2018).

26 Também é interessante notar que enquanto Deltan Dallagnol (2017) menciona continuamente empresas offshore e "paraísos fiscais", Schwarcz (2019, p. 130) critica o sistema tributário regressivo, e Costa (2018) lamenta boa parte das outras formas de desvio aqui citadas, não há nenhuma problematização profunda sobre elas.

27 Quanto a "mídia alternativa" ou "democrática" ver Goodman e Goodman (2005). Já outras instituições de produção de dados, artigos, estudos e etc., por exemplo o Instituto Justiça Fiscal, nos oferecem importante arcabouço teórico para este ensaio.

que desviam recursos públicos aos seus interesses. Outro aspecto é a legalidade subjacente a essas práticas, afinal o "Sistema da Dívida" ou os "preços de transferência", possuem fundamentos legais, ao contrário dos esquemas de corrupção que, pelo contrário, são naturalmente sigilosos (ABRAMO, 2005). Em função dessa legalidade comum às práticas de corrupção de rodapé, o conceito de corrupção entendido nessa perspectiva, como já dito, tende a uma proximidade muito maior com a dos Antigos. Trata-se, em resumo, de práticas, por agentes privados, que desviam, direta ou indiretamente, recursos que deveriam ser destinados aos cofres públicos.

Em suma, é dado compreender que a *corrupção de manchete*, em oposição à *corrupção de rodapé*, pode ser definida pela ênfase exclusiva em processos de desvios de recursos públicos em que estejam envolvidos, direta ou indiretamente, políticos ou funcionários públicos, e pelo grande alcance dos canais de divulgação dessas práticas, tais como jornais impressos ou emissoras de televisão. Já, por outro lado, a *corrupção de rodapé* abrange práticas que são mais amplamente *corruptas*. Isto é, não se restringem estritamente ao desvio do recurso já público, lembrando a definição de "corrupção privada" de Loebens, mas sobretudo ao desvio de recursos que, na percepção desses autores (e em alguns casos assegurados por Leis, como a questão dos recursos sonegados), *deveriam ser públicos*. Comumente, como pode-se perceber, os meios de divulgação dessa perspectiva são, em comparação com a *manchete*, consideravelmente menores.

A *corrupção de rodapé*, portanto, compreende que "a corrupção não deve ser compreendida apenas como um único tipo de comportamento, porque reúne diversas formas de ação contra o interesse público" (FILGUEIRAS, 2019, p. 426). Do mesmo modo, o conceito aqui ensaiado, parte do pressuposto de que "é fundamental desvencilhar a interpretação da corrupção de uma visão atávica ligada à dimensão da cultura política", superando a famosa e difundida "tese do patrimonialismo" que, portanto, "pouco contribui para o avanço da agenda da democratização, que, mais do que olhar para o passado, exige uma compreensão de futuro capaz de romper com a viagem redonda descrita por Faoro" (FILGUEIRAS, et. al., 2010, p. 328). É necessário ir além daquilo que habitualmente, estampado em nossas manchetes, convencionou-se entender por corrupção, já que a corrupção – enquanto forma de captura e desvio de recursos públicos – vai muito além das "propinas", "rachadinhas" e etc. Ambas as práticas são altamente condenáveis.

Uma vez já exposto certa definição conceitual, ainda que reconhecidamente incipiente e embrionária, sobre essas diferentes percepções acerca do fenômeno da *corrupção*, cabe, agora, tentar entender como essas noções são representadas na mídia, à luz do *duplipensamento orwelliano.*

O duplipensamento, a mídia e a corrupção

Se já podemos compreender aquilo que incipientemente chamo de "corrupção de rodapé" e "corrupção de manchete", deve-se, agora, explicitar como essas são construídas e apontar, com efeito, a formação, entre os leitores de colunas, ouvintes de rádio, telespectadores de jornais e

etc., do *duplipensamento*[28] . Neste momento, é crucial, dentre as quatro dimensões de interferência midiática na política destacadas por Luís Miguel (2004, p. 8), compreender em especial a terceira, qual seja:

> Conforme uma vasta literatura aponta, a mídia é o principal responsável pela produção da agenda pública, um momento crucial do jogo político. A pauta de questões relevantes, postas para a deliberação pública, é em grande parte condicionada pela visibilidade de cada questão nos meios de comunicação. Dito de outra maneira, a mídia possui a capacidade de formular as preocupações públicas. O impacto da definição de agenda pelos meios de comunicação é perceptível não apenas no cidadão comum, que tende a entender como mais importantes as questões destacadas pelos meios de comunicação, mas também no comportamento de líderes políticos e de funcionários públicos, que se vêem na obrigação de dar uma resposta àquelas questões.

Se, de fato, a mídia é responsável em grande medida pela seleção dos temas discutidos, tanto pelas presenças quanto pelas ausências, esse processo não é, por óbvio, "neutro" ou "imparcial" (MARTINS, 2020). Denis Moraes (2015, p. 517) sintetiza essa dimensão:

> A desmedida influência da mídia sobrepõe-se, não raro, a poderes constituídos (aí incluído o judiciário) e as esferas tradicionais de formação de valores (família, escola, universidade, igreja, etc.). Trata-se de impor, pelo consentimento social, critérios exclusivos para a escolha e a abordagem de temas, o que equivale a determinar o que deve ser incorporado, destacado, subestimado ou ocultado nas agendas informativas e nos noticiários. Do mesmo modo, a mídia difunde juízos de valor e sentenças sobre fatos e acontecimentos, como se estivesse autorizada a funcionar como uma espécie de tribunal, sem nenhuma legitimidade para isso. Sua intenção, assumida, mas não declarada, é disseminar conteúdos, ideias e princípios que ajudem a organizar e a unificar a opinião pública em torno de determinadas visões de mundo (via de regra, visões conservadoras e sintonizadas com o *status quo*).

Cabe ressaltar que, a despeito do inegável impacto da internet na difusão e circulação de informação, não é dado afirmar a "decadência" da mídia de massa e, nessa linha, subestimar seu valor à formação da opinião pública[29]. No Brasil, ademais, também deve-se ter em mente a concentração em poucos grupos dos principais meios de comunicação do país, cujo efeito é, uma vez despido o fino véu que os diferenciam, justamente a homogeneização em torno de determinados temas, formas de abordagem e posições políticas (LIMA, 2007). Bem como, em função de seu caráter publicitário e comercial comum a todos os principais grupos, de assumir uma postura branda ou puramente alinhada com as grandes empresas e seus respectivos interesses. É, portanto, deste modo que não podemos dissociar simplesmente o *conteúdo* do *meio*. É dizer que: é muito pouco provável, por exemplo, que determinada empresa anunciante (e seus interesses) seja, no retorno do intervalo comercial ou na coluna da página seguinte, abertamente criticada. Além, por tal necessidade de publicidade, de vincular seu conteúdo de "modo seguro", com programação limitada e estreita à certas temáticas, de modo que sua audiência (e fonte de recursos) não corra o risco de ser afetada (RAMONET, 2005, p. 249).

Nessa esteira, considerando tanto a grande mídia nos veículos mais tradicionais (jornais

28 Enfatizo aqui, entretanto, que procuro aventar, consoante ao escopo deste ensaio, uma leitura mais ampla do objeto aqui discutido, justamente em função da pouca produção que podemos encontrar sobre a "corrupção de rodapé" e sua relação com a mídia de massa. É dado reconhecer, portanto, que pesquisas futuras, de caráter quantitativo e qualitativo em canais e meios específicos, podem indubitavelmente acrescentar às considerações gerais aqui feitas.

29 "Mesmo com a expansão convulsiva da internet e da comunicação móvel, a influência da chamada grande mídia se mantém resiliente. Em distintas escalas, persiste como um dos principais pilares (insisto: não o único) na definição de crenças, mentalidades e juízos. E não apenas pelo raio de penetração massiva" (MORAES, 2020). Ademais, Moretzsohn (2016, p. 137), a partir de uma situação concreta, lembra que "o processo que resultou no golpe [2016] também deixou claras as limitações das redes de internet como contrapartida à mídia hegemônica".

impressos, rádio e televisão), quanto a internet (blogs, podcasts, edições virtuais dos jornais, portais de notícias), delimito dois tempos da produção dessas corrupções na mídia de massa e de seus respectivos caminhos até o grande público[30].

O primeiro tempo envolve, seguramente, as dimensões ideológicas da produção da narrativa.[31] Guilbert (2020, p. 46) elucida claramente essa dimensão mobilizando o conceito de "dupla dissimulação". Resumidamente, trata-se de, em um primeiro momento realizar a "manobra ostentatória", que consiste em ocultar um *interesse específico* (privado) em nome de um *interesse geral* (supostamente público), conduzindo, portanto, o receptor ao campo da moral e dos valores. No nosso caso: *ocultar as práticas de corrupção de rodapé* em nome de um interesse "geral e nobre", qual seja, de *combater a corrupção no país*. Em seguida, o segundo momento da "dupla dissimulação" mobiliza o aspecto "racional", enfatizando os aspectos "técnicos" contrários a tal prática. Deste modo, é possível conformar um quadro em que tanto os apelos morais (primeiro momento), quanto os racionais (segundo momento) influam na leitura e acepção de determinado processo em consonância com o respectivo veículo de massa. Paulo Freire (2020, p. 137, grifo meu) exemplifica tal questão:

> Pensar em televisão ou na mídia em geral nos põe o problema da comunicação, processo impossível de ser neutro. Na verdade, toda comunicação é comunicação de algo, feita de certa maneira em favor ou na defesa, sutil ou explícita, de algum ideal contra algo e contra alguém, nem sempre claramente referido. Daí também o papel apurado que joga a ideologia na comunicação, ocultando verdades, mas também a própria ideologização no processo comunicativo. *Seria uma santa ingenuidade esperar de uma emissora de televisão do grupo de poder dominante que, noticiando uma greve de metalúrgicos, dissesse que seu comentário se funda nos interesses patronais. Pelo contrário, seu discurso se esforçaria para convencer que sua análise da greve leva em consideração os interesses da nação.*

Assim um interesse específico ("*patronal*") é dissimulado como interesse geral ("*da nação*"). Essa mesma intencionalidade, como demonstra Freire, implícita no ato de comunicar-se, afinal comunicar exige algo e alguém, é reforçada (e a corrupção não foge à regra) por "técnicos", "especialistas" que representam um proclamado "ponto de vista neutro".

Aquilo que Moraes (2015, p. 518; 2018) mais precisamente chama de "intelectuais midiáticos": os quais, amparados nas estruturas dos grandes meios de comunicação de massa, com amplo acesso à canais de informação e meios de publicação de suas ideias, remunerações bem satisfatórias, posições políticas alinhadas, contribuem, justamente, para a lapidação da *corrupção de manchete*.

Com efeito, em um exercício de comparação, a partir de diferentes cenários histórico-sociais, podemos verificar a validade destes contornos acerca da mídia. Considerando as análises feitas por Ammy e David Goodman (2005) e Noam Chomsky (2013) quanto à mídia de massa estadunidense em períodos de guerra (Vietnã, Iraque, "Guerra ao Terror" e etc.), ou aquelas feitas por Mauro

30 Lembrando que a mídia de massa detém e concentra os principais meios materiais à produção simbólica, alcançando, assim, um público literalmente "de massa". Aliás, como bem afirmam Miguel e Biroli (2011, p.79): "a curto prazo, a mídia de massa continua sendo, de longe, a principal provedora de informações num mundo no qual nossas vidas são afetadas continuamente por fatos que ocorrem longe dos nossos olhos – o fenômeno que a literatura chama de 'dependência cognitiva' [...]. A longo prazo, é um dos 'aparelhos ideológicos' capazes de influenciar na produção dos enquadramentos que presidem as formas de ver o mundo. Assim, não é possível ignorar seu impacto na formação das preferências políticas em geral e, em particular, das escolhas eleitorais".

31 A qual, conforme Juan Bordenave (1982) e Clóvis Rossi (1991), inserem-se outros aspectos sutis que conformam esse quadro mais geral, indo além da simples veiculação da notícia. Quais sejam: da seleção do conteúdo, da escolha daqueles que seguram a pena, o modo de abordagem para determinado assunto, o veículo em que a mensagem será transmitida, o espaço concedido a determinado tema (capa do jornal, longos minutos no telejornal do horário nobre...) os donos desse mesmo veículo e seus respectivos interesses e etc.

Lopes (2016) e Sylvia Moretzsohn (2016) quanto ao Golpe de 2016, no Brasil, também a leitura de Thierry Guilbert (2020) acerca da construção do "discurso neoliberal" na França entre 1995 e 2010, encontramos, com pequenas diferenças pontuais, justamente a concreção do quadro geral esboçado acima. O controle da produção midiática por poucos e essencialmente semelhantes grupos empresariais, o uso de "intelectuais da mídia" como justificativa de suas posições, a capacidade de fazer com que essas mesmas posições sejam vistas como "neutras" ou, mais precisamente, "adequadas ao interesse da nação", a seleção de determinadas notícias e temas em detrimento de outros e etc.

Entretanto, em função das diferenças dos receptores e, portanto, dos diferentes modos de assimilação das mensagens transmitidas, consideramos equivocadas as leituras que afirmam serem todos e todas plenamente manipuláveis. Faz-se necessário, contudo, lembrar, com Helena Martins (2020, p. 22), que "a mídia hegemônica consegue incidir na construção de valores, visões de mundo e acontecimentos políticos ao divulgar ao longo de décadas e diuturnamente um discurso hegemônico e silenciar outras narrativas", de modo que, prossegue a autora, "o controle dos meios de comunicação limita o debate público ou o enquadra em parâmetros definidos pelos donos do poder". Ou seja, não se trata de superestimar ou subestimar a mídia de massa, mas sim considerar sua presença e impacto reais e concretos a partir de sua importância na formação do debate público e na influência na seleção (e exclusão) dos temas, termos, ênfases e outros em pauta, nos seus, supostamente, diferentes meios e canais.

Uma vez desenhado esse quadro mais geral, da consciente produção interessada e ideológica da mídia, bem como de seus interesses comerciais (anúncios e publicidade das grandes empresas), sem esquecer sua centralidade na formação da agenda do debate público, podemos pensar sua relação específica com o fenômeno da corrupção.

Júnior e Sassara (2008, p. 208), estudando a representação da corrupção na mídia de massa em períodos eleitorais no cenário brasileiro, afirmam que há certa, quando consoante aos objetivos da mídia (que se, de certo, é heterogênea por um lado, por outro, em seu núcleo duro, é deveras semelhante) "escandalização da corrupção":

> É na mídia que a corrupção se torna escândalo, ou seja, é por meio do agendamento e do enquadramento feitos pelos meios de comunicação que um conjunto de práticas e fatos é tornado público e formatado de maneira a constituir um produto, com narrativas próprias, personagens principais e um nome próprio, como, por exemplo, Mensalão, Trensalão, Aeroporto de Cláudio etc. O escândalo é um produto que a mídia constrói ao ajuntar em uma só narrativa, sob um mesmo nome próprio, miríades de informações, declarações, relatos, documentos, procedimentos judiciais, sempre produzidos por vozes autorizadas pelo próprio jornalismo.[32]

O "escândalo", contudo, não se forma aleatoriamente:

> [...] é importante frisar que nem toda corrupção, mesmo a mal sucedida, torna-se escândalo. A medida para que a corrupção se torne escândalo depende do antagonismo das forças envolvidas dentro

32 Para Warde (2018, p. 132), "a corrupção e seu combate não são obra de ficção, ainda que os últimos anos tenham colado nossos olhos nos televisores, nas telas de computador e nas páginas de jornais e revistas. Estamos sempre à espera do próximo escândalo, sob a memória esmaecida do ciclo perverso e interminável de escândalos que nos metemos [...]". Inclusive, segundo o autor, essa prática de "espetacularização" tem sido contraproducente no combate efetivo à corrupção e, também, tem engendrado efeitos negativos à economia e aos empregos.

> do campo político, bem como da disposição dessas forças em (d)enunciá-la mediante discursos assertóricos, além da disposição da própria opinião pública de se tornar audiência desses discursos. Em tese, os escândalos políticos, que envolvem a corrupção, representam sua face visível, suscetível ao poder do campo da mídia e o modo como ocorre sua cobertura. (FILGUEIRAS, 2008, p. 84).

Esse processo de "escandalização" engendra, pensando o segundo tempo de construção da "corrupção de manchete" e "corrupção de rodapé", a formação do *duplipensamento* entre uma maioria significativa dos leitores, ouvintes, telespectadores e, de forma geral, daqueles que recebem, por um ou outro meio, essa corrupção "escandalizada", filtrada e tratada em conformidade com os interesses dos emissores.

A corrupção e o apelo político dela resultante, todavia, não é, ao longo da história nacional, nenhum tipo de novidade (ROMEIRO, 2017). Justamente por sua força já consolidada em mobilizar e agitar diferentes grupos sociais, o uso interessado por parte da mídia desse "sentimento" é de grande valia na manutenção do *status quo* e na definição do que é pautado no debate público. Por encontrar fácil recepção entre os diferentes receptores, a "corrupção escandalizada", de *manchete*, serve, como um "bode expiatório".

É nesse sentido que o presente ensaio pretende contribuir, também em níveis mais amplos, para que outras práticas, relegadas aos *rodapés*, possam também ser discutidas. Inclusive destacando os mecanismos que contribuem para os diferentes espaços reservados a práticas essencialmente semelhantes. Se o *duplipensamento* pode ser caracterizado pela capacidade de pensar que se "está combatendo o mal, mas em si o está reforçando"[33] , e ainda assim, acreditar nesse pensamento, a noção de corrupção e seu combate amplamente difundidos é, *mutatis mutandis*, uma manifestação do *duplipensamento*. Afinal, o receptor da mensagem estará induzido a acreditar que as críticas e posturas de combate à corrupção midiatizadas são, de fato, efetivas. Isto é dizer que por um lado há um "enfrentamento" à corrupção e, por outro, existem diferentes práticas de natureza semelhante (senão com efeitos mais nocivos) que passam incólumes pelo escrutínio público. Nesse ponto, ao meu ver, reside a principal contradição face o "combate" à corrupção no país. A enorme onda "anticorrupção" que pairou sobre o país nos últimos anos, ilustrativa nesse sentido, foi, quase plenamente, direcionada à corrupção de manchete (diga-se: de determinados partidos). O *duplipensar* nesse contexto é justamente o *combater à corrupção* (de manchete) *para negar e invisibilizar a corrupção* (de rodapé) – em um processo, como vimos, conscientemente produzido pela mídia, criando "bodes expiatórios", e inconscientemente reproduzido pelo grande público.[34]

Apesar do caráter sugestivo e embrionário do presente ensaio, é dado inferir que a produção consciente da mídia de determinadas narrativas, e aqui considerando desde a seleção dos temas, a linguagem utilizada na transmissão da mensagem e os "intelectuais" escolhidos para tecer comentários, tem por efeito, naqueles que informam-se por esses meios (em alguma medida, todos nós) a formação do *duplipensamento*. A um tempo que condena-se a corrupção de agentes públicos

33 Assim incentiva a mídia de massa ao falar da corrupção: supostamente está em posição crítica "combatendo o mal", quando de fato está, por não apontar suas raízes, a "reforçando".

34 Sobre esse combate "vazio" e "moralista", que, sem surpresas, não qualifica e politiza o debate ver Ballestrin (2018). Já para os efeitos econômicos de um combate que não pensa as consequências nas grandes empresas (inclusive nos empregos, diretos e indiretos, que dela dependiam) ver Warde (2018).

e políticos, quando muito empresários a eles vinculados, relega-se ao esquecimento um universo de práticas cujos efeitos são como vimos, senão piores, semelhantes. Esse processo, apesar de não ser exclusividade da corrupção, adquire nitidez notável nesse objeto.

Considerações finais

Como o leitor atento pôde perceber, a perspectiva orwelliana aqui adotada, aliada às contribuições daqueles que analisam e criticam as diferentes formas de "corrupção de rodapé", esbarra em certos limites próprios de uma "crítica capitalista ao capitalismo". Posto que o problema reside não no sistema em si e em seus corolários, mas sim numa "deformação", ou "desvio" que devem ser corrigidos.

> Não faltam anticapitalistas hoje, estamos até mesmo testemunhando uma abundância de críticas aos horrores do capitalismo: livros, investigações jornalísticas aprofundadas e reportagens de tv repletos de empresas que poluem cruelmente o nosso meio ambiente, de banqueiros corruptos que continuam a receber recompensas gordas enquanto seus bancos têm de ser salvo com dinheiro público, de fábrica clandestinas nas quais crianças fazem horas extra etc., etc. Existe, entretanto, uma armadilha para toda essa abundância de críticas: uma regra não questionada delas, tão cruel quanto possa parecer, é a moldura liberal democrática da luta contra esses excessos. O objetivo (explícito ou implícito) é democratizar o capitalismo, estender o controle democrático para a economia por meio da pressão da mídia, inquérito parlamentares, leis mais severas, investigações policiais honestas etc., etc. Porém, jamais questionar a moldura institucional democrática do Estado de direito (burguês). Isso continua sendo a vaca sagrada na qual mesmo as formas mais radicais desse "anticapitalismo" ético (o fórum de Porto Alegre, o movimento de Seattle) não se atrevem a tocar. (ZIZEK, 2012, p. 22).

Nessa mesma linha, Harvey (2014) e Žižek (2014), ambos partindo da leitura de *Capital no século XXI*, apontam os limites desse *tipo* de crítica (e de algumas acima reproduzidas). Isto se deve na medida em que desconsideram as diferentes posições de poder da classe dominante (por exemplo, com o "sistema da dívida") e com aquelas desfavorecidas por estes mesmos processos. Ou seja, imaginar soluções apenas técnicas para esses problemas sem tocar justamente em disputas políticas ou de poder, na *totalidade* é, como bem diz Žižek, "utópico"[35].

Apesar desses limites acima expostos, esses esforços, para além de se esgotarem em si próprios, representam, ao meu ver, uma possibilidade interessante de mesmo em uma conjuntura desfavorável à ação mais contundente, amenizar e problematizar a lógica que produz "miséria na fartura", ao mesmo tempo que – e aqui o mais importante – reproduz percepções de mundo distintas do individualismo extremado e da concorrência egoísta e mesquinha como norma geral todas as esferas da vida.

Também buscamos ir na contramão da leitura culturalista e essencializante da corrupção no Brasil, assentada em noções que "servem para tudo", como o patrimonialismo e "jeitinho" (FILGUEIRAS, et. al, 2010; SOUZA, 2018b). Não raro, a mobilização dessas lentes analíticas, incorrem em anacronismos e em percepções que tendem a ver o Brasil tão somente como um *continuum de*

35 "Então acho que nesse sentido Piketty trapaça nas cartas: o verdadeiro problema é o de criar as condições para que sua medida aparentemente modesta seja atualizada. E é por isso que, volto a dizer, não sou contra ele, ótimo, vamos cobrar 80% de imposto dos capitalistas. O que estou dizendo é que se você fosse fazer isso, logo se daria conta de que isso levaria a mudanças subsequentes. Digo que é uma verdadeira utopia – e isso é o que Hegel queria dizer com pensamento abstrato: imaginar que você pode tomar uma medida apenas e nada mais muda. É claro que seria ótimo ter o capitalismo de hoje, com todas suas dinâmicas, e só mudar ele no nível da redistribuição – mas isso é que é utópico. Não se pode fazer isso pois uma mudança na redistribuição afetaria o modo de produção, e consequentemente a própria economia capitalista. Às vezes a utopia não é anti-pragmática. Às vezes ser falsamente modesto, ser um realista, é a maior utopia" (ŽIŽEK, 2014).

corrupção (ROMEIRO, 2017). É preciso, portanto, superá-las.

Precisamente a partir dessas bases, o presente ensaio buscou fomentar a discussão acerca de diferentes práticas de corrupção, em seu sentido amplo, enfatizando como a ação interessada da mídia de massa contribui à manutenção incólume desses processos ao mesmo tempo que reforça um "suposto combate à corrupção". Com efeito, o *duplipensamento* implica a "negação e afirmação" de práticas, em seu núcleo duro, semelhantes.

O *duplipensamento*, neste ensaio, foi mobilizado justamente por esclarecer a posição do "receptor" (e não apenas a da mídia emissora, já amplamente conhecida). Afinal, seja na leitura de longos editoriais "combativos", na audição de podcasts leves e "críticos", ou nas pomposas, "fantásticas" e "indignantes" reportagens dos programas das noites dominicais, a corrupção aparece apenas em sua forma "escandalizada", precisamente *de manchete*. Assim, outras tantas práticas que desviam ou capturam "legalmente" verbas públicas vão ao segundo plano, sem muitas contestações, acabam reduzidas aos *rodapés*. Este é, em suma, o principal efeito do combate duplipensamente à corrupção, acreditar em uma ideia de "combate" que acaba, por fim, reforçando justamente o que se quer combater (os desvios de recursos). Em outras palavras, estrita ao plano da corrupção exclusivamente de funcionários públicos e políticos, a indignação em torno do "roubo" do Orçamento do Estado, na forma da corrupção de manchete, resulta no esquecimento de outras tantas práticas ainda mais danosas, que "roubam mais", ao Orçamento. A um tempo esses desvios são "combatidos" e "reforçados", eis a eficácia do duplipensamento.

Quanto a noção de *corrupção de rodapé*, esperamos que a partir dela o debate sobre corrupção no Brasil possa ser, de algum modo, ampliado. Afinal, como diria Décio Pignatari (1971, p. 101) "o enriquecimento do interpretante gera uma capacidade de metalinguagem, ou seja, de uma linguagem crítica em relação à situação e à linguagem em uso – o que corresponderia, mais ou menos [...] ao chamado processo de conscientização". Buscar a superação da "corrupção de rodapé" nos leva, portanto, a i) reconhecer esses desvios como corrupções altamente condenáveis, ii) ao menos, arranhar a capa "imparcial" da mídia de massa, desvelando certos silêncios menos perceptíveis e iii) estimular percepções de mundo que tenham em seu cerne os fundamentos concretos (e não apenas formais) que rompam com a banalização e normalização da existência de "miséria na fartura". Três movimentos que este ensaio, ao menos em tentativa, propôs alcançar.

Referências bibliográficas

ABRAMO, C. Percepções pantanosas. *Novos estudos* - CEBRAP, n. 73, p. 33-37, nov. 2005.

ALMEIDA, A. *A cabeça do brasileiro*. 2º ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ANTUNES, R. *A desertificação neoliberal no Brasil*. 2º ed. Campinas: Autores associados: 2005.

AVRITZER, L; FILGUEIRAS, F. *Corrupção e controles democráticos no Brasil.* Brasília: Cepal/IPEA, 2012.

BALLESTRIN, L. "Fim da corrupção": opacidade, moralismo e hipocrisia. In: *Carta Capital*, 18 out. 2018.

BRASIL de Fato. Itaú recebe perdão de dívida de mais de R$20 bilhões de órgão do Ministério da Fazenda. In:_____, 16 de abr. 2017.

BIONDI, A. *O Brasil privatizado*. São Paulo: Geração Editorial, 2014.

BORDENAVE, J. *O que é comunicação*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BOTELHO, A. Público e privado no pensamento social brasileiro. In: SCHWARCZ, L; _____. (orgs.). *Agenda brasileira.* São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Patrimonialismo brasileiro. In: SCHWARCZ, L; STARLING, H. (orgs.). *Dicionário da República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CARVALHO, J. M. *Basta de corrupção*. In: FIGUEIREDO, L. (org.). História do Brasil para ocupados. 2º ed. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.

_____. Mandonismo, coronelismo, clientelismo, república. In: SCHWARCZ, L; _____. (orgs.). *Agenda brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Pensamento republicano no segundo reinado (1840-89). In: SCHWARCZ, L; STARLING, H. (orgs.). *Dicionário da República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CATTANI, A. *Ricos, podres de ricos*. 2ª ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, Marcavisual, 2018.

_____; OLIVEIRA, M. (orgs.). *A sociedade justa e seus inimigos*. 3ª ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2018a.

_____. (org.). *Caríssimos ricos*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2019.

CHAUÍ, M. Simulacro e poder: uma análise da mídia. In: ROCHA, A. (org). *Marilena Chauí – A ideologia da competência*. Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica e Fund. Perseu Abramo, 2016.

CHAVES, A. A corrupção privada no Brasil. *Revista Jurídica ESMP-SP*, São Paulo, v.4, p. 231-260, 2013.

CHOMSKY, N. *Mídia - Propaganda política e manipulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

COSTA, M. *História do Brasil para quem tem pressa*. 3º ed. Rio de Janeiro: Valentina, 2017.

_____. *A curvatura da banana*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018.

DALLAGNOL, D. *A luta contra a corrupção*. Rio de Janeiro: Primeira Pessoa, 2017.

DÓRIA, P. *O príncipe da privataria*. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

DOWBOR, L. Onde está o dinheiro? Sistema financeiro, evasão fiscal e injustiça tributária como limites ao desenvolvimento. In: BELLUZZO, L; BASTOS, P. (orgs.). *Austeridade para quem?*. São Paulo: Carta Maior e Friedrich Ebert Stifung, 2015.

_____. O fim da farsa: o fluxo financeiro integrado. SOUZA, J; VALIM, R. (orgs.). *Resgatar o Brasil*. São Paulo: Contracorrente e Boitempo, 2018.

_____. *A era do capital improdutivo*. 2º ed. São Paulo: Outras Palavras e Autonomia Literária, 2018a.

DUARTE, M. "A escolha do sistema tributário de um país é uma escolha política". In: *IHU-Unisinos*, São Leopoldo, 03 dez. 2020.

FATORELLI, M. Investigar a dívida pública. In: *Le Monde*, 05 fev. 2019.

_____. "Bolsa rico". In: CATTANI, A; OLIVEIRA, M. (orgs.). *A sociedade justa e seus inimigos*. 3ª ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2018.

_____. Sistema da dívida pública. In: SOUZA, J; VALIM, R. (orgs.). *Resgatar o Brasil*. São Paulo: Boitempo, Contracorrente, 2018a.

FILGUEIRAS, F. Comunicação política e corrupção. *Revista de Estudos da Comunicação*, Curitiba, v. 9, n. 19, p. 77-87, maio/ago. 2008.

_____; et. al. Corrupção, cultura política e reformas no Brasil. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 318-334, jul-dez. 2010.

_____. Vícios da república. In: SCHWARCZ, L; STARLING, H. (orgs.). *Dicionário da República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FOLHA de São Paulo. Itaú diz que vai recorrer de imposto bilionário do Carf por fusão com Unibanco. In: _____, São Paulo, 6 jun. 2018.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 24° ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia*. 63º ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FROMM, E. Posfácio (1961). In: ORWELL, G. *1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GEHRKE, G; BORBA, J; FERREIRA, D. A repercussão da corrupção brasileira na mídia: uma análise comparada das revistas Der Spiegel, L'Obs, The Economist, Time e Veja. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, v. 51, n. 1, p. 157-167, jan-fev. 2017.

GOMES, J. A corrupção em perspectivas teóricas. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 5, n. 1-2, p. 20-32, jan-dez. 2010.

GONDIM, F; LETTIERI, M. Tributação e desigualdade. In: BAVA, S. (org.). *Thomas Piketty e o segredo dos ricos*. São Paulo: Veneta e Le Monde Diplomatique Brasil, 2014.

_____. Bases tributárias brasileiras. In: OLIVEIRA, M; CATTANI, A. (orgs.). *A sociedade justa*

e seus inimigos. 3ª ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2018.

GOODMAN, A; GOODMAN, D. *Corrupção à americana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GUILBERT, T. *As evidências do discurso neoliberal na mídia.* Campinas: Ed. Unicamp, 2020.

HADDAD, F. Vivi na pele o que aprendi nos livros: um encontro com o patrimonialismo brasileiro. In: *Piauí*, São Paulo, n. 127, jun. 2017.

hooks, b. *O feminismo é para todo mundo - políticas arrebatadoras*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

JENNINGS, A. A máfia dos esportes e o capitalismo global. In: _____; et al. (orgs.). *Brasil em Jogo*. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2014.

JÚNIOR, J; SASSARA, L. Corrupção, escândalos e a cobertura midiática da política. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 205-225, jul. 2016.

LIMA, V. Televisão. In: WILLIAMS, R. *Palavras-chave*: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. A mídia e sua abordagem da corrupção. *Revista do CAAP*, Belo Horizonte, n.1, v. 19, p. 35-45, 2013.

LOEBENS, J. "Corrupção pública" versus "corrupção privada". In: *Instituto Justiça Fiscal*, Porto Alegre, 04 jun. 2018.

LOPES, M. As quatro famílias que decidiram derrubar um governo democrático. In: JINKINGS, I; DORIA, D; CLETO, M. (orgs.). *Por que gritamos golpe.* São Paulo: Boitempo, 2016.

LUCA, T. *Práticas de pesquisa em história*. São Paulo: Contexto, 2020.

MARTINS, H. *Comunicações em tempos de crise*: economia e política. São Paulo: Expressão Popular e Fundação Rosa Luxemburgo, 2020.

MARTINS, M. O papel da mídia na construção de sentidos sobre corrupção In: INTERPROGRAMAS - SECOMUNICA, 15, 2016, Brasília, *Anais*. Brasília: Universidade Católica de Brasília, 2016. p. 174-184.

MELLO, G. O equívoco "bem intencionado" da Auditoria Cidadã da Dívida. In: *Carta Maior*, 20 nov. 2020.

MIGUEL, L. F. Dossiê "Mídia e Política". *Rev. de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 21, p. 7-12, jun. 2004.

_____; BIROLI, F. Meios de comunicação de massa e eleições no Brasil: a influência simples à interação complexa. *Revista USP*, São Paulo, n. 90, p. 74-83, 2011.

MORAES, D. O capital da mídia na lógica da globalização. In: _____. (org.). *Por uma outra comunicação*: mídia, mundialização cultural e poder. 3º ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. Sistema midiático e poder na era digital. In: *Blog da Boitempo*, São Paulo, 03 abr. 2013.

_____. O monopólio da mídia e a construção de consensos sociais. *Revista EMERJ*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 67, p. 516-525, jan-fev. 2015

_____. Intelectuais da mídia, a força-tarefa do sistema. In: *Blog da Boitempo*, 17 ago. 2018.

_____. Contraofensiva conservadora e mídia na América Latina. In: *Blog da Boitempo*, São Paulo, 01 out. 2020.

MORETZSOHN, S. A mídia e o golpe: uma profecia autocumprida. In: FREIXO, A; RODRIGUES, T. (orgs.). *2016, o ano do Golpe*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2016.

MORLIN, G. Extração de recursos no Brasil - Faturamento comercial indevido no setor de mineração. *Instituto Justiça Fiscal - Latindadd*, Porto Alegre, p. 2-54, 2017.

NASSIF, L. Os grandes negócios que nascem da cartelização da mídia. In: SOUZA, J; VALIM, R. (orgs.). *Resgatar o Brasil*. São Paulo: Boitempo, Contracorrente, 2018.

NOZAKI, W. Capitalismo e corrupção: a Petrobras e a Operação Lava Jato. In: AUGUSTO JR., F; GABRIELLI, J; ALONSO JR., A. (orgs.). *Operação Lava Jato*: crime, devastação econômica e perseguição política. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

OLIVEIRA, F. O jeitinho e o jeitão. In: _____. *Brasil*: uma biografia não autorizada. São Paulo: Boitempo, 2018.

OLIVEIRA, M. Paraísos fiscais. In: _____; CATTANI, A. (orgs.). *A sociedade justa e seus inimigos*. 3ª ed. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2018.

_____. Entre "paraísos fiscais" e "justiça fiscal": uma árdua luta. In: *Justificando*, 12 nov. 2020.

ORWELL, G. *1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. A política e a língua inglesa. In: SUZUKI JR., M. (org.). *George Orwell - Como morrem os pobres e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PANIER, F. Paraísos fiscais. In: BAVA, S. (org.). *Thomas Piketty e o segredo dos ricos*. São Paulo: Veneta e Le Monde Diplomatique Brasil, 2014.

PERICÁS, L; SECCO, L. (orgs.). *Intérpretes do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2014.

PIGNATARI, D. *Informação. Linguagem. Comunicação*. 5º ed. São Paulo: Perspectiva, 1971.

PIKETTY, T. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

_____. Liliane Bettencourt paga impostos?. In: _____. *É possível salvar a Europa?*: crônicas 2004-2011. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

_____. Repensar o imposto sobre o patrimônio. In: _____. *Às urnas, cidadãos!*: crônicas 2012-2016. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.

PYNCHON, T. Posfácio (2003). In: ORWELL, G. *1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RAMONET, I. O poder midiático. In: MORAES, D. (org.). *Por uma outra comunicação*: mídia, mundialização cultural e poder. 3º ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

RANGEL, R. *1984 é aqui*. In: Veja, 29 set. 2020.

REDE Brasil Atual. Governo já perdoou R$ 27 bilhões de bancos privados em 2017. In: _____, 23 jul. 2017.

REIS, A; LOEBENS, J. A omissão das nomenclaturas tributárias: um breve estudo sobre os "paraísos fiscais". In: *Instituto Justiça Fiscal*, Porto Alegre, p. 1-31, 28 nov. 2019.

RIBEIRO JR., A. *A privataria tucana*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

RICUPERO, B. *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*. 2º ed. São Paulo: Alameda, 2011.

ROMEIRO, A. A corrupção na história, conceitos e desafios metodológicos. In: _____. *Corrupção e poder no Brasil*: uma história, séculos XVI a XVIII. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

ROSSI, C. *O que é jornalismo*. 9º ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

ROSSONI, A; MOTTA, R. F. *A corrupção no contexto atual da mídia*. Estudos Interdisciplinares em Psicologia, Londrina, v. 8, n. 1, p. 02-21, jun. 2017.

SCHMIDT, P. *Guia politicamente incorreto dos presidentes da República*. 2º ed. Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

SEATON, J; CROOK, T; TAYLOR, D. *Welcome to dystopia* – George Orwell experts on Donald Trump. In: The Guardian, 25 jan. 2017.

SOUZA, J. *A sociologia dual de Roberto da Matta*: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?. Rev. Bras. Ciências Sociais, v. 16, n. 45, p. 47-67, 2001.

_____. *A radiografia do golpe*. Rio de Janeiro: LeYa, 2016.

_____. *O engodo do combate à corrupção*. In: _____; VALIM, R. (orgs.). Resgatar o Brasil. São Paulo: Boitempo, Contracorrente, 2018.

_____. *Classe média no espelho*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018a.

_____. *A tolice da inteligência brasileira*. 2º ed. Rio de Janeiro: LeYa, 2018b.

_____; VALIM, R. (orgs.). *Resgatar o Brasil*. São Paulo: Boitempo, Contracorrente, 2018.

_____. *A elite do atraso*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

_____. A tese do patrimonialismo: a demonização do Estado corrupto e a divinização do mercado como reino da virtude. In_____. (org.). *A ralé brasileira*. 3ª ed. ampl. São Paulo: Contracorrente, 2020.

SCHWARCZ, L. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____; STARLING, H. *Brasil*: uma biografia. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

WARDE, W. O espetáculo da corrupção. Rio de Janeiro: Leya, 2018.

ZIZEK, S. O violento silêncio de um novo começo. In: HARVEY, D. et al. *Occupy: movimentos de protestos que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2012.

_____. A utopia de Piketty. In: *Blog da Boitempo*, São Paulo, 30 mai. 2005.

Amor fati: delineamentos da afirmação em Nietzsche e Deleuze

Amor fati: delineamentos da afirmação em Nietzsche e Deleuze

Amanda de Almeida Romão[1] ◊ UNIFESP - EFLCH

1 Graduanda em Filosofia-Licenciatura na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Guarulhos, SP, Brasil. Contato: amanda.a.romao@gmail.com. Este artigo é fruto da bolsa Pibic - CNPq. Expresso meus agradecimentos ao Sandro Kobol Fornazari

Resumo: O artigo explora o conceito de *amor fati* a partir de sua apresentação no aforismo 276 da obra de Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência* (1882), tensionando posteriormente com o uso do conceito na série "Do Acontecimento", em *Lógica do sentido* (1969), de Gilles Deleuze. O objetivo será apresentar as diferentes maneiras de afirmar a vida em ambos os filósofos, fazendo aliança com outros dois de seus conceitos, eterno retorno (Nietzsche) e contraefetuação (Deleuze).

Palavras-Chave: amor fati; contraefetuação; Gaia ciência; acontecimento.

Não é raro encontrarmos conceitos na obra de um filósofo que desempenham o papel de pilar na construção de sua filosofia, indispensáveis para vislumbrarmos o horizonte de pensamento ali proposto. Entretanto, os conceitos não funcionam como meros pontos de parada, mas seriam mais precisamente pontos de partida, criação através de problemas que nos surgem — provocando o pensamento como diante de uma violência que nos force a pensar[1] . É sob essa perspectiva que o filósofo francês Gilles Deleuze (1925 – 1995) irá se basear para trabalhar com o conceito de *amor fati*, do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), a propósito de nossa abordagem, em sua aparição na série Do Acontecimento, em *Lógica do sentido*. Frisamos, portanto, que a análise a seguir se trata da leitura de Deleuze sobre Nietzsche, especialmente.

A noção de *amor fati* é apresentada na obra *A gaia ciência*, início do Livro IV, cujo título do aforismo (276) é "Para o Ano-Novo":

> Eu ainda vivo, eu ainda penso: ainda tenho de viver, pois ainda tenho de pensar. Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum [Eu sou, portanto penso: eu penso, portanto sou]. Hoje, cada um se permite expressar o seu mais caro desejo e pensamento: também eu, então, quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda a vida que me resta! Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. Amor fati [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (NIETZSCHE, 2012, p. 166).

Neste aforismo, Nietzsche nos apresenta sua natureza mais íntima: o dizer Sim (*Ja-Sagen*)[2]. É imprescindível observar a distinção entre "Sim" e "Não" no procedimento do filósofo (e até mesmo entre tipos de Sim e de Não): "Sim" para essa vida em totalidade, afirmando o que acontece sem recair nas definições de bem e mal; "não" para essa atitude decadente de fantasiar um além, um ideal de verdade ou de conhecimento que se colocaria acima da própria vida. Se Nietzsche constitui sua filosofia como uma ocasião para fazer falar um pensamento agressivo, ativo e afirmativo, é

1 "É preciso que uma violência se exerça sobre ele enquanto pensamento, é preciso que uma potência o force a pensar, o lance num devir-ativo." (DELEUZE, 2018, p.139).

2 2"(...) o necessário não me fere; amor fati é minha natureza mais íntima." NIETZSCHE, 2008, p. 71.

por meio do conceito de *amor fati* que encontrará sua mais elevada expressão.[3]

O filósofo recusa tornar frequente o uso da negação em virtude de seu empreendimento com formas de afirmar a vida, no qual o "Sim" deságua para a relação com a arte, tema caro a Nietzsche, em que "uma postura afirmativa diante da vida, que a potencializa e a fortalece, está intimamente imbricada com o estabelecimento de uma relação estética com a existência" (SAAVEDRA, 2018).

Em suma, tornar o "Não" cada vez menos necessário significa comprometer-se com essa vida terrena, dedicando esforços em compor tessituras que sejam leves, altas e nobres ao invés de responder reativamente aos acontecimentos. Se trata de *fazer* o Sim, não *carregar* o Sim como o sujeito de conhecimento que opera apenas com a razão, crendo cegamente na sua capacidade de desnudar todas as causas com vistas a aplicá-las numa ordem sistemática a ser apreendida, tornando esse procedimento o cume de seus desejos, já que agindo assim, depreciar-se-ia a vida. A divisão entre a negação e a afirmação não constitui apenas um recurso estilístico de Nietzsche, mas se implica diretamente com o corpo, com as formas de experimentar a existência enquanto essa nos é dada e é por nós criada.

É pela lente de Gilles Deleuze que iremos esmiuçar os passos do ressentimento à má consciência (trajetória da obra *Genealogia da Moral*), em seu livro intitulado *Nietzsche e a filosofia* (1962). A reação e o ressentimento se dão pela configuração de forças na qual as reativas têm o papel de limitar a ação, enquanto as forças ativas fazem eclodir a criação. As forças reativas podem estar presentes mesmo num sujeito de tipo afirmativo, com a diferença de que neste tipo o sujeito reage, ou seja, sua reação é agida ao invés de ser sentida (e com isso, não se transforma em ressentimento). Para que haja a preponderância de uma força sobre a outra é necessário que uma relação entre forças aconteça no próprio sujeito, portanto, não se trata de elaborar abstratamente o problema, mas delinear seus aspectos no sujeito e evidenciar qual força prevalece para daí extrair as consequências. Dito de outra forma, o ressentimento pode ser compreendido por ser "uma reação que, ao mesmo tempo, se torna sensível e deixa de ser agida" (DELEUZE, 2018, p. 148), ou seja, desponta em um sujeito (sensível) e faz cessar por depreciação a capacidade ativa (qualidade do não agido).

A má consciência possui outra configuração, embora necessariamente conexa com o ressentimento. Seu primeiro aspecto é, segundo Deleuze, topológico, e refere-se ao lugar em que há a emergência da memória na própria consciência, momento no qual o sujeito se percebe incapaz de esquecer e esses traços mnemônicos guiam sua ação, impotente que é para subtrair desses traços a excitação correspondente, o possível contorno ativo que o possibilitaria reagir. Sua consciência é, portanto, o lugar dos dejetos dos acontecimentos povoados por forças reativas. O segundo aspecto é tipológico e indica a inserção de uma forma nessa matéria excrementícia, ou seja, faz com que uma tipologia de tendência depreciativa, passiva e impotente seja mantida. O meio capaz de tornar esse tipo prolongável é o sacerdote, figura responsável por interiorizar a culpa em seu rebanho e enraizá-la numa dívida impagável, fazendo a dor aparecer como elemento necessário e inesgotável para redimir os pecados.

3 "Minha fórmula para a grandeza no homem é amor fati". NIETZSCHE, 2008, p. 34.

Em *Genealogia da Moral* (1887), Nietzsche se dedica a decompor as etapas de "bem" e "mal" no Ocidente, fundamental para a construção de uma filosofia que se coloca além dessas categorias. Podemos dividir as etapas em três momentos:

> Ressentimento ("é tua culpa se sou fraco e infeliz"); a consciência da culpa (momento em que as formas negativas se interiorizam, dizem-se culpadas e voltam-se contra si mesmas); e o ideal ascético (momento de sublimação do sofrimento e de negação da vida). (NIETZSCHE, 1999, p. 11). [4]

Com vistas a esmiuçar o *amor fati* em Nietzsche, vejamos alguns trechos extraídos de *Assim falou Zaratustra*, em "Da redenção":

> Todo 'Foi' é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso — até que a vontade criadora fala: 'Mas assim eu quis!'. — Até que a vontade criadora fala: 'Mas assim eu quero! Assim quererei!'. (...) Algo mais alto que toda reconciliação tem de querer a vontade que é vontade de poder —: mas como lhe acontece isso? Quem lhe ensinou também o querer-para-trás? (NIETZSCHE, 2018, p. 136).

A vontade criadora se sobrepõe ao 'Foi', faz secar o mero relato com "irritação espectadora de tudo que passou" (NIETZSCHE, 2018, p. 134) pela intervenção de uma vontade que quer transmutar, quer liberar o aprisionamento do próprio querer por meio da potência que é doadora de sentido e de valor.[5]

Mas então, como seria possível afirmar que o conceito de *amor fati* não se separa do eterno retorno, já que este primeiro parece bastar por si? Em *A gaia ciência*, no aforismo (341) dedicado a apresentar o conceito de eterno retorno, Nietzsche faz com que a questão "Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?" (NIETZSCHE, 2012, p. 205) seja o filtro de uma ética existencial pautada em considerar que esta vida se repetiria em detalhes, não tendo nada de novo nela — cada dor, cada alegria, seria novamente experimentada. Tal pensamento provoca a aparição de um instante imenso, instante dionisíaco por excelência que caracteriza esse amor próprio do *amor fati*, não desejar nada além desta vida terrena e impetuosa, e ainda mais, desejar revivê-la.

Em virtude do supracitado, seria possível imaginar uma afirmação da vida que não passa de uma aceitação passiva, embora querida, do que acontece. Contudo, é Zaratustra que se lembrará de um trecho do eterno retorno que lhe causou a doença[6] , "Esse era meu fastio pelo homem! E eterno retorno inclusive do menor! – Esse era meu fastio por tudo que existe!" (NIETZSCHE, 2018, p. 210). São os animais de Zaratustra que irão afirmar conhecê-lo, dizendo que ele é o mestre do eterno retorno, doutrina essa que caracteriza seu grande destino e maior perigo. Mas, assim como o filósofo considera a doença um ponto de vista sobre a saúde e vice-versa, o pensamento do eterno retorno não se esgotará na concepção do pequeno que insiste em retornar (e que isso seja apresentado de forma admirável nas páginas seguintes em *Assim falou Zaratustra*, é imprescindível destacar).

Nesse sentido, Gilles Deleuze apresenta uma nova via de interpretação do eterno retorno

---

4 O trecho em questão foi escrito por Olgária Chain Feres Matos, a propósito da vida e obra de Nietzsche, passando pela consultoria de Marilena de Souza Chauí.

5 "Ela dá: a potência é, na vontade, algo inominável (móvel, variável, plástico); a potência é, na vontade, como "virtude dadivosa"; a vontade, pela potência, é ela própria doadora de sentido e de valor." DELEUZE, 2018, p.110-111.

6 "(...) e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem" NIETZSCHE, 2012, p. 205.

nietzschiano: segundo ele, o próprio retornar constitui o ser do devir, como a expressão de um princípio que é a razão do diverso, ou seja, pretende-se indicar que "a identidade não retorna, o que retorna é o fluxo das diferenças intensivas que atuam subterraneamente" (FORNAZARI, 2006). Tal interpretação "faz do niilismo um niilismo completo, porque faz da negação uma negação das próprias forças reativas" (DELEUZE, 2018, p. 91). Assim sendo, o eterno retorno deixa de ser nocivo e alcança sua mais estreita ponta ativa, aquela que seleciona sua afirmação na multiplicidade.

É certo que tecer a questão do pensamento em íntima relação com a vida foi um procedimento tanto nietzschiano quanto deleuziano[7] . Aliás, essa inclinação vitalista forma um amplo campo de ressonância entre ambos. Assim, o pensamento não se encerra nas proposições da linguagem ou de sua representação imagética, pois não pode funcionar por paradas, por menções às identidades, mas sim pelo elemento provocador que faz surgir as imagens e palavras. Isso quer dizer que ao invés de um contentamento com o que fora produzido, como se o resultado estivesse já à altura do acontecimento e nada mais lhe restasse a não ser admirar a obra feita, há a proliferação de imagens e proposições que estão sempre em vias de potencializar o acontecimento. Esse movimento desponta numa relação corporal que exprime a epiderme de uma existência lançada em um instante-já, instante esse em que buscamos "alcançar um ponto secreto onde a mesma coisa é anedota da vida e aforismo do pensamento" (DELEUZE, 1969, p. 153. Tradução nossa).

Antes de iniciarmos o percurso do conceito de *amor fati* em *Lógica do sentido*, é válido estabelecer algumas distinções. Na leitura deleuziana do primeiro estoicismo, o acontecimento é partido em uma dupla estrutura: os corpos, representados pelos estados de coisas (propriedades, quantidades e qualidades) e o incorporal, que não é nem um ente existente, nem uma propriedade, mas o que é dito ou afirmado do ser[8] . O incorporal, que é real, só pode ser possível por meio da linguagem, em função de verbos que insinuam seu devir. Para Deleuze, a verdade pura do acontecimento consiste em suscitar ambos os lados simultaneamente. O desdobramento visto a partir da vigésima primeira série, intitulada "Do Acontecimento", instaura uma nova bipartição: a *efetuação e a contraefetuação*. A primeira remete aos corpos, sendo passível de dizermos que o momento chegou, pois, designamos uma observação empírica, e a segunda remete ao acontecimento tomado em si, impessoal e pré-individual, neutro, sendo encenado pelo ator que visa guardar do acontecimento apenas o seu contorno, operando assim a contraefetuação. Ambas, tanto a efetuação quanto a contraefetuação, podem ser consideradas realizações plenas.

A série "Do Acontecimento" começa por evocar Joë Bousquet, poeta ferido no final da Primeira Guerra Mundial, que fez da ferida que ele portava em sua pele a transmutação para uma relação fundamentalmente comum a todos os homens. É neste sentido que Deleuze o aproxima dos estoicos[9]

---

7 "Um pensamento que fosse até o limite do que a vida pode, um pensamento que conduzisse a vida até o limite do que ela pode. Em lugar de um conhecimento que se opõe à vida, um pensamento que afirma a vida" DELEUZE, 2018, p.130.

8 Vale ressaltar que Deleuze se baseia em um texto de Émile Bréhier, intitulado A teoria dos incorporais no estoicismo antigo para sua concepção da partição entre corpos e incorporais. Entretanto, há uma divergência significativa entre ambos: os estoicos tinham a providência (ou destino) como razão seminal de todos os seres, a ligação das causas em um único plano , enquanto Deleuze opera não com uma síntese de caráter unilateral, mas dá lugar à síntese disjuntiva, esta que afirma: "a univocidade do ser não quer dizer que haja um único e mesmo ser: ao contrário, os entes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, membra disjuncta" (DELEUZE, 1969, p. 210. Tradução nossa).

9 Vale ressaltar que Deleuze se baseia em um texto de Émile Bréhier, intitulado A teoria dos incorporais no estoicismo antigo para sua concepção da partição entre corpos

. Sua célebre fórmula "*minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la*" é a expressão dessa vontade que quer o que acontece e ainda mais, quer agir no que acontece. Potência expressa em afirmar que

> Tudo estava no lugar nos acontecimentos de minha vida antes que eu os faça meus; e vivê-los é me ver tentado a me igualar a eles como se apenas de mim devessem obter o que têm de melhor e de perfeito. (DELEUZE, 1969, p. 174. Tradução nossa).

Eis o salto no acontecimento, a troca de uma vontade orgânica por uma vontade espiritual, marcando um conceito caro à filosofia nietzschiana: o *amor fati*. Segundo a leitura deleuziana do conceito, "que haja em todo acontecimento meu infortúnio, mas também um esplendor e um brilho que seca o infortúnio e faz que, querido, o acontecimento se efetue sobre sua mais estreita ponta" (DELEUZE, 1969, p. 175. Tradução nossa). Esplendor esse que é tripartido, pois, o acontecimento é o que deve ser compreendido, querido e representado no que acontece.

Posteriormente, indica-se então a relação entre o deus Cronos e o ator (*acteur*). O tempo do primeiro é o círculo divino, no qual o passado ou o futuro são dimensões relativas a determinado ponto de seu segmento. O segundo, possui seu tempo estreito, compreende um passado-futuro ilimitados, tomado por um presente vazio não tendo mais espessura que o espelho. Em virtude do supracitado, vemos a gênese do paradoxo do ator (*comédien*)[10] : permanece no instante para encenar o tema complexo (ou o sentido) que não cessa de se antecipar e de se atrasar, encenando singularidades comunicantes liberadas dos indivíduos e que por isso mesmo povoam o papel do ator, necessariamente impessoal. Não mais a pura imitação, pretensamente encerrada dentro da identidade de um personagem, mas a contraefetuação, "tornar-se o ator de seus próprios acontecimentos" (DELEUZE, 1969, p. 176. Tradução nossa), evidenciar o contorno puro ou o esplendor de seus próprios atravessamentos.

Elabora-se desde então o humor-ator: força seletiva que extrai do que acontece (acidente) o contorno puro — como da ferida, extrair o traçado comum a todos e anterior ao destino de cada um, visando à porção imaculada que reside na fórmula do *amor fati*.

A estrutura de todo acontecimento, portanto, é bipartida entre o momento da efetuação e o momento da contraefetuação. O primeiro é afirmado por sua manifestação em um estado de coisas, ponto na linha reta do deus Cronos que divide o passado e o futuro. O segundo, momento no qual o tempo regido pela sucessão passado-presente-futuro não é capaz de abarcar, suprimido que é por esse presente estreito do acontecimento tomado em si mesmo, tendo por esse "si" não mais uma pessoa, um estado de coisas, mas um *eventum tantum*,

> Acontecimento propriamente dito, aquilo que não é nada mais que acontecimento, cujo "sujeito" — sujeito gramatical, entenda-se — é sempre um impessoal, e do qual a morte é paradigma (...). Abolir o demasiado humano, que não suporta senão o impessoal. (SCHÉRER, 2000, p. 25).

Ambiguidade da morte tal como fora descrita por Maurice Blanchot, a morte que é fundada em

---

e incorporais. Entretanto, há uma divergência significativa entre ambos: os estoicos tinham a providência (ou destino) como razão seminal de todos os seres, a ligação das causas em um único plano , enquanto Deleuze opera não com uma síntese de caráter unilateral, mas dá lugar à síntese disjuntiva, esta que afirma: "a univocidade do ser não quer dizer que haja um único e mesmo ser: ao contrário, os entes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, membra disjuncta" (DELEUZE, 1969, p. 210. Tradução nossa).

10 O uso de acteur e comédien segue a distinção das palavras empregadas por Deleuze em Logique du sens. É imprescindível para assinalar a propriedade do humor-ator, por exemplo.

um corpo e sem relação com ele, o abismo do presente ao qual é impossível se lançar, "pois nela eu não morro, sou destituído do poder de morrer, nela se morre, não se cessa e não se termina de morrer" (DELEUZE, 1969, p. 178).

O homem livre aparece aqui como o portador dessa vontade de contraefetuar, tomado por esse presente estreito no qual deseja evidenciar o contorno puro do que acontece, abolindo sua biografia de traçados particulares em função de um devir que atravessa a todos. É o homem livre que destaca a proliferação de singularidades impessoais em suas feridas, nem particular nem universal, mas coletivo e privado ao mesmo tempo. Ele salta e compreende "todos os acontecimentos mortais em um só Acontecimento", denunciando a opressão da sociedade e o ressentimento no indivíduo.

Eis porque a afirmação da vida em Deleuze se engendra com o conceito de contraefetuação: é por meio dessa força humor-ator, dessa arte existencial de se colocar à altura do Acontecimento, *eventum tantum* que se movimenta em zigue-zague entre o corpo e o incorporal que nos tornamos dignos do que acontece. O homem livre percebe que sua identidade foi dissolvida, dilacerada pela potência de singularidades impessoais. É nesse momento que vemos o nascimento da gagueira[11] , a impossibilidade de produzir frases sem que se escape algo da ordem intensiva, algo que compromete o controle do que é dito — e o "fazer falar algo" vai justamente nesse sentido, a intensidade que se deseja parte da linguagem. Além disso, o homem livre quer o acontecimento tal como Nietzsche queria a vida, não se contendo em simplesmente desejar, mas se empenha em representar, encarnar, à sua maneira, a perfeição e o brilho do que acontece.

Podemos, assim, traçar dois modos de lidar com a ferida: enquanto o homem ressentido opera internalizando a dor, infeccionando a ferida, considerando-a culpa de alguém ou de si próprio, o homem livre libera a ferida da relação particular e compreende-a em sua mais estreita ponta, aquela que toma o empírico como coletivo e privado ao mesmo tempo. O homem livre é, sobretudo, interessado em agir no que acontece, tem a natureza expressamente ativa.

Mas, confundir a ação de uma natureza ativa com a facilidade em encarnar a afirmação é um deslize interpretativo perigoso. Passar da efetuação a contraefetuação só é possível porque há nessa fronteira uma fissura silenciosa. De um nível ao outro, é possível se deslocar ouvindo a demolição, o *crack up* que ameaça o plano de consistência necessário para a constituição de um ser e, no entanto, é desejável por seu efeito lancinante, excitante da vida. Deleuze observa na série Porcelana e Vulcão que tudo o que foi grande entrou e saiu em pessoas prontas a destruir-se, e que é antes a morte do que a saúde que nos propuseram. Assim sendo, o homem livre pode muito bem encontrar em sua ferida a passagem irremediável que o levaria à loucura ou ao suicídio, o completo esfacelamento de seu corpo no ato mesmo em que buscava ligar sua ferida à ponta estreita das singularidades impessoais. Eis o risco criador, eis a coragem que não admite redução de danos em seu ato de lançar-se: questão de vida ou morte.

A fim de avançarmos na divergência entre Nietzsche e Deleuze, é válido considerarmos

11 Tema amplamente desenvolvido por Deleuze em função de seu aspecto criador na literatura. A obra que se destaca nesse sentido é Crítica e Clínica (1993), no capítulo intitulado "Gaguejou...".

primeiramente que, se em Nietzsche o conceito de *amor fati* serviria para lançar o pleno Sim, tal como nos estoicos, a mistura física contemplada no nível do todo, para Deleuze esse pensamento não pode suprimir a capacidade de contraefetuação — que não se trata de acusar os infortúnios próprios de toda vida, mas de propor uma nova via de superação ao niilismo: criar a si próprio por meio das diferenças intensivas que atuam subterraneamente.

As diferenças na leitura deste conceito em virtude da série "Do Acontecimento" podem ser pontuadas da seguinte maneira: quando Deleuze utiliza o conceito de *amor fati* no segundo parágrafo da série em questão, se refere ao combate dos homens livres que faz com que, querido, o infortúnio dos acontecimentos seque, seja substituído pelo esplendor do acontecimento puro, que é o próprio sentido. Em Nietzsche, se trataria principalmente de afirmar a totalidade do infortúnio e nele não operar, mas antes, desviar o olhar e lançar o Sim.

Nietzsche explicita em sua obra autobiográfica, *Ecce Homo* (1908), que tanto *Aurora* (1881) como *A gaia ciência* eram obras benévolas[12]. Adjetivar a dupla dessa forma significa que pouco esforço foi aplicado em pensar a partir de problemas que envolvem a negação, que exigiriam do filósofo uma postura de filólogo da decadência, por assim dizer. Antes, sua preocupação estava em louvar a vida através de seu escrever com sangue — etapa necessária para descobrir ali o espírito. Sobre este ponto, vale salientar que o papel da metáfora no texto nietzschiano valeria um estudo à parte, não sendo o foco de nossa atual investigação.

Podemos estabelecer outra distinção na elaboração destes dois filósofos: a afirmação nietzschiana é efetuada nesse instante que consagra toda a vida, fazendo com que nela tudo esteja justificado[13]. A afirmação deleuziana toma a efetuação como realização plena, mas que, em aliança com o acontecimento, desponta para a contraefetuação. Não apenas afirmar os acidentes, mas deles extrair uma singularidade que permite a ação produzida à altura do Acontecimento.

Em Deleuze, a potência reside em travar a guerra contra a guerra. Em Nietzsche, como apontado no artigo de Roberta Saavedra, "quando se vê algo abaixo de si, não há que fazer a guerra" (SAAVEDRA, 2018). Aqui, é imprescindível destacar que os desdobramentos possíveis a partir de cada filosofia para a elaboração da afirmação da vida são distintos, como fora apresentado, sendo desejável que cada um avalie qual das duas posturas filosóficas ou se ambas podem se harmonizar às suas questões singulares, ou seja, qual tipo de pensamento será o elemento provocador de um novo modo de existência no/a leitor/a. Esse movimento caracteriza a capacidade de se construir com fragmentos de todos os tipos — filosofias, artes, danças, línguas, ritmos, etc. —, efetuando em si próprio a qualidade da seleção que é essencial para a afirmação.

Resguardar em nossos tempos a qualidade da seleção que falava Nietzsche, pode se traduzir em cavar trincheiras para o elemento vital afirmativo: aquele por meio do qual podemos nos enxergar através de uma ética-estética existencial. Seleção essa que nos autoriza medir a grandeza de uma

12 "Aurora é um livro que diz Sim, profundo, porém claro e benévolo. O mesmo, e no maior grau, vale para a gaya scienza: em quase cada frase sua, profundidade e petulância dão-se ternamente as mãos." (NIETZSCHE, 1995, p. 54).

13 A esse respeito, "o magnífico homem criador deve responder à pergunta: 'então você diz sim do fundo do coração a essa existência? Ela basta para você? Você quer ser seu advogado, seu redentor? Pois basta um único e sincero Sim! de sua boca — e a vida, tão gravemente acusada, será absolvida'." (NIETZSCHE, 2018, p. 44).

coisa por sua capacidade em nos fornecer ferramentas ou forças para atravessar a aventura da vida com mais ousadia e criação, fazendo existir o tipo de linhagem forte tal como fora problematizado pelo filósofo alemão.

Ora, esta não é outra questão senão precisamente a que encontra ressonância na filosofia de Nietzsche e Deleuze: que o conhecimento perca sua posição hierárquica e se engendre nos tecidos vitais, nas situações experimentadas pela pele e atravessadas incorporalmente por cada ser. Que essa aventura de pensamento seja antes como a passagem para a terceira margem do rio[14] , o *crack up* das fissuras que impossibilita a ordem, a obediência, a servilidade, a ilusão de controle de um fluxo que é vivo. Portanto, em alusão às últimas linhas do aforismo 276 d'*A gaia ciência*, bradamos uma nova conclusão: tudo somado e em suma, que possamos ser, algum dia, sujeitos indomavelmente ativos que criam intensivamente seu próprio Sim!.

14 Alusão ao conto de Guimarães Rosa, sob mesmo título, na obra Primeiras Estórias (1962).

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia.* Tr. Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: Ed. n-1 edições, 2018.

_____. *Logique du sens*. Paris: Ed. Les Éditions de Minuit, 1969.

NIETZSCHE, F. A gaia ciência. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2012.

_____. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2018.

_____. *Ecce Homo*. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995.

_____. *Obras incompletas / Friedrich Nietzsche*. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Tr. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1999.

_____. *Schopenhauer como educador*: considerações extemporâneas, 3ª parte. Tr. Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Ed. Mundaréu, 2018.

SCHÉRER, R. Homo tantum. O impessoal: uma política. In: ALLIEZ, É. (org.) *Gilles Deleuze*: uma vida filosófica. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 21-38.

FORNAZARI, S. A diferença e o eterno retorno. *Cadernos Nietzsche*. N. 20, p. 19-32, 2006. Disponível em: https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7816. Acesso em: 17 de junho de 2020.

SAAVEDRA, R. Amor fati e eterno retorno no livro IV de "A gaia ciência": uma interpretação estética da existência. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 18, n. 2, p. 43-60, 2018. Disponível em: https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/971. Acesso em: 17 de junho de 2020.

Atos Cinematográficos em *Limite* (1931): uma análise deleuziana

Atos Cinematográficos em *Limite* (1931): uma análise deleuziana

Thiago Borges CampoS ◊ UNESp-Assis.

Resumo: Este trabalho busca articular o estudo deleuziano acerca dos atos cinematográficos (quadro, decupagem e montagem) com o filme *Limite* (1931) realizado por Mario Peixoto (1908-1992). A partir de sequências selecionadas, será analisada a forma como Peixoto dirigiu o filme que é considerado o melhor do cinema nacional. Tal aproximação, entre Gilles Deleuze (1925-1995) e Mario Peixoto, tem como objetivo fornecer ao filme uma nomenclatura estética capaz de justificar o que faz de *Limite* "uma obra-prima desconhecida", termo utilizado pelo crítico Georges Sadoul (1904-1967). Posto isto, é importante ressaltar que a análise está balizada tanto pelo estudo deleuziano da relação entre cinema e filosofia, como pelos escritos deixados por Peixoto a fim de estabelecer diálogo entre diretor e filósofo em torno de uma paixão em comum, o cinema.

Palavra-chave: Cinema; Filosofia; Gilles Deleuze

Introdução

Limite (1931) desponta no cinema nacional como o primeiro filme a estabelecer diálogo com o que seria chamado o cinema de vanguarda estética (YAMAJI, J, 2007). Durante anos permaneceu como um elo perdido do cinema nacional, o que lhe rendeu o título de "obra-prima desconhecida" dado pelo crítico francês Geoges Sadoul (1904-1967) em uma visita ao Brasil durante a década de 1960. Tamanha relevância levou o filme a ser "eleito em 1988 pela Cinemateca Brasileira e em 1995 pela ***Folha de São Paulo*** como o melhor filme brasileiro de todos os tempos" (SILVA, F. F. 2013, p. 22); feito que se repetiu em 2016 quando a Associação Brasileira de Críticos de Cinema (Abraccine) o elegeu como o melhor filme na lista de "100 melhores filmes brasileiros"[1]. Ao passar dos anos, o filme também ganhou novos contornos a partir de uma construção da imagem-rótulo (SILVA, F. F, 2013) dando a entender que se tratava de uma produção diletante e "estritamente artístico, sem nenhuma concessão ao público" como foi noticiado pelo ***Diário da Noite*** em 1931[2].

Neste trabalho nos atentaremos aos aspectos estéticos que permitem uma aproximação entre Gilles Deleuze (1925-1995) e Mário Peixoto (1908-1992) a fim de alargar o debate teórico acerca do filme. Roberto Machado (2009) define que, para Deleuze "o cinema é uma forma de pensamento" (MACHADO, 2009, p. 247), ou seja, "os grandes autores de cinema [...] pensam com imagens-movimento e com imagens-tempo, em vez de conceitos" (DELEUZE, 2018, p. 11). Não obstante, para Peixoto "o cinema é o campo mais vasto e imediato que o homem criou para exibir seu pensamento" (PEIXOTO, 2000, p. 76). Desta forma, ao longo do trabalho buscaremos mostrar o campo profícuo que existe entre a reflexão teórica e cinematográfica a partir do filme em análise com o intuito de justificar o que faz de ***Limite*** uma "obra prima-desconhecida".

Atos cinematográficos em Limite

Na edição em fac-símile do ***"Scenario" original de Limite*** (1996), Saulo Pereira Mello conta a

1 Lista dos "100 melhores filmes brasileiros". Disponível em: https://abraccine.org/2016/09/04/abraccine-lanca-100-melhores-filmes-brasileiros-no-festival-de-gramado/. Acesso em: 12.08.2020

2 DIÁRIO DA NOITE, publicado em 28/04/1931, *passim*, AMP, 4A.

história por detrás do manuscrito original que dá nome ao livro de 1996. Como aponta o autor: "scenario" vem de ***scène***, cena, - e 'scenario' é a história contada em cenas – isto é: o que se chama hoje "decupagem" (MELLO,1996, p. 12). Saulo Mello acentua que o manuscrito original (scenario) era o nome ao qual Mario Peixoto se referia e que "desde o início foi [...] uma lista de versos visuais" (idem, p. 12). É a partir dessas cenas, desses "versos visuais", que iremos analisar o filme em sua dimensão estética fundamentado no estudo deleuziano sobre cinema e filosofia. No capítulo II "***Quadro e plano, enquadramento e decupagem***" em ***Cinema 1- A imagem-movimento***, Deleuze define o enquadramento como "a determinação de um sistema fechado, relativamente fechado, que compreende tudo o que está presente na imagem" (2018, p. 29). Não obstante, Ismail Xavier define o enquadramento como o recorte de uma porção limitada, o que acarreta a admissão da presença de espaços virtuais para além do quadro (XAVIER, 2012). Em ambos os casos, o quadro limita. Para além de um mero de jogo de palavras, o filme em análise também representa uma limitação, seja do ponto de vista visual e diegético[3], ou como uma qualidade programática[4] (YAMAJI, 2007; KORFAMNN, 2020).

Em um artigo publicado em 1990 na ***Revista USP***, Saulo Mello ensina a "ver" ***Limite*** a partir de suas metamorfoses visuais enquanto desdobramento do símbolo principal; a proto-imagem (MELLO, 1990). Os olhos, algemas e, posteriormente, o "mar de fogo" fornecem ao filme a carga simbólica que se transfigura em limitação, como se tudo fosse "fechado em limite, tudo é visto através de obstáculos, tudo parece sugerir prisão e limitação" (MELLO, 1990, p. 97). Mario Peixoto chega a uma conclusão semelhante ao falar que: "tudo é limite em suas filiadas, em suas consanguíneas imagens, até aos tons poéticos" (PEIXOTO, 2000, p. 90). Percebe-se então, que ***Limite*** é "um filme em que tudo se liga a tudo, e onde tudo tem seu motivo e sua razão de ser; um filme esmeradamente planejado" (MELLO, 1990, p. 85), que constitui um conjunto de partes em seu quadro cinematográfico, ou seja, um sistema fechado que pode ser interpretado e classificado de acordo com suas imagens e signos segundo a filosofia deleuziana.

Descortinando ângulos:[5] o quadro rarefeito

Partindo da definição deleuziana sobre o quadro cinematográfico, analisamos o filme em suas tendências de linguagem no que tange ao espaço cinemático inscrito no interior do enquadramento[6], "buscando os códigos responsáveis pelo seu poder significante" (XAVIER, 2012, p. 18). Desta forma,

3 Joel Yamaji estuda as estruturas narrativas de Limite em 1° e 2° grau a partir da obra de Gérard Genette (1930-2018). Vem em: Um estudo sobre *Limite* (2007). Dissertação de mestrado.

4 "O termo Limite já traz em si uma certa qualidade programática. Em primeiro lugar, gostaria de apontar a qualidade icônica do "I" como uma concepção estrutural que caracteriza as linhas visuais permanentes durante o filme, como nos fios, arames, estradas, árvores secas, galhos e plantas, estacas e postes, telhados, paredes, grades ou cercas. E não é por acaso que, depois da sequência inicial do filme, – explorando um estado mais fluido e amorfo – a câmera focaliza a prancha do barco como linha inicial que nos levará à primeira linha de memória. Essas linhas visuais, às vezes desdobrando-se em direção a espaços abertos, às vezes formando espaços limitados como triângulos ou cruzes, servem, portanto, como uma ligação, um fio que conecta diferentes flashes do passado, bem como indica suas limitações, proporcionando ao filme uma estrutura muito geométrica, contrabalançada por detalhes em movimento e, obviamente, o movimento da própria câmera." (KORFMANN, Michael. Limite. Disponível em https://www.ufrgs.br/mariopeixoto/limite/ acesso: nov/2020)

5 Mário Peixoto em Cinema Caluniado (1937) escreve que o seu subconsciente é sempre um Edgar, (em referência a Edgar Brasil, diretor de fotografia do filme) que vai descortinando ângulos como em telas (PEIXOTO, 2000).

6 "Para entender o espaço cinemático, pode revelar-se útil considerá-lo como de fato constituído por dois tipos diferentes de espaço: aquele inscrito no interior do enquadramento e aquele exterior ao enquadramento" (BURCH, Noel. 1969, apud, XAVIER, Ismail. 2012, p. 19).

identificamos nos escritos de Peixoto duas tendências de enquadramento: rarefeito e geométrico. Para tanto, recorremos ao roteiro original e observamos que o filme contém 220 planos, dos quais 205 são com indicação de câmera. Ao filmar ***Limite***, Peixoto privilegiou seis tipos de planos: ***Following to shot***, com 48 indicações no roteiro, ***fusão close-up*** com 36 indicações, ***fusão-shot*** com 32 indicações, fusão com 19 indicações, ***following to close-up*** com 16 e shot também com 16 indicações. Cabe destacar que o ***shot*** corresponde à cena, unidade espaço temporal,[7] que por sua vez constitui a sequência de um filme. Neste trabalho, o que nos interessa é a forma com a qual Peixoto faz uso da gramática cinematográfica para exprimir uma ideia. O cineasta faz o uso recorrente das expressões ***following to*** (quando o corte muda de cena), ***fusão*** (quando o corte é "dentro da cena" ou corte de continuidade) e ***close-up*** (aproximação da câmera em um rosto ou detalhe) como elementos basilares no processo de filmagem.

Neste ponto, é necessário retornamos a Deleuze para justificar o motivo pelo qual o enquadramento de Peixoto pode ser considerado rarefeito e geométrico. Para o filósofo, a determinação de um sistema fechado corresponde ao quadro cinematográfico que, por sua vez, é formado por subconjuntos de imagens. Trata-se então de um sistema fundamentado em imagens que ora preenchem o quadro, outrora esvaziam o quadro. Desta forma, Deleuze conclui que "se o quadro tem um análogo, é mais do lado de um sistema informático do que de um sistema linguístico, [...] portanto, inseparável de duas tendências: saturação ou rarefação" (2018, p. 29). Isso significa dizer que um quadro é saturado quando os elementos que o compõem multiplicam-se em tela, permitindo mais de uma camada de ação dentro cena; efeito produzido a partir da profundidade de campo. Agora, quando passamos para o quadro rarefeito, "a tônica é colocada sobre um único objeto" ou "quando o conjunto é esvaziado de certos subconjuntos" (DELEUZE, 2018, p. 30); efeito que pode ser produzido a partir do primeiro plano (***close-up***). No caso de ***Limite***, a tendência à rarefação pode ser notada pelo uso recorrente de indicações de câmera em primeiro plano. Ao todo são 62 indicações se somarmos 36 "***fusão close-up***", 16 "***following to close-up***" e 10 "***close-up***". Para ilustrar nossa análise, recorremos a uma sequência do filme composta por seis primeiros planos

7 Na decupagem clássica "costumou-se dizer que um filme é constituído de sequências – unidades menos dentro dele, marcado por sua função dramática e/ou pela sua posição na narrativa. Cada sequência seria constituída de cenas -cada uma das partes dotadas de unidade espaço-temporal" (XAVIER, Ismail. 2012, p. 27).

Percebe-se que a categorização rarefeita do quadro cinematográfico em ***Limite*** ganha respaldo quando analisamos o filme em aproximação com a filosofia deleuziana. Entretanto, também é possível identificar aproximações indiretas do filme com a filosofia deleuziana a partir de alguns dos principais comentadores de ***Limite*** que enxergaram na obra de Peixoto elementos semelhantes ao conceito de fotogenia, teorizado e aplicado por Jean Epstein (1897-1953) nos anos 20[8]. Por fotogenia entende-se a "mobilidade do espaço-tempo, o resultado das variações no espaço-tempo" (COELHO, 2012, p. 5), que são reveladas pelo cinema através dos efeitos produzidos pela câmera em suas variações de plano e movimento, como se o cinema conseguisse "exprimir o próprio tempo como perspectiva ou relevo" (DELEUZE, 2018, p. 46). Segundo Amanda Coelho, Peixoto "compartilhava o mesmo conceito de fotogenia de Epstein: capacidade de revelar algo de superior através do cinema" (2012, p. 5). Tal revelação parece ser bem sucedida na medida em que Peixoto "descortina os ângulos" rarefeitos em seu filme, tendo como um dos principais instrumentos, o primeiro plano.

Plasticidade de longitudes:[9] O quadro geométrico

Com uma fotografia esbranquiçada, matizada e leitosa[10], Edgar Brasil conseguiu dar a ***Limite*** o tom onírico necessário para a construção de uma fotografia melancólica que transfere aos personagens o sentimento de desilusão e limitação; como se tudo fosse parte de um sonho. Para Joel Yamaj, há dois tipos de elaboração de imagem em Limite que conferem ao filme aspectos alegóricos e místicos[11]. Essas imagens são produzidas tanto nas locações internas quanto externas, exigindo de Peixoto e Edgar Brasil um compromisso com a forma cinematográfica, ou seja, um rigor técnico que dialogue conteúdo e forma a partir de uma ideia. No filme em questão, a ideia de limitação é exposta por meio de analogias e metáforas representadas pela imagem que condicionam as personagens a lidar

8 Amanda Coelho salienta as constantes "referência aos filmes de Jean Epstein ao analisar *Limite*: Octávio de Faria o compara a *Finis Terrae* (1929), de Jean Epstein; Erik Bullot cita os estudos de Epstein para demonstrar que *Limite* expõe o paradoxo do tempo no cinema; e Saulo Mello, por sua vez, cita, em seus escritos sobre *Limite*, o conceito de fotogenia de Epstein" (2012, p. 3). Ver em: COELHO, Amanda. *Limite Experimental*, em: *Peixoto-Eisenstein*, do *Particular ao Universal*: *um Estudo Historiográfico do Filme Limite*, *no Contexto dos Anos 1920.* 2012.

9 Mário Peixoto em *Um filme da América do Sul* (1964) escreve sobre as linhas horizontais que perpassam sobre seu filme. Para o diretor, essas linhas formam uma plasticidade de longitudes.

10 Jean-Claude Bernadet em *Brasil em tempo de cinema* (1967) fala sobre a composição da fotografia em *Limite*, dando ênfase na fotografia de Edgar Brasil que "já procurava, para os filmes de Humberto Mauro e Mário Peixoto, o branco. Mas era um branco matizado, leitoso e brilhante" (BERNADET, 1967, p. 142)

11 "Dois tipos de procedimento na elaboração da imagem: uma artificial, produzida, de teor alegórico que remete a uma ideia anterior, *por detrás*; outra de luz natural, capturada em ambientes locais, exteriores, de teor realista, mas que, através dos recorte dos enquadramentos e angulações colhe ou lê no natural da paisagem do mundo, aspectos atemporais, míticos" (JOEL, Yamaji, 2007, p. 13)

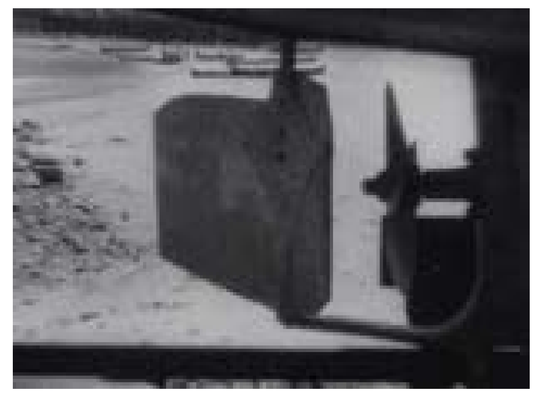
com o destino em comum: a morte (COELHO, 2012). É por gerar toda essa carga simbólica mútua, à respeito da condição humana, que leva Saulo Mello a afirmar que: "***Limite*** é o drama cósmico do homem em sua trágica limitação expresso nos dramas pessoais daqueles três personagens que afinal, são um. [...] ***Limite*** não é um filme de "ficção" – é um documentário sobre o homem" (1990, p. 91).

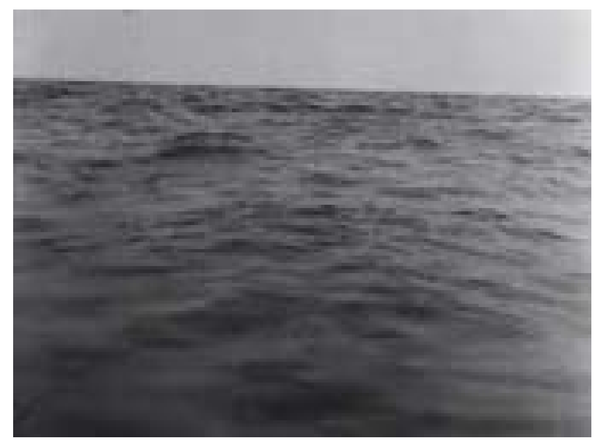
O drama em Limite é a tragédia universal e pessoal de cada um dos personagens que, na medida em que se tornam um só, correspondem à estrutura narrativa de primeiro grau expressa pelo uso de câmara alta (***plongée***) que tem como finalidade transmitir a ideia de consciência onisciente (YAMAJI, 2007). A ligação entre o micro e macro, entre o pessoal e universal, pode ser vista na subdivisão feita por Peixoto ao filmar Olga (mulher 1), Raul (homem 1) e Taciana (mulher 2) como frações do ser humano em um único espaço, o barco. A tragédia "interna" é o barco que irá naufragar; a tragédia "externa" (diegética) é a condição humana perante a limitação da morte e da vida:

> Olga – Raul – Taciana. Proa – centro – popa. Resistencia – indecisão – rendição. No barco não estão os três: está o humano. A necessidade de fracionar os personagens não vem da necessidade da interação humana "no" barco: ele não se chocam, não há drama ou tragédia entre eles senão aquilo que se debate "dentro" do próprio humano (MELLO, 1990, p. 91).

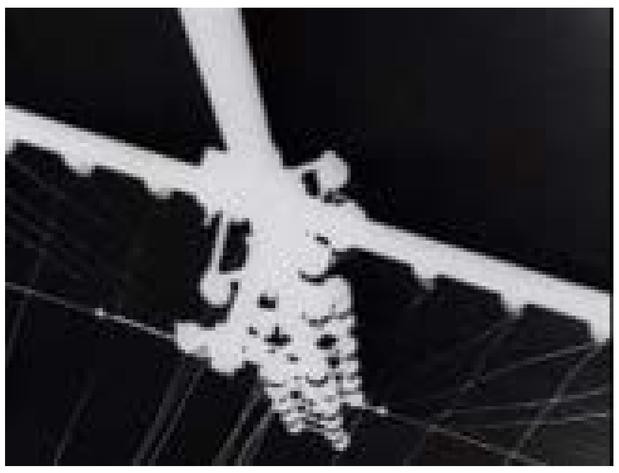
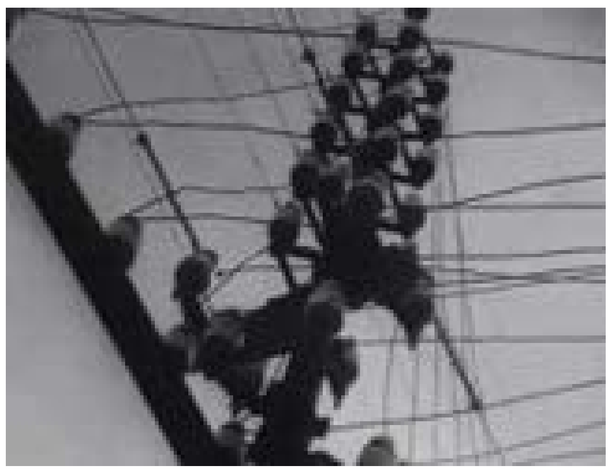
Observa-se que a forma cinematográfica no filme é levada às últimas consequências com o uso rigoroso de uma fotografia que exprime, nas mais variadas sequências, a ideia de limitação. No filme, "há duas classes fundamentais de takes [...] os fixos e rigidamente enquadrados, e os extremamente móveis. A primeira classe predomina no barco; a segunda, nas histórias contadas" (MELLO, 1990, p. 93). Em nossa análise, percebemos que esses "takes" (sequência) são enquadrados geometricamente segundo a filosofia deleuziana, pois, as coordenadas escolhidas compõem linhas que delimitam o quadro enquanto sistema fechado (DELEUZE, 2018). Para o filósofo, o quadro geométrico é "concebido como uma composição de espaços em paralelas e diagonais, construindo um receptáculo" (DELEUZE, 2018, p. 30) da limitação. Sendo assim, o quadro, quando geométrico, é construído por linhas verticais, horizontais, diagonais, contra diagonais, alternância entre preto e branco, inversão de negativo bem como outras maneiras de "pavimentar o quadro"[12]. Em ***Limite*** as linhas do horizonte, que delimitam as sequências no barco, são significantes de esperança e futuro, porém, logo são contrastadas com as diagonais e contra diagonais do barco, dando a entender que a esperança logo se converte em premonição de morte quando a "linha do horizonte transforma-se na borda do barco" (MELLO, 1990, p. 90), limitando simbolicamente o quadro a partir de linhas que representam a fatalidade do movimento continuo em direção a morte. Para Saulo Mello, "o fluir das histórias, a cada volta ao barco, torna estas bordas, estes limites, mais angustiantes, mais terríveis, mais sufocantes" (1990, p. 91).

12 Deleuze usa o termo "pavimentar o quadro" ao comentar sobre o quadro geométrico na composição fílmica (DELEUZE, 2018).





Para Joel Yamaji, há em ***Limite*** "uma espécie de moldura que voltará no final do filme, de modo a fechar a estrutura geral em um jogo de simetrias nos seus internos espelhamentos" (YAMAJI, J, 2007, p. 12). Tal moldura é rigorosamente enquadrada de acordo com a forma cinematográfica trabalhada; a limitação. O barco à deriva, o horizonte, o plano aberto com os barcos simetricamente enfileirados, entre outras cenas, são ocupadas por massas e linhas de imagem que conjugam o sistema fechado do enquadramento (DELEUZE, 2018). Não obstante, Peixoto definia o geometrismo de seus enquadramentos da seguinte forma: "Os fios elétricos se entrecruzam fugindo de um canto do campo de imagens, e em primeiro plano, para distâncias que se perdem até o fim visual de estradas arenosas" (PEIXOTO, 2000, p. 86). Sendo assim, Peixoto privilegiou ângulos que geravam "uma plasticidade de longitudes, aparentemente desdobrando-se e intransponíveis" (idem, p. 86), circunscrevendo o quadro na mesma limitação que o filme propõem. É certo também que "há no quadro muitos quadros diferentes. As portas, as janelas, os postiços, as lacunas, as janelas dos carros, os espelhos são outros tantos quadros dentro do quadro" (DELEUZE, 2018, p. 32).

O sistema planetário[13]: Plano cinematográfico

Agora que já sabemos que o quadro cinematográfico em Limite é composto por imagens rarefeitas e geométricas, passemos então para a determinação do movimento: o plano. Para Deleuze, o que constitui a decupagem cinematográfica é a determinação do plano que, por sua vez, determina "o movimento que se estabelece no sistema fechado, entre elementos ou parte do conjunto" (DELEUZE, 2018, p. 39), exprimindo uma mudança entre etapas. Uma primeira etapa voltada para a face do enquadramento; o movimento que será exibido. Uma segunda etapa voltada para a montagem; o corte móvel que exprime o movimento. Sendo assim, o plano tem dois polos: "um no que se refere ao conjunto no espaço [...] outro no que se refere a um todo cuja mudança absoluta na duração ele exprime" (DELEUZE, 2018, p. 40). Com tal definição, Deleuze não está preocupado em editar o filme por razões técnicas, mas "interessado em quais conceitos e formas que esses tipos de atividade podem permitir" (COLMAN, 2011, p. 47).

Felicity Colman em ***Deleuze and Cinema: The Film Concepts*** (2011) traça uma abordagem sobre a filosofia deleuziana a partir do conceito de sistema-cinema (ciné-system), oferecendo um guia introdutório dos conceitos-chaves para a compreensão da consciência cinematográfica de Deleuze; o cinema enquanto máquina de pensamento. No capitulo três, ***Frame, Shot and Cut***, Colman esclarece que os atos cinematográficos são utilizados como métodos da taxonomia deleuziana no que tange a "geometria descritiva" dos enquadramentos e planos, bem como a montagem final. Por ora, o que nos interessa é a forma como o plano relaciona o que foi enquadrado com o que será montado, estabelecendo um papel de "vetor" da imagem que Colman irá chamar de "signo de gênese". Por vetor, entende-se "a ferramenta de modelagem geométrica que usamos para descrever a capacidade do espaço da tela" (COLMAN, 2011, p. 116) constituída por signos que mapeiam e modificam o movimento. Desta forma, o vetor age como um signo inerente ao plano que cartografa a natureza da imagem e do movimento em ambos os polos; enquadramento e montagem. Deleuze acentua essa característica do plano (vetor) da seguinte forma: "daí decorre a situação do plano, que pode ser definido abstratamente como intermediário entre o enquadramento do conjunto e a montagem do todo [...] assegurando a passagem de um aspecto ao outro" (DELEUZE, 2018, p. 40-41).

Para Colman, "o vetor marca uma incidência de mudança" (2011, p. 121) dentro da tela cinematográfica, um movimento de conversão e circulação de acordo com Deleuze. Por tanto, podemos definir o plano (vetor) como uma consciência que assegura sentido para o filme na medida em que decompõe e recompõe o movimento em um sistema fechado (quadro). Desta forma, temos em ***Limite*** uma "geometria descritiva", baseada em quadros rarefeitos e geométricos, bem como um plano cinematográfico consciente do signo da limitação que opera [Im. 05]. Consideremos então que o plano (vetor) em ***Limite*** é o signo da limitação, a mudança do movimento que exprime o enquadramento rarefeito e geométrico como condicionantes da ideia central do filme; a limitação. Como já havia salientado Saulo Mello, "a metamorfose é a chave de tudo em limite" (MELLO, 2000,

13 Mário Peixoto em *Um filme da América do Sul* (1964) usa o termo "sistema planetário" para se referir aos planos "minuciosamente construídos com tomadas maiores e rodeadas de outras menores como sistemas planetários intermediários" (PEIXOTO, 2000, p. 88).

p. 15), é a alegoria da limitação, é o prólogo que desencadeia as ações dentro do filme e retorna como epílogo carregado do simbolismo trágico da condição humana (MELLO, 1990).

Com a sequência apresentada, fica evidente o signo da limitação presente no vetor da imagem. Peixoto enquadra a cena a partir das linhas retas que formam a lateral do barco e aos poucos "descortina ângulos" simétricos justapostos em vertical, transformando a linha do barco em linhas de grades da prisão. Em roteiro, a sequência corresponde a indicação de câmera na cena (30) e (31), ambas com indicação de fusão, além do direcionamento da câmera alta (***plongée***) para o plano no barco (30) e câmera baixa (***contra-plongée***) para o plano com mulher por detrás das grades. Neste caso, a sequência constitui um plano de imagem-movimento ao se emancipar tanto de objetos (barco) quanto de pessoas (mulher 1), evidenciando a mudança do movimento e não de corpos ou objetos. Para tanto, o plano precisa extrair o movimento em comum dos corpos e veículos que forjam sua mobilidade, emancipando-se da rigidez do espaço, quando o plano torna-se móvel (***travelling***) ou a partir da montagem em justaposição (***raccord***). Ambos os procedimentos são frequentemente utilizados por Peixoto, com destaque para o ***raccord***, ou, como indicado no roteiro, fusão.

Sendo assim, o plano, seja qual for, constitui uma unidade, uma fatia de espaço que irá variar conforme a multiplicidade de elementos que agem, ou não, sobre a cena filmada (DELEUZE, 2018). A partir de então, tomando como critério básico que o plano diz respeito a uma unidade, Deleuze diferencia quatro casos em que o plano muda de acordo com os elementos dispostos em cena. São eles: "***Travelling***", "***Raccord***", "Plano Sequência com profundidade de campo" e "Plano Sequência de superfícies chapada" (***aplats***). Neste estudo, percebe-se que Peixoto privilegiou os planos com cortes "dentro da cena", também chamados de "***matching cut***" ou "***raccord***". Quando o plano muda de cena Peixoto utiliza o termo "***following to***" como indicação de mudança de unidade que se realiza como um todo a partir da montagem das partes. Deleuze chamará essa composição entre planos de "todo sintético", quando a partes se realizam pela montagem (***following to***), e "todo analítico" quando o plano sequência virtual é reconstituído com partes que se coordenam entre si (***raccord***). Em

Limite, há um equilíbrio entre os tipos de plano e sua relação com o todo enquanto unidade como um "sistema planetário", rodeado de tomadas menores ritmadas por tomadas maiores (PEIXOTO, 2000):

> E esse todo, para se ter de pé, para gerar a atmosfera que se quis e dirigida, emancipando a sua linguagem visual, encadeia-se, completa-se de um a outro, com a lúcida e minuciosa precisão de um meticuloso poeta ou mecânico das inconcebíveis rodinhas denteadas da relojoaria, que se propagam conjugadas (PEIXOTO, 2000, p. 88).

A MONTAGEM DIALÉTICA

Peixoto em 1964 escreve um artigo intitulado "Um filme da América do Sul" em que analisa ***Limite*** com uma formalidade técnica até então não vista em outros escritos. No texto, o diretor detalha aspectos da imagem fílmica em termo de enquadramento, plano e montagem sem perder sua forma poética que, muitas vezes, transparece um certo grau de hermetismo ao longo da escrita. Entretanto, o que chama mais atenção é que a redação final do texto é atribuída a Serguei Eisenstein (1898-1948) como o autor, sendo que este não chegou a redigir um parágrafo sequer do texto de Peixoto. O cineasta russo ajudou a formular teorias sobre a montagem que devido ao seu impacto no cinema contribuíram para o desenvolvimento da escola de montagem soviética. Teorias como a montagem métrica, rítmica, tonal, atonal e intelectual serviram de base para a concepção de "célula de montagem" ao longo da unidade fílmica. Para Eisenstein, a composição cinematográfica em célula privilegia o filme enquanto unidade montada com partes que se conjuminam, pois, a ênfase está dada na imagem bem como na sua relação com o todo. A ideia de ilustrar uma narrativa a partir de imagens é posta de lado para se atingir um cinema que se traduz em imagem e não o contrário (XAVIER, 2012). Posto isto, o "artigo de Eisenstein" encontra familiaridade com o filme de Peixoto na medida em que ambos perpassam posicionamentos do cineasta russo. A admiração que Peixoto nutria por Eisenstein ultrapassa a falsidade ideológica cometida e ganha contornos reais em ***Limite***, um filme caracterizado, entre outras coisas, pelo uso de uma montagem atípica em relação ao que era feito no Brasil dos anos 30.

Neste sentido, Peixoto também sofre uma influência direta do cineclubismo brasileiro, ainda embrionário. Publicações na Cinearte durante os anos 20, bem como o jornal ***FAN***, periódico do Chaplin-clube, contribuem para a difusão das primeiras reflexões sobre o cinema brasileiro e mundial, tomando por base o modelo norte-americano (XAVIER, 2012). Os critérios adotados pela crítica cinematográfica brasileira que emergia são devedores da representação naturalista hollywoodiana, ou seja, "apresenta a visão do cinema como fabricação industrial de um mundo de aparências entregue ao espectador com a melhor das embalagens" (XAVIER, 2012, p. 45). Tal influência deve-se, sobretudo, aos filmes de D. W. Griffith (1875-1948), cineasta e teórico norte americano que contribuiu para a consolidação do cinema como uma arte autônoma e não mais como um "teatro filmado". Para tanto, Griffith desenvolve noções de montagem que serão incorporadas à linguagem cinematográfica em termos de decupagem clássica. Em linhas gerais, podemos identificar a decupagem clássica de acordo com a noção deleuziana de montagem orgânica, típica da escola de montagem norte americana.

Desta forma, fica evidente que ***Limite*** é um filme tencionado entre duas escolas de montagem: soviética e norte americana. É certo que, quando analisamos o filme, essa tensão encontra-se muito mais no campo formal do que de fato na produção. Não obstante, as influências para a realização do filme são diversas, o que leva a constante busca por caracterização bem como possíveis aproximações[14]. Nesta análise, privilegiamos o ponto de vista da filosofia, bem como as escolhas formais que Peixoto fez para a filmagem, como já foi apresentado. Nesse sentido, a montagem, como o último ato cinematográfico, exerce papel aglutinador sobre o que veio sendo trabalhado até então, por ter a capacidade de determinar o todo (DELEUZE, 2018). É por esse caráter condensador que nos leva a crer na possibilidade de aproximar (sem correr o risco de determinar) Limite com as escolas de montagem elencadas por Deleuze, na medida em que o filme de Peixoto encontra correspondência com os demais atos cinematográficos discutidos pelo filósofo. Sendo assim, nessa parte do trabalho nos atentaremos ao tipo de montagem adotada por Peixoto que, a partir de uma aproximação com a escola soviética, parece ganhar sentido e forma apropriada.

Para Deleuze, a montagem, em certa medida, precede a própria totalidade do filme, operando uma relação de circularidade entre a determinação do sistema fechado (quadro) e o movimento entre as partes (plano). Podemos definir a montagem como "o todo cambiante que se exprime no movimento" (DELEUZE, 2018, p. 55). Diferentes montagens geram diferentes noções de movimento que por sua vez correspondem a tendências cinematográficas. Deleuze identifica quatro grandes tendências: "a orgânica da escola americana, a dialética da escola soviética, a quantitativa da escola francesa do pré-guerra, a intensiva da escola expressionista alemã" (DELEUZE, 2018, p. 56). É certo que, independentemente da montagem privilegiada, todos os realizadores de cinema são devedores dos estudos de Griffith sobre a montagem orgânica. Como aponta Deleuze, Griffith não inventou a montagem, mas a elevou ao nível de uma dimensão específica (DELEUZE, 2018). Posto isto, comecemos por uma definição simples sobre a montagem orgânica: "o orgânico é antes de tudo uma unidade do diverso, isto é, um conjunto de partes diferenciadas [...] que são tomadas em conexão binárias que constituem uma montagem alternada paralela" (DELEUZE, 2018, p. 56). Isso quer dizer que montar um filme de forma orgânica é privilegiar um ritmo narrativo proposto em conformidade com as imagens que se agenciam e formam uma história visual. Em contrapartida, Eisenstein, da escola dialética soviética, irá divergir da montagem orgânica por considerá-la elemento de montagem e não como célula de montagem. O cineasta russo acreditava no poder de síntese que imagem poderia oferecer por meio da oposição. Deleuze explica que: "em suma, a montagem de oposição se substitui a montagem paralela sob a lei dialética do Um que se divide para formar a nova unidade mais elevada" (DELEUZE, 2018, p. 61).

Em ***Limite***, a montagem tende a seguir a mesma perspectiva, opondo e criando unidades a partir da tensão gerada entre as mesmas. Peixoto narra, porém, a partir de imagens e símbolos que retornam ao final do filme sob o signo da limitação. A proto -imagem da mulher envolta em braços algemados retorna no final do filme como signo do destino humano, isto é, a certeza do

14 Ao longo de sua história, o filme passou a ser reconhecido nacionalmente e internacionalmente sob a égide dos mais diversos elogios e rótulos. Filippi Fernandes, pesquisador do Arquivo Mário Peixoto, destaca algumas dessas interpretações: "arte burguesa decadente", "avant-garde", "manifestO

último limite em comum: a morte. Há uma mudança qualitativa entre o fim e o começo, a certeza da morte e a morte concreta, as histórias que se cruzam e depois caminham para o mesmo fim, o barco que irá naufragar e o naufrágio. Enfim, são saltos qualitativos. Tais mudanças refletem uma proximidade à concepção de ***patético***, ou melhor, do desenvolvimento que compõe a imagem a partir do agenciamento dialético (DELEUZE, 2018). O ***patético***, neste caso, surge como contrapeso ao orgânico de Griffith, é "a passagem de um oposto ao outro, ou melhor, de um oposto dentro do outro" (DELEUZE, 2018, p. 62). Posto de outra forma, o patético é o salto para o contrário que ressignifica a imagem, é a mudança de qualidade que perpassa o filme a partir da montagem dialética.

A sequência apresentada [Im.06] pode ser interpretada como um salto qualitativo, além de ser considerada por Eisenstein (Peixoto) como "a chave mística de toda essa obra" (PEIXOTO, 2000, p. 91). No artigo de "Eisenstein", Peixoto elucida que é o extra lento panorâmico que fornece essa "chave mística" ao ligar os pés do homem até a sua mão no outro extremo. É uma cena que, ao percorrer a curvatura do céu ligando um extremo ao outro, muda qualitativamente por meio de uma mudança interna. A passagem de um oposto ao outro, contraindo o homem como a medida de todas as coisas (MELLO, 2000). Peixoto com esta sequência, monta a imagem dentro da mesma com o corte dentro de cena, dando a entender que a escolha formal feita para a cena consegue condensar uma ideia estética sobre os limites da vida. Para Saulo Mello, é nessa metamorfose da cena que "o sentido de 'infinito' mudou: de esperança sem limite na própria limitação" (MELLO, 2000, p. 194). Em seguida, Peixoto corta a cena para outras imagens aparentemente desconexas: um túmulo, imagens do céu que se fecha anunciando uma tempestade, uma cruz filmada em câmera baixa. As imagens, nesse arco final, se desenrolam no sentido ao desfecho: o naufrágio. Peixoto, sem filmar a tempestade que assola o barco, muito menos o fim trágico dos náufragos, consegue agenciar as imagens de tal maneira que o sentido criado a partir da narrativa visual fala por si só. É nesse jogo de oposição entre as imagens que o cineasta consegue montar o filme dialeticamente, sem recorrer ao método de montagem orgânica em paralelo, isto é, sem agenciar imagens que se conectam entre si para criar uma continuidade rítmica em compasso. Pelo contrário, o filme não se limita em narrar, mas expressar.

Por fim, a escolha dessa última sequência para falar sobre a montagem, teve uma motivação lógica. Nela estão expressos todos os atos cinematográficos trabalhados até então: quadro rarefeito e geométrico, plano com corte dentro de cena e montagem dialética. O quadro em um primeiro momento é cortado por linhas horizontais do arame que em seguida começam a desenhar o panorama que cruza o céu em direção às mãos até o ponto em que é inundado por um branco opaco, deixando o quadro em seu máximo de rarefação até atingir o seu oposto na mão em primeiro plano. Posto isto, temos uma sequência que, de fato, nos oferece a chave mística do filme na medida em que condensa os conceitos que buscamos apresentar. Os arames representam o geometrismo inicial, o branco do céu e a mão em primeiro plano, a rarefação do quadro, e a panorâmica ligando um extremo ao outro por meio de um corte dentro de cena, a montagem dialética em saltos qualitativos.

Considerações finais

Com este trabalho, buscamos entender melhor as características centrais no filme ***Limite*** que permitem uma aproximação entre Peixoto e Deleuze. O filme permanece no cinema nacional como um elo perdido, sem precedentes. O esforço de análise empregado aqui teve como finalidade fornecer uma chave interpretativa até então não utilizada na tentativa de aproximar sem, contudo, delimitar. O filme sem si é um elo perdido na produção nacional, algo que precisa ser visto e sentido, porém, o que chama a atenção é a ruptura com o que estava sendo realizado no Brasil dos anos 30. Foi a partir desse "estranhamento", entre o não habitual e as perguntas que o sucedem, que levou a

pesquisa a ser realizada. Foi a inquietação, talvez a mesma que levou Peixoto a filmar, que motivou a busca por uma resposta: o que faz de *Limite* uma "obra-prima desconhecida"? Em nossa análise, atentamo-nos aos atos cinematográficos para buscar uma possível resposta. O enquadramento milimetricamente pensando, o plano que se desdobra em emoções guiadas, a montagem que exprime uma ideia central, fazem de *Limite* um filme singular.

Cabe aqui um último esforço analítico sobre o filme, desta vez, de cunho histórico. Os anos 30, de uma maneira geral, marcaram a entrada do Brasil no processo de industrialização. As crises internacionais que levaram o Brasil a investir na indústria, até então incipiente, refletem na produção cultural a transformação em curso. Trata-se de uma relação simétrica entre produção cultural e reprodução social que abre margem interpretativa sobre o filme. Limite, nesse sentido, desponta como uma produção sintomática de um Brasil que se modernizava ao compasso da situação, encontrando dentro de si seus próprios limites. A tragédia humana é a sua limitação bem como a tragédia brasileira são suas algemas do passado. Percebe-se então que existe uma limitação metafórica entre o filme e o Brasil dos anos 30. Uma metáfora codificada em imagens que estão constantemente reafirmando o signo da limitação seja por enquadramentos geométricos e rarefeitos ou por planos que reforçam o contraste entre possibilidades; linhas que procuram o horizonte formando uma "plasticidade de longitudes" direcionam o olhar para um futuro que nutre apenas a imaginação. Um Brasil, que se modernizava a partir de necessidades, parece prefigurar essa mesma plasticidade de longitudes, a mesma busca por algo que já se apresenta limitada. Nessa perspectiva, Limite se apresenta como uma proto-imagem do Brasil, um filme que fala, quando aprendemos a ver. Com isto não buscamos uma interpretação taxativa do que o filme foi ou se propôs a ser em seu contexto, afinal, a produção cultural vai muito além de um reflexo social e vice-versa. Trata-se de uma expressão simétrica dos diferentes constructos sociais capazes de exibirem, em sentido amplo do termo, o Brasil. Além do mais, com esse texto espera-se contribuir com os debates acerca do filme com um possível caminho interpretativo a luz da filosofia deleuziana, não apenas como um desdobramento final, mas como um ponto de partida plausível capaz justificar o que faz de *Limite* um obra-prima desconhecida.

Fonte

LIMITE (RJ, 1931, PB, LM). Cia produtora: Mário Peixoto (produtor); Direção/argumento/roteiro: Mário Peixoto; Montagem: Edgar Brasil, Mário Peixoto; Dir. fotografia: Edgar Brasil; Elenco: Raul Shnoor, Olga Breno, Taciana Rei, D. G. Pedreira, Mário Peixoto.

Referências bibliográficas

BERNADET, Jean-Claude. ***Brasil em tempo de cinema***. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1967.

COELHO, Amanda F. ***Limite Experimental***. CineCachoeira - Revista de Cinema da UFRB. Dis ponível em: https://www.cinecachoeira.com.br/2014/12/limite-experimental/ acesso: nov/2020.

COLMAN, Felicity. ***Deleuze and Cinema***: the film concepts. Oxford: Berg, 2011.

DELEUZE, Gilles. ***Cinema I – A Imagem-movimento***; (trad) Stella Senra – São Paulo: editora 34, 2018.

KORFMANN, M. ***On Brazilian Cinema***: From Mário Peixoto?s Limite to Walter Salles. Senses of Cinema, Melbourne, Australia, v. 40, p. 1-12, 2006.

_____ ***Limite***. Disponível em: https://www.ufrgs.br/mariopeixoto/limite/ acesso: nov/2020.

MACHADO, R. ***Deleuze, a Arte e a Filosofia***. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MELLO, S. ***Mário Peixoto***: Escritos sobre cinema. Rio de Janeiro: Ed. Aeroplano, 2000.

_____ (1990). Limite. ***Revista USP***, v. 4, p. 85-102.

SILVA, F. F. A Ilha e o Maçarico: Limite , nos caminhos de um vir a ser. ***Revista Estudos Hum(e)anos*** , v. 6, p. 21-50, 2013.

PEIXOTO, Mário. ***Limite***: "***scenario***" original. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

XAVIER, Ismail. ***O discurso cinematográfico***: a opacidade e a transparência. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

YAMAJI, Joel. ***Um estudo sobre limite***. Dissertação (Mestrado em Estudo dos Meios e da Produção Mediática) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Código Desejante e Código Social em *O Anti-Édipo*

Código Desejante e Código Social em *O Anti-Édipo*

Código Desejante e Código Social em *O Anti-Édipo*

Lucca Gadelha Greco

Resumo: O presente artigo presta-se à proposição de que a obra inaugural de Deleuze & Guattari encerra os fundamentos do conceito de código, sendo basilar e principal para pensá-lo. Levando em conta a ordem expositiva de *O Anti-Édipo*, parte-se da genealogia esquizofrênica das máquinas desejantes para que, enfim, possa-se falar em código e em socius; em seguida, reporta-se ao capítulo "Selvagens, bárbaros, civilizados" do livro, a fim de empreender uma argumentação em favor da proposição supracitada.
Palavras-Chave: Deleuze; Guattari; imanência; desejo; código.

A primeira menção ao conceito de código em *O Anti-Édipo*, paralela ao desenvolvimento da noção de síntese disjuntiva, não tarda a apresentar suas duas e inerentes modalidades, desejante e social (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 29). No entanto, apenas quando se entra no mérito do socius inscritor é que se coloca de fato o problema da codificação, pelo que o código adquire uma consistência conceitual (ibid., p. 188). Isso porque, em se tratando da máquina territorial primitiva, os fluxos de desejo devêm codificados, escoando de modo a que se os invista sobre o corpo pleno da terra. Quer dizer, com a codificação, a ontologia desejante se vê entrelaçada à teoria esquizoanalítica da sociedade, como ela aparece no primeiro tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia*. E, apesar de conterem considerações reformulações acerca tanto do desejo quanto do social, as obras seguintes de Deleuze & Guattari não se atêm especialmente ao código, ou ao menos não como o fizeram no passado. Parece mesmo que o mantiveram intacto em meio às suas conexões conceituais, por exemplo, com a territorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 125).

Note-se que a codificação é um problema próprio de *O Anti-Édipo*, com cujas linhas seus autores pretenderam explicar um inconsciente maquínico que atravessava a história com suas sínteses, concebendo três e consecutivas megamáquinas sociais (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 10). O código procede da análise das máquinas desejantes, de toda a base conceitual construída para apreendê-las em atividade: máquina, território, fluxos e signos compõem o campo problemático do registro, da formação que faz a energia intensa do desejo passar à energia extensa das operações materiais no socius (GUÉRON, 2020, p. 292). Embora maquinismo, territorialidade e semiótica retornem em *Kafka: Por uma literatura menor*, bem como nos *Mil Platôs*, a disjunção do inconsciente e o registro dos corpos pelo socius estão restritos ao projeto de *O Anti-Édipo*.

Isto posto, o presente artigo presta-se à proposição de que a obra inaugural de Deleuze & Guattari encerra os fundamentos do conceito de código, sendo basilar e principal para pensá-lo. Levando em conta a ordem expositiva de *O Anti-Édipo*, parte-se da genealogia esquizofrênica das máquinas desejantes para que, enfim, possa-se falar em código e em socius; em seguida, reporta-se ao capítulo "Selvagens, bárbaros, civilizados" do livro, a fim de empreender uma argumentação em favor da proposição supracitada.

As máquinas funcionam como sistemas de corte: um fluxo associativo é emitido por uma, e outra máquina o corta, condiciona sua continuidade (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 54). O corte é precisamente o regime de escoamento do fluxo, e uma máquina só corta um fluxo quando está acoplada a uma que supõe produzi-lo. Daí suas peças serem os objetos parciais, que determinam se a máquina será fonte ou receptor de um fluxo; fazem-no, porém, em condições que não se pode discerni-los (ibid., p. 430).

O processo maquínico serve à emergência da identificação da essência humana da natureza à essência natural do humano, dado que a natureza é tida como o processo de produção e que o humano, por se ver afetado pela "vida profunda de todas as formas", não para de produzir, de acoplar e desacoplar suas máquinas com as do universo (ibid., p. 15). E o princípio da produção humana, tido como imanente, é o que se denomina desejo. Este, ele próprio uma máquina, opera por cortes e fluxos: "O desejo faz correr, flui e corta." (ibid., p. 16) Em *O Anti-Édipo*, o desejo é conceituado como o "conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais", sendo o real "o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente." (ibid., p. 43) A realidade é um desdobramento do que o desejo produz nos caminhos que o inconsciente toma pelo mundo (CARDOSO JR; SANTANA, 2007, p. 26). Mas ele não trabalha com categorias do entendimento kantianas, tampouco com sínteses ativas; trabalha por três sínteses, que são passivas e movidas por uma energia.

A primeira síntese é a conectiva, animada pela libido do inconsciente, "o 'trabalho' conectivo da produção desejante" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 26); procedimento de produção. Deleuze & Guattari falam, em um primeiro momento, de suas duas formas: a do acoplamento das máquinas, descrito acima (ibid., p. 16); e a do produto-produzir, produto que leva a um novo produzir, ou a inserção do produzir no produto (ibid., p. 18). Logo, toda máquina é máquina de máquina, toda produção é produção de produção. Sem demora, trazem o terceiro termo da série binário-linear, o corpo sem órgãos. Particular dessa síntese, o corpo sem órgãos é o elemento improdutivo, o que não só dá o limite imanente do desejo, mas principalmente condiciona sua produção. Desprovido de órgãos, dotado de uma intensidade = 0, ele repelirá e atrairá as máquinas desejantes, funcionando de modo a engendrar diferenças de intensidade entre a maquinaria. Por ser perpetuamente reintroduzido na produção, é ainda seu motor imóvel, já que o desejo só produz desarranjado.

O recalcamento originário em *O Anti-Édipo* refere-se à invasão das máquinas desejantes sobre o corpo sem órgãos, tão logo elas o produzem, e à repulsão deste à produção. Ele não a suporta, sente as máquinas como objetos globais de perseguição e opõe-se com sua antiprodução. Quando da invasão, ele compõe com elas uma máquina paranoica, de repulsão, fazendo que a morte seja objeto do desejo – "tudo para um momento" (ibid., p. 20). Entretanto, aquilo que repelia passará a atrair, a que as máquinas se engancharão nele e o processo irá da repulsão à atração, e da máquina paranoica à miraculante em que os órgãos, antes demasiado ligados, são regenerados. Não em uma dialética, resolução das contradições, e sim em um processo até a destruição das contradições, proeza da máquina celibatária.

Segue-se, então, da primeira, a segunda síntese, a disjuntiva de registro; procedimento de distribuição. A inserção do corpo sem órgãos na série produtiva, sua apropriação da produção desejante e atração das máquinas faz ver a distribuição destas que se engancham nele, e a energia produtiva parece emanar dele: transforma-se de libido em *Numen*. Tudo que se encontrava parado, coagulado, recomeça. O corpo sem órgãos atribui a si as forças produtivas e a disposição à produção, e a capacidade do corpo sem órgãos de servir de superfície de registro é confundida com uma capacidade produtiva que lhe é impossível; de fato, são as máquinas desejantes que maquinam a produção (ibid., p. 60). É a genealogia desejante, "as máquinas desejantes podem então se confundir com o corpo sem órgãos e formar a partir daí um corpo pleno, uma superfície de registro" (ibid., p. 63). Tudo que é registrado, o é sobre o elemento não produtivo, um corpo pleno, pressuposto natural ou divino da qual tudo emana. Mas, já se disse, esse elemento, o corpo pleno, foi produzido. Acontece apenas que, desde que ele atraia as máquinas, desde que componham a máquina miraculante, a energia delas o percorrem. A um corpo pleno nada falta porque as máquinas estão sobre ele – arranjadas, sim, e produtivas acima de tudo. A produção de registro produz-se pela produção de produção (ibid., p. 30).

Distingue-se a disjunção inclusiva da exclusiva. Esta funciona pelo "ou... ou" e pelo "e depois..." esquizofrênico; aquela, pelo "ou" paranoico. E, em virtude da disjunção e da inscrição na superfície, as máquinas estocam em si um código inseparável do registro, seu fluxo é cortado dessa maneira por uma disjunção de um tipo diferente e se comportará assim nas relações que estabelecerá com as demais máquinas (ibid., p. 57). São cortes-desligamentos, e não cortes-extrações, mesmo que não haja um sem o outro: "Como haveria extração parcial de um fluxo, sem desligamento fragmentário num código que informará o fluxo?" (ibid., p. 59). Elas cortarão certos fluxos, em um *onde* desses fluxos, darão lugares a produtores e a antiprodutores.

Tudo isso é questão de código. O código desejante é uma formação plurívoca, um emaranhado por que se estabelece uma rede disjuntiva, uma multiplicidade de funcionamentos e conexões possíveis entre os órgãos (ibid., p. 57). A natureza dos fluxos, que, com o código estocado nas máquinas, passam a ser cortados como signos, é uma qualquer, de sorte que podem vir a trabalhar em todos os níveis e em todas as conexões para produzir; suas cadeias de signos são heterogêneas e a-significantes (ibid., p. 59). O signo é posição de desejo, é um reconhecimento de sua imanência produtiva real e de sua conexão múltipla, das conexões das máquinas (ibid., p. 176).

À segunda sucede a terceira síntese, a conjuntiva; procedimento de conjunção e de consumo. A oposição entre as máquinas desejantes e o corpo sem órgãos persiste durante a máquina miraculante que elas compõem, e há aí uma constante de positivos estados de intensidade que advêm do jogo de forças que repelem e atraem, indo do corpo sem órgãos à série de singularidades na rede disjuntiva, sem que se discirnam pessoas ou objetos globais. Deleuze & Guattari indicam uma reconciliação possível entre produção e antiprodução, uma máquina de aliança, por meio do retorno do recalcado. Ora, o que se recalcou foram os órgãos, sua produtividade, e a diluição da contradição vem pela composição de uma máquina celibatária, cujo consumo se pode chamar de autoerótico, celebração

de uma nova aliança. É através dessa máquina que os pontos de disjunção vão formando círculos de convergência, de conjunção de fluxos e códigos em torno das máquinas desejantes. E, graças às sínteses anteriores, resta "algo da ordem de um sujeito" na superfície de registro e ao lado das máquinas, algo sem identidade e nômade. O sujeito é produzido por esse corte-resíduo e fica ao lado de uma máquina desejante. À medida que esta consome a série de estados intensivos produzidos pela repulsão e atração do corpo sem órgãos, a sua peça adjacente, o sujeito, nasce e renasce, devém. A *Voluptas* é a energia do corte-resto das outras sínteses e é a que anima esta; a produção de consumo produz-se pela produção de registro. O desejo é consumo e destruição ao longo das duas outras sínteses, no entanto o será para um sujeito tão somente por conta dos restos das divisões, restos conjugados sobre a superfície. Sobra algo ao lado das máquinas desejantes e sobre o corpo sem órgãos, algo que diz "Então era isso!" a cada estado intensivo consumido, a cada passagem pelos círculos de convergência, de um estado a outro, de um círculo a outro.

Eis a esquizofrenização da ontologia: tudo está entremeado por máquinas. Todavia, para que se aborde o tópico do código social, é imperativo que se retome um postulado esquizoanalítico – há somente o desejo e o social, os fluxos que os cruzam. O desejo faz parte da infraestrutura (ibid., p. 143), "há produção desejante desde que haja produção e reprodução sociais" (ibid., p. 185); os investimentos libidinais do inconsciente incidem sobre a natureza dos fluxos e dos códigos que condicionam a produção social. Fluxos e códigos, sim, porque há máquinas sociais, máquinas em toda parte, com a diferença de que estas estão dispostas sobre um corpo pleno como socius (ibid., p. 458).

O socius é composto enquanto megamáquina de inscrição sobre um corpo pleno em que se distribuem máquinas sociais cujas peças são os humanos (ibid., p. 187). Ele sobrevém à paranoia, com a regeneração milagrosa dos órgãos na superfície em que se os registra. Se a produção é paralisada pela máquina paranoica, esta procura controlá-la e freá-la, recalcar tamanha intensidade, o que chega a fazer quando distribui os objetos parciais, identificando-os a alguma função. Marcam-se, então, partes do corpo sem órgãos, repartindo-o em um corpo pleno de aparente estabilidade (GUÉRON, 2020, p. 294). Donde a conveniência do código social, marcador de cada órgão para que se possa extrair seu fluxo e atualizá-lo em signos de "caracteres fixos, etiqueta, identidade, número de registro, cifra" ou qualquer categoria de identificação social (HUR, 2019, p. 64).

Por conseguinte, coloca-se o problema da codificação. É o terceiro capítulo de *O Anti-Édipo*, "Selvagens, bárbaros e civilizados", que o resolve. Como dito, ainda que os autores retomem noções adjacentes em obras posteriores, a exemplo da territorialidade, da semiótica e da diagramática, suas considerações cruciais acerca do código concentram-se em *O Anti-Édipo*, justamente no capítulo em que se trata da concretude das sínteses passivas do inconsciente, das atualizações históricas de suas intensidades. Tendo conceituado as máquinas desejantes, Deleuze & Guattari partem para seu investimento sobre o campo social, de que resultam as três formas que o socius tomou na história, a saber, a máquina territorial primitiva, a máquina bárbara despótica e a máquina capitalista civilizada. A cada máquina conferem uma operação de inscrição, uma técnica de marcação e uma

atitude diante dos códigos.

Os códigos territoriais e as cadeias de signos pré-significantes fazem dos humanos peças da máquina social. Na máquina territorial primitiva, primeiro tipo de socius, investem-se os objetos parciais coletivamente, já que o que une a produção desejante ao socius é o investimento coletivo: nenhum fluxo deve escapar (SANCHES, 2008, p. 179). O corpo humano deveio corpo pleno, com seus órgãos enganchados sobre si conforme as exigências da megamáquina. É que a unidade "corpo" não está nas "pessoas privadas", mas nas séries que motivam as sínteses passivas do inconsciente, "identificações sempre parciais e de grupo" (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 191). Foi assim que se pôde marcar os corpos e fazer com que os fluxos dos objetos parciais escorressem sobre o socius, foi assim que este pôde orientar os fluxos, codificá-los meio à produção. O que se inscreve coletivamente sobre os corpos humanos é uma memória coletiva "de signos, e não mais de efeitos", ao contrário da memória biológica, que sempre esquecia ativamente. As inscrições coletivas se fariam em diversos rituais míticos, "uma dança sobre a terra, um desenho no tabique, as excisões, as tatuagens, as mutilações, etc.", os signos possuindo valor "de ação, uma potência criativa e subversora que incide sobre os corpos." (NASCIMENTO, 2012, p. 141)

Dar aos humanos uma memória é para que, futuramente, cobre-se uma dívida. Esta, uma cadeia de relações econômicas credor-devedor, decorre, aliás, da marcação sobre os corpos. Estabelece-se uma regra geral na economia primitiva, "dano = dor" (GUÉRON, 2020, p. 87). O dano é, para o socius, "ir longe demais", até limites não permitidos. Que limites seriam? Aqueles em que os fluxos correm descodificados, o que é o pesadelo da máquina territorial primitiva, a morte de sua codificação dos fluxos, os quais correriam sobre um socius mudo. Portanto, o mau devedor é quem, em ultrapassando os limites, será reorientado aos códigos, aos limites impostos pelo socius, por meio da dor de rituais e/ou de castigos. Agora, existe, aqui, uma mobilidade da dívida, porque não deixam de ocorrer desligamentos da cadeia e/ou extrações de mais-valia de código. O código muda, as relações econômicas e sociais mudam, e a dívida acompanha as mudanças. O socius funciona não funcionando, marca os corpos com signos para que cobrem e devam, mas ele é impotente diante da produção desejante e de sua esquizofrenia, que embaralha os códigos ou que os explode, simplesmente. É isso, porém, que garante que ele possa se reconstituir sobre suas ruínas, alterando código, cadeia, signo e dívida. Por conta do não funcionamento do socius primitivo, o próximo deveio real.

A morte do sistema primitivo nas mãos dos fundadores de Estado não lembra outra coisa que não o medo dos fluxos descodificados, da livre dispersão destes. Um grande movimento de descodificação entra em curso, mas não se dá de maneira absoluta: antes sobrecodificar do que deixar os fluxos desejantes correrem livremente. Surge uma nova megamáquina social, socius bárbaro que, por meio de suas inscrições, reúne o que estava disperso sobre um único e mesmo corpo. Todavia, a inscrição do território e os códigos sociais pelos quais a produção social funciona subsistem, apenas existe um código acima que os mantêm agarrados ao corpo pleno despótico. Algo salta da cadeia de signos, seu posto é transcendente e abstrato: o significante, que permite a corporificação

do Estado, as relações verticais e ordenadas em consonância com uma filiação divina. O Estado sobrecodifica, destrói códigos antigos e inscreve novos para que os fluxos convirjam a um ponto: deve-se seguir Deus, o líder, o Santo, o déspota etc. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 273), é de sua instância unificadora que tudo emana. A terra deixa de ser corpo pleno, é dividida como objeto, e os corpos humanos são submetidos à inscrição imperial, isto é, os fluxos são sobrecodificados no corpo pleno do déspota.

Para que se mantenha a produção social, a anteriormente codificada sobre a terra, alimentando a sobrecodificação da parte do Estado, que agora antecede o território, o signo territorial deveio signo abstrato e transcendente, de um lugar em que é possível distingui-lo totalmente. Do Estado escorre o significante, signo do signo do déspota, e o desejo devém "desejo do desejo do déspota". E, sem dúvida, a produção sobre a terra deveio produção sobre a terra que pertence ao Estado do déspota. O significante é o signo desterritorializado, que não remete à terra nem ao território, e sim sobrecodifica a cadeia territorial; ele não deixa de demonstrar sua transcendência, que vem de fora e que passa do senhor ao escravo. O signo é soldado à lei, torna-se signo imperial (ibid., p. 276). O credor da dívida devém o déspota, e ela torna-se infinita, visto que as relações econômicas se devem a um circuito infinito de sobrecodificação, em que o território funciona território do déspota, e a produção vem das terras pertencentes ao Estado.

Novamente, contudo, uma morte que vem de dentro se mostra, dessa vez pelas condições em que o capitalismo nasce e sobre as quais ele é mantido. Não importa que se sobrecodifique, a produção desejante não se sujeita, e a história está cheia de exemplos de fluxos livres (ibid., p. 297). Marx, descrevendo as tomadas de terra dos camponeses pela coroa inglesa (LEVIEN, 2014, p. 25), descreve desterritorializações e descodificações sociais, destruição dos códigos sociais relativos a um socius: o camponês é retirado de sua terra e está "livre" para vender sua força de trabalho, para investir socialmente por meio do trabalho e, disso, receber dinheiro em troca. Os fluxos desejantes correm sobre o capital, corpo pleno desterritorializado do qual o trabalho, fluxo descodificado, emanaria. A privatização dos meios de produção, a do "homem", dentre outros processos, servem bem à desterritorialização. O nascimento do capitalismo reconta uma história de desterritorializações e descodificações, porém uma que constituiu outro um sistema contável: a axiomática, que toma a forma flutuante da moeda e, no mesmo movimento de axiomatizar, produz ou ajusta uma série de enunciados (GUÉRON, 2020, p. 206). São enunciados engendrados em uma produção descodificada e que está em andamento, com axiomas que podem ser reajustados – e o que é uma inovação capitalista, senão este reajuste?

É pelos polos da axiomática que a máquina capitalista opera sobre fluxos desejantes cada vez mais descodificados, que são tanto a condição para que a máquina siga funcionando, quanto o seu limite. Se, no limite do capitalismo, faz-se falir um socius e seus códigos em proveito de um corpo sem órgãos e faz com que os fluxos fluam sobre este, descodificados (o que corresponde ao polo esquizofrênico de investimento), lhe é indispensável o polo paranoico que investe a soberania central e certos axiomas de sua ordem: "As pessoas de bem dizem que não se deve fugir, que isso

não é bom, que é ineficaz, e que é preciso trabalhar por reformas." (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 366) Isto é, descodifica-se, mas são estabelecidos limites relativos pela axiomatização, e, se porventura aproximarem-se destes, os fluxos desejantes serão reorientados à produção capitalista, desterritorializados ou, por outra, reterritorializados sobre o corpo pleno do capital-dinheiro; é como o socius capitalista se apropria da produção. A matéria infinita de que se tratam os fluxos desejantes investidos socialmente, "o trabalho", escaparia ao sistema capitalista se não fosse pela axiomática, uma rede finita assentada sobre um processo desejante incessante (NASCIMENTO, 2012, p. 146). Ela escapa, claro, aos códigos, sempre escapou, e o capitalismo tratou de contá-la por seus axiomas abstratos e de fazer o Estado orientar os fluxos, estabelecer seus limites relativos. Dessa forma, a dívida infinita é interiorizada.

O regime de signos civilizado é um que inseriu a escrita, arcaísmo possível devido ao significante despótico, em seu campo imanente, no qual deveio concreto para a escrita convir à moeda e ao número, abstração da descodificação. A linguagem capitalista é uma descodificada, e os fluxos não são mais sufocados, eles exprimem seus signos, imagens não significantes (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 320). Pode-se desfazê-las e refazê-las com os fluxos, o capitalismo é sobre novas linguagens analfabetas para servir às máquinas sociais e técnicas; veja-se a que vieram as linguagens de programação. Ao passo que se descodifica, axiomatiza-se intentando os óbices a uma realidade, que é a morte do socius capitalista, e as linguagens axiomatizadas, malgrado sua esquizofrenia e sua riqueza, reorientam os fluxos para uma produção incessante que não é a esquizofrênica, e sim a do capitalismo, com o corpo pleno do capital-dinheiro se apropriando da produção desejante.

Não é, reitere-se, que o medo do limite à produção social tenha desaparecido. O contemporâneo não para de aproximar-se da esquizofrenia com uma de suas mãos e detê-la com outras, medo capitalista da ameaça que lhe faz ser um sistema produtivo. É que a esquizofrenia é o escoamento dessocializado dos fluxos, é o desvio de um socius até a morte. Há axiomatizações em prol das soberanias capitalistas e dos seus processos, submetendo-se aos conjuntos sociais, reprimindo, tudo por uma máquina repressora (ibid., p. 326). O gosto pelos códigos é um gosto fúnebre, promove-se a inovação até que se veja a fuga generalizada dos fluxos descodificados. Um esquizo produz um código, uma máquina começa a funcionar ligada a outra, e quando ele embaralha o código, faz uma máquina ligar-se a uma nova (e esta, a outra), na cadeia se fazendo ver um signo letra junto a um signo bigode, teme-se pelo fim do regime civilizado e pela fuga de uma parte do sistema.

Em resumo, com a elaboração do conceito de código, Deleuze & Guattari permitem que se entrelace a ontologia desejante com sua teoria da sociedade, "uma teoria generalizada dos fluxos" em que se relacionam produção desejante e produção social. Porquanto o código se refere à transdução do desejo em força produtiva sobre um socius, e porque é inseparável de uma disjunção, fica que *O Anti-Édipo* em particular, obra para a qual a atualização do desejo com a síntese disjuntiva é tema essencial, comporta as bases conceituais para pensar a codificação. As disjunções desejantes, reunidas pelos códigos, povoam a disjunção do socius inscritor, pela qual os fluxos são cortados como signos por máquinas que dispõem de códigos sociais. O código desejante é plural em signos

não-figurativos, parte do que faz as máquinas desejantes funcionarem. O código social brota no socius primitivo, inscrevendo signos no corpo e conduzindo a produção social sobre a terra; na máquina imperial, há código sobre código, rearranjando a produção para que tudo convirja e tudo se deva ao déspota e ao seu Estado; na máquina capitalista, há algum estímulo para a destruição dos códigos, contanto que não haja a fuga generalizada dos fluxos, pelo que se inventa sua axiomática. O processo de produção da realidade, em vista disso, respeita aos códigos das máquinas nos regimes desejante-molecular e social-molar.

Referências

CARDOSO JR., H. R.; SANTANA, R. D. (org.). *Inconsciente-multiplicidade*: Conceito, problemas e práticas segundo Deleuze e Guattari. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo:* Capitalismo e Esquizofrenia 1. Trad. Luis B. L. Orlandi. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Mil Platôs:* Capitalismo e Esquizofrenia 2. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011. v. 1.

_____. *Mil Platôs:* Capitalismo e Esquizofrenia 2. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011. v. 2.

GUÉRON, Rodrigo. *Capitalismo, Desejo e Política*: Deleuze e Guattari leem Marx. 1. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2020.

HUR, Domenico Uhng. *Psicologia, Política e Esquizoanálise*. 2. ed. rev. Campinas: Alínea, 2019.

LEVIEN, M. Da acumulação primitiva aos regimes de desapropriação. Trad. Markus Hediger. *Sociologia&Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 21-53, jun. 2014. Disponível em: [http://www.sociologiaeantropologia.com.br/volume-04-numero-01/]. Acesso em: [12 out. 2020].

NASCIMENTO, R. D. S. *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*. Orientador: Luiz B. L. Orlandi. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012. Disponível em: [http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280549]. Acesso em: [9 out. 2020].

SANCHES, A. *Máquinas, corpo sem órgãos e pulsões: um diálogo entre O Anti-Édipo de Deleuze e Guattari e a metapsicologia freudiana*. Orientador: Richard Theisen Simanke. 2321. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008. Disponível em: [https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4834]. Acesso em: [9 out. 2020].

A Questão De Deus
Em
Gabriel Marcel

A Questão De Deus Em Gabriel Marcel

Adriano Soares de Sousa ◊ PUC-MG

Resumo: O presente trabalho apresenta o pensamento de Gabriel Marcel constitui-se em um contexto de crítica ao cientificismo e o racionalismo moderno, a obra de Marcel projeta, antes de tudo como uma interrogação acerca do peso ontológico da experiência. O artigo procura esclarecer como o autor define Deus através da filosofia, e principalmente baseando-se na sua experiência de vida.

Introdução

Para começar falar sobre a filosofia de Gabriel Marcel faz-se necessário entender um pouco de sua história de vida. Nosso filósofo nasceu no dia 7 de dezembro de 1889 em Paris e formou-se em filosofia aos vinte anos e dedicou ao jornalismo e ao teatro. Sua mãe era judia faleceu quando tinha apenas quatro anos de vida, seu pai casou-se novamente e sua madrasta o criou na doutrina protestante.

Converteu-se ao catolicismo no auge de seus 40 anos depois de trabalhar na primeira guerra mundial como voluntário na cruz vermelha. Em 1929 batizou com o seguinte pensamento: "Nenhuma exaltação, mas um sentimento de paz, de equilíbrio, de esperança e de fé".

A partir de sua experiência de vida, acentua viver os problemas filosóficos para ele, a verdadeira filosofia concreta nasce de uma tensão criadora, continuamente renovada ele mesmo define sua filosofia como socrático-cristã ele também não aceitou ser chamado de existencialista cristão (mas é) Gabriel faleceu em 8 de outubro de 1973.

Embora seu pensamento tenha sido escrito no período da primeira guerra mundial, constatamos com uma atualidade incrível de seu pensamento, pois o homem se encontra em guerra consigo mesmo e com o mundo que o cerca. Sua crítica à sociedade tecnocrática, que transforma o homem em objeto, é cada vez mais atual. Marcel procura trazer outras faces do homem que foram esquecidas e que são de grande significado, como o emocional e o espiritual, e como a filosofia tradicional fez.

O pensamento de Marcel,porém ainda é pouco estudado no Brasil, sendo hora de revivê-lo, superando esse culto doentio ao cientificismo, ao que provável, pois o incompreensível culto do homem a ciência que cada vez mais reduz o mesmo como objeto, e sua existência a uma temporalidade. Enfim, parece que o homem serve alegremente àquela que o minimiza.

Marcel é um filosofo de envergadura, pois, é contemporâneo de vários filósofos como Jean Paul Sartre, Merleau Ponty, Heidegger, aliás Marcel foi amigo de Sartre e teve grandes embates

filosóficos.

Na tradição da filosofia francesa, Marcel é um dos primeiros a afirmar que a filosofia não lida com problemas, mas sim com mistério, e no conceito de Marcel o que seria problema? Para ele problema é tudo aquilo que se torna coisa ou se torna objeto, problema é uma coisa que se dá em minha vida e que se torna obstáculo, logo tenho que resolver, para ele problema é especifico no campo das ciências empíricas, logo a filosofia lida com mistérios. E o que seria mistério? De acordo com Marcel mistério é aquilo que se dá a conhecer, mas, que não se torna objeto, nem posse, nem propriedade, no mistério quando fazemos a pergunta: Quem sou eu? Nessa pergunta estamos envolto nela, isso não é feito externamente, mas; interiormente, logo a função primeira da filosofia é restituir para nós o peso ontológico da nossa existência, e a minha existência eu a sinto , eu a vivo, eu me relaciono não somente de uma ideia estabelecida (ai vem uma crítica aos filósofos do idealismo alemão e a Descartes que veremos em breve. Não tão breve assim), para Marcel, o mistério da vida está na própria encarnação, mas essa encarnação é diferente a da forma cristã, para ele encarnação é o nosso corpo, porque o nosso corpo é única forma que temos de relacionar com o mundo, em um de seus ensaios ele vai ser ousado, ele vai dizer que não tem um corpo, pois se tem um corpo se trata de coisa , ele vai fala que é um corpo, e isso é encarnação, pois ela me possibilita a entrar em relação e comunhão com o outro, sendo assim a vida tem um valor ontológico de participação no mundo.

1. O Homem E O Culto Exagerado A Ciência Em Gabriel Marcel

Como se vê, o maior problema é a visão que o homem traz de si mesmo[1]. Este tem se deteriorado devido, principalmente, á crença em todas as verdades cientificas. Sendo Gabriel Marcel o homem saiu de uma crença na religião e passou para uma crença na ciência onde às teorias cientificas são aceita como se fossem dogmas.

Como o desenvolvimento que teve nos últimos tempos e com a vontade do homem de acreditar somente no que é material, no lógico no que só pode experimentar ou provar, foi aumentando cada vez mais à idolatria a tecnologia (CARVALHO.2014)

Sendo que este movimento tecnológico pode levá-lo à sua destruição e isto é bem evidente perigo de uma guerra nuclear e a capacidade que o homem tem através da tecnologia de destruir a humanidade.

Além desse perigo o tecnicismo tem levado a humanidade a um extremo materialismo, que leva o homem a se percebe cada vez mais como uma coisa, esquecendo-se da sua posição que tem relação ao mundo, ou seja, a sua dimensão que está além da matéria.

Com urgência da tecnologia e ciência, pode-se dizer que esses fatos dificultam o homem moderno

1 Segundo Gabriel Marcel, a ciência (ou a verificação) não pode captar o objeto da fé que é Deus. Deus é o não verificável. E o crente não pode explicar Deus por meio de demonstrações verificáveis, já que Deus está além de todas as razões e além de toda relação causal. Deus é o outro da ciência que verifica; é o absolutamente Outro. O homem é feito para Deus e não pode deixar de reconhecê-lo quando ele passa na sua proximidade. A atitude que convém ao homem diante de Deus não é a de especulação nem a de interrogação, mas a de adoração, de humilde oração. O filósofo deve falar a Deus, não de Deus." (CARVALHO, Genival Oliveira, [revista Último Andar (ISSN 1980-8305), 2014)

em enxergar sua essência divina, criando uma barreia para que a contribuição que cada um tem a dar seja entendida como uma forma de transcender-se diante de suas atitudes e participação social.

Não se deve, no entanto, pensar, no término da tecnologia, o que se deve fazer segundo Gabriel Marcel, é dar a ela o seu devido lugar. Faz-se necessário que compreendê-la como um meio e não como um fim em si, como é tratado ultimamente. A técnica propriamente dita está a serviço do homem; como fim em si ser torna idolatria. Isso mostra, por exemplo, quando o homem vai fanatizando cada vez mais em possuir coisas de última geração (celular, notebook, carro e etc.) e, nesse sentido não é positiva, pois, fica refém dessas tecnologias.

2. O SER E O TER[2] (MARCEL,1964)

Dois conceitos de suma importância no pensamento de Gabriel Marcel são O ser e O ter, ele chegará a eles através da reflexão sobre a unidade corpo e alma. O que se demostra num sentido de posse não ser é acréscimo a este. Só se tem aquilo de que se pode dispor, nisto se impõe uma questão: o que se pode ter? Para Gabriel Marcel de nada se pode dispor como objeto tudo é extensão do corpo numa relação de participação assim a alma e o corpo estão ligados também, nessa relação:

> "Não existe problema de relação corpo alma. Não posso me opor a meu corpo. Não posso perguntar o que ele é em relação a mim". No momento em que penso meu corpo objeto deixa de ser meu. O que tenho sobre aspecto permanece alheio a mim (Marcel, Gabriel,1956, p.254)

O ter mostra-se na dimensão de posse. Por exemplo, possui-se um instrumento e este é exterior ao seu possuidor, permanece estranho a este. Mas pode ocorrer do chegar a algo mais profundo onde quase desaparece essa dualidade, homem aqui é coisa, e aqui que o objeto passa a ser visto como um prolongamento do homem.

Isto não só em relação as coisas externas mas também em relação ao corpo, não se deve trata-lo como sendo um objeto mas como extensão do indivíduo. Aqui passa-se da esfera do ter para o ser. O ser é a participação, é está com, crescer e conviver com a posse sem deixar se possuir por ela e sim que deve-se aprender com a posse sem deixar possuir por ela e para isso é preciso que o relacionamento, que vai aprendendo a se comunicar com os demais não sendo assim um ser fechado em si, mas que cresce num processo continuo até o Ser absoluto.

Mas temos que nos preocupar em entender também que o homem é mais que seu corpo, esse lhe possibilita existir nessa realidade temporal, fundamenta sua história, porém, não se pode reduzir a essa duração, existe possibilidade de superar essa temporalidade, de transcender; e isso só é permitido quando o homem entende que deve percorrer este caminho rumo a um lugar atemporal, e que neste caminho deve estar aberto ao mundo participando com tudo o que lhe cerca.

Esse homem que consegue compreender essa relação é o *homo viator*, ou seja, que está sempre em

2 Peça teatral "Um homem de Deus", 1964.

devir, em processo de crescimento.

3. Eu-TU: Intersubjetividade

Desde processo do *homo viator* o Tu[3] vai ter o papel relevante, o Tu compreende-se enquanto o outro que mesmo sendo de natureza é radicalmente diferente, mas quando não se trata-o como sujeito do qual tira-se proveito mas que ajuda o Eu a crescer e que também necessita dele para seu crescimento: "Quando trato o outro como um ele, reduzo-o a uma natureza : um objeto animado que funciona desta e não daquela outra maneira"(Marcel, Gabriel. 1935. p.154).

A presença do Tu é necessária e mesmo imprescindível para que o indivíduo se revele a si próprio permite e legitima o que ele é perante a si mesmo. Permite a ele se firmar como ser individual situado, capaz de criar e transcender. Este outro não é o Eu. É por assim dizer o mediador entre o seu ter e sua possibilidade de ser.

E assim se firma a relação intersubjetiva: uma relação que é reciproca e onde todos de tratam como Tu. Como foi devido a reflexão a respeito do corpo-alma que surgiu os conceitos ser e ter, refletindo sobre os problemas da relação entre os homens que vai surgir, no pensamento marceliano, a questão da relação intersubjetiva.

Observando a primeira guerra mundial e como ela alterou a situação do homem europeu, trazendo-lhe a experiência de catástrofes e o obrigando a indagar sobre o espírito humano e o que é que ele pode superar e constituir, é que Marcel procurará mostrar que é possível superar isto, se constituindo um relacionamento com o outro, através da verdadeira comunhão que apenas pode dar-se num encontro com seres dotados de interioridade.

No mundo atual com o tecnicismo, dificilmente o homem pode viver uma relação do tipo Eu-Tu com o mundo que o cerca. Nas grandes cidades, o sistema de relação anônima é uma forma ilegítima de convivência humana, onde o homem tiver relações primárias de amizade, ai está ameaçada a raiz verdadeiramente humana de sua existência, pois o ser homem jamais poderá ser reduzido a meras relações objetivas e impessoais. Percebe-se, de fato que a realidade não coincide simplesmente com objetividade, realidade também ontológica, possui subjetividade. Na verdadeira relação deve-se considerar o ser a qual se dirige como capaz de responder ainda que seja com silêncio de compreensão. Este outro só existe como Tu quando se consegue ficar aberto para ele não o reduzindo a uma ideia. Mergulha-se numa esfera na qual deixa-se de ser simples e passa-se a ser um com o outro, aqui a transcendência assume o aspecto do amor, nela há valor ontológico que expressa a individualidade do homem.

Pode ser dizer assim que a relação Eu-Tu é um encontro no qual se afirmam duas presenças: Um Tu que é alguém que está presente, que corresponde ao apelo do Eu, que se constitui mediante um modo de presença que o introduz na existência; e o Eu que faz o apelo, trazendo o Tu a realidade

3 Nas obras de Marcel, a participação de um eu e de um tu se expressa particularmente em seu teatro. Além disso ,abertura ao outro, ou essa sensibilidade para a alteridade, se deu em uma experiência verdadeiramente humana, em um plano de emoção densa, inquieta e empática: o fato de, na Primeira Guerra, fornecer a notícia dos mortos em batalha aos seus entes, como confessa ele próprio: "Esta experiência (...) desempenhou um papel fundamental, estou seguro disso, na elaboração de meu pensamento (...)" (Marcel, 1940, p. 47)

e vendo-o como um dom, pois este só se revela quando se abre a ele.

4. O papel do Tu absoluto

Deve-se ter uma relação de participação no Tu absoluto, que é ressonância da experiência de Deus, Onde não se vê mais Ele com um ele, mas como alguém que está frente a frente, O Tu. Assim Gabriel mostra uma filosofia de superação da ordem terrestre. O ponto inicial do homem para a vida é se relacionar-se com Deus, só assim pode conhecê-lo e não através de teorias. O relacionamento com Deus deve ser do tipo Eu-Tu, isto quer dizer que não é Ele um deus meramente racional, mas vivo e pessoal.

Desta forma, Gabriel rejeitará todo esforço racional, lógico, de ser tentar provar a existência de Deus. Pode-se somente experimentá-lo. A medida que o racionalizam tiram o caráter sobrenatural, místico, repondo a seu lugar um deus materialista, projeção do mundo. Mas não adianta também tratá-lo como sendo objeto metafísico, isto faz dele um ser estéreo fortalecendo a ateísmo. Em resumo, não se conhece nenhum posicionamento que tenha sido convertido por argumentações, seja da filosofia com a relação a Deus:

> Aquilo cuja existência possa demostrar-se ,não seria Deus, não pode sê-lo .
> Não há possibilidade de uma prova objetiva da existência Dele; é um absurdo
> semelhante modo de fundar um problema religioso, isso é induvidável (MARCEL, Gabriel. 1956. p.225)

Deus encontra-se no plano do amor e da fé, Gabriel vai mostrar a presença de Deus é essencialmente mistério do qual ninguém pode se aproximar através de aparatos intelectuais. Assim por exemplo, para ele, o argumento ontológico de Santo Anselmo resistiu somente porque se baseia em Deus desde o primeiro momento. Deus deve ser vivenciado na experiência permanente como o ser onde a necessidade de provas não tem importância.

O homem tem que compreender que é feito por Deus e não pode deixar de reconhecê-lo. Diante d'Ele atitude adequada não é um problema, mas um mistério de presença que propriamente não conhece, mas que se pode reconhecer ou aceitar ou negar. O mistério acerca de Deus tem sido um tema muito estudado em toda a história da filosofia seja como negação ou afirmação. Através da história se procura formar teorias para demostrar a existência de Deus Gabriel Marcel não é a exceção, Deus é a questão central de seu pensamento só que é apresentado com restrições aos argumentos tradicionais.

5. O problema e o mistério entre razão e fé

No fundo dessas questões sobre verificar e o crer, Gabriel Marcel irá colocar uma distinção entre mistério e problema. A filosofia tradicional sempre tratou ser, como sendo um problema, apesar da sua importância o tratou como se fosse da mesma natureza dos outros problemas. Mas agindo desse modo encobriu o caráter único e irrepetível do mundo do mundo do ser, isto é, questões a

respeito do sentido da realidade do homem, todos dados desaparecem enquanto tais, e, a, realidade deixa de ser problemática.[4]

Assim não existe o problema do ser, mas se torna mistério. O problema é algo que se torna um obstáculo no caminho. Está inteiramente diante do questionador. O mistério ao contrário, é algo em que se encontra empenhado, cuja a essência implica, portanto que ele não se encontre inteiramente diante deste:

Sendo assim, as considerações sobre o mistério ontológico não devem ser tratadas no plano do pensamento lógico, mas ao contrário, na elucidação de dados mistérios: o mistério não pode ser entendido; o que pode ser entendido, o que se pode fazer é realizar análise dos modos de participação nele, é o caso da experiência cristã.[5]

Os dados de um problema estão sempre presentes, mesmo estando em uma desordem, e a única solução que se apresenta é substituir esta por uma ordem que satisfaça as exigências do pensamento. No objetivismo, o homem que descobre a solução do problema, é exterior a ele e por isso para resolvê-los necessita se deve sair da esfera do problemático para o mistério. Nesta esfera não tem interferência o conhecimento científico, a razão epistemológica, pois é ordem transverificável.

Contraposta á noção do problema apresenta Gabriel a de mistério, algo em que o homem se encontra comprometido, cuja essência não se mostra completamente. Isto não quer dizer que o mistério seja sinônimo de incognoscível. Este é limite do problemático.

6. A capacidade de transcendência na liberdade

O uso exagerado que se faz das palavras leva, frequentemente, a esvaziá-las de seu significado real. Pode-se falar com a razão de uma desvalorização da palavra e seu significado real. Pode-se falar com a razão de uma desvalorização da palavra, neste caso liberdade, uma das mais usadas no linguajar atual. Talvez, por isso, seu significado tenha sofrido uma inevitável desvalorização. Trata-se então, na medida do possível, de precisar o significado verdadeiro dessa palavra.

A liberdade não pode ser considerada no abstrato, como um atributo da essência do homem. Gabriel, como todos os existencialistas (menos não assumindo sê-lo), ressalta este procedimento, que não se trata de compreender a essência do homem se não sua experiência vivida plenamente.

Não se pode confundir a liberdade metafísica com as liberdades particulares como podem ser as liberdades sociais e políticas, de expressão, de movimento etc. A liberdade não quer dizer independência, pode ser que alguém tenha sido privado de sua liberdade física, e goze de grande liberdade. Para o homem moderno, que vive no mundo caracterizado pela multiplicação de técnicas cada vez mais perfeccionistas, a liberdade equivale á satisfação dos desejos e das necessidades

4 Marcel compreende que o lugar de onde se deve partir não é o outro senão a experiência existencial vivida. Daí que, não se trata compreender o homem que existe de fato, individual singular, situado no mundo.

5 Um dos conceitos-chaves para se adentrar na obra de Marcel, é a noção de "mistério". O filósofo desmistifica, por meio desse agenciamento conceitual, toda e qualquer interpretação gnóstica, cabalística e até mesmo teológica quando se trata de diferenciar "mistério" de "problema" (âmbito do objeto). O mistério é essa experiência viva que atravessa a existência em sua concretude, isso é, como algo que toca, provoca, desperta o sentido. É sob esse prisma que a "participação" pressupõe o "mistério" como signo de engajamento..

artificiais criadas pelo desenvolvimento da mesma técnica, assim confundem liberdade e desejo.

A liberdade também se distingue da autonomia. Ser autônomo seria o equivalente a administrar por si mesmo a sua vida, sua liberdade, suas próprias qualidades e dons, como uma fortuna e uma posse. Mas isso implica numa redução da vida e da liberdade, porque considera-se como uma posse objetiva, o que não é objetivável. Hoje se tem liberdade em seu aspecto baixo, em não está condicionado a decidir isto ou aquilo. Mas a realidade da liberdade é muito mais profunda, não se trata só de escolher entre está ou aquela coisa.[6]

A liberdade possui um grande vínculo com a esperança. A esperança em Gabriel relaciona-se com a experiência de cativeiro, pois tal situação nega-se o acesso a uma plenitude espiritual, assim mostra a ligação entre dois conceitos. Para Gabriel o conceito de abertura é fundamental para que o homem seja livre. Começa no intimo da relação consigo mesmo, na situação de ser encarnado. Se o homem torna-se escravo de si mesmo, cria,dentro dele um aspecto sombrio que pode transferir para relação com o outro. Ser fechado significa está ocupado consigo mesmo. Está é uma forma doentia de ser. A presença do outro deve torna-se uma fonte benéfica de renovação da fonte criadora. A experiência do outro pode levar um verdadeiro encontro no qual trata-se o outro como um ser livre.

A liberdade do individuo está pelo ser, que o procede. A liberdade é liberdade perante Deus ou em Deus. Assim Gabriel coloca a ação entre plenitude criadora e o recolhimento purificador. Ele sente-se comprometido a contrariar a doutrina clássica de grande valor da autossuficiência do homem. Perfeito, segundo ele, não é que o autossuficiente. Tal é a perfeição de um sistema, mas não o ser. Só a relação do ser com o ser, no plano da relação Eu-Tu, torna o homem livre, Por isso a liberdade deve ser fiel, o mais livre é o homem mais fiel.

Conclusão

Nesse artigo, procurou-se mostrar alguns aspectos do pensamento de Gabriel Marcel, podendo, assim, perceber a sua riqueza. Embora não tenhamos abrangido sua totalidade, o que seria impossível, procuramos aqui mencionar os principais e mais originais temas como, por exemplo, a esperança, a relação intersubjetiva, a existência etc; que claramente e de forma alguma esgotam os temas da filosofia marceliana, dando apenas o núcleo para o aprofundamento no restante.

Gabriel, em determinado momento do seu pensamento, tentou sistematizar a vida humana em um esquema, impor regras e leis objetivas sobre ela, no entanto, fracassou percebendo então a impossibilidade de se fazer isso, pois a vida é um mistério. Mas ele não recorreu a ideia de mistério como sendo a única posição restante, por ser verdadeira, e perceber que a vida humana não pode ser analisada, mas deve ser vivida. Gabriel desfez a ideia de uma dimensão problemática da vida, colocou-a na dimensão do mistério, nele deve-se procurar ouvir a voz do Ser que chama para a

6 Observamos porque, de um lado, o pensamento implica o real e, de outro, de que forma ele se identifica com esse real. Há a participação do pensamento à realidade. Como essa participação pode ser compreendida? A via única que se abre a nós parece ser bem a seguinte: considerar o ato mesmo de conhecimento (enquanto relação) e ver, como desse ato , uma passagem ao real é possível. A priori, pelo que tudo indica, devemos encontrar nele, por assim dizer, o estado seminal de todas as dificuldades, de todas as contradições que tornam impensável a ideia de saber absoluto. (MARCEL, 1961: 50).

participação nele, para um mundo harmonioso de convivência.

Viver com, eis a proposta que Gabriel faz à humanidade. Uma vida em comunidade onde se trata como sendo Tu. Um relacionamento pessoal, só assim é possível o homem se realizar plenamente enquanto pessoa, pois enquanto se estiver neste mundo de relações impessoais isso será praticamente impossível. Diante do preceito cristão "ama seu próximo como a ti mesmo"(Levítico 19,17-18), e só buscando o amor ao Eu é que verdadeiramente se ama o Tu. Não mais o tratando como objeto, mas um ser que auxilia nesse processo de crescimento.

Nesta sociedade, como afirma Gabriel, não se deseja um homem inquieto, mas que esteja satisfeito ou ocupado bastante em trabalhar e comprar, num processo insaciável de consumismo, para que eu não possa reclamar de algum direito meu que não esteja sendo comprido. Daqui também vem sua crítica aos meios de comunicação, que procura alienar o homem, fazendo-o crer como se fosse a verdade irrevogável. Ademais, transmitindo as ideias de uma minoria que comanda o mundo, para uma maioria que trabalha para que esses passem a aceita-las de forma passiva e até mesmo inconsciente. Outro aspecto novo e valido do pensamento de Gabriel Marcel é sua crítica a própria filosofia que muitas vezes trata o problema do ser como se fosse da mesma natureza dos outros. Tenta objetivar o homem em sistemas. Enquanto o verdadeiro filósofo é aquele que procura analisar a realidade do homem; ele mesmo é um homem engajado em sua comunidade, pois são a partir deste engajamento que eles irão formular os seus conceitos, e não ficando em seu gabinete, formulando teorias sobre a humanidade.

Referências

ABBAGNANO, N. *História da filosofia*. Vol.14.2 Lisboa: Prensença,1982

ALLEG, H. *A tortura*. Trad. Armando Gimenez; prefácio de J-P. Sartre; cartas de Gabriel Marcel e François Mauriac. São Paulo: Zumbi, 1959.

ALOI, L. *Ontologia e dramma*: Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre a confronto. Prefazione di Franco Riva. Milano: Albo Versorio, 2014.

BÍBLIA. Português. *Biblia Sagrada de Jersalém*. Tradução Gilberto da Silva Gorgulho(org) São Paulo: 2002. Editora Paulus

CAMUS, A. *Le mythe de sisyphe*. 69ª ed. Paris: Gallimard, 1942.

_____. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951.

CARVALHO, G. O. (Org.). *A filosofia de Gabriel Marcel*: esperança no Tu Absoluto como fonte suprema de consistência e sentido da vida. Porto Alegre: FI, 2019. [Cf. https://www.editorafi.org/643gabrielmarcel]

MARCEL, G. *Diário metafísico*. Buenos Aires: Sudamericana,1956.

_____. *Être et Avoir*. Paris: Aubier,1935.

_____. *Homo Viator*. Madrid: Sigueme,2005.

_____. *Um Homem de Deus*. Rio de Janeiro: Editora Vozes,1964.

TRADUÇÃO

A *FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO* DE MAURICE MERLEAU-PONTY A

FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

DE MAURICE MERLEAU-PONTY A

FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

DE MAURICE MERLEAU-PONTY A

FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

DE MAURICE MERLEAU-PONTY A

FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

DE MAURICE MERLEAU-PONTY A

FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

DE MAURICE MERLEAU-PONTY A

A Fenomenologia Da Percepção De Maurice Merleau-Ponty[1]

Simone de Beauvoir[2]

1 Esta resenha encontra-se publicada originalmente na revista francesa *Les Temps Modernes*, sob o título *La Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty. Nossos agradecimentos a *Les Temps Modernes*, a Angélique Nabet, secretária de redação da revista e a Sylvie Bon de Beauvoir, filha de Simone de Beauvoir, que gentilmente nos concedeu a autorização para que realizássemos este trabalho inédito no Brasil, nota do tradutor.

2 BEAUVOIR, S. La Phenómenólogie de la perception de Maurice Merleau-Ponty. *Les Temps Modernes*,

Tradução: Lucas Joaquim da Motta[1]

1 A Eliana Ap. C. da Motta, Valdemir F. da Motta, Orides G. Candido, Sylvie Le Bon de Beauvoir, Marilena S. Chauí e Luiz D. S. Moutinho. A FAPESP.

Apresentação Seguida De Tradução

A Primeira Resenha Da Fenomenologia Da Percepção: Simone De Beauvoir, Fenomenóloga?

Quando solicitamos a Sylvie Le Bon de Beauvoir, filha e herdeira de Simone de Beauvoir, para publicar esta tradução no Brasil, não imaginamos que ela atenderia de imediato ao nosso pedido. À ela que devemos a chegada deste trabalho até aqui. Mas o que a tradução da primeira resenha da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty, feita por Beauvoir em dezembro de 1945, representa para nós?[1] Em primeiro lugar, trata-se de uma resenha, isto é, uma abordagem geral que visa não somente uma exposição sobre o que está sendo objeto de análise para o autor, mas que também aborda o que ele julga de maior relevância, ou não, sobre o texto resenhado. Em segundo, podendo ser uma exposição positiva, uma abordagem que esclarece os méritos de um texto, ou, de outro modo, uma exposição crítica e que se opõe à uma posição específica do autor do texto, através da resenha é possível o leitor compreender qual o ponto de vista do intérprete do texto, se é uma crítica ou não. Nesta resenha, em particular, Simone de Beauvoir se coloca, antes de adentrar a *Fenomenologia da percepção*, diante ao que é um dos grandes alvos, senão o maior, do método fenomenológico: a superação das teses "intelectualistas" e empiristas da tradição filosófica que, não sendo pouca coisa, é campo de debate até os dias de hoje.

Quando colocamos a questão inicial desta apresentação, "Simone de Beauvoir, fenomenóloga?", o leitor deve ter em mente duas coisas. A primeira é que não há nenhuma pretensão de nossa parte em defender que Simone de Beauvoir tenha delineado uma fenomenologia através da *Fenomenologia da percepção* (1945), o que o faria subentender que o alicerce de uma possível fenomenologia em Beauvoir seja a tese de Merleau-Ponty. Pelo contrário, o comentário colocado aqui, seguido da

1 Simone de Beauvoir se aproxima de Merleau-Ponty num estágio que ela realiza no Liceu Janson-de-Sailly. Assim ela escreveu sobre Merleau-Ponty: "Uma pessoa que eu encontrava sempre era Merleau-Ponty, com quem me ocupava da *Temps Modernes*. Eu fizera na revista a resenha da sua tese, *La Phénoménologie de la perception*. Nossas piedosas infâncias burguesas criavam uma ligação entre nós; mas reagíamos de maneiras diferentes. Ele conservava a nostalgia dos paraísos perdidos: eu não. Ele se sentia bem com as pessoas idosas, e desconfiava dos jovens, que eu preferia de longe aos velhos. Nos seus escritos, tinha o gosto pelas nuanças e falava com hesitação: eu era a favor das opções definidas. Ele se interessava pelas franjas do pensamento, pelas nebulosidades da existência mais do que por seu duro núcleo; comigo, era o contrário. Eu apreciava muito seus livros e ensaios, mas achava que ele compreendia mal o pensamento de Sartre. Eu demonstrava em nossas discussões uma veemência que ele suportava sorrindo" (BEAUVOIR, 2009, p. 77-78).

tradução da resenha, é meramente introdutório e trata-se de um convite ao leitor para entrar em contato com a interpretação fenomenológica de Beauvoir sobre uma França que abraça os primeiros estudos de Husserl e de Heidegger. A segunda é que, conforme a autora publica consecutivamente seus textos de naturezas literárias, filosóficas e autobiográficas, existe um percurso especulativo que sintetiza todos esses traços e que constituem seu pensamento intelectual. E isso reforça o que colocamos antes. Por se tratar de uma resenha, Simone de Beauvoir faz grandes observações sobre o que é a fenomenologia e, mais particularmente, qual o mérito da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. A respeito desse estudo, Beauvoir está colocando sua perspectiva filosófica sobre os progressos do método fenomenológico, atribuindo uma análise que abarca a condição humana, que, segundo ela, é paradoxal.

> Eles se reconhecem pelo fim supremo ao qual toda ação deve subordinar-se: mas as exigências da ação os obrigam a se tratarem uns aos outros como instrumentos ou obstáculos: meios; quanto mais cresce seu domínio sobre o mundo, mais eles se encontram esmagados pelas forças incontroláveis: senhores da bomba atômica, ela no entanto não é criada senão para destruí-los; cada um deles tem nos lábios o gosto incomparável de sua própria vida, e no entanto cada um se sente mais insignificante que um inseto no seio da imensa coletividade cujos limites se confundem com os da Terra; talvez em nenhuma outra época eles tenham manifestado com mais brilho sua grandeza, talvez em nenhuma outra época essa grandeza tenha sido tão atrozmente ultrajada. Apesar de tantas mentiras teimosas, a cada instante, em toda ocasião, a verdade vem à luz: a verdade da vida e da morte, de minha solidão e de minha ligação com o mundo, de minha liberdade e de minha servidão, da insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens. Houve Stalingrado e Buchenwald e nenhum dos dois apaga o outro. Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade. É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir. (BEAUVOIR, 2005, p. 15).

Essa condição humana que, certamente, é de grande interesse por parte de Beauvoir, torna-se plausível através da noção existencialista de ambiguidade, que dissocia qualquer naturalização ou conceitualismo de seu projeto filosófico. Isto é, um de seus alicerces, e que, inclusive, justifica o título de um de seus textos – *Por uma moral da ambiguidade* (1947) – é o conjunto de ambiguidades presentes nas experiências situadas e vividas pelos existentes, o que os tornam morais por meio de um fonte primeira de significações concretas, a *liberdade*. A autenticidade, que merece destaque nesta apresentação devido ser uma das noções de maior relevância no texto mencionado, indica que a existência *autêntica* será aquela que não nega o movimento espontâneo da transcendência, mas que impede com que o ser humano se "perca" em meio a ela.

Por meio da relação entre ser-para-si (*pour-soi*) e ser-para-o-outro, sendo que um existente nunca é um sujeito "cristalino", muitas vezes constituindo um objeto para um outro, que a ambiguidade é assumida. Não trata-se mais, após o leitor adentrar o campo da fenomenologia, de uma oposição metafísica entre sujeito e objeto, corpo e alma, homem e cultura, mas numa conversão rigorosa que desvela, em si mesma, o verdadeiro estado do ser humano condicionado à uma humanidade.

Simone de Beauvoir tinha grande domínio sobre as filosofias clássicas, incluindo as fenomenologias alemãs e francesas, motivado pela sua juventude, próxima a literatura, e a sua formação intelectual na École Supérieure Normale. Ora, embora isso seja uma influência da história da Filosofia em geral, isso ocorre praticamente em toda essa história, basta olharmos para trás. Aristóteles teve influência de Platão, Espinosa de Descartes, Hegel de Kant, Nietzsche de Schopenhauer, etc. Afirmar

que em Simone de Beauvoir seja possível pensar uma fenomenologia, mais especificamente, uma fenomenologia da ambiguidade, é também afirmar que a autora se opõe àquilo que é de herança cartesiana, que é a direção do Espírito a um conhecimento verdadeiro e indubitável, a defesa de um objeto ou de um sujeito do conhecimento. E também a oposição de qualquer metodização de seu pensamento filosófico, sobre o qual pode se estabelecer uma filosofia política, uma lógica, uma teoria do conhecimento, uma estética, etc.

Em *Por uma moral da ambiguidade*, Simone de Beauvoir afirma que o homem apenas existe através de sua tentativa de ser Deus, de querer ontologicamente alcançar essa unidade, o que indica que "não lhe é permitido existir sem tender para este ser que ele jamais será; mas é possível que ele queira essa própria tensão com o fracasso que ela comporta" (BEAUVOIR, 2005, p. 17). A autora menciona uma conversão existencialista (*conversion existentialiste*), sobre a qual a existência permanece ainda em negatividade após a afirmação positiva de si mesma, o que a distingue da noção de superação em Hegel, que considera que existe "uma negação da negação por meio da qual o positivo é restabelecido: o homem se faz falta, mas pode negar a falta como falta e se afirmar como existência positiva" (BEAUVOIR, 2005, p. 18). Se em Hegel "os termos superados são completamente conservados apenas como momentos abstratos" (BEAUVOIR, 2005, p. 18), em Beauvoir o fracasso não deve ser superado, mas *assumido*. Entre uma visão existencialista e uma visão hegeliana, Simone de Beauvoir faz duas considerações até chegar ao que é de nosso interesse, a redução fenomenológica.

A primeira consideração é que a existência é afirmada como um absoluto que deve buscar sua justificação através de si própria, não suprimindo-a ou conservando-a (BEAUVOIR, 2005, p. 18). A segunda é que para que a verdade seja alcançada, se por verdade compreender-se qualquer justificação da existência, o existente não deverá dissipar a ambiguidade de seu ser, mas, pelo contrário, aceitar realizá-lo sem permitir qualquer atrito consigo mesmo, o que o fecharia a um objeto (ser-em-si).

> A conversão existencialista deve antes ser aproximada da redução husserliana: que o homem "ponha entre parênteses" sua vontade de ser, e ei-lo trazido à consciência de sua verdadeira condição. E da mesma maneira que a redução fenomenológica previne os erros do mundo do dogmatismo ao suspender toda afirmação tocante ao modo de realidade do mundo externo, cuja presença de carne e osso não é por ela contestada, a conversão existencial também não suprime meus instintos, meus desejos, meus projetos, minhas paixões: ela previne apenas qualquer possibilidade de fracasso ao se recusar a pôr como absolutos os fins rumo aos quais se lança minha transcendência e considerá-los em sua ligação com a liberdade que os projeta. (BEAUVOIR, 2005, p. 18).

Por outro lado, o corpo vivido em Beauvoir não é um fato bruto, uma máquina dotada de capacidades preestabelecidas por uma vontade contingente da natureza humana, que ali estava "congelada" antes de sua presença. Há uma relação afetiva entre o existente e o mundo que o transcende ao mesmo tempo que nele é percebido (ver BEAUVOIR, 2005, p. 40) e cujo plano em que o corpo está transcendendo é aquele constituído pelos dados imanentes aos quais o corpo sente, toca, apreende juízos, etc,. É nesse plano, além do mais, que os valores se tornam definitivos. De natureza ambígua, o próprio corpo cria uma respectiva empatia ou, de maneira arbitrária, recusa certas qualidades

individuais que, de certo modo, não são capazes de determinar qualquer comportamento (*behavior*) humano.

A sensibilidade, diz Simone de Beauvoir, não é nada além da presença atenta ao mundo e a si mesmo (BEAUVOIR, 2005, p. 40). Perceber o objeto fundado pela comunhão direta com o mundo é revestir de significações a existência, se por existência compreendermos algo que é faltante, que necessita de um preenchimento. A existência não é uma condição pura e que comporta em si certa concreticidade, mas também não é inteiramente empírica e determinada, pois não é resultado de uma causa original. Os valores das escolhas feitas através da liberdade e assumidos em situação são resultados imediatos da *vivência* daquilo que é percebido e daquilo que é perceptível. Não abstraindo o sujeito da filosofia beauvoiriana a um plano que exprime verdades científicas e a um plano que salienta escolhas meramente subjetivas, o desvelamento de si por si advém da correlação de que se é arrancando do mundo que o homem se torna presente para ele e, ao mesmo tempo, torna o mundo presente para si (ver BEAUVOIR, 2005, p. 17). E mais, essa presença do ser humano no mundo não é solipsista, portanto ele sempre está, segundo a autora, diante de *outros*, outros homens, outras mulheres, outras liberdades, outras subjetividades. E isso remete o leitor ao que em alguns momentos foi dado como conversão existencialista, que não permite que os valores dogmáticos do mundo reduzam a existência a um objeto, o mesmo objeto estudado pelas ciências exatas.

> Eu gostaria de ser a paisagem que contemplo, gostaria que este céu, esta água calma se pensassem em mim, que seja a mim que eles expressem em carne e osso, e permaneço à distância; mas é também por essa distância que o céu e a água existem diante de mim; minha contemplação só é um dilaceramento porque é também uma alegria. Não posso me apropriar do campo de neve sobre o qual deslizo: ele permanece estranho, interdito; mas comprazo-me neste próprio esforço rumo a uma possessão impossível, experimento-o como um triunfo, não como uma derrota. (BEAUVOIR, 2005, p. 17).

Essa exploração sobre o mundo que habita o existente e a sua presença fenomenal nessa totalidade, por hipótese, se aproxima a uma consideração anterior à *Por uma moral da ambiguidade*, que é afirmada na própria resenha da *Fenomenologia*: é se doando ao mundo que o homem se realiza, e é assumindo a si próprio que o mundo é conquistado (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa). Simone de Beauvoir esclarece que se alguém olha para uma praia, através de um campo intencionalmente perceptível, é doado ao seu corpo essa forma particular que preenche o próprio céu azul (ver BEAUVOIR, 1945, p. 365, tradução nossa); percebê-lo não consiste na justaposição do visualizador diante dessa admirável paisagem azulada como uma pura contemplação, de modo que a totalidade do céu se *pensa*, se *reúne*, na subjetividade dele. Trata-se, desse modo, de um *diálogo afetivo* entre corpo perceptivo e mundo expressivo, mas é um diálogo cuja linguagem é significada através das partes constituintes desse céu, ou de outra unidade, e que são sintetizadas no próprio corpo. A autora parafraseia Merleau-Ponty, que diz que "sou o próprio céu que se recompõe, se recolhe e começa a existir por si próprio" (BEAUVOIR, 1945, p. 365, tradução nossa).

A bem dizer, a ambiguidade, que é uma condição que permite ultrapassar a separação entre *res cogitans* e *res extensa* de Descartes e a separação kantiana entre o reino da necessidade e da

liberdade, fundando a moral nos *a priori* do entendimento, está direcionada ao existente. Seu drama, que não é pessimista em Beauvoir, começa através de uma atitude que consiste em assumi-la, e não dissipá-la, isto é, é partir da ambiguidade que a experiência moral se torna real e concreta. Ora, é dizer de outro modo que a relação entre subjetividade e objetividade é indissociável, mas ainda que a face objetiva da experiência inclua uma relação moral entre o sujeito atuante e o objeto fundado, sua face subjetiva torna-se uma moralidade a partir do momento que a ambiguidade é acolhida. Sua postura fenomenológica – conforme dito nas linhas anteriores – é percebida pela passagem centrífuga da subjetividade ao plano contingente de toda e qualquer moralidade na qual o existente possa desvelar a si próprio pela participação do outro. Ao mesmo tempo, a própria condição corpórea do para-si é ambígua. Na conclusão do curso "Psicossociologia da criança", ministrado na Sorbonne Université, Merleau-Ponty defende que o corpo sozinho não é motor suficiente de todo desenvolvimento das funções normais de seu próprio entorno, mas ele ainda lhe faz necessário. Ele considera justamente a posição do corpo em *situação* num movimento mediano entre transcendência e imanência.

Mas chama a atenção que, na linha seguinte, Merleau-Ponty cita Simone de Beauvoir e assume sua noção de corpo ambíguo. E nem por isso julgam que Merleau-Ponty seja beauvoiriano, mas é fácil vermos a colocação contrária, como disse um comentador, que Simone de Beauvoir se "aproxima" mais de Merleau-Ponty do que de Sartre. Não é isso que defendemos, uma aproximação a este ou aquele, como já colocado antes. No *Segundo sexo,* aponta Merleau-Ponty, Beauvoir observa que o corpo não deve ser colocado em primeiro plano ou, ainda em segundo plano, isto é, não é um fato bruto, a facticidade, e nem uma unidade artificial sobre a qual poderia ser colocadas fórmulas e teoremas científicos. Conforme a autora trouxe em 1947, por meio de *Por uma moral da ambiguidade*, e mais tarde, em 1949, no *Segundo sexo*, o corpo não deve ser reduzido a um elemento determinante que orienta as relações intersubjetivas, de modo que, como conclui Merleau-Ponty através de sua leitura sobre O Segundo sexo, "o corpo não é um limite normal, nem mais simples meio, o que seria para ele uma degradação" (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 40). Dito de outro modo, a posição do corpo em relação a sua consciência é ambígua, o que significa que o corpo não é inerte à consciência, se o fosse, ele se tornaria um genuíno instrumento de ordem fisiológica, nada mais. A relação entre situação corporal e funções subjetivamente reconhecidas formam um *somático*, sobre a qual a consciência torna a ambiguidade um fundamento do corpo vivido, que não permite que ele escorregue a uma função determinista ou a uma realidade desordenada de puros movimentos subjetivos.

Uma das regras que irá interessar aos fenomenólogos em geral é a da intencionalidade da consciência, que surge para evitar a separação entre *res cogitans* e *res extensa* que se fixara na filosofia a partir de Descartes. Husserl, nesse contexto, considera a crise dos saberes filosóficos e científicos do século XIX em direção ao século XX, que tem sua raiz no conflito dos métodos teóricos das ciências exatas com o atraso das ciências humanas frente a elas. Merleau-Ponty publica a *Fenomenologia da percepção* em 1945, justamente um dos anos de maior produção de Beauvoir para a *Les Temps*

Modernes. A *Fenomenologia* não é o primeiro contato da autora com a doutrina fenomenológica, pois antes ela já era conhecedora das filosofias de Husserl e de Heidegger – tal como nota-se em *A força da idade* (1960)[2]. Pela fenomenologia, não a esta ou aquela em particular, um de seus imensos avanços, diz Beauvoir, "é o de ter restituído ao homem o direito a uma existência autêntica, suprimindo a oposição entre sujeito e objeto; é impossível definir um objeto separando-o do sujeito pelo qual e para o qual ele é objeto; o sujeito é revelado apenas por meio dos objetos nos quais ele se engaja" (BEAUVOIR, 1945, p. 363, tradução nossa). Ora, se isso diz respeito à atitude realizada por um fenomenólogo, logo passa a ser totalmente possível pensar que Simone de Beauvoir a realiza em meio a um pensamento original.

A consciência eidética de Husserl, tese elementar que interessa aos fenomenólogos em geral, se aproxima da conversão existencialista prevista em *Por uma moral da ambiguidade*, o que significa que o ser que se faz existente no mundo não é uma pura positividade em si, mas um negativo que se distancia de si a fim de preencher concretamente sua condição. Posto que o para-si deva colocar "entre parênteses" sua vontade de ser, deslocando-se de si mesmo, sua existência passa a ser autêntica a partir do momento que a perda subjetiva é recusada. Do mesmo modo que a consciência reduzida ao εἶδος (*eidos*) previne os equívocos do mundo dogmático, a conversão existencialista permite o para-si tomar consciência de sua falta de ser (isto é, a existência). Por outro lado, essa conversão não nega as paixões, os desejos e as condições fisiológicas do corpo, como também não as reduz a uma necessidade absoluta. Ela faz com que o fracasso das escolhas provenientes das atitudes humanas não seja recusado, mas assumido em situação, para bem superá-lo. Embora a síntese temporal de todo entorno corpóreo seja oriunda de uma estrutura ambígua, a reflexão de Beauvoir não se limita ao seu ensaio moral de 1947, muito pelo contrário, essa questão é rica de conteúdo em toda sua produção filosófica e literária

Como colocado, o para-si deve colocar "entre parênteses" sua vontade de sê-lo, deslocando-se de si mesmo, de modo que é ali que a sua existência passará a ser autêntica, através da recusa de toda e qualquer perda da subjetividade. Assim como a redução fenomenológica, que purifica os juízos posicionados no mundo, eliminando os dogmas ali presentes, a conversão existencialista permite com que o fracasso da situação seja assumido (que não é o mesmo que superado[3]). Embora a síntese temporal de todo entorno corpóreo seja resultado de uma estrutura ambígua, que, de um lado, significa um posicionamento situado do corpo, por outro, ele não é análogo a uma "coisa".

Ora, vamos dar dois passos para frente agora. No *Segundo sexo*, publicado dois anos depois de *Por uma moral da ambiguidade*, a moral existencialista, chamada antes de moral da ambiguidade, é indicativa do espírito que orienta toda a perspectiva de Simone de Beauvoir no *Segundo sexo*. Quando o leitor encerra a Introdução e inicia a sessão "Destino", *Os dados da Biologia*, não demora a ser percebido o desafio de investigar um corpo que visa uma posição moral e um contexto histórico, de modo que a opressão sobre a qual a mulher está fixada aniquila sua transcendência, fazendo

2 Segundo livro que compõe sua obra autobiográfica, responsável por descrever todo o percurso de vida da autora desde 1930 até 1944.

3 Explicamos isso no início da apresentação, sendo que a palavra superação aqui é em sentido hegeliano.

com que ela seja reduzida a imanência ("cair no passado" na linguagem de Beauvoir). Em primeiro lugar, Simone de Beauvoir desmistifica os determinismos colocados sobre o corpo da mulher, que são justamente entendidos como um destino fixado nele em nome de uma natureza humana. Em segundo, a autora não nega as funções orgânicas do corpo, mas reelabora o que é viver o próprio corpo através da liberdade. Sabe-se, por outro lado, a dificuldade que é pensar um corpo no existencialismo, de modo que é partindo da ambiguidade entre necessidade e contingência que ele passa a ser investigado, mas isso não é o bastante para chegarmos a alguma resposta. *O Segundo sexo*, como coloca Merleau-Ponty, apresenta uma noção de corpo que não é barrado por uma unidade primária, sua fisiologia, e nem correlato de um cientificismo elaborado a partir dessa fisiologia.

Três anos separam *Pirro e Cinéias* de *Por uma moral da ambiguidade*, sendo um publicado em 1944 e o outro em 1947, respectivamente. Nesse intermediário, Simone de Beauvoir contribui nitidamente na *Les Temps Modernes* – periódico no qual ela era uma das editoras-chefe – com inúmeros artigos nos mais diversos temas das ciências humanas, desde a história da filosofia até a antropologia contemporânea. De um lado, são múltiplas as questões que o "*período moral*"[4] (BEAUVOIR, 2018, p. 517, grifo nosso) da autora propõe ao leitor, pois se tratando de fato de uma ampla produção literária e filosófica sobre diferentes perspectivas éticas, a existência de um projeto moral em Beauvoir não demora a ser construído. Por outro, a resenha da *Fenomenologia* estabelece um vínculo entre *Pirro e Cinéias* e *Por uma moral da ambiguidade*, que ora reivindica uma liberdade que escoa para uma moral sob um exame fenomenológico, ora insere um corpo ambíguo dentro dessa esfera moral, que permite o desvelamento das situações em que ele está engajado. A abertura desse período é a insuficiência moral, ou melhor, os equívocos gerais que ordenam os comportamentos opressivos de várias civilizações em guerra (não é por menos que trata-se de uma moral pós Segunda Guerra Mundial). Não convém, nesse sentido, instituir normas condicionadas de se agir em acordo com uma liberdade universal, que é marcada pela instabilidade das situações. O projeto da moral existencialista, portanto, não aniquila essa ordem instável, mas ensina a superá-la – através de uma conciliação entre eticidade e fenomenologia.

É nessa sequência de textos publicados a partir da década de 1940 que a autora se opõe às morais tradicionais que "separavam o mundo da consciência", cujos representantes eram os empiristas e os "intelectualistas", isto é, um que "demandava a consciência que abdicasse diante da opacidade do real" (BEAUVOIR, 1945, p. 363, tradução nossa) e o outro que "dissolvia o real a luz da consciência" (BEAUVOIR, 1945, p. 363, tradução nossa). Mas, nesse contexto, não é esclarecida uma "experiência única" que anos de investigações filosóficas colocaram em disputa pelos sistemas metafísicos de seus predecessores, reiterando ou não as promessas de um conhecimento verdadeiro. Trata-se daquilo que Beauvoir designa como "consciência do real" (BEAUVOIR, 1945, p. 363, tradução nossa).

---

4 A partir de 1939 [alusão ao início da Segunda Guerra Mundial), tudo mudou; o mundo tornou-se um caos e eu deixei de construir o que quer que fosse; não tive outro recurso senão essa conjuração verbal; uma moral abstrata; busquei razões, fórmulas, para justificar a mim mesma o fato de suportar o que me era imposto. Encontrei algumas em que acredito ainda; descobri a solidariedade, minhas responsabilidades e a possibilidade de consentir na morte para que a vida conservasse um sentido. Mas aprendi essas verdades, de certo modo, contra mim mesma; utilizei palavras para exortar-me a acolhê-las; explicava-me, persuadia-me, dava uma lição a mim própria; foi essa lição que procurei transmitir, sem perceber que ela não tinha forçosamente o mesmo frescor para o leitor que para mim. Entrei, assim, naquilo que poderia chamar "período moral" de minha vida literária que se prolongou durante alguns anos. Não tomava mais minha espontaneidade por regra; fui portanto levada a interrogar-me acerca de meus princípios e de meus objetivos e, após algumas hesitações, cheguei a escrever um ensaio sobre a questão [alusão à *Pirro e Cinéias*]. (BEAUVOIR, 2018, p. 517).

Sobre essa consciência, um corpo fenomenológico se dispõe a conciliar esse embate incisivo entre pensamento absoluto e percepção enganosa.

Desde o nascimento de uma criança até sua puberdade, seus traços anatômicos passam, por vezes, despercebidos; isso porque enquanto ela não for capaz de se reconhecer no passado e se prever no futuro, seus valores serão dados por aqueles que os reconhecem. O desvelamento do mundo exige uma atitude transcendente, que, por um lado, não abranda suas escolhas ao plano imanente ao ser e cuja πράξις (*práxis*) se torna um dever ético. No *Segundo sexo*, Simone de Beauvoir discute a afirmação de Merleau-Ponty, segundo a qual a existência reivindica certa revisão sobre sua necessidade e sua contingência. Beauvoir concorda com Merleau-Ponty, mas segue afirmando que "é também verdade que há condições sem as quais o próprio fato da existência aparece como impossível" (BEAUVOIR, 2009, p. 39). E, nos baseando no expoente do feminismo da autora, bem como nas suas teses morais, nos vemos diante de uma exposição pertinente entre ambas teses, a bem dizer: "a presença do mundo implica rigorosamente a posição de um corpo que seja a um tempo uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre esse mundo: mas não se exige que esse corpo possua tal ou qual estrutura particular" (BEAUVOIR, 2009, p. 39).

Importante descartar que, a partir disso, Simone de Beauvoir contribui originalmente a uma filosofia independente, que tem como ponto-chave a questão de gênero para o terreno especulativo de seu respectivo existencialismo, pensando as questões de seu tempo e de sua própria época. Embora não se trate de uma teoria feminista *strictu sensu*, em vista que a ideia inicial do *Segundo sexo* é um estudo de uma condição que lhe é de fato, a condição de ser mulher, a posição de Beauvoir como pensadora e filósofa contemporânea é um marco na História da Filosofia Contemporânea, devido a especificidade de lidar com os problemas clássicos da filosofia, como a ética, a liberdade e a ambiguidade sujeito e objeto. Um dos progressos desse livro monumental é justamente aquilo que a própria autora considera ser uma das relevâncias da fenomenologia, que é a restituição de uma existência autêntica ao ser humano. Mais que isso, Simone de Beauvoir possibilita a restituição dessa existência às mulheres. Sobre o corpo em Beauvoir, colocamos isso num trabalho anterior:

> Essa passagem representa ontologicamente que o ser-no-mundo exige uma fenomenalidade corpórea, ou seja, que o corpo seja no mesmo instante uma coisa e um ponto de vista – em novos termos, uma estrutura e uma historicidade encarnada, respectivamente. E esse é o fato inédito que Beauvoir demonstra: um corpo ambíguo, cujo primeiro predicativo não anula o segundo; portanto, um corpo físico, sexuado, falante, expressivo, enfim, é o modo de o ser se transcender e, ao mesmo tempo, se transcender no mundo que lhe é de direito. Sem dúvida, ele é um corpo cognoscente; todavia, a bipolarização o define distintamente. Desse modo, o corpo beauvoiriano é "o instrumento de nosso domínio do mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra" (BEAUVOIR, 2009, p. 65), ou seja, é um meio operante que domina toda a situação que lhe é imanente e, ao superá-la, por conseguinte, ele a transcende. É justamente essa estrutura ambígua que sugere em si um ato contingente de nossa ação rumo a uma necessidade. Nessa perspectiva, a síntese temporal cria todas as circunstâncias que regem o corpo-mundo. (MOTTA, 2020, p. 227).

Como quer que seja, "dirão, na perspectiva que adoto – a de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty –, que se o corpo não é uma *coisa*, é uma situação" (BEAUVOIR, 2009, p. 67, grifo da autora). Mas ela vai além, considerando que o domínio da mulher sobre o mundo é "mais estrito" do ponto de vista equivocado da Biologia. Não trata-se de adentrar esse debate, de modo que não é a intenção desta

breve apresentação, mas convém deixar a questão para trabalhos futuros. A grande conclusão que deve ser extraída daqui é que o corpo em Simone de Beauvoir é *originalmente* investigado através de um contexto moral e ontológico, não sendo o mesmo dos autores mencionados.

Esse problema recebe uma incógnita filosófica de grande profundidade. Todo domínio sobre o mundo possui uma interdependência com a nossa "tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos" (BEAUVOIR, 2009, p. 67). Entretanto, embora a fenomenologia permita com que abracemos, de maneira fidedigna, nossa condição corpórea, essa questão ainda está longe de ser resolvida. "O ser humano existe sob formas de projeto que não são projetos rumo à morte, mas projetos rumos a fins singulares", diz Beauvoir, "ele caça, pesca, molda instrumentos, escreve livros: não se trata aí de divertimentos, de fugas, mas de um movimento rumo ao ser" (BEAUVOIR, 2005, p. 168). Por conseguinte, "é preciso que se transcenda, uma vez que ele não é, mas é preciso também que sua transcendência se recupere como uma plenitude, uma vez que ele quer ser" (BEAUVOIR, 2005, p. 168, grifo da autora). Nessa tentativa, a transcendência corpórea também está em atuação, não mais como um puro dado anatômico, mas como algo que deve ser distinto dos objetos (em-si).

A formalidade do projeto não deve, neste momento, ser confundida com o seu respectivo conteúdo, cujo caráter é originalmente livre. Se é livre, o salto da existência do corpo-no-mundo rumo ao seu desvelamento anti-metafísico, sendo o mundo sinteticamente pré-lógico, consiste num recorte moral. A moralidade começa a ser preestabelecida – tal como Beauvoir nos apresenta no texto de 1945 – a partir do momento que toma-se consciência que não se está sozinho no mundo, de modo que a todo instante alguém está diante de outra pessoa. A fundamentação ética, noutros termos, é permitida através da propagação ontológica do ser em direção a sua infinidade, embora seu limite seja um fato. Quando Merleau-Ponty defende que "nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608), sua retomada entre a relação indivíduo-mundo resplandece um plano moral, um plano que não é subjetivo e nem objetivo, mas um plano onde o corpo no mundo não é um objeto ou uma pura consciência.

> O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos ao mesmo tempo. Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua. Em particular, mesmo nossas iniciativas, mesmo as situações que escolhemos, uma vez assumidas, nos conduzem como que por benevolência. A generalidade do "papel" e da situação vem em auxílio da decisão e, nesta troca entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar a "parte da situação" e a "parte da liberdade". Torturam um homem para fazê-lo falar. Se ele se recusa a dar os nomes e os endereços que querem arrancar-lhe, não é por uma decisão solitária e sem apoios; ele ainda se sente com seus camaradas e, engajado ainda na luta comum, está como que incapaz de falar; ou então, há meses ou anos, ele afrontou esta provação em pensamento e apostou toda a sua vida nela; ou enfim, ultrapassando-a, ele quer provar aquilo que sempre pensou e disse da liberdade. Esses motivos não anulam a liberdade, mas pelo menos fazem com que ela não esteja sem escoras no ser. Finalmente, não é uma consciência nua que resiste à dor, mas o prisioneiro com seus camaradas ou com aqueles que ele ama e sob cujo olhar ele vive, ou enfim a consciência com sua solidão orgulhosamente desejada, quer dizer, ainda um certo modo do *Mit-Sein.* E sem dúvida é o indivíduo, em sua prisão, quem revivifica a cada dia esses fantasmas, eles lhe restituem a força que ele lhes deu, mas, reciprocamente, se ele se envolveu nesta ação, se ele ligou a estes camaradas ou aderiu a esta moral, é porque a situação histórica, os camaradas, o mundo ao seu redor lhe parecem esperar dele aquela conduta. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608-609, grifo do autor).

O mundo estudado na *Fenomenologia da percepção* é a *priori sintético*, isto é, antecede qualquer juízo ou conceito lógico, na qual sua expressividade é apreendida pelas partes que o constitui. Sua condição sintética significa que jamais sua formação é integralizada, absoluta ou plena, mas isso não significa, por outro lado, uma falta constante de uma ordenação pré-humana. É um paradoxo, assim como a condição humana. Sobre uma questão simples, mas repleta de consequências – o que é a liberdade? –, o que existe é uma heterogeneidade entre a situação na qual o existente é seu fundador e a liberdade que é a sua própria substância (ουσία) – a bem dizer, aquilo de que tudo origina, mas, de modo arbitrário, não é originado por nada além de si próprio. Ser livre é restituir um corpo que transcende a si e a outrem, é gerar significados a qualquer e toda mobilidade ontológica, buscando o ser enquanto não o é. A escolha do mundo é um resultado espontâneo de seu próprio movimento formal que o escolhe para transcender-lhe. A fenomenologia, assim como a moral existencialista, evita qualquer subjetivismo filosófico ou qualquer objetivismo científico, não permitindo com que a realidade do corpo vivido seja compendiado a uma forma categorial inteligível ou sensível. Logo, por hipótese, essa realidade fenomenal não pode ser restringida a uma lei do movimento ou a uma fórmula algébrica – todas universais. É, portanto, um meio de superar, no entanto não ignorar, os métodos que surgem na virada da modernidade para o mundo contemporâneo.

Por liberdade, tema que perpassa as filosofias de Simone de Beauvoir e de Merleau-Ponty, sua face subjetiva não é a mesma de uma segunda face, de natureza "criadora". Segundo a autora, "realizo como liberdade meu escape para o outro quando, pondo a presença do objeto, ponho-me, por isso mesmo, diante dele como *presença*" (BEAUVOIR, 2005, p 27, grifo nosso). Ainda que se trate de uma perspectiva subjetiva, a liberdade jamais é realizada, uma vez que ela consiste numa projeção incessantemente aberta para o futuro. Ela equivale em assumir a ambiguidade, recolher para si o objeto fundado por si mesma, o que significa que é preciso assumir o fracasso, ao invés de evitá-lo, a fim de agir *positivamente*[5]; é não entregá-la à disposição da tensão constante que a existência carrega em si. Nesse fracasso, ao assumi-lo, a liberdade subjetiva se realiza – num movimento centrífugo e concreto – como liberdade moral. Mas pensemos em *La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty*, que, inclusive, Simone de Beauvoir a inicia através de uma problemática de natureza moral. A tese de Merleau-Ponty, na leitura existencialista da autora[6], abre espaço para três questões que esta apresentação não pretende responder, mas que

5 Esse termo possui um sentido peculiar em Simone de Beauvoir, tal como para certos idealistas, sobretudo Kant, Hegel e Schelling. Trata-se de um aspecto do em-si que, ao coincidir consigo mesmo, se manifesta como um ser pleno, com um finalidade estabelecida. Por sua vez, no para-si, existe certa positividade que é devolvida a ele a fim de que a liberdade preencha com um conteúdo toda ação. No entanto, ele jamais é uma pura positividade, uma vez que seu antagônico – a negatividade – permite seu respectivo retorno rumo à transcendência fática: se houver negatividade, haverá positividade. Em termos da própria autora: "Uma liberdade só pode se querer sem se querer como movimento indefinido; ela deve absolutamente recusar as coerções que interrompem seu impulso para si mesma; essa recusa assume uma face positiva quando a coerção é natural: recusamos a doença curando-nos; mas ela reveste a face negativa da revolta quando o opressor é uma liberdade humana. Não poderíamos negar o ser: o em-si é, e sobre esse ser pleno, essa pura positividade, a negação não tem poder; não se escapa a essa plenitude: uma casa destruída é uma ruína, uma corrente quebrada é uma ferragem: atinge-se tão-somente a significação e através dela o para-si que nela se projetava; o para-si porta o nada em seu cerne e pode ser aniquilado tanto na própria irrupção de sua existência, quanto no mundo no qual ele se existe: a prisão é negada como tal quando o prisioneiro escapa. Mas a revolta enquanto puro movimento negativo permanece abstrata; ela só se realiza como liberdade quando retorna ao positivo, isto é, quando dá a si um conteúdo através de uma ação: evasão, luta, política, revolução; *então a transcendência humana visa com a destruição da situação dada a todo futuro que decorrerá de sua vitória; ela reata sua relação indefinida consigo mesma*" (BEAUVOIR, 2005, pp. 31-32, grifos nossos).

6 Embora as tendências de Beauvoir a levassem para o existencialismo devido a inúmeros fatores, é no início de 1943 que ocorre uma retomada de sua parte para se auto-proclamar ou não como existencialista. Jean Grenier (1898-1971), ao ser apresentado a Beauvoir por Sartre, indaga se a escritora é filiada ao existencialismo que, a propósito, é uma palavra "lançada por Gabriel Marcel" (BEAUVOIR, 2018, p. 517) e que é recusada até então por Beauvoir. Grenier convida Beauvoir para colaborar com um texto para compor uma coletânea de redações que ele estava organizando, mas a autora o nega, com a justificativa de conhecer seus limites em relação à filosofia

visamos colocá-las para o caríssimo leitor. Através da resenha da *Fenomenologia* é possível perceber elementos que devemos colocar nossa atenção para se pensar uma possível fenomenologia em Simone de Beauvoir, sintetizada pelo "período moral'' de sua literatura? A ambiguidade que supera a separação entre sujeito e objeto da tradição cartesiana é abordada de que modo na resenha? É possível estabelecer, ainda tendo ela como base, uma continuidade discursiva para com os textos *Por uma moral da ambiguidade* e *O segundo sexo*? Deixamos aqui, então, essas questões para que o leitor se interesse a ler outros textos de Beauvoir.

Um dos méritos da obra autobiográfica de Beauvoir é esclarecer todo o conteúdo de sua filosofia e de sua literatura. Em A Força das coisas (1963):

> Uma pessoa que eu encontrava sempre era Merleau-Ponty, com quem me ocupava da Temps Modernes. Eu fizera na revista a resenha da sua tese, *La Phénoménologie de la perception* [1945]. Nossas piedosas infâncias burguesas criavam uma ligação entre nós; mas reagíamos de maneiras diferentes. Ele conservava a nostalgia dos paraísos perdidos: eu não. Ele se sentia bem com as pessoas idosas, e desconfiava dos jovens, que eu preferia de longe aos velhos. Nos seus escritos, tinha o gosto pelas nuanças e falava com hesitação: eu era a favor das opções definidas. Ele se interessava pelas franjas do pensamento, pelas nebulosidades da existência mais do que por seu duro núcleo; comigo, era o contrário. Eu apreciava muito seus livros e ensaios, mas achava que ele compreendia mal o pensamento de Sartre. Eu demonstrava em nossas discussões uma veemência que ele suportava sorrindo. (BEAUVOIR, 2009, pp. 77-78, grifos da autora).

Na resenha, a autora considera o que ela julga ser os argumentos de maiores méritos de toda *Fenomenologia*, que demonstram quais os avanços de se reconhecer o método fenomenológico no interior do debate entre filosofia e ciência. Através desse método, Merleau-Ponty estuda o corpo vivido, sobre o qual sua formação histórica e psicológica é constituinte de toda sua formação ontológica; seu ponto de partida, basta olharmos para a primeira linha do "Prefácio" do texto, é a fenomenologia de Edmund Husserl. No entanto, já colocamos que se em Husserl o mundo sensível é dogmático, se distanciando de ser o elemento investigado por ele, o mundo em Merleau-Ponty indica a própria coisa mesma de Husserl: é a significação do sensível (MOTTA, 2020, p. 217). Desse modo, a "coisa mesma" exerce uma função distinta daquela prevista pelo próprio Husserl, nas *Investigações Lógicas* (1900-1901).

Do outro lado desta apresentação, Simone de Beauvoir não visa metodizar seu pensamento num sistema analítico e filosófico. E essa intenção se aproxima das raízes da fenomenologia, isto é, o próprio método fenomenológico, que é distinto da noção de método da filosofia moderna, precede qualquer procedimento de se fazer conhecimento, donde os conceitos pré-lógicos, aqueles averiguados pelos fenomenólogos em geral, antecedem qualquer pré-juízo que se possa fazer diante desta realidade, que se apresenta de imediato a nossa consciência. Assim como Beauvoir nos explica, a experiência única e autêntica, ora suprimida pelos realistas, ora pelos idealistas, iluminada pela consciência, consiste na própria *consciência do real*, que ao acessar o mundo que lhe transcende, concede ao ser humano uma existência única, que é de seu direito. No entanto,

(BEAUVOIR, 2018, p. 517). Entretanto, com a insistência de Sartre e por certas questões éticas e morais evocadas em *O sangue dos outros*, Beauvoir aproveita a oportunidade para bem investigá-las através da proposta de Grenier. "[...] restavam-me algumas coisas a dizer, em particular sobre a relação entre a experiência individual e a realidade universal: esboçara um drama com o tema" (BEAUVOIR, 2018, 517-518). A partir da proposta de Grenier, portanto, a autora começa a trabalhar no seu primeiro livro filosófico, *Pirro e Cinéias*.

"embora real, o mundo está sempre incompleto, e esta contradição corresponde àquela que se opõe à ubiquidade[7] da consciência ao seu engajamento num campo de presença" (BEAUVOIR, 1945, p. 366, tradução nossa). É ambíguo a concepção de um mundo *a priori* completo, que se encontra em constante totalização, sendo já constituído e não constituído, opondo essa realidade (in)completa a qualquer onipresença da consciência. Ora, o que a fenomenologia de Merleau-Ponty defende é a percepção do mundo e de si mesmo através de uma atitude pré-objetiva, elaborada pela síntese temporal que jamais alcança sua completude.

O corpo reúne toda uma história sinteticamente vivida e, até mesmo, uma "pré-história", a bem dizer, a percepção dos objetos (em-si) apenas é configurada com a presença de carne e osso de um corpo – situado no tempo subjetivo, mas não uma temporalidade sem fins e lançada ao acaso de toda ação. A abertura do tempo ao seu infinito, assim como a infinitude da onda de energia da física quântica, permite uma posição de engajamento (*engagement*), na qual é possível desvendar toda e qualquer linguagem que o mundo intencione a nós. Segundo Simone de Beauvoir:

> O presente é a existência *transitória* que é feita para ser abolida: ela só se recupera ao se transcender rumo a um futuro que o presente se realiza validamente: reduzido a si, não é nada, pode-se dispor dele à vontade. (BEAUVOIR, 2005, p. 96, grifo nosso).

Emerge outra questão: a síntese temporal, permitindo que o futuro retorne ao seu passado em direção ao seu presente (ver MOTTA, 2020, p. 237), é de ordem transitória ou absoluta? Se for absoluta, a constante da existência, permitida pela falta ontológica ("existir é fazer-se falta de ser"), é metafísica, o que significa que o ser não se faz falta de ser – ele é. No ponto de vista da autora, o oposto dessa proposição que diz respeito ao modo do ser humano agir livre e moralmente, indica que se a síntese for somente absoluta, o que restará serão meros determinismos que o reduzirão a um destino imutável. Agora, se a síntese for transitória, capaz de ser abolida e recuperada, a transcendência será transcendida nela mesma, sobre a qual a atitude que revela todo transcender ontológico é projetada por um futuro desconhecido. Noutros termos, é um meio que possibilita a propagação da existência entre passado, presente e futuro, uma vez que o passado ainda consegue expressar a si devido a correlação existente entre o para-si com o si (isto é, o ser).

Parte desta apresentação esteve focada em *Por uma moral da ambiguidade*, publicado dois anos depois da *Fenomenologia da percepção*. Duas considerações precisam ser feitas ao leitor. A primeira é que, nesse ensaio em particular, Simone de Beauvoir estabelece um correlato entre a moralidade (que não é o mesmo que moralismo) e a existência, na mesma medida em que ela se posiciona positivamente em direção a instituir uma moral em que o ser humano possa aderir por completo sua condição ambígua (que é ser livre e ser moral, sendo ambas decisões únicas). A segunda é que o diálogo entre toda a história de um corpo e o tempo sobre o qual ele se expressa, resulta numa perspectiva afetiva entre eu (*moi*) os outros, todos temporais: "Estou concernido aos outros e é a mim que eles concernem; esta é uma verdade que não pode ser decomposta: a relação eu-outrem é

7 Sobre essa palavra peculiar aqui, ubiquidade, ver MOTTA, 2020, pp. 224-225.

tão indissolúvel quanto a relação sujeito-objeto" (BEAUVOIR, 2005, p. 63). O percurso de Beauvoir para nos mostrar os méritos da *Fenomenologia* é muito bem organizado, iniciando-se por uma introdução geral dos avanços do método fenomenológico em geral e toda sua inovação dentro e fora da História da Filosofia Contemporânea. A ilusão dos amputados (*illusion des amputés*), o fenômeno do membro fantasma, patologias curiosas e que Merleau-Ponty aborda no livro, demonstra o interesse da fenomenologia aos temas que também são de outros campos: nesses exemplos em particular, a psicofisiologia. O exemplo da retina que se auto-ajusta em meio a um espelho inclinado a 45°, colocado por Beauvoir na seguinte resenha, é sugestiva conforme nota-se a atuação do corpo em meio a um ambiente vivido e cujos objetos que ali estão "falam" (*parlent*) conosco, se expressam através de uma linguagem própria.

Através desta resenha inédita, o leitor interessado na filosofia de Simone de Beauvoir poderá compreender o modo pelo qual a autora aborda o método fenomenológico e, mais particularmente, a natureza da *Fenomenologia da percepção*, assim como considerações importantes para ambos autores, em oposição à tradição intelectualista-empirista (por exemplo, o entorno intencional do corpo que não ocupa uma posição primária e nem secundária, mas intermediária entre as relações intersubjetivas).

Por outro lado, o leitor interessado na filosofia de Merleau-Ponty irá encontrar aqui o modo como Simone de Beauvoir analisou-a através de uma perspectiva fenomenológica, já indicada, com menos rigor, em *Pirro e Cinéias* e em seus romances. Ora, o leitor que está interessado nesse exame em particular pode recorrer, para além desta tradução, ao artigo de nossa autoria, publicado na revista *Pólemos* da Universidade de Brasília (UnB), *Beauvoir intérprete de Merleau-Ponty*: A Fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico[8] (2020). Para encerrar, desejamos cordialmente ao leitor uma exploração frutífera do texto a seguir, e que ele seja referência de aprendizado tanto para os estudiosos de Filosofia em geral, como para aqueles que se interessem pelas filosofias de Simone de Beauvoir e (ou) de Maurice Merleau-Ponty. A seguir, encontra-se a tradução do texto até aqui comentado.

8 O link se encontra nas referências finais.

Um dos objetivos essenciais da educação de uma criança é fazê-la perder o sentido de sua presença no mundo. A moral ensina a renunciar sua subjetividade, a renunciar o privilégio de afirmar-se como "Eu" diante de outrem; ela deve considerar-se como uma pessoa humana entre outras, submetida como as outras às leis universais inscritas num céu anônimo. A ciência a orienta escapar da sua própria consciência, a afastar-se do mundo vivo e significante que esta consciência lhe desvelava e para o qual se esforça por substituir um universo de objetos fixados, independente de todo olhar e de todo pensamento. No entanto, apesar da moral, todo homem conhece uma misteriosa intimidade com a existência única que é precisamente dele e, apesar da ciência, todo homem vê com seus próprios olhos. Daí nasce o divórcio que é tão frequentemente observado entre teoria e prática, entre as opiniões públicas e as convicções escondidas, entre os preceitos aprendidos e o movimento espontâneo da vida. Tendo o mundo sido arrancado do sujeito, o sujeito expulso do mundo, torna-se impossível de possuir tal mundo e o eu; algumas pessoas decididamente se lançam em coisas estranhas, e se esforçam para esquecer que perdem-se a si mesmo; outras escolhem voltar-se para si, mas parece que o resto do universo lhes escapa. Um dos imensos méritos da fenomenologia é o de ter restituído ao homem o direito a uma existência autêntica, suprimindo a oposição entre sujeito e objeto; é impossível definir um objeto separando-o do sujeito pelo qual e para o qual ele é objeto; o sujeito é revelado apenas por meio dos objetos nos quais ele se engaja. Tal afirmação explicita apenas o conteúdo da experiência ingênua; mas é rico em consequências; é apenas a tomando como base que conseguiremos edificar uma moral na qual o homem possa aderir total e sinceramente; é, portanto, de extrema importância estabelecê-la com solidez e restaurar ao homem essa audácia infantil que anos de docilidade verbal lhe despojaram: a audácia de dizer: "Estou aqui". É por isso que a *Fenomenologia da percepção*[9], de Maurice Merleau-Ponty, não é apenas um notável trabalho de especialista, mas um livro que interessa a todo homem, e todo o homem: a condição humana está ali em jogo. O empirismo como o intelectualismo separavam o mundo da consciência: para então ter sucesso em reagrupá-los, um demandava à consciência que abdicasse diante da opacidade do real; o outro dissolvia o real à luz da consciência e, finalmente, ambos falhavam em explicar essa experiência única: a consciência do real. Merleau-Ponty nos mostra que a atitude fenomenológica permite ao homem acessar o mundo e encontrar a si mesmo: é dando-me ao mundo que me realizo, e é assumindo-me que conquisto o mundo.

Particularmente, é uma existência que a ciência pretende anexar ao universo dos objetos e cuja posse é dada ao homem pela fenomenologia: aquela de seu próprio corpo. No que são talvez as páginas mais definitivas de todo seu livro, Merleau-Ponty demonstra, através da análise de processos normais e casos patológicos, que é impossível considerar nosso corpo como um objeto, mesmo que se trate de um objeto privilegiado. Por exemplo, nenhuma das explicações que foram propostas para a famosa "ilusão dos amputados"[10], baseada na noção de corpo como objeto, são

9 Grifos da autora, nota do tradutor.

10 No francês: illusion des amputés, nota do tradutor.

válidas, ou mesmo plausíveis. Pelo contrário, o fenômeno do membro fantasma torna-se inteligível se definirmos o corpo como nosso modo de ser no mundo, nosso "ancoradouro"[11] nesse mundo, ou o conjunto de "tomadas"[12] que temos sobre as coisas; entende-se, então, que o mundo, que foi constituído pelo meu corpo como manejável, permanece assim atualmente, mesmo que se tenha perdido o poder de lidar com ele; o objeto manejado me envia de volta uma mão que não tenho mais, mas cuja presença é representada pelo ambiente[13] ao meu redor. Merleau-Ponty também está examinando uma psicose curiosa: um paciente com um distúrbio cerebral é incapaz de designar qualquer parte de seu corpo ou realizar qualquer movimento abstrato, como curvar-se sob comando, uma perna; mas ele pode agarrar seu nariz ou seu tornozelo; ele pode levar seu lenço no bolso, reagir a toda situação concreta; quer dizer que ele tem o seu corpo fenomenal à sua disposição; seu corpo permanece intacto como um veículo de seu ser no mundo; onde o paciente falha é quando ele tem que olhar seu corpo como um objeto entre outros, que ocupa seu lugar entre a parede e a mesa, no espaço objetivo; ele pode viver seu corpo, não apresentar que seja uma construção secundária, que se soma à realidade do corpo vivido, e que pode, em certos casos, ser desunido dele. Em primeiro lugar, nosso corpo não é posicionado no mundo como uma árvore ou uma pedra; ele o habita, é a nossa maneira geral de possuir um mundo; é ele quem expressa nossa existência, o que não significa que seja um acompanhamento externo, mas que se realiza nele.

Assim, ao devolver-nos o nosso corpo, a fenomenologia também nos devolve as coisas; através do corpo podemos "frequentar" o mundo, entendê-lo, podemos "possuir um mundo"[14]. O espaço em que situamos os objetos não é uma forma abstrata que nos impõe do lado de fora; a nossa percepção do espaço expressa a forma como nos estendemos para o futuro através de nosso corpo e através das coisas; exprime toda a vida do sujeito; a experiência da espacialidade é a experiência da nossa situação no mundo; permite-nos compreender que existe uma especialidade original para o primitivo, o esquizofrênico, o alucinado, o adormecido, o pintor; também nos permite elucidar os problemas clássicos da "visão invertida"[15], da percepção da profundidade. Sabe-se que um sujeito que é obrigado a usar óculos que corrigem as imagens da retina recupera a visão normal após um certo período de tempo; o mesmo se aplica a um sujeito que é obrigado a perceber o seu quarto num espelho inclinado a um ângulo de 45°, acaba por se orientar de tal forma que vê as linhas oblíquas de seu quarto como verticais. Isto só pode ser compreendido se se vislumbrar o corpo como constituindo por sua ação um terreno perceptivo, uma base de vida, um cenário geral para a minha coexistência com o mundo; ele efetua as transposições necessárias a fim de poder viver num novo campo perceptivo e ancorar-se lá. Quanto à profundidade e tamanho, chegam a coisas sem qualquer comparação com algum objeto de referência; estão enraizados na nossa situação; são definidos com respeito a uma certa amplitude dos nossos gestos, um certo domínio sobre o

11 No francês: "*ancrage*", N.T.

12 No francês: "*prises*", N.T.

13 No francês: *milieu*, N. T.

14 No francês: "*avoir un monde*", N.T.

15 No francês: *vision renversée*, N.T..

nosso meio. Somente esta concepção de espaço é responsável pelo fenômeno do movimento; se estamos engajados num ambiente, o movimento surge-nos como um absoluto, e a sua relatividade é reduzida ao poder que temos para mudar os domínios dentro do interior do mundo maior.

O papel do corpo não se limita a projetar-se no espaço que constitui qualidades e cujo peso e opacidade lhe seriam estranhos; a sensação não é nem uma qualidade nem a consciência de uma qualidade; é uma comunicação vital com o mundo, um tecido intencional; cada suposta qualidade é inserida num determinado comportamento e possui uma significação vital; as experiências de laboratório, por exemplo, mostram que o gesto de levantar o braço é modificado por um campo de visão vermelho, amarelo, azul ou verde; olhar para uma praia azul é dar ao meu corpo essa forma particular de preencher o espaço que é azul; o sensível é "uma certa forma de estar no mundo que nos é proposto a partir de um ponto no espaço, e que o nosso corpo retoma e assume"[16]; e para que o sensível seja sentido, deve ser subjugado pelo meu olhar ou pelo movimento da minha mão. Perceber o céu azul não é uma questão de me posicionar diante dele; tenho de me abandonar a ele, para que ele "se pense dentro de mim"[17]; no momento em que o percebo, "sou o próprio céu que se recompõe, se recolhe e começa a existir por si próprio"[18]. A "coisa", então, define-se primeiro não como uma resistência mas, pelo contrário, como o correlativo da minha existência: é uma "estrutura" acessível à inspeção pelo corpo, e é por isso que a realidade nos parece estar cheia de significados humanos; é por isso que somente podemos conceber uma coisa se ela for percebida ou perceptível. Assim, a percepção não é uma relação entre um sujeito e um objeto estranhos uns aos outros: ela liga-nos ao mundo como à nossa pátria, é comunicação e comunhão, "a tomada em nós de uma intenção estrangeira"[19], ou inversamente, "a realização exterior dos nossos poderes perceptivos"[20]. As coisas *falam*[21] conosco, e é preciso não dar a estas palavras um significado figurativo ou simbólico; a natureza é verdadeiramente uma linguagem, uma linguagem que se ensinaria a si própria, cuja significação seria secretada pela própria estrutura dos sinais. Com isto, compreende-se que nunca poderíamos estar fora de lugar no mundo; o deserto mais selvagem, a gruta mais escondida ainda segrega um significado humano; o universo é o nosso domínio.

No entanto, ao mesmo tempo que oferecem este aspecto familiar, as coisas oferecem outro lado: são também silêncio e mistério, um Outro que nos escapa; nunca são completamente dadas, mas, pelo contrário, estão sempre abertas; o mundo no sentido pleno da palavra não é um objeto, transcende todas as nossas perspectivas dos pontos de vista que temos sobre ela. Embora real, o mundo está sempre incompleto, e esta contradição corresponde àquela que se opõe à ubiquidade da consciência ao seu engajamento num campo de presença. Para perceber, devo estar situado, e o mesmo movimento pelo qual concedo ao mundo enraizando-me, aqui e agora, empurra o mundo

16 No francês: "*une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace que notre corps reprend et assume*", N.T.

17 No francês: "*pense en moi*", nota do tradutor.

18 No francês: "*je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi*", nota do tradutor.

19 No francês: "*la reprise en nous-mêmes d'une intention étrangère*", nota do tradutor.

20 No francês: "*l'accomplissement extérieur de nos puissances perceptives*", nota do tradutor.

21 No francês: *parlent*. Grifo da autora, nota do tradutor.

para o horizonte sempre inacessível da minha experiência. De fato, não sou uma consciência impessoal e atemporal: se existo como sujeito, é porque sou capaz de atar um passado, um presente e um futuro, é porque ganho tempo; perceber o espaço, perceber o objeto, é desdobrar o tempo à minha volta, mas a síntese perceptiva permanece sempre incompleta porque a síntese temporal nunca é completada.

É, portanto, pela temporalidade que se explica a opacidade do mundo, e é também na temporalidade que a opacidade do sujeito tem sua raiz. Enquanto Sartre, no *Ser e o Nada*[22], enfatiza primeiro a oposição do para-si[23] e do em-si[24] e o poder da mente face ao ser, e a face absoluta da liberdade, Merleau-Ponty, pelo contrário, concentra-se em descrever o caráter concreto do sujeito que nunca é, segundo ele, um puro para-si. Na verdade, ele pensa que a nossa existência nunca se apreende na sua nudez, mas tal como é expressa pelo nosso corpo; e este corpo não está encerrado no instante, mas implica toda uma história, e mesmo uma pré-história. Por exemplo, só se pode situar no espaço definindo o seu meio atual em relação a um meio espacial previamente determinado que se refere a um nível anterior sem nunca poder parar a um primeiro nível que não estaria ancorado em lugar algum. Portanto, a percepção do espaço, como toda a percepção em geral, pressupõe um passado indefinido atrás de si mesmo, "uma comunicação com o mundo mais antigo do que o pensamento"[25], que se concretiza pelo fato do meu nascimento; a minha história está encarnada num corpo que possui uma certa generalidade, uma relação com o mundo anterior a mim mesmo, e é por isso que este corpo é opaco à reflexão, é por isso que a minha consciência se encontra "engolida pelo sensível"[26]. Não é um puro para-si, ou para usar a frase de Hegel, mais tarde usada por Sartre, um buraco no ser, mas "um buraco, uma dobra que foi feita e pode ser desfeita"[27].

A partir destas definições de mundo e de homem, Merleau-Ponty considera a maioria dos principais problemas que interessam à condição humana, e oferece algumas sugestões muito ricas, particularmente sobre a questão da sexualidade e a da linguagem. Mas o que me parece ser o mais importante no seu livro, tanto pelo método utilizado como pelos resultados obtidos, é a elucidação fenomenológica de uma experiência vivida, a experiência da percepção. Hegel diz, com razão, que só se pode compreender uma verdade através do reconhecimento ao movimento de pensamento que o engendraram; as ideias que acabo de resumir de forma demasiado breve só podem manter todo o seu valor se as recolocarmos nas análises concretas que as apoiam. Merleau-Ponty não inventa um sistema; ele parte de fatos estabelecidos e demonstra que é impossível dar conta deles num plano experimental, em vez disso, implicam toda uma relação entre o homem e o mundo, e é esta relação que ele pacientemente traz à tona. Um dos primeiros méritos deste livro é que ele é convincente; outro dos seus méritos é que não nos pede para nos forçarmos a nós próprios; pelo

22 Grifos da autora, N.T.

23 No francês: *pour soi*, nota do tradutor.

24 No francês: *l'en soi*, nota do tradutor.

25 No francês: "*communication avec le monde plus vieille que la pensée*", nota do tradutor.

26 No francês: "*engorgée par le sensible*", nota do tradutor.

27 No francês: "*un creux, un pli qui s'est fait et qui peut se défaire*", nota do tradutor.

contrário, sugere que abraçamos o próprio movimento da vida que é a crença nas coisas do mundo e na nossa própria presença.

SIMONE DE BEAUVOIR.

Texto traduzido

_____. La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty. *Les Temps Modernes*, Paris, 1945, p. 363-367.

Referências

ABBAGNANO, N. Método. *Dicionário de Filosofia*. Trad. 1a edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi, e revisão e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. 5a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BEAUVOIR, S. *A força das coisas*. Trad. Sérgio Milliet. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. 6ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. (Coleção Clássicos de Ouro)

_____. O Existencialismo e a Sabedoria das Nações; Idealismo Moral e Realismo Político; Literatura e Metafísica; Olho por Olho. In. *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. Trad. Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1964. (Coleção Ensaio)

_____. *Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas*: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção.* 4ª ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Biblioteca do Pensamento Moderno)

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne*: resumo de cursos: psicossociologia e filosofia. Trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar. São Paulo: Papirus Editora, 1990.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard: Paris, 1945.

MOTTA, L. J. A noção de atitude estética em Simone de Beauvoir. *Pólemos*, Brasília, v. 9, n. 17, 2020, p. 177-188. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/26957/25199>. Acesso em 11 de outubro de 2020.

_____. A relação entre ambiguidade, liberdade e condição humana em Simone de Beauvoir. *Filogênese*, Marília – SP, v. 11, pp. 40-55, 2019. Disponível em: https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/a-relacao-entre-ambiguidade-liberdade-e-condicao-humana-em-simone-de-beauvoir.pdf. Acesso em: 11 de outubro de 2020.

_____. Beauvoir intérprete de Merleau-Ponty: A Fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico. *Pólemos*, Brasília – Distrito Federal (DF), v. 09, n 18, pp. 215-241, 2020. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/29777/27405. Acesso em: 11 de outubro de 2020.

FORA DO EXPEDIENTE

A Mãe

Nayara Gomes Almeida

Zugrund gerichtet, wach ich ruhig auf.
Von Grund auf weiß ich jetzt, und ich bin unverloren.
[Indo ao fundo, desperto tranquilamente.
No fundo agora sei, e estou imperdido.]

(Ingeborg Bachmann)

Assim, inerte, era possível sentir por ela carinho. Não, carinho não, admiração talvez. Seu corpo tinha a beleza das coisas que resistem ao tempo, como um velho navio naufragado, solene no fundo do mar. Um mergulhador desavisado se entusiasmaria ao avistar os destroços, fantasiaria tesouros escondidos. Mas nada restava ali. Se algum dia houvera algo, uma história de amor, uma aventura, uma ambição, apagara-se. Ali estava a carcaça do navio, uma relíquia sem valor, bela e inútil.

Olhava a mãe e pensava em si. Também ela estaria assim um dia, encarquilhada, exposta, vazia. Se a mãe se soubesse, se se pressentisse, desejaria desaparecer de vez. Mas ela apenas vagava à meia-luz, inquieta, abrindo portas aleatórias da memória, despejando velhos rancores. Antes, quando voltava brevemente ao presente, entristecia-se com o destino. Que sina covarde, que sina infeliz. Aos poucos, porém, a infelicidade tomara a forma definitiva de rancor. Cada palavra, cada gesto da mãe era uma forma de envenenar a vida. Teimava em uma existência espectral, raivosa e irrefletida que assombrava e machucava sem nenhuma culpa. Não, era Cristina quem se sentia culpada. Esforçava-se para ver nas atitudes da mãe a decrepitude mental, mas cada gesto vinha prenhe da mãe-jovem. Cada palavra mais durarestaurava, num lampejo, a dor que lhe fora infligida. As mágoas, há tanto submersas,reapareciam intactas, faziam-na perguntar-se o que fazia ali, por que se sacrificava dia e noite por alguém que secara tão cedo na vida, que não lhe presenteara nem com a esperança de um afago, que a expulsara de casa quando tudo que precisava era a indicação de um caminho.

Tudo passado.

Ela estava ali porque não seria como a mãe, capaz de abandono. Ela não poderia deixar de estender a mão a um parente, por mais cruel que lhe tenha sido, não era vingança que procurava. Aliás, não

procurava nada, cumpria um papel, entregava-se a ele. Agarrava-se a essa ideia. Estava ali porque não podendo desfazer os nós da relação com a mãe, melhor era jogar fora o novelo. Esquecer-se das maldades, tratá-la com compaixão. Inflava o peito, enrijecia o corpo, a face plena da dignidade que a ideia cobrava. Mas logo arrefecia. Sentia a hipocrisia de tal pensamento. Não era nenhuma Irmã Dulce. A sua entrega era forjada, puseram nas suas mãos uma carga pesada demais para ser carregada para longe, por isso, pousara-a em um canto da sala.

A verdade reluzia: estava ali porque não havia mais quem estivesse. Porque os irmãos eximiram-se de qualquer responsabilidade, porque tinham seus próprios empregos, seus próprios problemas, suas próprias vidas. Já ela não trabalhava, seus filhos estavam estáveis financeiramente, moravam em suas próprias casas e inclusive a ajudavam com as despesas. Com a vida abençoada que tinha, não seria sacrifício nenhum dedicar o tempo livre à mãe doente. Além disso, todos eles sofreram tanto quanto ela sob a tirania da mãe, talvez até mais: enquanto ela saiu de casa cedo, casou-se e teve uma vida tranquila, eles tiveram que resistir às tempestades que só a mãe sabia criar. Mesmo os dias calmos eram de espera ansiosa, sabiam que algo destilava na alma da mãe, uma raiva, uma crueldade, um desmando qualquer. O temporal costumava chegar sem dar sinais.

Ela estava sozinha, inclusive na dor. Até os irmãos guardavam rancor da sua partida indesejada. Nas discussões tentava lembrá-los que não saíra de casa por vontade própria, que fora expulsa, mas as palavras resvalavam nas paredes. Eles ressentiam-se de uma ausência que não fora sua escolha e culpavam-na por todo sofrimento que lhes fora imposto. Mamãe perdeu a cabeça quando você engravidou e fugiu de casa, diziam. Cristina entorpecia-se de furor. Gritava repetidas vezes que fora expulsa. Expulsa. Era nela que a mãe entornava a bestialidade antes, enquanto eles eram poupados. Os irmãos recusavam a versão, uniam-se em torno da experiência em comum e trancavam-na fora. Era uma estrangeira na dor familiar.

A mãe mexeu-se no leito, balbuciando um incômodo indefinido. Cristina alarmava-se ao mínimo movimento, temia que acordasse novamente e que fosse impossível restaurar seu sono. Aproximou-se da cama, com todo o cuidado deslizou os dedos por entre os cabelos ralos, molhados de suor, segurou com destreza a nuca e ajeitou-lhe o travesseiro por debaixo da cabeça. A mulher relaxou imediatamente o cenho, retomando a respiração em ciclos harmoniosos. Também Cristina voltou a respirar. Nos últimos tempos percebera que a sua respiração seguia inconscientemente o compasso da mãe, acompanhava-lhe inclusive os suspiros. A mãe lhe roubara até o que havia de mais autônomo no corpo, pensava com ironia, o que mais restava para lhe ser subtraído?

Deitou-se novamente, precisava dormir. Amanhã a irmã a substituiria enquanto iria ao médico. O filho implorara-lhe que tomasse um tempo para si, que saísse um pouco para espairecer. Não é certo que a senhora doe toda a sua vida para a sua mãe se ela também tem outros filhos, o caçula lhe dizia. Aceitava a ideia, era lógica, mas tremia ao imaginar as consequências da sua breve saída. A irmã trataria esse dia como um enorme sacrifício, uma oferenda maior do que o devido aos deuses. A mãe estranharia a mudança repentina, talvez ficasse até mais agitada do que de costume. Ela

seria forçada a voltar no segundo que a consulta acabasse. O filho zangar-se-ia com o retorno precoce. Haveria uma grande discussão entre ele e a tia...

Virou-se na cama. Havia certo prazer em imaginar um embate entre os dois, orgulhava-se do filho, da sua precisão argumentativa e de como as palavras e os gestos saíam-lhe fáceis. De onde vinha todo aquele autocontrole? A irmã espernearia, gritaria inutilmente no início, mas seria apanhada pela própria fraqueza dos argumentos, então, silenciaria em rancor. Balançou a cabeça como para espanar a fantasia. Por mais estremecida que estivesse sua relação com a irmã nos últimos anos, apiedava-se das suas tolices. A irmã construíra para si um labirinto, atravancara-o de ilusões de riqueza, autocomiseração, falsa moralidade cristã e tantas outras tralhas que o tornara intransponível. Em meio a orações a Deus, imprecações contra os vizinhos e luxos incompatíveis com o ganho do marido, a irmã se espremia entre as paredes, perdida, incapaz de encontrar uma saída.

Nunca foram confidentes, é verdade. Mas intuía que a vida poderia ter tomado outro rumo se a mãe não a tivesse exilado tão cedo. Algo se partira no transcurso natural da vida, algo que poderia ter sido facilmente remendado não fosse a agressividade gratuita, intempestiva e ilógica da mãe. Elas poderiam ter dado um significado ao título de irmãs, talvez até se protegido mais das intempéries maternas.

Besteira. Ela se remexia na cama. Eram só palavras e pensamentos vagando inúteis na superfície do presente. Nada disso pode atingir o que já foi feito. O passado é uma bola de ferro que meus parentes e eu carregaremos para sempre. Mesmo o que sou hoje vem em parte dessa hostilidade fria que mantive e mantenho com meus irmãos e dessa mágoa que não posso apagar nem mesmo quando vejo minha mãe em franca decomposição. Por que não posso deixar de odiá-la?

Levava as mãos à face. Odiar a mãe era uma heresia. Preferia ressentir-se das suas ações, magoar-se com as lembranças de sua crueldade, pois temia o que havia de definitivo no ódio. Reconhecer seu ódio era também revelar algo de si que a desconcertava. Uma fera que rugia nos porões da sua alma. Preferia mantê-la nos recônditos mais profundos de si, em um lugar tão interno que nunca pudesse visitar.

Esse era um dos seus mais contundentes paradoxos. Não odiar a mãe era sua maneira de atingir algo que pensava ser maior que ela mesma, enquanto odiá-la estava tão bem acomodado nas profundezas do seu ser, que não podia deixar de ser parte do que ela era. Era uma marca quase invisível, mas ainda assim presente em cada um dos seus gestos em relação à mãe. Mas como resolver isso, ela se perguntava. E não podendo, ou não querendo, mergulhar na contradição, esquecia-se.

***

Um grito a despertou.

Era a mãe. Revirava-se na cama, o rosto retorcido em um incômodo indefinido. Chamava por Cristina que, num pulo, aproximou-se. A mulher agarrou-lhe o pulso com uma força inesperada, fazendo-a soltar um leve gemido, mas incapaz de desvencilhar-se. Os olhos fixos na filha, a mulher rompeu-se em xingamentos e desaforos. Brevemente esquecida da condição da mãe, Cristina meteu-lhe um tapa sonoro no rosto. A outra, espantada pela agressão, soltou-lhe a mão e silenciou.

Cristina sentia a culpa subir-lhe pelos dedos das mãos até o peito, tomando-lhe então as veias do pescoço. Quando chegou aos olhos já não era culpa, era raiva. Veja só onde a mãe a levara, com sua ferocidade, com sua sequidão. A raiva derramou-se quente pela face. Seu corpo parecia ter perdido, em um lance de mágica, todos os ossos. Com as pernas bambas, sentou-se no sofá. A mulher voltou a gritar frases sem sentido. Cristina recuperou as forças, alcançou a bolsa de remédios com o calmante e obrigou-a a engolir. Por ainda meia hora debateu-se inclemente, quando finalmente largou-se mole na cama e adormeceu.

Mas Cristina não conseguia nem ao menos fechar os olhos. Todo o seu corpo estava eletrizado e sua cabeça vagava sem descanso. O tapa fora um erro, não poderia deixar de pensar, mas o primeiro. Afinal, ela se doara devotamente à mãe! Cobrira cada desejo próprio com renúncia até aquele momento. Então, por que sentia como se um monstro a habitasse? Como se cada gesto até agora não fosse seu, mas dele? Algo tão diferente de si, pensava, havia sequestrado a sua própria vida. Um tipo de parasita que se auto-organizava, enquanto ela se doava à mãe. Ele surgira da sua distração: houvesse se vigiado mais, não estaria tão envergonhada de suas próprias ações.

Era preciso que descesse aos porões de si, que se reencontrasse com o monstro, que o expulsasse. Era preciso ir ao fundo. O próximo passo era decisivo, mas ela não o executou. Antes, sentiu-se alçada em sua direção. Cada degrau carregava a dolorosa lucidez de estar indo não em direção a um outro, a um usurpador, mas à verdade. Essa clareza inesperada a assustou, tentou voltar, mas já era tarde demais. Chegara ao fundo e esperava que o monstro se aproximasse. Mas não havia nada, exceto uma poça minúscula que quase passava despercebida no centro do porão. Era como se um grande lago houvesse secado e deixado para trás a lembrança de tempos de fertilidade. Cristina se aproximou da poça e antes mesmo de mirar-se nela, a verdade se interpôs. Sentiu-se saída de um nevoeiro. A visão era obscenamente nítida: tratava consigo pela primeira vez na vida.

Sim, era ela, podia se reconhecer no reflexo. Mas não se tratava do seu rosto na inteireza com a qual se acostumara. Era um rosto vazado, feito de intervalos não-preenchidos. Ela sabia, como quem é familiar com um código secreto, que era ali que sua mãe habitava: nos interstícios de sua vida. Ela deslizava por entre suas dúvidas, sua dor e sua raiva. Encostava-se em cada alegria, espantando-a com sua simples presença. Cristina não sabia como arrancá-la de si, mas sabia que o tapa lhe trouxera algo diferente: um momento fugaz de lucidez. O tapa não atingira à mãe, pois ela era um espectro, puro escoamento, puro desfazer-se. Ela não estava presente, ela não-era. O tapa atingira verdadeiramente a si própria e a fizera descobrir, ainda que não o soubesse, que

havia algo dentro de si além da dor e da raiva: uma imensa impossibilidade.

Era essa imensa impossibilidade que a mantinha refém da mãe. Tinha em frente a si uma outra pessoa que lhe parecia real em todos os aspectos imagináveis: ela comia, bebia, falava, gritava, dormia. Essa pessoa tinha uma história que atravessava a sua própria, mas em um certo momento, e ninguém pode precisar qual, essa história parou de se fazer. O que Cristina esperava inutilmente era que juntando mais uma vez a sua história à dessa pessoa, pudesse decidir-se pelo perdão ou pelo ódio. Mas não podia odiá-la, agora sabia. Nem mesmo perdoá-la. É preciso que o outro seja para que o perdoemos ou o odiemos. A ausência da mãe, o seu contínuo e inexorável desaparecimento, apagava dentro dela essas possibilidades.

Cristina não podia deixar de ver essa impossibilidade como avassaladora. Sentia-se mais impotente do que nunca em relação à mãe, mas estranhamente livre. Olhou para a mãe mais uma vez, a serenidade do seu sono não denunciava seu passado, nem seu futuro. Ela era apenas bela, realmente bela.

O Farol, de Robert Eggers

Mateus José Lannes Tolentino

Podem avisar, pode avisar
Invente uma doença
Que me deixe em casa pra sonhar

(O Rappa, Me deixa)

No final dos anos de 1890 um novo zelador chega a uma ilha remota na Nova Inglaterra para ajudar o faroleiro local e, entre tempestades e goles de querosene, tenta desvendar os mistérios que existem nas histórias de pescador de seu chefe; enquanto o isolamento causa uma escalada da tensão na convivência entre os dois homens, à medida que o tempo passa, lendas locais parecem ganhar vida e aterrorizam o jovem empregado do farol. Não podemos fugir a essa evidência, a confissão se impõe: citemos de imediato que *O Farol* é um desses filmes que se inscrevem na tradição do cinema autoral e muito pouco ortodoxo que encontramos de tempos em tempos, talvez em cada década. Porque fazer uso do cinema autoral e muito pouco ortodoxo leva a falsa impressão, neste caso, de que ele tem pretensões aparentemente vaidosas e imodestas, mediante o ato de "causar sensação" no público com um espetáculo artificialmente autêntico e criador, *O Farol* mostra que é fruto de um realizador hábil e talentoso, que lança mão de funções narrativas compreensíveis e pertinentes para explicitar o objetivo ao qual se destina a mensagem de um filme. O som precário e antigo da captação monofônica, a razão de aspecto comprimida, a escala de cinza contrastada, granulada, imersa no escuro, iluminada por fontes de luz restritas remetem ao passado e subtraem o *glamour* da imagem, para em seguida combinarem com a tarefa árdua e sem graça que é cuidar daquele farol perdido no meio do nada e isolado de tudo e de todos, enquanto os personagens são obrigados a viver em dependências insalubres e decadentes, apertados, tão desprovidos de privacidade que temos o "privilégio" de testemunhá-los em seus momentos mais íntimos, crus e realistas. — Em outras palavras: a linguagem visual realça a sensação de aperto, claustrofobia, isolamento e desconforto — e, no entanto, a forma da função narrativa e o desejo de evitar espectadores desavisados, que estão de fato à procura de um cinema mais acessível e de um

terror por assim dizer mais convencional, levam Robert Eggers a desenvolver uma autoralidade que não se restringe à linguagem visual; antes, a linguagem visual é um reflexo da autoralidade e dos demais recursos usados para contar a história de *O Farol*, filme que oferece um mergulho completo no descarrilamento mental, visceralmente entranhado em lendas e superstições sobrenaturais que ora motiva, ora decorre delas. A metáfora, por mais inesperada que seja, adapta-se estreitamente aos seus pensamentos (a referência a *Hypnosis*, de Sascha Schneider, é especialmente interessante pela "qualidade alerta e [...] comovente [...] É como se fosse um espírito aparecendo de repente, ou um relâmpago que subitamente iluminasse a noite escura [...] É um momento que mobiliza todo o nosso ser [...] ")[1], e em nenhum lugar a essência desta intuição é proferida de modo mais claro do que em um fragmento de *Origem do drama barroco alemão* que se refere não à alegoria, círculo temático percorrido ao longo da ordem de exposição do livro, mas à representação dos afetos considerados como fins do espetáculo dramático: "É com efeito característico [...] que a representação dos afetos se torna cada vez mais enfática, ao passo que o delineamento da ação se torna cada vez mais inseguro. O ritmo da vida afetiva ganha tal velocidade que as ações serenas e as decisões maduras ficam cada vez mais raras. O conflito entre a sensibilidade e a vontade não se limita apenas à manifestação plástica da norma humana [...] mas aparece também em sua manifestação dramática. É o que fica especialmente evidente no caso do tirano. No curso da ação, sua vontade é cada vez mais enfraquecida pela sensibilidade, até que ele mergulha na loucura".[2]

Aqui trata-se apenas de substituir o tirano pelo personagem do filme — ou, se preferirem, deixar ficar como está — para se encontrar dito da maneira mais clara como o declínio da sanidade marca a submissão a uma experiência enfadonha, aborrecida e ingrata. Numa época em que a automatização ainda não havia sido inventada, só porque calhou de existir uma ilha no meio do mar onde navios podiam bater, eram necessárias pessoas apenas para cuidar de uma luz que evitava que isso acontecesse. E não tem mais nada na ilha além do farol, e não tem mais nada para fazer além de cuidar do farol e de matar o tempo com tarefas triviais. (Em Ouro Preto, domiciliei-me em uma casa cujo agregado era responsável por apagar e acender a luminária do lado de fora todos os dias. Impressionou-me o número de vezes que ele realizou essa tarefa, enquanto a noite caía. Era um homem generoso mas sistemático, que se incomodava com as pessoas entrando e saindo das casas, as repúblicas estudantis, um velho no fundo de um quarto. O espectador de *O Farol* pode compreender a estranheza que senti.) Bem vistas as coisas, com intenção clara e manifesta *O Farol* escancara a latrina fétida e emporcalhada da humanidade, tanto a física como a psíquica. Pois além de contar uma trama bem delineada sobre uma tarefa, o filme está interessado em estudar o tipo de sujeito que era atraído para realizar essa tarefa, e o que essa tarefa realizada em condições tão adversas podia ocasionar a ele. *O Farol* é o que podemos chamar de *filme de imersão*, porque depois de um primeiro ato ambientado na lida com os afazeres do farol, o enredo passa a agir de tal modo a aproximar o espectador dos personagens — a essa altura já despojados de todo o *glamour* que lhes fora inicialmente atribuído pela arte dramática — que vulnerabiliza as figuras que estão

1 CREUZER, 1819, p. 59 et seq. apud BENJAMIN, 1984, p. 185-186.

2 BENJAMIM, 1984, p. 121-122.

sendo retratadas ali, vulnerabilizando o espectador. E se a partir daí o espectador se encontra vulnerável como os personagens, acompanha os personagens naquela rotina de faroleiro, torna-se também ele um faroleiro e vivencia aquela experiência de degradação humana junto com os personagens do filme. Apesar de alguns diálogos não parecerem dizer nada, embora nada muito importante pareça estar acontecendo, não obstante a aparência que a trama e os personagens têm de não estarem chegando a lugar nenhum, atribuir sentido a isso dependerá do quanto o espectador consegue de um golpe dois resultados: mergulhar em águas profundas e voltar de lá na posse da pérola, a lágrima da sereia. Como no homem do Barroco, em que o cristianismo permanece sendo uma conveniente providência em meio aos caminhos venturosos da alegoria, em Robert Eggers a insatisfação com o modelo narrativo dominante, vigente na indústria do cinema mundial, permanece sendo não uma beatitude frívola nem um elemento puramente edificante das criaturas, mas uma teleologia que se orienta exclusivamente a seus ensinamentos secretos, de inspiração greco-egípcia, o farol como o Olho de Hórus que afugenta o mau-olhado das trevas oceânicas. "Os jesuítas, que conheciam magistralmente o seu público, não devem ter tido audiências compostas exclusivamente de espectadores que soubessem latim. Deviam estar convencidos da velha sentença de que a autoridade de uma afirmação não somente não depende de sua inteligibilidade, como se reforça quando ela é obscura".[3] Se essas águas nem sempre são das mais puras e se muitos detritos nela flutuam, tanto melhor para o realizador, cujos seres poéticos podem assim desenvolver-se mais e engordar com mais facilidade.

Quanto ao resto, mais do que *constatar* as coisas que acontecem na história, o importante aqui é *saborear* a história, que convenhamos não é particularmente apetitosa. Mas por que alguém iria querer isso? Em primeiro lugar: para observar o laboratório dos personagens definhando, o que é legítimo e natural quando se trata do experiente Willem Dafoe; em consequência, não tem forma melhor de elogiá-lo a não ser dizendo que o que vemos aqui é de fato um faroleiro do século XIX chamado Thomas Wake. (Robert Eggers demonstra saber exatamente o que precisa de seu elenco, consegue extrair desde o pequeno expressivo até o exagerado exigente, e faz isso com uma precisão cirúrgica.) Em segundo lugar: trata-se sem sombra de dúvidas de uma experiência ímpar, por meio da qual podemos ampliar nossos horizontes e vislumbrar novos panoramas; e como são horizontes e panoramas extremamente desgastantes para serem experimentados na vida real, *O Farol* nos oferece uma amostra grátis de uma situação degradante na segurança da sala de cinema. "Mas o mero lugar ajuda pouco neste propósito", diz Sêneca, "a menos que a mente seja totalmente mestre de si mesma, e possa, a seu gosto, encontrar retiro mesmo em meio a negócios. O homem, no entanto, que sempre está selecionando sítios e buscando tranquilidade, encontrará sempre algo para perturbar sua alma em todos os lugares." É a atitude do homem que se dedica inteiramente a investigar os misteriosos caprichos da sua digestão. E é certo que os movimentos viscerais nesse filme têm mais de gasoso que de sólido. A melancolia e a obstrução intestinal sempre estiveram associadas. Mas, desde que no corpo social os sucos gástricos deixaram de funcionar, um

3 BENJAMIM, 1984, p. 229.

ar sufocante nos persegue: a crise de mercados da mercadoria humana, que conhecemos sob o nome de desemprego, vivida no confinamento de nossas casas, é uma forma de *dumping*, de colocação dessa mercadoria na praça a preços vis. Assim, o cinema verdadeiramente político se antecipa às coisas, antevendo o isolamento social, como um arauto precursor, em espantosas descrições de um grupo nunca antes mostrado, as condições então inconcebíveis das massas, que só se tornariam públicas em março de 2020, quando a pandemia do novo coronavírus é decretada.

Fonte

O FAROL. Direção (roteiro) de Robert Eggers. A24 / RT Features / Regency Enterprises / Parts and Labor. Estados Unidos, Canadá: 2019. América do Norte: A24, 18 out 2019; Internacional: Focus Features, 2 jan 2020. [DVD]. (110 min), p & b.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, W. (1928). *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. 276 p. (Elogio da filosofia).

CREUZER, G. F. (1810). *Symbolik und Mithologie der alten Völker*, besonders der Griechen [Simbolismo e mitologia dos povos antigos, sobretudo dos gregos]. 1ª parte. 2ª ed., totalmente revista. Leipzig-Darmstadt, 1819 apud BENJAMIN, Walter. (1928). Origem do drama barroco alemão. São Paulo: Brasiliense, 1984. 276 p. (Elogio da filosofia).

A Queda do Atomo

Leandro Gonçalves Machado

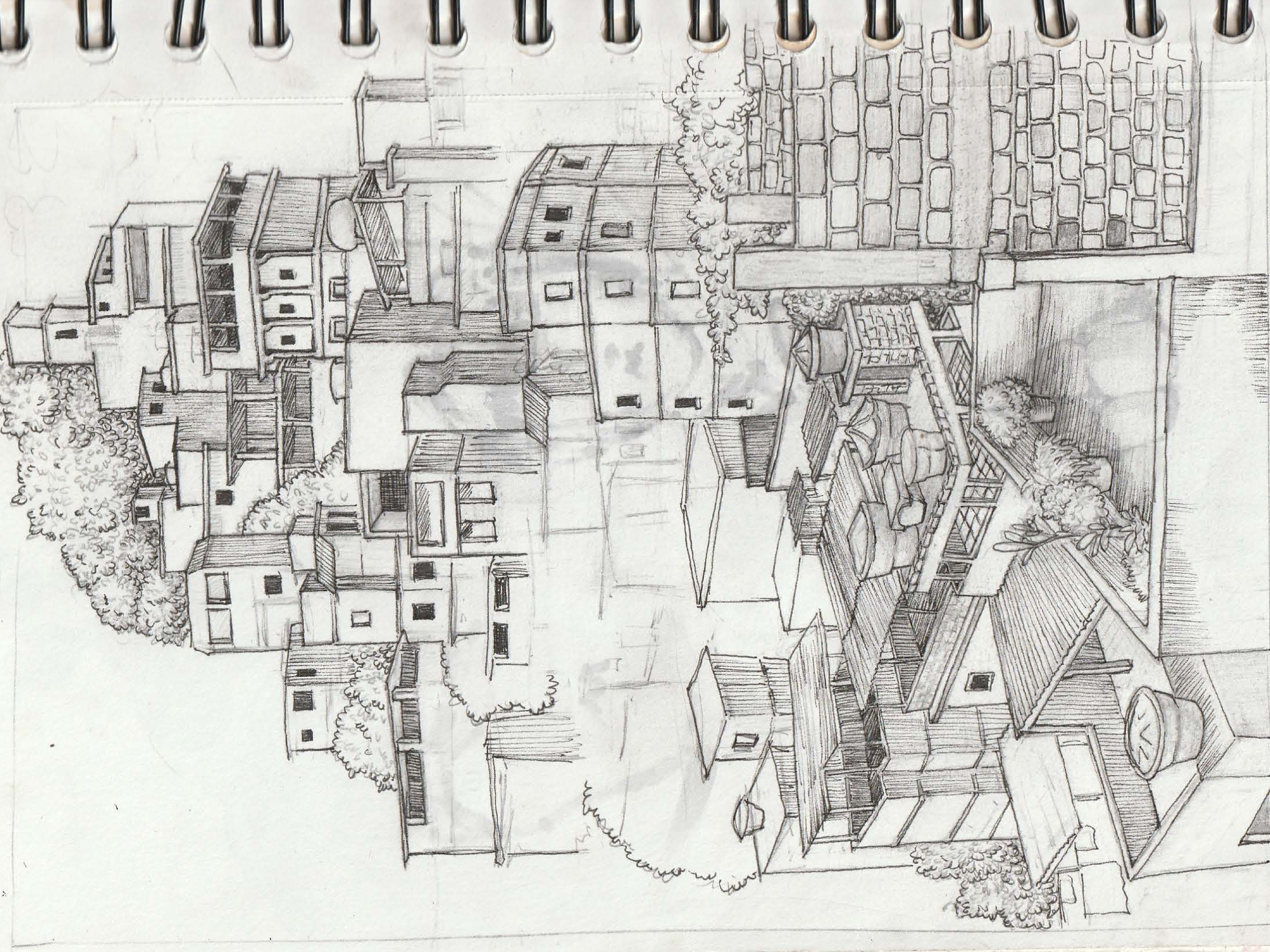
A Queda do Átomo

Corpo celeste glorioso e atômico
Irmão sideral de longíguas etéreas
Guardo contigo, as mesmas matérias
Que dispões em teu vulto anatômico

Falas teúrgico, e eu, o adâmico
Restando a mim tão apenas o verso
Contudo a ti, foste dado o universo
E todo o mistério do mundo astronômico

Quis o princípio que aqui te fazias
Tornar-te o poeta de estrelas vazias
A vastidão cosmológica ao fim te encerra

Ah! irmão meu não te esqueças do laço
És tu a partícula que morre no espaço
Sou eu a partícula que morre na terra



POLÍTICAS PÚBLICAS E GÊNERO: REFLEXÕES NOS PERÍODOS DE PANDEMIA

POLÍTICAS PÚBLICAS E GÊNERO: REFLEXÕES NOS PERÍODOS DE PANDEMIA

POLÍTICAS PÚBLICAS E GÊNERO: REFLEXÕES NOS

Políticas Públicas e Gênero: Reflexões nos Períodos de Pandemia

Karolayne Gonsalves & Ammanda Braga Guimarães ◊
UFRGS - IFCH

Resumo: No Brasil, segundo o relatório do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, os casos de feminicídio cresceram cerca de 22% em 12 dos estados brasileiros. Para que a situação seja enfrentada são necessárias políticas públicas que objetivem o combate à violência doméstica, incentivando as denúncias, acolhendo e orientando as mulheres. Indicadores governamentais, coberturas da mídia e indicadores de órgãos voltados à violência contra a mulher mostram o agravo do tema durante o período de isolamento social e lockdown devido à pandemia de COVID-19 no ano de 2020. O presente artigo tem como objetivo refletir acerca da temática gênero no período de isolamento social no ano de 2020, com orientação teórica baseada em autores clássicos e contemporâneos da sociologia, junto aos autores de referência do campo da sociologia da violência.

Palavras-chave: isolamento social; violência contra a mulher; políticas públicas; gênero.

Introdução

A violência de gênero é um problema social vigente há um período incalculável: é considerada uma pandemia de nível global, sem perspectiva de antídoto definitivo. Mesmo com avanços jurídicos e estruturais com o passar dos anos, o contexto de isolamento social no Brasil, decorrente do vírus COVID-19, joga luz sobre problemas sociais ainda presentes, tais como a violência doméstica. Conforme reforça a nota técnica nº 78/2020 do IPEA:

> Assim, afirmar que o contexto da pandemia provocada pelo novo coronavírus tem impactado na violência doméstica e familiar contra as mulheres, sem situar que este tipo de crime é baseado no gênero, põe em risco a sua compreensão mais profunda, além de induzir a percepções que abordam o fenômeno como algo "natural" motivado simplesmente pelo convívio social entre os envolvidos. (IPEA, 2020, p. 8)

De forma a nos contextualizar acerca do assunto, no Brasil, segundo a Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos (ONDH), do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), entre os dias 1º e 25 de março, houve crescimento de 18% no número de denúncias registradas pelos serviços Disque 100 e Ligue 1808 (VIEIRA, Pâmela et al, 2020). O aumento no tempo de convívio com o agressor é um fato a ser pensado a partir do isolamento social no contexto atual. A caracterização de coabitação faz com que a violência doméstica seja questão de alerta nesse período. Entretanto é importante ressaltar que o convívio social entre agressor e vítima não pode ser compreendido como um fenômeno "natural". Assim, o cenário de pandemia é um agravante e não a causa do fenômeno da violência contra as mulheres. A violência à qual nos referimos é baseada no gênero, caracterizada estruturalmente por desigualdades históricas do processo social sobre a relação entre homens e mulheres, não relacionada às assimetrias biológicas, qualificadas por sexo, mas a universos socioculturais determinados por fatores como leis, regras, simbologias (SCOTT, 1988) e entendida como uma violação dos direitos humanos.

Compreendendo que a violência contra mulheres tem seu epicentro na esfera doméstica (ALENCAR, Joana et al, 2020), a política de isolamento deve ser vista como um agravante no aumento dos casos de violência contra mulher. Algumas condições movidas pela pandemia também potencializam tais situações, como as alterações nas condições financeiras de várias famílias, sobrecarga de trabalho reprodutivo às mulheres, estresse e demais efeitos emocionais, e consumo de drogas e álcool, vale frisar, não são a causa da mesma, como aponta a Nota Técnica nº 78 realizada pelo IPEA (2020, p. 11)

Tendo em vista os fatos discorridos, o objetivo do presente artigo é refletir sobre a questão de gênero no período de isolamento a partir de análises estatísticas e revisão bibliográfica de autores do campo da sociologia da violência, com o fim de propor reflexões acerca do gênero no contexto de isolamento social e políticas públicas.

Uma introdução ao gênero: estrutura e reflexos na sociedade

O conceito "gênero", conforme entendemos hoje nos estudos da sociologia da violência, nasce a partir de uma perspectiva de poder pelo movimento feminista brasileiro, se tornando, assim, um conceito central na ação política e na teoria feminista. Nos anos 70, o movimento se apropria do gênero como meio de analisar a sociedade (CUNHA, MIRALLES e MAYORGA, 2013, p. 2) e assim, surge uma das principais contribuintes do campo, Joan Scott, que constrói cientificamente a ideia de gênero como categoria histórica analítica.

O termo tem como objetivo analisar e compreender a disparidade construída entre homens e mulheres. De princípio, ainda no uso das feministas americanas, a palavra indicava uma rejeição ao determinismo biológico, ou seja, ao sexo (SCOTT, 1995, p. 72). No fim do século XX, o gênero reaparece em forma de preocupação teórica e, novamente, sob influência das feministas contemporâneas, ainda sob a perspectiva de explicar a desigualdade de gênero e também, reivindicando uma definição do conceito (SCOTT, 1995, p.85).

Nesse mesmo período, a socióloga norte-americana Joan Scott, sob a influência de Michel Foucault e Pierre Bourdieu, trata o gênero como uma relação de poder. Para Scott, dentro dos processos e estruturas sociais, há um espaço da agência humana em que se constrói identidades, relações, linguagem e uma vida. Nesse processo e nessa estrutura, a ideia de gênero, baseada no sexo do indivíduo, seria desenvolvida e reproduzida (SCOTT, 1995, p. 86). No que tange à ideia de poder, inspirada em Foucault, a mesma identifica gênero como uma forma primária às relações de poder:

> [...] o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. Seria melhor dizer: o gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado. O gênero não é o único campo, mas ele parece ter sido uma forma persistente e recorrente de possibilitar a significação do poder no ocidente, nas tradições judaico-cristãs e islâmicas. (SCOTT, 1995, p. 88)

Para Scott, o gênero se constitui a partir de quatro elementos inter-relacionados: i) Os símbolos culturais, as representações simbólicas que corroboram o desenho de uma ideia de homem e mulher. Como exemplo na tradição cristã ocidental de símbolo da mulher, a autora cita Maria: a ideia da maternidade, delicadeza e carinho. ii) Conceitos normativos que expressam os significados desses símbolos. Esses conceitos estão presentes nas doutrinas religiosas, educação, ciência, na política etc.: basicamente tudo que parte de uma visão binária ou fixa do tipo homem e mulher, masculino e feminino (SCOTT, 1995, p. 86). iii) Concepção política, das instituições e da organização social: para a autora, embora o gênero seja constituído através do parentesco, não é limitado ao mesmo. Essa reprodução ocorre dentro do mercado de trabalho, da educação e do sistema político e, conforme afirma, essa configuração

opera de forma ampla e independentemente do parentesco (SCOTT, 1995, p. 87). iv) A identidade subjetiva: a autora incentiva uma visão histórica, buscando relação nas atividades, organizações e representações sociais (SCOTT, 1995, p. 88).

Compreender os processos estruturais do desenvolvimento e reprodução do conceito é um caminho viável para entender como se dá a violência de gênero e, com isso, buscar alternativas para solucionar o problema. Nesse sentido, conforme salienta a autora, além do vínculo familiar, as organizações e instituições têm um papel fundamental nessa conjuntura. Corroboram para perpetuar a ideia de gênero baseada no sexo, na reprodução desse consenso a partir da economia, política e educação. Entretanto, a sua influência poderia ser utilizada de forma benéfica, introduzindo uma perspectiva não-binária – podendo, assim, desmistificar conceitos pré-estabelecidos. Essas ações poderiam ter resultados a longo prazo, sendo um deles, a diminuição – ou até mesmo anulação – dos casos de violência doméstica.

O período de isolamento social tornou mais evidente problemas sociais já existentes e que emergem por novas configurações, a partir da intervenção do Estado, como por exemplo a violência doméstica. A desigualdade econômica, racial e de gênero se manifesta com maior intensidade durante o isolamento, o que nos permite refletir sobre o papel e dinâmica das políticas públicas de combate à violência à mulher e, consequentemente, tornando gênero uma categoria que contribui de forma relevante para a discussão do problema em questão analisado. Nesse sentido, a categoria analítica dá luz a um problema pertinente no período pandêmico, onde nos permite visualizar o agravamento da violência doméstica e a inacessibilidade das políticas fornecidas pelo Estado.

Compreender o termo gênero e como a violência pode se basear no mesmo se faz necessário para reconhecer essa violência como violação dos direitos humanos. Além disso, é ferramenta fundamental para jogar luz sobre as relações de violência no espaço familiar, uma vez que esta categoria revela os papéis socialmente construídos para homens e mulheres como perpetradores de relações hierárquicas desiguais (GOMES, DINIZ, ARAÚJO e COELHO, 2007, p. 505-506).

A interseccionalidade como categoria analítica: gênero, classe e raça

A partir de uma definição estabelecida de gênero, é possível alinhar outras questões que se colocaram pertinentes durante o isolamento social e que, igualmente, contribuem no entendimento da complexidade que o momento atual apresenta. Dessa forma, debater classe e raça nessa conjuntura é essencial, uma vez tais aspectos demonstram-se pertinentes nas estatísticas e devem ser levados em consideração em análises de violência doméstica, sobretudo em período de isolamento, conforme alerta o Programa das Nações Unidas para Desenvolvimento (2020):

> En este marco, las mujeres en situación de pobreza y en mayor vulnerabilidad, se verán más afectadas, no solamente por el aumento del trabajo de cuidados y la pérdida de ingresos si se encuentran en la informalidad, sino también por las propias condiciones materiales y de infraestructura de sus hogares, barrios y comunidades. (PNUD, 2020, p. 5)[1]

1 "Nesse contexto, as mulheres que vivem na pobreza e em maior vulnerabilidade serão mais afetadas, não só pelo aumento do trabalho de cuidado e perda de renda se estiverem no setor informal, mas também por suas próprias condições materiais e de trabalho, casas, bairros e comunidades." (livre tradução das autoras)

E também:

> Las políticas de aislamiento social son de difícil aplicación en dichos contextos, donde las medidas efectivas para prevenir la pandemia son sin duda un privilegio de clase, y en algunas circunstancias pueden incluso generar el efecto contrario, lo que podría escalar los niveles de transmisión en territorios y comunidades ya ampliamente marginados y precarizados. (PNUD, 2020, p. 6)[2]

Os efeitos econômicos da pandemia atingiram homens e mulheres: com o comércio fechado e sem pessoas nas ruas, os grupos mais prejudicados foram os de praxe – os inferiorizados da sociedade. A classe trabalhadora se viu em uma situação desfavorável, o que fez o governo central criar alternativas, como o auxílio emergencial. Embora "soluções" tenham sido desenvolvidas, ainda assim, a burocratização prejudicou o acesso dessa ferramenta. A solicitação do auxílio exigia acesso à internet e um dispositivo móvel/computador. Com prerrogativas excludentes, a estrutura dos mais necessitados não lhes permitia acesso. Sob essa condição de vulnerabilidade, há o cruzamento dos papéis tradicionais de gênero, que partem de um estereótipo de masculinidade que define os homens como provedores do lar. Os estudos de Heleieth Saffioti (1999) mostram que o poder tem duas faces nas situações de violência de gênero: a potência e a impotência. Na situação de desemprego, ou seja, de "impotência", os homens costumam praticar atos violentos (IPEA, 2020, p. 8).

Além disso, quando refletimos sobre violência doméstica, analisar como a categoria de "raça" se articula nesse espaço se faz essencial, uma vez que, conforme aponta os dados do Atlas da Violência, os homicídios de mulheres não negras cresceu 1,6% entre 2007 e 2017 e, em contrapartida, as estatísticas de homicídio de mulheres negras cresceu 29,9% (IPEA e FBSP, 2019). Com os dados apresentados, sugere-se o uso do conceito de interseccionalidade, desenvolvido por Kimberlé Crenshaw em 1991. A teoria nos leva a considerar os marcadores sociais de diferenciação, tais como classe, gênero e raça, principalmente para a elaboração de políticas públicas (IPEA, 2020, p. 9).

Partindo da ideia de que todas as mulheres estão sujeitas à discriminação de gênero, Crenshaw afirma, ainda, que as identidades sociais se relacionam. Dessa forma, a depender da classe, raça, etnia, cor, religião, origem, orientação sexual etc., a discriminação difere de mulher para mulher (CRENSHAW, 2002, p. 173). Para a autora, levar em consideração esses marcadores garante que todas as mulheres sejam beneficiadas pelas políticas baseadas em gênero. Ou seja, analisar gênero como categoria analítica de forma isolada é arriscado, já que não contemplaria a realidade de muitas mulheres. Sugere-se, dessa forma, visualizar como gênero intersecta-se com as diferentes identidades sociais (CRENSHAW, 2002, p. 174).

Para Kimberlé Crenshaw, é difícil identificar a discriminação interseccional, principalmente em contextos de forças econômicas, culturais e sociais configurando-se como pano de fundo. Dessa forma, o conceito desenvolvido pela autora visa apontar as consequências estruturais e dinâmicas de interação entre os eixos da subordinação. Trata, de forma específica, de analisar por qual meio

2 "Políticas de isolamento social são difíceis de aplicar em tais contextos, onde medidas eficazes para prevenir a pandemia são, sem dúvida, um privilégio de classe e, em algumas circunstâncias, podem até gerar o efeito oposto, o que poderia aumentar os níveis de transmissão em territórios e comunidades já amplamente marginalizados e precário." (livre tradução das autoras)

o racismo, o patriarcalismo e a opressão de classe e demais discriminações criam desigualdades que estruturam certas posições: como os das mulheres, classe e raça (CRENSHAW, 2002, p. 177). Com isso, indica uma análise que considere essas identidades e marcadores sociais, possibilitando uma política mais efetiva e, consequentemente, mais proteção para as mulheres vulneráveis.

> Somente através de um exame mais detalhado das dinâmicas variáveis que formam a subordinação de mulheres racialmente marcadas pode-se desenvolver intervenções e proteções mais eficazes. (CRENSHAW, 2002, p. 177)

Com isso, o conceito de interseccionalidade normalmente já é utilizado nos estudos de violência doméstica, já que apresenta uma oportunidade de gerar dados mais ricos. No contexto de isolamento social, o termo reforça a necessidade de levar em consideração a inserção social dessas vítimas e utilizar dos seus marcadores sociais para fornecer políticas públicas mais efetivas e acessíveis.

Políticas públicas e gênero: ação e engajamento estatal na pandemia

Relatórios como o da PNUD (2020) e o do IPEA (2020) jogam luz sobre as questões existentes em nível global e nacional, indicando, a partir de estatísticas[3] , os reflexos da desigualdade de gênero no período da pandemia global. Outros aspectos são manifestados nesse período, como a desigualdade racial e, sobretudo, a desigualdade econômica. Dessa forma, é interessante refletir sobre a relação entre esses aspectos e como caminham em conjunto dentro do escopo do ciclo da violência e, junto a isso, como a máquina estatal interfere nessa realidade. Segundo o relatório da PNUD, a violência doméstica no período de isolamento social tem relação direta com o período de convivência social entre os membros familiares. Contudo, aponta também a dependência econômica dessas mulheres, as quais, em tempos comuns, sem isolamento social, já se encontravam em dependência dos seus companheiros. A pandemia contribuiu para que essa realidade fosse intensificada, uma vez que confrontou a lógica capitalista da produção em massa e compulsória: a produção teve que se adaptar e, com isso, os modos inadaptáveis sofreram a pior consequência – a demissão.

Desse modo, com o desemprego sendo uma realidade, principalmente no Brasil, a dependência econômica virou uma realidade óbvia. Auxílios foram criados pelo estado, como alternativa para sustentar as necessidades básicas dos cidadãos, mas com uma série de barreiras de acesso: instrução e o acesso à internet e/ou a aparelhos celulares, requisitos para obter o benefício, e o valor baixo desses auxílios. Com isso, reforçando os resultados da nota técnica da PNUD, a violência doméstica tem como um dos condicionantes o fator econômico e, consequentemente, o racial. No contexto brasileiro, as principais vítimas de violência doméstica são mulheres negras, seguindo os índices de jovens mortos e mulheres mortas. E, ironicamente, contemplam grande parte da classe baixa do país atualmente. Angela Davis (2016), socióloga e ativista do movimento negro, quando conversa com o leitor sobre a necessidade de analisar o gênero sob o prisma da classe social e da raça, não mente. A perspectiva da autora conta com a realidade crua e dialoga com o que vivemos hoje no

3 Ver mais em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/200624_nt_disoc_78.pdf e https://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/en/home/library/womens_empowerment/los-impactos-economicos-del-covid-19-y-las-desigualdades-de-gene.html

período de isolamento: o aumento de violência doméstica, com mulheres, sobretudo, em situação econômica desfavorável e, com isso, falamos de mulheres desempregadas ou com algum tipo de dependência em relação a terceiros e, desse modo, em maioria, trata-se de mulheres negras.

Com isso, verificamos que os problemas, na verdade, são questões antigas: o racismo estrutural, a disparidade econômica sempre vigente na sociedade, reproduzida pelo pensamento capitalista, branco e eurocêntrico e a inferioridade das mulheres estabelecida socialmente. Os fenômenos citados só se manifestam em outras faces no isolamento social: eles crescem e atuam de outras formas, mas contêm a mesma essência. O Estado, responsável por mediar o mínimo dos problemas sociais, alternando entre políticas públicas, por exemplo, deve ter papel de protagonista nessa condição. Contudo, refletimos, se é um problema sem data proposta, como o Estado pode interferir e ser efetivo nesse momento?

Devido ao isolamento social, observou-se redução nas denúncias referentes à violência contra a mulher. Dentre os receios do período está o de contágio com COVID-19, bem como a realização da denúncia em si. Prova disso é o relatório do Fórum Brasileiro de Segurança Pública que destaca o aumento de 22,2%, de casos de feminicídio entre março e abril deste ano, em 12 estados do país, em comparação ao ano passado. Tal cenário não se destaca apenas no Brasil. Segundo Barreto (Barreto et al., 2020), na China, o departamento de polícia observou que os casos de violência contra a mulher triplicaram em fevereiro de 2020 se comparados com fevereiro de 2019; na Inglaterra, comparando com os dez anos antecedentes, observou-se o dobro de mortes por violência doméstica durante o isolamento.

Sendo o Estado responsável pela garantia dos direitos fundamentais, o direito da mulher à integridade psicológica e física deve ser garantido por meio de políticas públicas que respondam a essa demanda. A temática da violência contra mulher é uma das prioridades dos movimentos feministas desde o final da década de 1970. Santos (2008) apresenta alguns processos institucionalizados das demandas feministas, identificando três momentos importantes que nos indicam o encontro de diversas forças políticas, econômicas e ideológicas que tornam possíveis determinadas práticas sociais e políticas no Brasil. A criação das delegacias da mulher, nos anos 1980, é ressaltada por Blay (2003) na procura de uma ação conjugada:

> Instrumento muito importante mas que tem de ser aparelhado em sua estrutura física, equipamento e ligação com as demais delegacias, com a Secretaria de Segurança, da Justiça, da Educação e demais órgãos do governo estadual e federal. Assim como o pessoal desta importante instituição precisa ser treinado permanentemente, as Delegacias pouco podem fazer se não estiverem inseridas em um programa de transformação da cultura da força e da violência de gênero (BLAY. p. 97, 2003).

O surgimento dos Juizados Especiais Criminais, em meados dos anos 1990, que embora não sejam idealizados como uma política pública, produzem efeitos no funcionamento das delegacias da mulher, e terão novo caráter com a criação dos Juizados de Violência doméstica e familiar contra a Mulher a partir da lei 1.1340/2006, a chamada "Lei Maria da Penha", que incorpora às demandas feministas os serviços integrados e as medidas protetivas.

No entanto, a Lei Maria da Penha busca o rompimento com alguns instrumentos jurídicos que mantinham muitas das violências domésticas como crimes de menor potencial ofensivo, seguindo a disciplina da Lei 9099/2015. Campos (2003) reflete sobre a inadequação da Lei ao enfrentamento da violência, posto que era desprovida de qualquer viés de gênero capaz de dar visibilidade às violências sistematicamente sofridas por mulheres em suas casas. Apesar de não ter criado novos tipos penais, alguns dos dispositivos da Lei Maria da Penha geram reflexos punitivos, e desta forma foram criados qualificadores para o crime de lesão corporal decorrido da violência doméstica e familiar (Código Penal, art. 129 § 9º), aumentando a pena em abstrato, e outra agravante genérica para crimes cometidos com violência doméstica familiar contra a mulher (Código Penal, art. 61, II, f), podendo aplicar penas mais longas. A criação das medidas protetivas de urgência é previsão importantes da Lei, pois visa garantir a integridade física, psicológica, moral e material da mulher vítima de violência, dessa forma permitindo-lhe condições, mesmo que mínimas, para buscar a intervenção jurisdicional por conta das agressões sofridas (SOUZA,2009). Estas podem ser tidas como construções de políticas públicas, no que tange as relações entre as instituições governamentais e os discursos feministas.

Nos dias atuais, tendo em vista o alerta mundial sobre o aumento de violência doméstica no período de isolamento social, diversos países tomaram a frente e criaram políticas apropriadas para a sua realidade. No caso da França e Espanha, por exemplo, mulheres vítimas de violência têm buscado ajuda em farmácias. Na Argentina, foi garantido uma renda econômica às mulheres, com o objetivo de desvincular qualquer dependência aos seus parceiros (IPEA, 2020). Migrando para nosso país, também foram tomadas medidas semelhantes, como a campanha da "Máscara Roxa" e o "Sinal Vermelho", onde a vítima sinaliza que precisa de ajuda, ambas políticas apoiadas pelo Tribunal de Justiça dos Estados e a Associação dos Magistrados do Brasil com o Conselho Nacional de Justiça.

Por fim, percebe-se ação e engajamento estatal, principalmente no que tange ao caso brasileiro, mas é necessário questionar os meios e as camadas sociais em que as políticas estão atuando. Além dos resultados, precisamos refletir sobre o problema em questão para além do período de isolamento social, uma vez que, no contexto atual, ele só toma outra face, mas persiste há um tempo incalculável na sociedade. E, com isso, visualizar o modo que as políticas públicas vêm agindo: a acessibilidade, a forma que está sendo produzida, para qual público está sendo produzido e qual é o seu fim. E, vale ressaltar, é fundamental traçar a origem dessas políticas: são projetos de organizações não governamentais, reproduzidas de outro país ou desenvolvidas pelo próprio governo?

Considerações finais

A violência no período de pandemia não pode se restringir apenas ao acolhimento de denúncias. Outras ações – como ampla divulgação dos serviços disponíveis, capacitação de trabalhadores da área da saúde, buscando pensar a violência doméstica também como assunto de saúde pública, e

expansão de redes de apoio – devem auxiliar o combate a esse tipo de violência. A dificuldade no acesso à internet e às tecnologias deve ser pensada nesse momento para que as políticas públicas de combate à violência sejam, em alguma medida, expostas e acessíveis para todas as mulheres.

Se faz necessário o fim da máxima popular "em briga de marido e mulher, não se mete a colher", algo desafiador à nossa sociedade. A dominação do homem sobre a mulher e a naturalização da violência doméstica e familiar, ressaltando a violência simbólica (BOURDIEU, 2002), têm sua origem em uma sociedade patriarcal e, na prática, a segurança dos lares deveria ser um direito básico, mas o que observamos é a prática de um privilégio de classe e também de gênero.

Nesse sentido, concordamos com a construção de políticas públicas mais contemplativas, ou seja, mais realistas: políticas que levem em consideração a construção do conceito de gênero e dessa violência perpetuada estruturalmente e, sobretudo, os marcadores sociais das vítimas. Cogitar a possibilidade da vítima não ter acesso a uma comunicação online ou a uma plataforma de denúncia é essencial no período de isolamento social. Reforçamos a necessidade do Estado refletir não apenas sobre a desigualdade de gênero, mas sobre as desigualdades. Inspiradas no pensamento de Kimberlé Crenshaw, acreditamos que as mulheres sofrem diferentes tipos de desigualdade e isso reflete na conjuntura atual: as mulheres vêm sofrendo diferentes tipos de violação e a falta de acesso para denunciá-las é uma delas.

Podemos também concluir, a partir das revisões bibliográficas que a violência contra a mulher é uma realidade naturalizada pelas sociedades. Tal violência pode ser compreendida como fruto de relações patriarcais, as quais propiciam violações de diversos direitos humanos. No cenário em tela nota-se o crescimento de casos de agressões contra mulher e o aumento do número de feminicídios. A partir disso, observamos a necessidade de políticas públicas que tanto auxiliem no enfrentando e prevenção do ciclo de violência contra mulheres, quanto promovam o atendimento, acolhimento e orientação de mulheres vítimas de violência, como institui a Lei Maria da Penha.

Por fim, para além da reflexão fundamental de gênero, classe e raça no período de pandemia, e de como o problema em questão se manifesta no isolamento social, é importante pensar em meios de sanar a violência doméstica no fenômeno atual. Diante da realidade apresentada, a presença efetiva do Estado é essencial para o enfrentamento: aplicativos, canais de comunicação e políticas que exijam da vítima um acesso à internet e demais meios não contemplam o perfil aqui analisado. Se faz necessário agir de modo presencial, estar ativo em locais ainda acessados no isolamento (mercados e farmácias), contribuir de modo indireto, ou seja, economicamente, orientando pela educação e, principalmente, criando uma rede de acolhimento sempre à disposição da vítima. É fundamental pensar em modos dessas informações estarem disponíveis, independentemente da condição da vítima, para que lhe seja acessível. Assim sendo, propor a presença do Estado pelos agentes da segurança pública, agindo de forma ativa e presencial, com visitas esporádicas e com todos os cuidados sanitários movidos pelo COVID-19. Como paradigma, podemos utilizar a Patrulha Maria da Penha, onde é possível visualizar o papel do Estado, de modo positivo, e, desta forma, projetar uma diminuição na violência doméstica no contexto debatido.

Referências

ALENCAR, J. et al. *Políticas públicas e violência baseada no gênero durante a pandemia da Covid-19: ações presentes, ausentes e recomendadas.* 2020.

BARRETO, T. C. F. et al. *O AGRAVAMENTO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER DURANTE A PANDEMIA DO COVID-19*. Semana de Pesquisa do Centro Universitário Tiradentes-SEMPESq-Alagoas, n. 8, 2020.

BLAY, E. A.. *Violência contra a mulher e políticas públicas*. Estudos avançados, v. 17, n. 49, p. 87-98, 2003.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 2002

CAMPOS, C. H. de. *Juizados Especiais Criminais e seu défict teórico*. Estudos Feministas, Florianópolis, 11(1): 336, jan-jun/2003, p. 155-170.

CRENSHAW, K. *Documento para encontro de especialista em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Florianópolis: Estudos feministas, ano 10, 2002.

DAVIS, A. *Mulheres, classe e raça*. São Paulo: Boitempo, 2016.

GOMES, N; DINIZ, Normélia; ARAÚJO, Anne; COELHO, Tâmara. *Compreendendo a violência doméstica a partir das categorias gênero e geração*. Acta Paul Enferm 2007;20(4):504-8, 2007.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FBSP – FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICAS. *Atlas da Violência* 2019. Brasília: Ipea; FBSP, 2019.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; *Políticas públicas e violência baseada no gênero durante a pandemia da COVID-19*: Ações presentes, ausentes e recomendadas. Brasília: Ipea, 2020.

MAYORGA, C; MIRALLES, A,; CUNHA, V. *As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo*: colonialismo, racismo e política heterossexual. Estudos Feministas, Florianópolis, 21(2): 336, maio-agosto, 2013.

PNUD – PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO. *Los impactos económicos del Covid-19 y las desigualdades de género: recomendaciones y lineamentos de políticas públicas*. Nota Técnica, 2020.

SAFFIOTI, H. Já se mete a colher em briga de marido e mulher IN. *São Paulo Perspec*, v. 13, n. 4, p. 82-91, São Paulo, dez. 1999.

SANTOS, C. M.. *Da delegacia da mulher à Lei Maria da Penha*: lutas feministas e políticas públicas sobre violência contra mulheres no Brasil. 2008.

SOUZA, S. R.. *Comentários à lei de combate à violência contra a mulher*. Curitiba: Juruá, 2009.

SCOTT, J. *Gênero*: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade, v.lS, n.2, jul./dez.1990, 1995

VIEIRA, P. R.; GARCIA, L. P.; MACIEL, E. L. N. Isolamento social e o aumento da violência doméstica: o que isso nos revela?. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, v. 23

Pensar as crises com Hannah Arendt:

um exercício de pensamento sobre educação, política e pandemia.

Pensar as crises com Hannah Arendt: um exercício de pensamento sobre educação, política e pandemia

Vitor Miranda Ciochetti e Nicholas Yoshizato Ultramari
◊ FFLCH - USP

Resumo: Com a pandemia do novo Coronavírus, a palavra crise tem sido amplamente utilizada no debate público. Nosso objetivo consiste em propor um exercício de pensamento sobre o conceito de crise e seu impacto no campo educacional brasileiro a partir das obras de Hannah Arendt. Se, para a autora, a crise se manifesta no desaparecimento do senso comum, entende-se que, para a educação, seus efeitos consistem na perda do chão de nossas certezas sobre qual o legado que devemos preservar e a quais experiências do mundo podemos recorrer. Por meio de uma investigação do sentido da prática educativa e de acontecimentos da cena política brasileira, apresentamos um contraponto às atuais discursividades pedagógicas em vigor no debate público. Neste sentido, defendemos uma prática educativa marcada por uma temporalidade que não esteja voltada para o futuro, mas para o passado, na qual o objetivo da educação não seja a busca por desenvolver competências para o progresso social, mas a renovação das experiências com o mundo.

Palavras-chave: crise; educação; política; pandemia; Hannah Arendt.

Introdução

Com a pandemia do novo Coronavírus, a palavra crise tem sido amplamente utilizada no debate público para descrever o momento presente. Considerada como a pensadora das crises, essa noção ocupa um lugar central na obra de Hannah Arendt (PORCEL, 2013). Em seus escritos, contudo, não se encontra uma definição única, mas seu sentido encontra-se perfilado em suas obras em diferentes metáforas, imagens e recursos linguísticos dos quais a autora se utiliza para tratar do conceito. De modo geral, entende-se que toda situação de crise emerge de um acontecimento político no qual o "são juízo humano fracassa ou renúncia à tentativa de fornecer respostas" (ARENDT, p. 227) e tem como efeito o fato de que "em toda crise, é destruída uma parte do mundo, alguma coisa comum a todos nós" (idem). Esse fracasso ou renúncia do juízo, segundo Arendt, se expressa no desaparecimento do senso comum, no qual nos apoiávamos de antemão para obter respostas. Como afirma a autora: "Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata." (ARENDT, 2017, p. 406). Deste modo, considerando que nossas experiências dependem do convívio com os outros, sem as quais permaneceríamos enclausurados em nossas existências individuais, o desaparecimento do senso comum se revela como um fenômeno de crise na medida em que provoca esse desmoronamento de parte do mundo.

Segundo a autora, os acontecimentos de crise seriam um fenômeno típico da modernidade. Ela argumenta que a crise da modernidade consiste na ruptura com a tradição, na qual o passado deixa de ser um modelo de referência capaz de oferecer respostas e orientar a conduta humana no presente. Por conseguinte, o futuro passa a ser o tempo forte na forma como concebemos o desenvolvimento histórico, sendo glorificado em razão do ideal de progresso (CARVALHO, 2015,

p. 991). Nesse embate entre o passado e o futuro, um dos exemplos que a autora recorre seria a máxima de Alexis Tocqueville: "Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas."

A acepção do termo *crise*, por sua vez, possui para Arendt um sentido ambivalente: pode tanto resultar em uma catástrofe como também uma oportunidade, a depender do modo como respondemos a ela. Interpretando o conceito de crise em Arendt, Beatriz Porcel (2013) afirma que tais respostas podem ser desastrosas se optamos por uma saída antipolítica, expressa pela incapacidade do juízo e pautada em preconceitos; como também podem ser positivas, na medida em que a própria crise nos coloca a oportunidade do pensamento, por uma saída política pautada em um juízo renovado.

Tendo em vista que, no universo conceitual de Arendt, "o ensino de uma disciplina ou campo do saber sempre representa um modo de salvar uma parte ou um aspecto do mundo e seu legado de realizações históricas" (CARVALHO, 2014, p. 816), o problema aqui posto se debruça sobre os efeitos do desaparecimento do senso comum para a educação. Considerando que a crise suscita o desaparecimento do senso comum, entende-se que seus efeitos para a educação consistem na perda do chão de nossas certezas sobre qual o legado que devemos preservar e a quais experiências do mundo podemos recorrer. Acredita-se, deste modo, ser necessário um juízo renovado sobre a prática educativa que se contraponha às atuais discursividades pedagógicas em vigor no debate público.

No campo educacional, o discurso sobre a crise de aprendizagem parece prevalecer como uma verdade inconteste, e o prolongado fechamento das escolas, decorrente da crise epidemiológica, tem ressuscitado essa antiga contenda. Como afirma o relatório do Banco Mundial Agindo agora para proteger o capital humano de nossas crianças (2021), o fechamento das escolas tem gerado um problema escandaloso: "essa interrupção pode fazer com que cerca de dois em cada três alunos não sejam capazes de ler ou entender textos adequados para a sua idade" (p. 6). Como consequência, as crianças estariam ficando "pobres de aprendizado" e seriam incapazes de lidar com as "demandas complexas do futuro". Certamente, essa é uma visão que não surge no contexto da pandemia, mas tem sido difundida por instituições e fundações ligadas ao setor empresarial[1] e organizações mundiais[2] há algumas décadas, exercendo grande influência na implementação das últimas reformas educacionais, com destaque para a reforma do Ensino Médio e a implementação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Como aborda o documento produzido pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) Competências para o *Progresso Social* (2015), percebe-se o intuito da organização em produzir consensos na formulação de políticas educacionais em nível mundial:

> Quais são as competências que estimulam o bem-estar e o progresso social? Legisladores, incluindo 11 ministros e vice-ministros da Educação, discutiram essa questão na reunião ministerial informal da OCDE sobre "Competências para o Progresso Social" em São Paulo, Brasil, em 23 e 24 de março de

1 Cabe destacar Fundação Lemann, Instituto Ayrton Senna, Instituto Natura, Fundação Maria Cecília Souto Vidigal, Instituto Unibanco, Fundação Itaú Social, Fundação Roberto Marinho, Fundação SM e Itaú BBA. Para mais informações, ver o artigo de Gabriel Grabowski *Quais são os interesses das fundações e institutos empresariais com a BNCC e o "novo" ensino médio?*, disponível em:<https://www.extraclasse.org.br/opiniao/2019/09/quais-sao-os-interesses-das-fundacoes-e-institutos-empresariais-com-a-bncc-e-o-novo-ensino-medio/>. Publicado 02/09/2019.

2 Dentre elas, destacam-se a Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) e o Banco Mundial (BM).

> 2014. Chegaram a um acordo unânime sobre a necessidade de desenvolver uma "criança completa" com um conjunto equilibrado de competências cognitivas e socioemocionais que lhe permitam enfrentar melhor os desafios do século 21. (2015, p. 13)

Vemos, pois, como tal entendimento sobre as finalidades da educação se assenta principalmente no seguinte pressuposto: a educação escolar teria a missão de transmitir às crianças e aos jovens as aprendizagens e competências necessárias para a construção de uma sociedade futura mais democrática, mais igualitária, mais sustentável, que respeite a diversidade etc.; assumindo a plena harmonia entre o progresso socioeconômico e o desenvolvimento das capacidades cognitivas e socioemocionais. Se, de um lado, essas narrativas atribuem à escola a missão civilizatória de construir a sociedade futura, de outro, elas verificam o seu iminente "fracasso". Isso ocorre pelo fato de atribuírem à educação algo que lhe é externo, a saber, a responsabilidade pelo progresso e pelo desenvolvimento socioeconômico. O problema suscitado por esse discurso, portanto, não seria apenas o reflexo da incapacidade das crianças em adquirir as competências necessárias para a sua idade, mas seria o prenúncio de uma catástrofe ainda maior: o atraso social e econômico.

Neste sentido, propomos apresentar um contraponto a esse discurso pedagógico a partir de Hannah Arendt. Partindo da afirmativa da autora, que o "Pensar e lembrar... é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos" (2004, p. 166), buscamos apresentar uma temporalidade da educação que não está voltada para o futuro, mas sim para o passado, na qual a escola tem o potencial de renovar o sentido das nossas experiências com o mundo.

Pensar a crise na educação com Hannah Arendt

Em seu ensaio *A crise na educação* (2016) está presente a principal reflexão a qual Arendt se dedica ao tema da educação. Esse ensaio, por sua vez, seria apenas um dos oito ensaios contidos no livro *Entre o passado e o futuro*, abarcando a proposta geral da obra, a qual a autora explicita no seguinte trecho:

> (...) trata-se de exercícios de pensamento político, na forma como este emerge da concretude de acontecimentos políticos (embora tais acontecimentos sejam mencionados apenas de passagem), e meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação. (ARENDT, p. 41)

Assim, em suas reflexões, a autora apresenta as razões do porquê a educação se tornou um problema político de primeira grandeza, tomando os Estados Unidos como caso exemplar de sua emergência. Ela destaca que, na sociedade estadunidense, a crise se manifestou por um duplo aspecto. O primeiro seria o *pathos pelo novo*, isto é, a crença de que tudo que é novo é melhor, enquanto o passado torna-se obsoleto, antiquado e ultrapassado. Tal crença, afirma Arendt, possibilitou uma revolução no campo educacional – levada a cabo pelas modernas teorias pedagógicas, sob o lema de uma educação progressista -, derrubando completamente "como de um dia para o outro, todas as tradições e métodos estabelecidos de ensino e de aprendizagem." (idem, p. 227) e, como consequência, destaca que "... por causa de determinadas teorias, boas ou más, todas as regras do

juízo humano normal foram postas de parte." (idem).

O segundo aspecto consiste na força que os ideais de igualdade e autoridade exercem na mentalidade dos norte-americanos. Na perspectiva de Hannah Arendt, a difusão dos valores de igualdade tiveram como consequência a produção de uma crise da autoridade e da tradição. Para tratar da noção de *autoridade* em educação, a autora recupera as análises de Tocqueville sobre a democracia norte-americana. A fundação desse Estado no Novo Mundo surge como a expressão da revolução democrática e rompe completamente com as tradições do Velho Continente europeu e da ordem aristocrática. Assim, a democracia norte-americana é tratada por Tocqueville como caso exemplar da revolução democrática em marcha, promovida pelos ideais da igualdade de condições. Em suas observações, ressalta que uma das consequências da igualdade no modo de vida norte-americano é a independência de uns com relação aos outros, e que suas ações estão voltadas à "... seguir tão somente sua vontade. Essa inteira independência, de que desfrutam continuamente ante seus iguais e no uso da vida privada, os dispõe a considerar com *descontentamento toda autoridade* (...)" (TOCQUEVILLE, 2014 p. 357 [grifo nosso])". Neste aspecto, Arendt identifica que o problema da educação no mundo moderno decorre de um paradoxo: "está no fato de, por sua natureza, não poder esta [a educação] abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição (ARENDT, 2016, p.245-46)".

Vale ressaltar que a autora parte do entendimento de que a educação carrega em seu seio uma relação de assimetria estabelecida entre adultos e crianças, manifestada pelo fenômeno da *natalidade*, isto é, "o fato de que seres nascem para o mundo" (idem, p. 223).

A autora argumenta que o mundo seria o espaço comum entre gerações e que só sobrevive quando "aparece" em público. Neste sentido, o domínio público pode ser entendido como o "próprio mundo", o qual não se confunde com a Terra ou a natureza: tem a ver com o artefato humano, que "Transcende a duração de nossas vidas tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele" (2017, p. 68). No entanto, a autora ressalta que o mundo é irrevogavelmente fadado à ruína do tempo, "...a menos que existam seres humanos determinados a intervir, a alterar, a criar aquilo que é novo." (2016, p. 242).

Como seres novos em um mundo velho, as crianças precisam ser protegidas, em suas condições vitais, dos perigos do mundo público; ao mesmo tempo que, paulatinamente, precisam ser inseridas nos legados culturais, simbólicos e históricos do mundo, como afirma Arendt: "... na medida em que ela é nova [a criança], deve-se cuidar para que essa coisa nova chegue à fruição em relação ao mundo como ele é." (idem, p. 239). Os adultos têm, nesse sentido, uma dupla responsabilidade: uma proteção para com o mundo e, ao mesmo tempo, para com a criança. A importância atribuída por Arendt ao papel que a autoridade desempenha na educação reside na afirmativa: "Na educação, essa responsabilidade pelo mundo assume a forma de autoridade" (idem, p. 239) e, sempre que uma autoridade legítima existiu, "... ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo" (p. 240). Portanto, por ter em sua essência essa dupla responsabilidade, a tarefa

da educação é inseparável de uma relação de autoridade entre adultos e crianças.

A educação na sua forma escolar, por sua vez, ocupa um lugar intermediário entre a vida privada e a pública, em que a criança passa a ocupar um lugar fora da vida privada e é introduzida no mundo pela primeira vez. O professor, assim, assume a responsabilidade de ser o mediador entre o novo e o velho, as crianças e o mundo, o que lhe exige profundo respeito pelo passado e, minimamente, um amor pelo mundo.

> A qualificação do professor consiste em conhecer o mundo e ser capaz de instruir os outros acerca deste, porém sua autoridade se assenta na responsabilidade que ele assume por este mundo. Face à criança, é como se ele fosse um representante de todos os habitantes adultos, apontando os detalhes e dizendo à criança: - Isso é o nosso mundo. (idem, p. 239).

Esse exercício de pensamento político colocado por Arendt, tentando compreender o fenômeno da crise na educação e seus impactos na sociedade norte-americana, possui grande relevância em nossa análise na medida em que a 'modernização pedagógica', então anunciada, parece dominar os discursos educacionais em escala global (CARVALHO, 2008, p. 1) e se fazem presentes no Brasil de forma sensível nas últimas décadas. O combate ao tradicionalismo pedagógico não seria, contudo, um fenômeno novo no país, pelo contrário, se faz presente há um século no Brasil, desde o advento das ideias escolanovistas (AQUINO, 2018). O discurso de uma nova pedagogia sempre aparece, no entanto, como um modelo renovado e parece acompanhar o temperamento político do país. Voltaremos nosso olhar, portanto, para a crise na educação no Brasil, detendo-nos aos recentes acontecimentos políticos que marcam a sua emergência.

A crise na educação brasileira

Se considerarmos as últimas reformas educacionais em âmbito nacional de maior importância - a saber, a legislação da reforma do Ensino Médio e a implementação da BNCC - é relevante que atentemo-nos aos acontecimentos políticos que a precedem. A crise econômica e política da qual resultou o impeachment de Dilma Rousseff e a ascensão de Michel Temer à presidência da República, de certo, marcaram rupturas na política institucional do país, as quais "...trouxeram consigo consequências para a democracia brasileira e também para a educação enquanto bem público" (COSTA e SILVA, 2019, p. 3).

O novo governo teve como promessa fundamental uma agenda de *reformas* para o país[3] como forma de responder à *crise* econômica para os setores do mercado e também para os diferentes setores da sociedade. As novas legislações educacionais, deste modo, entraram no bojo de uma série de reformas de cunho neoliberal prometidas, que tiveram como objetivo promover o desenvolvimento econômico e social do país e "modernizar" o Estado brasileiro: a trabalhista, a PEC do Teto de Gastos e a da Previdência (que só viria a ser aprovada durante o governo de Jair Bolsonaro). Neste sentido, Marilda Costa e Leonardo da Silva argumentam que

3 Publicado em 18/02/2017 na página: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2017/02/1860344-somos-um-governo-reformista-diz-temer-a-empresarios-em-sp.shtml>

> ... as reformas do ensino médio (Lei nº 13.415/17, que regulamentou o novo ensino médio e a BNCC) não estão isoladas de um conjunto alargado de mudanças no papel do Estado, da cidadania democrática e dos direitos sociais perante um neoliberalismo ainda mais avançado que atropelaram políticas educacionais em andamento, com destaque para o Plano Nacional de Educação (em vigência no período 2014–2024), bem como os debates em andamento sobre polêmicas curriculares (idem, p. 7)

A principal justificativa do governo para as reformas na educação teve por base os péssimos resultados oferecidos pelos indicadores avaliativos da educação básica para o ensino médio[4] . Mas ela não foi recebida sem críticas. Além de ser vista como uma medida autocrática e inconstitucional pela Procuradoria Geral da República[5] e por diversos setores da educação, cabe lembrar que a PEC do Teto de Gastos provocou um impacto profundo na educação ao contingenciar os investimentos públicos pelos próximos vinte anos (2018 a 2038).

Na arena da disputa política, uma rede de atores - vinculados majoritariamente à administração pública, fundações empresariais e organizações não governamentais - buscaram legitimar a importância e necessidade das reformas educacionais a partir de estratégias de consensualização (MICHETTI, 2020). A articulação desses atores, por sua vez, ganhou forte expressão na criação do *Movimento pela Base*, surgido em 2013, que participou de forma significativa no debate público sobre a elaboração e implementação da BNCC. Como destaca Miqueli Michetti, uma das estratégias de produção de consensos em torno da BNCC feitas pelo movimento se assentam no modo como o grupo buscou angariar legitimidade no debate público ao falar em nome dos:

> "especialistas" e a "sociedade civil organizada", recorrendo tanto à legitimação técnico-científica quanto à da vontade geral. Contudo, entre "especialistas" e "líderes da sociedade civil organizada", encontramos nomes oriundos de importantes famílias e grupos empresariais nacionais, que integram a organização especialmente por meio de fundações e "institutos" ligados ao universo corporativo. (idem, p. 5)

Como produto desta articulação política, feita em nome dos "especialistas" e da "vontade geral" da sociedade organizada, a BNCC surge como um documento orientador da prática educativa, estabelecendo quais os conhecimentos e as habilidades necessárias que devem ser transmitidos aos estudantes do ensino básico.

Ao analisarmos a BNCC, vemos os pressupostos educacionais pelos quais ela é orientada: "a Base é um documento completo e contemporâneo, que corresponde às demandas do estudante desta época, *preparando-o para o futuro.*" (BNCC, 2017 [grifo nosso]). Tal pressuposto se realiza pela adoção do conceito de competência como eixo norteador de definição das aprendizagens essenciais que os estudantes devem ter. Segundo o documento, o conceito é definido como

> mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho... Ao definir essas competências, a BNCC reconhece que a educação deve afirmar valores e estimular ações que contribuam para a transformação da so-

4 Referimo-nos aqui, principalmente ao Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB) e o Programa Internacional para a Avaliação dos Estudantes (PISA), vinculado à Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE)

5 https://g1.globo.com/educacao/noticia/janot-diz-que-mp-do-ensino-medio-viola-constituicao.ghtmlhttps://g1.globo.com/educacao/noticia/janot-diz-que-mp-do-ensino-medio-viola-constituicao.ghtml

> ciedade, tornando-a mais humana, socialmente justa e, também, voltada para a preservação da natureza" [BRASIL, 2017] (idem, p. 8)

Nas finalidades atribuídas à educação e, por consequência, à escola, a noção de *aprender para* se destaca como pressuposto da prática educativa: aprende-se para o pleno exercício da cidadania, para o sucesso profissional, para lidar com as demandas complexas da vida moderna e para a preservação da natureza. Em suma, aprende-se competências socialmente úteis, de modo a preparar as crianças para um futuro idealizado pelos adultos, porém desconhecido.

Em sua crítica a tais concepções pedagógicas, José Sérgio de Carvalho argumenta que essa recusa moderna de tomar o caráter exemplar do passado e sua autoridade como orientadora da ação educativa torna a noção de progresso como a finalidade das práticas educativas "que passa a *autorizar* o ato educativo e dotá-lo de um significado... Daí a profusão de *slogans* e máximas segundo as quais a educação é a condição para a plena realização do futuro" (idem, p. 992). Hannah Arendt, por sua vez, defende que a educação deve-se voltar inteiramente para o passado, e não prepará-las nem mesmo para serem cidadãs de uma sociedade futura, tendo em vista que, do ponto de vista das crianças, os adultos sempre representam o velho, de tal modo que "preparar uma nova geração para um mundo novo só pode significar o desejo de arrancar das mãos dos recém-chegados sua própria oportunidade face ao novo." (p. 226). Nessa mesma linha, argumenta Vanessa de Almeida, não se trata de ensinar aos mais novos nossos planos de transformação do mundo, pois quem educa não apresenta o mundo futuro "... na esperança de que eles realizem o que nós sonhamos" (2013, p. 227). Trata-se, pois, de "familiarizá-los apenas com o mundo do passado - é esse chão que os novos precisam conhecer" (idem).

Poderíamos afirmar, também, como defende Carvalho, que a concepção de educação embutida no ideal de formar as crianças para o futuro se expressa na busca da "... obtenção de competências e habilidades para a produção numa sociedade de consumo." (2008, p. 10), e não pela participação e renovação de um mundo comum e público. Neste sentido, o conceito de competência expressa um ideal utilitário que esvazia o sentido próprio da prática educativa, pois, na medida em que ela seria apenas um meio para se construir a sociedade futura, atribui-se a ela um valor instrumental. Como argumenta Carvalho:

> ...os limites de qualquer concepção meramente instrumental de educação tornam-se patentes em face da peculiaridade de seu propósito fundamental: a formação de sujeitos. Ora, a própria noção de "formação" (Bildung) extrapola qualquer tentativa de submissão do educando a metas preestabelecidas. Formar alguém implica a noção da constituição de uma pessoa cujos contornos futuros sempre serão da ordem do imprevisível... (2018, p. 81)

Deste modo, como destaca Vanessa de Almeida, a escola moderna tem dado cada vez mais prioridade aos conhecimentos que exercem, de modo mais claro, alguma finalidade prática. Tal questão leva a autora a tratar da distinção estabelecida por Arendt entre duas faculdades humanas, o conhecer e o pensar, questionando-se sobre qual seria a importância de cada uma dessas faculdades para a educação. Almeida afirma que, para Arendt, enquanto o conhecimento busca resultados seguros e verificáveis, tanto no âmbito da ciência quanto no senso comum, o pensamento é algo como

uma resposta às nossas experiências no mundo. Em outras palavras, a autora argumenta que se o pensamento é movido pela busca de sentido, o conhecimento é impulsionado pela busca da verdade.

Deste modo, a produção de conhecimento sempre visa a um fim. Arendt, neste aspecto, estabelece um paralelo com a atividade de fabricação, pois, segundo a autora, ambas "constroem" coisas.[6] Cabe ressaltar que a busca pela verdade, amparada pela faculdade de conhecer, não seria uma questão trivial, como defende a autora: "Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é." (2016, p. 285). Assim, o compromisso com ela, para o educador é também o lugar em que se assenta a responsabilidade assumida pela preservação do mundo, isto é, a sua autoridade

O pensamento, por outro lado, não persegue um fim objetivo. Na medida em que é um diálogo interno do sujeito, que surge de acontecimentos que nos impele à reflexão, o pensamento nunca chega a um sentido último e definitivo sobre as experiências vividas. Ao tratar da mentalidade utilitarista presente nos discursos pedagógicos, a autora ressalta como tais discursos remetem à caracterização estabelecida por Arendt sobre a produção de conhecimento

> Esta atividade [produção de conhecimento], de fato, é de orientação utilitarista – o que é adequado a seus propósitos. Quando, porém, esse tipo de utilitarismo se torna critério para o ensino como um todo não há espaço para o pensar, ou seja, para uma reflexão que não tem nenhuma utilidade e que nem sequer produz resultados objetivos. Na perspectiva da construção do conhecimento, o pensar – improdutivo e inútil – simplesmente não faz sentido. (2010, p. 860)

A autora conclui, portanto, que o ideal de utilidade não poderia ter um sentido em si mesmo. A transmissão de conhecimentos, apesar de ser de extrema relevância para a educação, por si só seria insuficiente. O conhecimento seria apenas uma forma de nos relacionarmos com o mundo e, sendo assim, não é capaz de dar sentido às experiências humanas e refletir sobre seus significados. O pensamento, contudo, afirma autora, não é uma atividade que pode ser ensinada para as crianças, pois não haveria métodos ou regras pelas quais possamos transmiti-la:

> O que, contudo, podemos fazer é compartilhar o sentido que atribuímos às experiências e aos pensamentos, e que queremos legar aos mais novos. Os alunos podem então repensar e ressignificar o que herdam a partir do seu modo de se relacionar com esse legado e estabelecer a sua pertença singular a este mundo. (idem, p. 864)

A pandemia e a crise na educação

Por fim, se o fenômeno da crise possui o efeito de provocar esse desmoronamento do senso comum, nos tirando o chão de todas as certezas e nos colocando em dúvida sobre a nossa própria experiência com o mundo, a relevância do pensamento consiste justamente em buscar um sentido para as nossas experiências. Deste modo, as diferentes disciplinas do universo escolar podem nos oferecer um chão sólido do conhecimento onde nossos pensamentos podem pisar, assim como também o próprio espaço da escola pode ser um lugar de partilha de experiências.

Ora, vemos como essa situação posta no campo da educação - a saber, a da crise de pertencimento

6 "A atividade de conhecer [...] é tanto uma atividade de construção do mundo quanto a edificação de casas" (Arendt, 1995, p. 45)

das crianças e jovens no mundo - se agrava no contexto da pandemia do Coronavírus. A necessidade do isolamento social não apenas prejudicou a aprendizagem dos alunos, mas os impediu de viver uns junto aos outros e de partilhar o espaço comum da escola. Substituiu-se o espaço da escola pela tecnologia digital dos computadores, aparelhos telefônicos e redes de internet, e as crianças e jovens, bem como educadores, que não dispõem dos recursos tecnológicos e condições favoráveis para estabelecer essa interação virtual foram, por assim dizer, abandonados à sua própria sorte. Vemos, pois, como um dos efeitos mais perversos do isolamento consiste na incapacidade de partilharmos de um mundo comum, colocando em crise não apenas as aprendizagens que as crianças supostamente precisariam ter, mas, também, a renovação dos legados que o mundo pode oferecer aos mais novos.

Quando Arendt afirma que: "A essência da educação é a natalidade, [...] o fato de que novos seres nascem para o mundo" (2016, p.223), ela define o seu sentido e promulga uma preocupação para com o papel da educação frente a esse constante novo que irrompe: o de preservar o mundo. Pode parecer banal a ideia de uma preservação do mundo frente aos educandos, mas os mesmos não carregam em si nenhum apreço ao mundo que lhe é anterior e transcendente. É na educação, afirma Arendt, que decidimos se amamos o mundo o suficiente para assumir a responsabilidade por ele e salvá-lo da ruína do tempo, ao mesmo tempo que é na educação que assumimos a responsabilidade pelos mais novos e não os expulsamos de nosso mundo, nem os abandonamos aos seus próprios recursos.

Viver o isolamento social imposto pela pandemia, que nos enclausurou em nossas existências privadas, nos proporcionou sentir a experiência do isolamento como um fenômeno social global de modo sem precedentes na história recente. Dessa forma, voltar ao espaço da escola coloca-nos o imenso desafio de "voltarmos ao mundo" e habitar esse lugar juntos aos outros.

Bibliografia

ALMEIDA, V. S. A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação. *Educ. Pesqui.*, São Paulo ,v. 36, n. 3, p. 853-865,Dec.2010 .

_____. Natalidade e educação: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt. *Pro-Posições*, Campinas, v. 24, n. 2, p. 221-237, Aug. 2013

AQUINO, J. G. Defender a escola das pedagogias contemporâneas. *ETD - Educação Temática Digital*, Campinas, SP, v. 19, n. 4, p. 669-690, 2017

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Editora Perspectiva. São Paulo. 2016

_____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 13.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017a

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 31-60, 2004.

Base Nacional Comum Curricular (BNCC). *Educação é a Base*. Brasília, MEC/CONSED/UNDIME, 2017.

BANCO MUNDIAL. Agir agora para proteger o capital humano de nossas crianças: Os custos e a Resposta ao Impacto da pandemia da COVID- no Setor de Educação na América Latina e no Caribe". Washington, *World Bank Publication*, 2021

CARVALHO, J. S. F. Autoridade e educação: o desafio em face do ocaso da tradição. *Rev. Bras. Educ.* [online]. 2015, vol.20, n.63, pp.975-993.

_____. Política e educação em Hannah Arendt: distinções, relações e tensões. *Educação & Sociedade* (2014).

_____. O declínio do sentido público da educação. *RBEP - Revista brasileira de estudos pedagógicos.*, Brasília, DF, v. 89, n. 223, p. 411-424, 2008.

COSTA, M. O.; SILVA, L. A. Educação e democracia: Base Nacional Comum Curricular e novo ensino médio sob a ótica de entidades acadêmicas da área educacional. *Rev. Bras. Educ.* [online]. 2019, vol.24

MICHETTI, M. ENTRE A LEGITIMAÇÃO E A CRÍTICA: As disputas acerca da Base Nacional Comum Curricular. *Rev. bras. Ci. Soc.*,São Paulo ,v. 35, n. 102,2020 .

OECD. *Competências para o progresso social*: O poder das competências socioemocionais, Fundación Santillana, Madrid, 2015.

PORCEL, B. Hannah Arendt y las crisis de nuestro tiempo. *Revista Argumentos/UFC*. Ano 5 n°9 2013

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na américa*: sentimentos e opiniões. São Paulo: Martins

O Que É Doença?

O Que É Doença?

Fellipy Antonio Lopes Garbelotto

Resumo: Este ensaio visa fornecer diferentes compreensões acerca do conceito de "doença" como categorias úteis de avaliação de discursos e estratégias aplicadas durante a pandemia do novo coronavírus. Para isso, é realizada uma exposição histórica da construção de três compreensões distintas do conceito, a saber, as que chamamos de ontológica, dinâmica e fisiológica. A partir dessa distinção, é demonstrada a aplicabilidade avaliativa de uma delas, a ontológica, por meio da análise crítica de alguns discursos e estratégias de enfrentamento à COVID-19.
Palavras-Chave: conceito de doença; COVID-19; coronavírus; pandemia.

I.

Se tomarmos como referência alguns dos primeiros manuscritos sobre medicina, encontraremos considerações interessantíssimas. Mais que a satisfação de uma curiosidade natural acerca das terapêuticas de épocas longínquas e de culturas singulares, eles nos fornecem ecos de que tais práticas e noções ora mantidas, ora retomadas ou modificadas ao longo da história, sempre encontrando um espaço de conservação nas teorias médicas contemporâneas – conseguindo circular, por vezes, ainda em estado bruto.

Uma investigação criteriosa e cautelosa acerca desses textos certamente esclareceria, em grande medida, as circunstâncias em que se dão as práticas médicas hodiernas, denunciando mais a presença de crendices e traços supersticiosos que sua fundamentação em "dados técnicos". É claro que isso não significa que os praticantes e os que a eles se submetem são indivíduos na menoridade, dotados de uma estrutura psíquica disfuncional ou trogloditas selvagens. Pelo contrário, uma investigação minuciosa encontraria neles inúmeros indícios do predomínio de uma certa visão-de-mundo, resultado de um particular arranjo do mundo social que, ao dar primazia a certos valores em detrimento de outros, busca atender determinados interesses de determinados grupos. Nesse sentido, ela muito possivelmente mais se preocuparia em dar a conhecer os agentes interessados que atuam para manter tais práticas e concepções e, sem falta, as estruturas das quais se valem para isso.

Nesse sentido, ela muito possivelmente mais se preocuparia em dar a conhecer os agentes interessados que atuam para manter tais práticas e concepções e, sem falta, as estruturas das quais se valem para isso.

Mas não é esse o objetivo aqui. Com efeito, nosso intuito é mais modesto, qual seja, extrair algumas noções da história da medicina a fim de formular categorias do que se entende por *doença* para, assim, fornecer ferramentas para o leitor melhor sopesar os discursos terapêuticos contemporâneos que versam sobre a pandemia de COVID-19 – em especial, aqueles atrelados ao senso comum, tão em voga em certas lideranças políticas. Não que com isso ambicionemos estabelecer critérios dogmáticos ou totalizantes de categorização. Este ensaio, além de não legitimar tal ambição,

ainda reforça, como ficará claro, o caráter incomensurável das possibilidades de entendimento dos discursos patológicos.

Antes, devemos advertir que a exposição que se segue é circunscrita a compreensões que tiveram sua maior aplicabilidade até o séc. XIX. Desse modo, não adentraremos no fecundo debate contemporâneo do conceito de *doença* que se dá entre as ditas correntes naturalistas e normativistas. Nos é mister, no entanto, fazê-la menção, ainda que *en passant*, para que o leitor possa posteriormente inferir a clivagem que há entre os entendimentos históricos apresentados com os da ciência atual e destes últimos com os discursos do senso comum.

Desse modo, não adentraremos no fecundo debate contemporâneo do conceito de doença que se dá entre as ditas correntes naturalistas e normativistas.

Em redação genérica, a corrente naturalista "sustenta a existência de um fundamento racional, valorativamente neutro para se falar em saúde e doença" enquanto os normativistas "afirmam que uma explicação satisfatória da saúde é intrinsecamente carregada de valores e, portanto, contextual" (GAUDENZI, 2014, p. 913). Mais especificamente, os naturalistas buscam definir *doença* a partir de uma objetividade *epistêmica* e *ontológica*, isto é, que o critério de definição seja universalmente válido – a despeito das crenças e disposições do observador – e que sua existência seja independente de nossa representação (cf. SEARLE, 1995). Os normativistas, pelo contrário, afirmam que o contexto epistêmico anda *pari passu* ao contexto histórico-cultural, quer dizer, que o conceito de *doença* só pode ser definido a partir de um antecedente cultural, histórico, linguístico e genealógico (cf. CANGUILHEM, 1990). Podemos citar autores que buscam conceituar *doença* pelas vias do naturalismo, como Christopher Boorse, Arthur Caplan, Robert Kendell, Ruth Mackin, M. S. Moore, Lawrie Reznek e Jerome Wakefield. Pela chave normativista, George Agich, Hugo Engelhardt, KWM Fulford, Joseph Margolis, Lennart Nordenfelt e Ingmar Pörn (GAUDENZI, 2016).

É importante ressaltar, no entanto, que os pares naturalismo/normativismo não dão conta de explicitar a total complexidade das posições dos autores supracitados, ainda que partam de um pressuposto comum. As diferentes leituras escapam a qualquer forma possível de reducionismo dualista e, embora não seja nosso objetivo esquadrinhar a questão, acreditamos que a breve exposição seja suficiente para que o leitor reconheça o ponto nevrálgico do debate contemporâneo sobre a noção de *doença*, a saber, a relação entre normas e valores na definição do conceito. De modo amplo, propomos indagar se há a presença ou não de valores na definição, qual o critério de separação ou imbricamento entre fato/valor e a relação entre a medicina em sentido biológico e a medicina em sentido prático. Eis as questões que permeiam a atmosfera do conceito hodierno.

Ter isso em mente, reiteramos, possibilitará inferir a dissonância entre o que é discutido nas ciências e o que é falado nos discursos político-midiáticos. Enfim, dado o necessário passo para trás, avancemos dois à frente.

II.

A primeira categoria que queremos abordar é aquela que podemos denominar de "teoria ontológica de doença". Tal concepção sempre se fez presente no entendimento dos homens das mais distintas épocas, cada qual com suas variações específicas. Entretanto, é nos egípcios que encontramos uma de suas primeiras formulações. É sabido que aquela sociedade já dispunha de terapêuticas avançadas para a época, tal como procedimentos odontológicos e cirurgias intracranianas, o que nos leva a afirmar que apesar da presença de rudimentos supersticiosos em sua doutrina médica, ela contém elementos seculares quando tomados em sua generalidade. Observemos, por exemplo, este tratamento prescrito no *Papiro de Brugsch*:

> "Ó Espírito, quer seja homem ou mulher, que furtivo se espreita em minha carne e em meus membros! Sai de meu corpo, sai de meus membros!" (...) "Vem, tu que expulsas coisas malignas do meu estômago e dos meus membros! Aquele que beber isso será curado, assim como os deuses celestes foram curados!" (...) "Esse feitiço é, de fato, excelente – diversas vezes fora bem-sucedido." Era para ser dito quando se bebia um remédio (STURMBERG; DEARMAN, 2018, p. 7, tradução nossa).

À primeira vista, esta passagem pode causar estranhamento ao ser enquadrada como medicinal, não restando dúvidas de que mais se assemelha a um ritual de exorcismo. Uma leitura cuidadosa, contudo, apontará que, apartada a crendice, daí podem ser inferidos princípios fundamentais de *certa concepção de medicina*, referentes à noção de doença, orientação terapêutica e hierarquia patogênica.

Já nas primeiras linhas, fica evidenciado qual é o entendimento do que vem a ser a causa de uma doença: um espírito que se aloja no corpo do enfermo. Com efeito e com o afastar da nomenclatura, afirmar isso é dizer que os sintomas que o paciente porventura apresente nada mais são que a manifestação da *presença* de algo que é alheio à sua natureza, ao seu corpo. Nessa concepção, portanto, a *doença* é identificada como um *invasor*, algum tipo de *ente* dotado de existência à parte que, de algum modo, penetra no corpo da pessoa. Deste modo, torna-se mais fácil visualizar o porquê de ser colocada como *teoria ontológica*.

De tal entendimento decorre, por conseguinte, uma prática específica de terapêutica, que é a retirada do agente patológico do corpo do paciente. Ora, se os sintomas que afligem o enfermo, afastando-o de sua condição de saúde, remete à presença de alguma entidade, nada mais óbvio do que a necessidade de expurgá-la do corpo, de modo a restaurar o estado de saúde que fora perdido – a similitude com um exorcismo não deve, agora, nos parecer de todo estranha: "sai de meu corpo, sai de meus membros!". Essa noção talvez ajude, em certa medida, a explicar as razões de algumas práticas serem mais desenvolvidas que outras naquela sociedade: priorizava-se as que abordavam a doença a partir da chave da exclusão, tal como a extração, a remoção, a amputação, fármacos purgativos, etc. Isso não quer dizer, evidentemente, que a consolidação dessas técnicas deu-se *a posteriori* da teoria: como bem assinalou Sigerist (1932), a edificação do entendimento ontológico pode ter se consolidado justamente a partir da generalização das experiências parasitárias e das ações de combate a elas, o que nos leva a afirmar, por fim, que a estruturação de ambas deve ter se dado de forma dialética.

Finalmente, de tudo isso é possível construir aquilo que chamamos de *hierarquia patogênica*, que nada mais é que uma certa ordenação desses agentes patológicos de acordo com a facilidade de localização e de eliminação. Uma doença cuja localização no corpo não é identificada com precisão ou tampouco expurgada com relativa simplicidade "é mais doença" que uma prontamente encontrada e descomplicadamente suprimida. A título de ilustração, comparemos o vírus de uma gripe comum com o da SIDA: enquanto o primeiro tem seus sintomas manifestos e, por isso, facilmente identificado e tratado em questão de poucos dias, o último não apenas pode nunca – ou tardiamente – manifestar sintomas, como a taxa de letalidade é bem maior, não possuindo, por ora, nenhum tratamento definitivo. Neste caso, a SIDA é ontologicamente "mais doença" que a gripe e, por isso, mais legítima.

III.

A segunda categoria que queremos apresentar é a dita "teoria dinâmica de doença". De aspecto menos mágico que a anterior, esta concepção teve seu florescimento na antiguidade grega, em especial na Escola de Cós, onde seus membros desenvolveram uma medicina erigida num discurso "fisiológico", ou seja, em um estudo (λόγος) sobre a natureza (φύσις). Contudo, essa noção requer um esclarecimento, pois a fisiologia antiga possui uma significação muito mais ampla que a atual. Para se ter uma ideia da generalidade que esse discurso da natureza abarca, tomemos a reminiscência feita por Sócrates:

> Quando eu era moço sentia-me tomado do desejo irresistível de adquirir esse conhecimento a que dão o nome de História Natural [φύσεως ἱστορίαν]. Afigurava-se-me, realmente, maravilhoso conhecer a causa de tudo, o porquê do nascimento e da morte de cada coisa, e a razão de existirem. Vezes sem conta me punha a refletir em todos os sentidos, inicialmente a respeito de questões como a seguinte: Será quando o calor e o frio passam por uma espécie de fermentação, conforme alguns afirmam, que se formam os animais? É por meio do sangue que pensamos? Ou do ar? Ou do fogo? Ou nada disso estará certo, vindo a ser o cérebro que dá origem às sensações da vista, do ouvido e do olfato, das quais surgiria a memória e a opinião, e, da memória e da opinião, uma vez, tornadas calmas, nasceria o conhecimento? De seguida, ocupei-me com a corrupção das coisas e com as modificações do céu e da terra, para chegar à conclusão de que nada de proveitoso se tirava de minha inaptidão para considerações dessa natureza (PLATÃO, 2011, 96a-b).[1]

A amplitude do campo de investigação é gigantesca. Aí se encontram referências a questões acerca da digestão, de uma psicologia da percepção, da memória, de uma teoria do conhecimento e até dos fenômenos astronômicos e geológicos. Por isso, para melhor precisá-la, lançaremos mão do termo *physiologia*, em referência a tal gênero de inquirição e seus resultados.

Como dito acima, uma teoria médica foi construída a partir de uma abordagem *physiológica*. É evidente portanto que, haja vista que esta mostrou-se muito ampla, a noção de medicina não possa mais dar-se na chave da ontologia ou da localidade, mas deve agora ser pensada a partir de uma concepção interacional e totalizante. Em outras palavras, não se pode considerar a doença sem levar em conta todos os aspectos da natureza (φύσις) que com ela se relacione. A doença, assim,

1 É importante pontuar que *φύσεως ἱστορίαν* pode ser vertido por "investigação sobre a natureza".

não é algo que pode ser localizado em uma parte do homem – como propunham os ontologistas – pois ela é uma interação que está nele todo.

Para melhor ilustrar como isso se dá e as consequências que acarreta, consideremos a famosa teoria dos quatro humores, escrita por Pólibo de Cós, membro da escola hipocrática. Por tratar-se de uma teoria fundada na *physiologia*, é necessário determinar os constituintes de sua φύσις, que é exatamente o que ele faz ao iniciar suas ponderações, afirmando que "o corpo (σῶμα) do homem possui em si sangue, fleuma, bile amarela e bile negra; eles constituem a φύσις de seu corpo e é através deles que se sente dor ou se tem saúde" (JONES, 1959, p. 11, tradução nossa). Primeiramente, nota-se a delimitação do exame da saúde ao *corpo material*[2] do homem; neste recorte, a φύσις é identificada, assim, como constituída por quatro humores. Ora, como propõe a abordagem *physiológica*, se é a φύσις que dá respaldo para uma inquirição de qualquer espécie, daí se deduz que o entendimento desses humores é *conditio sine qua non* para a elaboração de uma concepção médica, já que são neles que estão assentados os critérios de saúde/doença e os princípios de uma terapêutica – tal como concluiu o iátrico.

É justamente o que faz, como segue em sua argumentação:

> Ele [o homem] goza da mais perfeita saúde quando estes elementos estão, uns com os outros, devidamente proporcionais, de acordo com sua composição, poder [δυνάμιος], volume e quando estão perfeitamente misturados. A dor é sentida quando um desses elementos se encontra em quantidade insuficiente ou excessiva, ou quando está isolado do corpo sem estar combinado com os outros. Pois quando um elemento está isolado e se sustenta por si só, não somente o local que deixou fica doente, mas o local que inunda deve, por causa do excesso, causar dor e angústia. De fato, quando mais de um elemento escoa para fora do corpo mais que o necessário para se livrar do excesso de fluído, o esvaziamento causa dor. Se, por outro lado, é para uma parte interior [do corpo] que ocorre o esvaziamento, a mudança e a separação de outros elementos, o homem deve, segundo o que foi dito, sofrer uma dupla dor: uma no lugar que foi esvaziado e outra no lugar que foi inundado (*idem*, p. 12, tradução nossa).

Aqui, tanto a noção de saúde quanto de doença estão demonstradas de maneira mais compreensível. A condição "natural" do homem é a saúde, que se realiza quando os humores se encontram "equilibrados" e "harmonizados" uns com os outros. Notemos que isso não significa algum tipo de equilíbrio quantitativo, posto que se deve considerar a composição, os volumes dos humores mas, principalmente, o poder – δυνάμιος – que exercem. Neste caso, a igualdade numérica não significa, necessariamente, um equilíbrio entre os pares, pois um deles, mesmo em uma pequena porção, pode exercer tanto ou maior poder sobre o corpo quanto outro que esteja em maior quantidade. Sendo assim, o equilíbrio se dá na medida em que nenhum dos humores se sobressai ao outro em termos de poder, razão pela qual ele requer também uma "perfeita mistura". Portanto, seguindo esta lógica, a ideia de *doença* deve ser compreendida de modo inverso: ela é identificada como o desequilíbrio (o mal medido) e a desarmonia (a má mistura) entre os humores no corpo. Desse modo, é possível visualizar melhor o sentido que se pretende ao denominar uma "teoria dinâmica de doença".

2 O termo *σῶμα* é entendido como o componente do homem que faz oposição à alma (*ψυχή*). Isso não significa, é claro, que este não possui entrelaçamentos com o primeiro e que, por isso, deve ser menosprezada na análise – muito pelo contrário. Mas diz respeito, apenas, a uma *prioridade lógico-metodológica* da investigação médica.

Deste entendimento, segue que a prática terapêutica deve buscar restabelecer um equilíbrio que não mais se encontra no paciente. Para isso vislumbram-se dois tratamentos possíveis: um de restauração e outro mimético. O primeiro alude a reestabelecer o equilíbrio perdido. Em outras palavras, esta prática procura recuperar no paciente o equilíbrio dos humores *aos mesmos índices* em que se encontravam antes da enfermidade. No caso, deve-se identificar quais humores estão em excesso ou em falta e verificar se estão devidamente misturados; a partir daí, remover o excessivo (ou inserir o insuficiente) ou realocar os males não-mixados – para tanto, valendo-se de drogas ou hábitos. A mimética, por sua vez, decorre de uma compreensão mais holística. A doença, mais que desequilíbrio, é também um sintoma da exigência da φύσις em estabelecer uma nova forma de harmonia, contendo em si própria, portanto, o princípio da cura. Destarte, a terapêutica deve não só tolerar os sintomas da doença, mas também, se necessário – para o horror de Montaigne[3]– incentivar as reações do corpo provocados por ela. Um enfermo que sofra de uma infecção, por exemplo, reage ao desequilíbrio através de uma febre, que é uma resposta natural à patologia e que deve, consequentemente, ser estimulada para que um novo estado de equilíbrio se estabeleça. Mimética advém, portanto, da busca por imitar o tratamento da natureza em seu receituário terapêutico.

IV.

O século XVII viu emergir uma nova espécie de filosofia, de caráter inovador que, em comparação a outras ciências e filosofias precedentes, obteve um certo "êxito" em explicar os fenômenos naturais. A ciência hegemônica anterior – a peripatética – ia mal das pernas; seu sistema-mundo era incompatível com as novas observações da astronomia e sua física não dava conta de descrever os eventos particulares da natureza. Sua explicação dos fenômenos, que se dava por meio de *qualidades* e *formas substanciais*, era acusado de oferecer respostas triviais e vazias, sendo alvo de crítica e sátira pelos sábios da época. Afinal, explicar, por exemplo, que um corpo cai porque ele possui uma "tendência" para estar embaixo, "é o mesmo que dizer que os corpos descem ou sobem porque o fazem" (HOBBES, 1983, p. 391).

Nesse contexto, buscou-se, como bem expõe Menn (1998), uma nova filosofia que de fato explicasse, em termos de causa e efeito, como se dão os fenômenos da natureza e que respondesse aos anseios e necessidades para o surgimento de uma nova ciência. É assim que, tentando estabelecê-la em princípios tão sólidos e férteis como os da matemática e da geometria, esses novos filósofos rejeitaram as explicações que se valiam das formas substanciais aristotélicas e de qualidades ocultas e, sob uma nova perspectiva, começaram a descrever o mundo nos parâmetros de uma máquina, a partir de suas propriedades geométricas e cinemáticas. Surge, pois, a filosofia mecanicista. Em redação genérica, ela tem como premissa básica que todos os fenômenos da natureza, independentemente de sua complexidade ou comportamento, não só podem ser explicados a partir de suas propriedades de arranjo e movimento como é apenas nesses termos que se obtém uma verdadeira explicação

3 "[Os médicos] chamam cuidados ao que em geral impede a cura" (MONTAIGNE, 1984, p. 349).

informativa dos eventos.

Colocado deste modo, o mecanicismo se apresenta como uma solução para o problema do conhecimento. Contudo, sua ambição não fica aquém de uma teoria do conhecimento e se concentra, também, na esfera ética. Nada há de misterioso aqui: seus próprios precursores não acobertaram que o mecanicismo é um projeto de dominação, projeto para dobrar a natureza a seus desejos. Para além do aforisma baconiano *conhecimento é poder*, é em Descartes que encontramos de forma explícita sua formulação:

> Elas mostraram-me [as investigações mecanicistas] que é possível chegar a conhecimentos que são muitos úteis para a vida e que, em vez dessa filosofia especulativa que é ensinada nas escolas, é possível encontrar uma prática, pela qual (...) poderíamos aplicá-las a todos os usos aos quais são próprios e, assim, *tornar-nos senhores e possuidores da natureza, o que é de desejar* (DESCARTES, 2011, p. 73, grifo nosso).

Dominar a natureza é controlar todos os seus dispositivos e todas as extensões de seus efeitos. É compreender como ela atua e, a partir daí, forçá-la a executar nossos intentos ou *impedir* que ela realize algum efeito contrário à nossa vontade. Sua emergência imbuída com esse propósito é evidente até hoje em vários ramos das ciências e, consequentemente, na medicina. Ora, se pensarmos nas concepções médicas anteriores, veremos que nenhuma delas propunha uma *ação ativa* de enfrentamento às doenças. Antes, buscavam o tratamento por meios *reativos*, i.e., não visando evitá-las, mas responder a elas conforme a situação permitia ou exigia. Há, portanto, uma clara mudança de postura na posição tanto do paciente quanto do terapeuta. Logo se apercebe esse aspecto ativo da medicina no otimismo cartesiano em relação a seus possíveis resultados, ao considerar que ela

> permitiria também a conservação da saúde, que é, sem dúvida, o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida (...) e que poderíamos nos libertar de uma infinidade de moléstias, tanto do corpo como do espírito, e talvez até, também do enfraquecimento da velhice, se tivéssemos suficiente conhecimento de suas causas e de todos os remédios de que a natureza nos proveu (*ibidem*).

É dentro dessa conjuntura que se encontra a nossa terceira categoria, a "teoria fisiológica de doença". Assim sendo, ao buscarem explicar os fenômenos em termos de arranjo e movimento, como dito acima, não é de estranhar quando esses investigadores apresentam, a torto e a direito, o corpo humano como uma máquina. Vejamos, por exemplo, como se dá uma delas:

> É suficiente observar em geral que o corpo humano é uma máquina de espécie *estático-hidráulica*, composta de sólidos e fluidos, cujos elementos primordiais, comuns às plantas e aos animais, são átomos vivos ou moléculas orgânicas. Representemo-nos a maravilhosa reunião dessas moléculas, tal como mostrada pelas observações anatômicas em corpos adultos, em que os sólidos deixaram o estado mucoso e adquiriram uma consistência mais firme e proporcional ao uso de cada parte; representemo-nos as vísceras bem dispostas, os vãos livres, abertos, preenchidos pelos respectivos humores; os nervos distribuídos pelo corpo, comunicando-se entre si de mil maneiras; representemo-nos cada uma de suas partes no estado mais sadio possível, mas desprovidas de vida. Essa máquina, assim formada, não difere do homem vivo a não ser pelo movimento e pelo sentimento, principais fenômenos da vida (DIDEROT, 2015, p. 271).

Notemos a conformidade filosófica da passagem com a abordagem acima relatada. Iniciada pelo

traço da anatomia do corpo, passando de seus componentes mais simples aos mais complexos, aqui se especifica a necessidade de se pensar esses elementos em relações recíprocas, que se complementam uns aos outros, compondo um todo, visando um fim comum. Essa concepção do corpo humano está situada, portanto, no domínio da fisiologia. Consequentemente, a ciência patológica não só será localizada nesta esfera, como só deve ser pensada a partir dela.

Fica inequívoca a necessidade de investigação dos elementos do corpo, de suas relações e de suas funções (recíprocas e gerais) para a compreensão da saúde e da doença. Não à toa, para isso, os fisiólogos valem-se da noção de "economia animal" na investigação, pois é o estudo desta que fornecerá as informações referentes à

> ordem, ao mecanismo, ao conjunto das funções e movimentos que conservam a vida dos animais, e cujo exercício (...) constitui o estado mais florescente de saúde, cujo menor abalo é por si mesmo uma doença e cuja supressão completa é o extremo diametralmente oposto à vida, vale dizer, a morte (*idem*, p. 268).

Não é preciso ir além dessa intelecção para perceber que o critério de saúde e doença é atrelado ao *funcionamento* do conjunto. Como o próprio autor supracitado esclarece

> cada uma dessas funções auxilia reciprocamente as outras, elas se influenciam mutuamente, de modo que a lesão de uma acarreta a perturbação das demais, mais ou menos imediatamente, dependendo da força de *simpatia* entre uma parte e outra; o desarranjo de uma víscera realiza profunda impressão nas outras (...) Um exercício mínimo dessas funções é suficiente para estabelecer a vida; a saúde é formada pelo mesmo exercício, levado ao ponto mais alto de perfeição e universalidade; a doença nasce do menor defeito (*idem*, p. 271-2)

Nesta concepção, então, a saúde é entendida como "um equilíbrio, uma *harmonia*" (*idem*, p. 274) entre as partes com o objetivo comum de conservação da vida. A noção de doença, por contraste, é justamente um desequilíbrio funcional, uma *disfunção* nesse processo que, ao prejudicar uma das partes, compromete todo o sistema, ocasionando, na pior das hipóteses, a supressão da vida. Uma pessoa saudável é aquela em que todos os componentes de seu corpo, cada qual executando uma atividade própria, auxiliam-se mutualmente na manutenção do todo orgânico; um enfermo, por sua vez, é aquele cujo organismo se vê prejudicado de sua função geral devido a uma falha em uma ou mais de suas partes.

Dessa perspectiva decorre que a prática terapêutica deve identificar no corpo do paciente, a partir dos sintomas, quais componentes não estão com sua performance adequada, verificar como esse mal desempenho prejudica o funcionamento tanto dos outros componentes quanto do organismo e, a partir disso, *intervir* nesse elemento específico para proporcionar o funcionamento do todo. Alguns pontos devem ser destacados: primeiro, trata-se de uma terapêutica reducionista, pois pensa o processo de cura e sua atuação somente no órgão problemático; segundo, permite uma avaliação *quantitativa* da saúde do órgão, mensurando o quanto ele atualmente corresponde ao seu estado ideal – a exemplo da realização de Lynch, que propôs duas escalas que variam de 0 a 80 para aferir o grau da disfunção (cf. CANGUILHEM, 1990, p. 38-39); terceiro, que dá abertura para pensar práticas preventivas da perda de função dos órgãos, tal como a higiene, dietas e atividades

físicas; e, finalmente, há uma compatibilidade parcial com as concepções anteriores: é possível a doença ser o resultado da ação de um agente patológico externo ou pelo desequilíbrio de humores, mas estes só adquirem a condição de enfermidade se, e somente se, causarem uma disfunção no organismo.

V.

Iniciamos a discussão com uma dupla assertiva: de que a manutenção de algumas ideias ou práticas convém a uma visão-de-mundo; que o saber dessas categorias auxiliaria uma melhor compreensão dos discursos terapêuticos contemporâneos atrelados ao senso comum político-midiático. Retomemos, pois, esta exposição, de modo a demonstrar, ainda que de forma fragmentada e superficial, limitando-nos a um caso específico, em virtude do espaço disponível, sua pertinência na construção de estratégias terapêuticas contemporâneas – especificamente, aquelas relacionadas à pandemia.

Dos inúmeros discursos com os quais nos deparamos cotidianamente e que versam sobre a COVID-19, os que se baseiam em uma compreensão ontológica de doença são os de mais fácil identificação. Menos pela sua atualidade, precisão e capacidade de resposta que por sua simplicidade lógica e facilidade prática – que, para bem ou para mal, adequam-se às exigências da vasta maioria das subjetividades digitalmente socializadas. Nesse sentido, a COVID-19 é entendida como uma entidade – o que, de fato, é: um vírus – de natureza alheia à humana, que adentrou seu corpo, devendo ser tratada, "obviamente", com a *expulsão* ou *aniquilação* do agente patológico.

Reparemos na linguagem engendrada por esta concepção. "Expulsar" e "aniquilar" são termos militares que foram importados por analogia para o campo patológico – não à toa inúmeras campanhas falam em "*lutar contra* o coronavírus" (FERRAZ, I., 2020, grifo nosso), que no presente momento "*estamos em guerra*" (PINTO, 2020, grifo nosso), que a situação exige "*controle e disciplina*" (FERNANDES, 2020) etc. Não nos deve causar estranhamento, consequentemente, quando certas figuras de poder relacionam a prática médica com a atividade militar, tentando justificar algo da primeira a partir de uma lógica da segunda: "Nós temos que tentar. Temos que ousar e vou na tática militar nessa questão da cloroquina: pior que a dor da derrota é a dor da vergonha de não ter lutado" (RONAN, 2020).

Tomado deste modo como um *inimigo* a ser *combatido* mediante *expulsão* ou *eliminação*, decorre o condicionamento de algumas ações. Uma delas é que o trabalho médico não deveria buscar a prevenção da doença, mas sim a *intervenção* no doente – intervenção pensada em termos e em valores militares, o que explicaria as doses machistas e fatalistas do discurso.[4] Outra, produto direto da anterior, é a priorização de práticas medicamentosas que, ao serem aplicadas, resultariam na neutralização do vírus. Como a conduta é *atacar*, qualquer tipo de intervenção é oportuna,

4 Observemos as seguintes palavras: "O vírus tá aí, vamos ter de enfrentá-lo, mas enfrentar como homem, pô, não como moleque. Vamos enfrentar o vírus com a realidade. É a vida, todos nós vamos morrer um dia" (Cf. FERRAZ, A., 2020); e, em tempo, "Tudo agora é pandemia. Lamento os mortos, lamento. Todos nós vamos morrer um dia, aqui todo mundo vai morrer um dia. Não adianta fugir disso, da realidade. Tem que deixar de ser um país de maricas, pô" (TODOS..., 2020).

independente de seus efeitos e riscos – pois, como o estado é de guerra, exceções devem ser consideradas. Notemos como a defesa desse tipo de terapêutica "mais circunscrita" anda *pari passu* com a militarização da medicina:

> Aí ficam os idiotas: "ah, mas não tem comprovação científica" [sobre a eficácia de um medicamento]. Eu sei que não tem. Alguém lembra da guerra do Pacífico? Os soldados chegavam feridos e precisavam de transfusão, mas não tinha doador. Começamos a meter água de coco na veia deles. Sem comprovação científica, salvou (*sic*) milhares de pessoas (*ibidem*).

Essa posição não precisa limitar-se a produtos da indústria farmacêutica. Para além dela, o que faz o comandante de um país do leste europeu quando diz que "as pessoas não deveriam apenas lavar suas mãos com *vodka*, mas também *envenenar* o vírus com ela" e que "deveriam beber o equivalente a 40-50 mililitros de álcool por dia" se não a apologia do método medicamentoso como forma marcial de lidar com a pandemia? (GRIPEZINHA..., 2020, grifo nosso). Mas talvez o exemplo mais primoroso seja a declaração dada por um paradigmático personagem internacional, quando "cientificamente" constata que, além do uso de uma luz muito poderosa no corpo,

> o desinfetante *nocauteia* [o vírus da COVID-19] em um minuto. Um minuto. Existe uma maneira de fazer algo assim com uma injeção interna, ou quase como uma limpeza? Como vocês podem ver, isso entra nos pulmões e tem um efeito enorme, por isso seria interessante verificar. Teríamos que chamar médicos para isso, mas parece interessante para mim. Então, vamos ver. Mas todo o conceito da luz, a maneira como ela *mata* o novo coronavírus em um minuto, é algo muito poderoso (CLARK, 2020, tradução e grifo nosso)

Mais que isso, essa passagem também revela que por detrás desse tipo de discurso subjaz uma compreensão vulgar de "prática científica" – que, salientamos, não se confunde com a dos profissionais da área – semelhante àquela denunciada por Hugh Lacey em que o imbricamento entre fato e valor subjuga a pesquisa científica a interesses alheios a ela, comprometendo, assim, sua imparcialidade e autonomia. Em linhas gerais,

> a *imparcialidade* é a concepção que as teorias são corretamente aceitas apenas em virtude de manifestarem os valores cognitivos em alto grau, segundo os mais rigorosos padrões de avaliação e com respeito a uma série apropriada de dados empíricos. (...) A *autonomia* afirma que as agendas da investigação científicas são adaptadas e institucionalizadas pelo interesse em produzir teorias que manifestem imparcialidade e neutralidade (LACEY, 2008, p. 179-180).

Valores cognitivos são aqui entendidos como "critérios não demonstrativos que devem informar a inferência científica correta" (MARICONDA; LACEY, 2001, p. 53), sendo alguns deles, por exemplo, referentes à adequação empírica, ao poder explicativo e à simplicidade. Nesse sentido, uma teoria é considerada aceitável se, e somente se, apresentar tais valores cognitivos em alto grau – a ausência destes ou a presença de outros gêneros de valores resultaria em uma ciência parcial. Ora, voltemos para o discurso proferido acima e nos perguntemos: haveria ali dados empíricos suficientes e adequados que corroborem a tese proferida? Esses dados dariam conta de explicar ao menos parte do fenômeno? Seriam suficientes a ponto de não precisarem recorrer à *ad hocs*? Sejamos mais modestos e tomemo-la como uma hipótese: sua conjectura teria respaldo em uma

ordem subjacente para além da constatação do poder de limpeza de um produto? Esse *je ne sais quoi* "muito poderoso" é esclarecedor o suficiente para justificar o postulado? Não é necessário ao leitor uma maratona de sinapses para concluir que, evidentemente, não. "Mas é claro que não", pode-se objetar, "pois ali, em se tratando de uma entrevista, uma linguagem não técnica e simplista é imperativa, e, por isso, temos a impressão de algo desprovido de evidências ou coerência". Que lhe concedamos, então, a presunção de inocência, haja vista o local e sua posição no jogo das ciências. Passemos a indagar as mesmas questões ao médico, guru ou youtuber de quem a infeliz criatura retirou originalmente a ideia. Se ele não elucidar tais problemas – o que certamente não o fará – usemos seu silêncio, aliado a nossos apontamentos, e tomemos por estabelecida a conclusão: trata-se de um discurso que mostra sua adesão a uma ciência parcial e, em razão disso, propositora de uma política terapêutica fundamentada em valores não-cognitivos.

Em relação à autonomia, o problema se configura na medida em que o Estado é o principal financiador das pesquisas e, por este motivo, supostamente caberia a ele decidir quais delas devem ser incentivadas e, consequentemente, receber financiamento ou não – coagindo, portanto, a recusa de sua própria autonomia. Assim, essa estrutura abre sutilmente uma brecha para a possibilidade de o direcionamento do objeto da ciência ser conduzido por valores políticos, ideológicos e econômicos, de forma a não produzir teorias neutras ou imparciais. O problema dessa compreensão é que ela desconsidera uma característica intrínseca à prática científica, a saber, a capacidade de realizar descobertas importantes enquanto pesquisando tópicos com propósitos distintos. Atendo-nos à área médica, é significativo notar que

> descobertas relevantes para o progresso da medicina vieram frequentemente de fontes remotas e inesperadas, e é certo que isso continuará a ser assim no futuro. É inteiramente provável que o progresso no tratamento das moléstias cardiovasculares e renais, do câncer e de moléstias refratárias semelhantes, venha a ser obtido como resultado de descobertas fundamentais em temas não relacionados a tais moléstias, e talvez totalmente inesperado pelo pesquisador (BUSH, 1990, p. 14).

A imprevisibilidade dos resultados e das aplicações de pesquisas científicas justificaria, portanto, a impossibilidade do Estado de condicionar ou determinar quais deveriam ser realizadas ou incentivadas, ficando a deliberação a cargo da própria comunidade científica, preservando assim sua autonomia. Isso não significa, é claro, que o Estado não possa, em nenhuma situação, direcionar alguma pesquisa: uma pandemia nos parece um evento extremamente razoável para a priorização do incentivo e do financiamento de um tipo específico. Se não hipertrofiarmos a condição da imprevisibilidade dos resultados, tomando-a como universal, como argumenta Strokes (1997), é possível o Estado ocupar uma fração do espaço de decisão sobre quais pesquisas devem ser realizadas, levando em conta determinados critérios. A questão que se segue é: quais seriam eles? Uma resposta completa deve atentar para os interesses que tais critérios atendem, em quais pressupostos se baseiam, que estruturas tomam a decisão e quem são os atores do processo. Não vamos aprofundar tais questionamentos aqui. Entretanto, tal como se apresentam, já são suficientes como pedra de toque ao caso levantado.[5]

5 Para um estudo aprofundado Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 540 ss.

Ainda no trecho supracitado, "teríamos que chamar médicos para isso (confirmar a hipótese do desinfetante), mas parece *interessante para mim*", se vê o caráter centralizador da figura e da fala. Nesse sentido, não é de todo surpreendente quando na concepção presente no discurso a estrutura e o ator da deliberação da pesquisa coincidam, "*veladamente*", ao maior cargo de prestígio e o seu próprio ocupante. Em consonância aos pressupostos que justificariam e norteariam a pesquisa proposta, vimos acima o quão frágeis são e como os postula a partir de uma postura de credulidade acrítica, em oposição a um ceticismo organizado (MERTON, 2013). Aos interesses, finalmente, seria imperativo uma leitura mais abrangente das condições materiais locais e geopolíticas. Todavia, podemos esboçar que, em se tratando de um ano eleitoral no país em questão, concomitantemente à manifestação de uma crise financeira, valores políticos e econômicos se sobrepõem à situação.[6]

Por fim, a hierarquia ontológica também se faz presente nesses discursos. Movidos por uma desconfiança infundada, eles minimizam os efeitos da doença por acreditarem haver outras mais graves ou possíveis situações piores. Atentemos para o seguinte questionamento levantado por uma figura central: "Acho que o número de 3,4% [taxa de mortalidade estimada pela OMS], é realmente um número falso. *Isto é apenas o meu palpite*, mas com base em muitas conversas, pessoalmente, diria que o número está abaixo de 1%" (AVÓ, 2020, grifo nosso). Um mero palpite sem respaldo empírico deslegitima todo um trabalho estatístico rigoroso. O que é isso se não uma confissão da afirmação de que a doença não pode ser tão grave quanto dizem? Nesse sentido, não deve haver tanta preocupação, afinal, "outras gripes mataram mais do que essa (*sic*)" (BEHNKE, 2020). É esse tipo de redução ontológica que está por trás de adjetivações como "gripezinha" e "histeria coletiva".

VI.

Importa esclarecer alguns pontos antes de finalizar, posto que podem abrir veredas à má interpretação. Apesar de a exposição histórica ter se dado de maneira linear, não acreditamos que seja verdade tratar-se de uma evolução positiva do conceito, em que a compreensão mais recente supera sua precedente, tornando-a inválida. Um exame mais ponderado certamente constatará que os diferentes entendimentos não são excludentes, pois cada um versa a partir de um referencial distinto, construindo um saber próprio que, em certa medida, corresponde a um recorte do fenômeno. Nesse sentido, acreditamos que tais compreensões podem ser complementares se bem sistematizadas desde que, é claro, respeitem, cada qual, suas limitações epistemológicas e práticas. Assim, as enfermidades não precisam ser compreendidas a partir de uma única noção totalizante, mas de categorias adequadas às suas especificidades, de modo a permitir uma mobilização teórica mais efetiva e, consequentemente, terapêutica.

6 Ainda em tempo, houve também o recente caso da instrumentalização da pesquisa das vacinas para, ao que tudo indica, fins não-científicos. Ao cancelar de modo arbitrário os testes com a vacina Coronavac, baseando-se em dados imprecisos e insatisfatórios – como ficou evidente na sequência dos acontecimentos – o presidente do Brasil se valeu do caso para manifestar seu "trunfo" ante um adversário político, como se a pesquisa científica se tratasse *prioritariamente* de uma disputa política: "Esta é a vacina que o Dória queria obrigar a todos os paulistanos tomá-la. O Presidente disse que a vacina jamais poderia ser obrigatória. *Mais uma que Jair Bolsonaro ganha*" (APÓS ANVISA..., 2020, grifo nosso).

Não vemos, também, que seja imperativo uma enfermidade estar associada exclusivamente a uma única categoria teórica. Nossa visão de medicina não é dogmática – centrada no controle e na subjugação do enfermo – e sim holística, tomando como ponto de Arquimedes o bem-estar do paciente e as circunstâncias em que este se encontra, propiciando, assim, uma variedade de tratamentos possíveis. A grande questão que daí emerge é qual a justa medida entre o tratamento eficiente da doença e a forma de vida do paciente, pois não nos parece satisfatório o aumento da longevidade às custas da qualidade de vida. Uma legítima medicina deveria ouvir sobretudo o maior interessado em toda a sua arte: o vivente que sofre, aquele por vezes ignorado no processo terapêutico, frequentemente destituído de sua individualidade em virtude de um cálculo estatístico abstrato de eficiência. Estamos cientes que tal proposição acarreta outras tantas dificuldades, como o embate entre crenças equivocadas, a proliferação de técnicas pseudocientíficas e grupos terapêuticos de métodos fraudulentos; nenhum desses casos, porém, invalida a posição acima e, certamente, não será difícil conjecturar medidas que desestimulem ou impeçam tais práticas. O receio de errar não pode se sobrepor ao dever de agir.

É importante ressaltar, retomando nossa fala inicial, a existência de um descompasso entre o discurso científico contemporâneo e o discurso do senso comum. A concepção ontológica, cuja forte presença destacamos neste último, não se confunde com as conceituações de "doença" tal como se apresentam no primeiro; neste, diferentes entendimentos são empregados – como tentamos pincelar no debate naturalismo/normativismo – como norteadores das pesquisas e das terapias contemporâneas. Assim, queremos antes destacar a impenetrabilidade que o discurso científico parece ter para o senso comum, menos por uma "irracionalidade" ou o "primitivismo" deste do que por certas propriedades específicas daquele.

A ciência institucionalizada na forma social capitalista resultou em seu enclausuramento em uma "torre de marfim"; super especializou sua prática e discurso de tal maneira que, fragmentada, não se vê vinculada ao todo. Preocupada com normas e editais, com congressos e produtividade, essa ciência não dialoga para o comum, senão apenas em vistas a seus pares. *Publish or perish!* Eis sua palavra de ordem. Se, como temos visto, a presença de concepções arcaicas e o retorno de ideias absurdas no discurso comum – como a "terra plana" e os "*antivax*" – não só podem como causam graves danos à sociedade, dando margem a manobras de movimentos que representam aquilo que há de mais arcaico em nossa cultura, cabe-nos indagar sobre qual seria a responsabilidade da ciência nesse processo. Uma análise reacionária se voltaria para o porquê de as pessoas ainda crerem em tais coisas, enquanto uma análise crítica focaria no porquê de a ciência pouco fazer – e de maneira incipiente – para que tal fenômeno arrefeça. Se quisermos superar o abismo entre ambos, talvez este seja o ponto nodal de partida numa futura discussão.

Em suma, no que se refere a este esboço geral para a crise sanitária, o leitor não deve tomá-lo como veredito final. São palavras escritas no calor do momento, em busca de um socorro apolíneo no caos desta terra, em meio a uma cacofonia, a nos bombardear diariamente. Em nossa atual situação, a ausência de *virtú* consagrou o revés da Fortuna e, com olhos rútilos, nos recolhemos a

lamentar as feridas do Destino. Eclipsada a Razão, resta-nos agora criar condições para o lumiar da próxima Aurora. Assim, na falta de mais elementos que nos dê aporte, deixemos que a realidade fale por si mesma e que desta vez saibamos ouvi-la, na esperança de não cometermos novamente os mesmos erros.

Referências

APÓS ANVISA suspender Coronavac, Bolsonaro diz que ganhou de Dória. *UOL*, 10 de nov. 2020. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/11/10/apos-anvisa-suspender-coronavac-bolsonaro-diz-que-ganhou-de-doria.htm. Acessado em: 14 de nov. de 2020.

AVÓ, C. "Gripezinha". *Diário de Notícias*, 26 mar. 2020. Disponível em: https://www.dn.pt/edicao-do-dia/26-mar-2020/gripezinha-como-bolsonaro-e-trump-tem-encarado-a-pandemia-11986064.html. Acessado em: 26 jun. 2020.

BEHNKE, E. Bolsonaro: Não Sou Médico. *UOL*, 11 de mar. de 2020. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2020/03/11/bolsonaro-nao-sou-medico-pelo-que-ouvi-outras-gripes-mataram-mais.htm. Acessado em: 27 jun. 2020.

BUSH, V. *Science, the Endless Frontier*. Washington: National Science Foundation, 1990.

CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.

CLARK, D. Trump suggests 'injection' of disinfectant to beat coronavirus and 'clean' the lungs. *NBC News*, 13 abr. 2020. Disponível em: https://www.nbcnews.com/politics/donald-trump/trump-suggests-injection-disinfectant-beat-coronavirus-clean-lungs-n1191216. Acessado em: 27 out. 2020.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

DIDEROT, D. *Enciclopédia*. vol. 3. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

FERNANDES, V. ES vai mudar matriz de risco para evitar segunda onda da Covi-19. *A Gazeta*. 05 out. 2020. Disponível em: https://www.agazeta.com.br/es/cotidiano/es-vai-mudar-matriz-de-risco-para-evitar-segunda-onda-da-covid-19-1020. Acessado em: 21 out. 2020.

FERRAZ, A. Bolsonaro Diz é preciso 'enfrentar vírus como homem e não como moleque'. *UOL*, 29 mar. 2020. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2020/03/29/bolsonaro-diz-que-e-preciso-enfrentar-virus-como-homem-e-nao-como-moleque.htm. Acessado em: 27 jun. 2020.

FERRAZ, I. Respeito às normas marca a luta contra coronavírus. *Agência Brasília*, 1 jun. 2020. Disponível em: https://www.agenciabrasilia.df.gov.br/2020/05/28/respeito-as-normas-marca-a-luta-contra-coronavirus. Acesso em: 21 out. 2020.

GAUDENZI, P. A Tensão entre Naturalismo/Normativismo no campo da definição da doença. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, v. 17, n. 4, 911-924, dez, 2014.

_____. Normal e Patológico no Naturalismo e no Normativismo em Saúde: a controvérsia entre Boorse e Nordenfelt. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 26, n. 03, pp. 747-767, 2016.

GRIPEZINHA ou Resfriadinho. *BBC News Brasil*, 7 abr. 2020. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52205918. Acessado em: 27 jun. 2020.

HOBBES, T. *Leviatã.* São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JONES, W. *Hippocrates, Heracleitus.* London: Heinemann, 1959.

LACEY, H. *Valores e Atividades Científicas 1*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia, 2008.

MARICONDA, P.; LACEY, H. *A Águia e os Estorninhos*: Galileu e a Autonomia da Ciência. Tempo Social, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 49-65, 2001.

MENN, S. The Intellectual Setting [of Seventeenth-Century Philosophy]. In: AYERS, M; GARBER, D. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MERTON, R. A Ciência e a Estrutura Social Democrática. In: _____. *Ensaios de Sociologia da Ciência*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia/Editora 34, 2013. 181-198.

MONTAIGNE, M. Ensaios. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

OLIVEIRA, M. Formas de Autonomia da Ciência. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 9, n. 3, p. 527-561, 2011.

PINTO, A. 'Estamos em Guerra' diz Macron, ao apertar restrições para conter pandemia. *Folha de São Paulo*. 16 mar. 2020. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/estamos-em-guerra-diz-macron-ao-apertar-restricoes-para-conter-pandemia.shtml. Acessado em: 21 out. 2020.

PLATÃO. *Fédon*. Belém: Edufpa, 2011.

RONAN, G. Bolsonaro sobre Cloroquina. *Estado de Minas*, 22 mai. 2020. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2020/05/22/interna_nacional,1149931/bolsonaro-admite-que-cloroquina-nao-tem-comprovacao-cientifica.shtml. Acesso em: 27 jun. 2020.

SEARLE, J. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin Books, 1995.

SIGERIST, H. *Introduction à la Medicine*. Paris: Payot, 1932.

STOKES, D. *Pauster's Quadrant*: Basic Science and Technological Innovation. Washington: Brookings Institution Press, 1997.

STURMBERG, J.; DEARMAN, J. *The Foundations of Primary Care*. Boca Raton: CRC Press, 2018.

TODOS nós vamos morrer um dia, tem que deixar de ser um país de maricas", diz Bolsonaro sobre medo do coronavírus. *Brasil 247*, 10 de nov. 2020. Disponível em: https://www.brasil247.com/brasil/tudo-agora-e-pandemia-tem-que-acabar-com-esse-negocio-diz-bolsonaro-um-dia-bftgb

COMO O SARS-COV-2 VIROU O SARS-COV-2: A TRAJETÓRIA DE UM OBJETO CIENTÍFICO NO INÍCIO DA PANDEMIA NO BRASIL

Como O Sars-Cov-2 Virou O Sars-Cov-2: A Trajetória De Um Objeto Científico No Início Da

Caio Morello Labate & Pedro Borda ◊ FFLCH-USP

Resumo: Este artigo tem por objetivo tecer reflexões acerca do SARS-COV-2 a partir da ontologia contingente de Bruno Latour, indicando a possibilidade de acompanhar em retrospectiva os passos pelos quais o novo coronavírus foi desenvolvendo capacidade crescente de, agindo, fazer-nos agir. Diante das controvérsias suscitadas pela pandemia, realizou-se um estudo de caso que teve por fontes o depoimento público de especialistas quanto à gravidade da situação e postagens humorísticas na internet (memes) que circularam durante o início do ano de 2020. Observou-se que, conforme o status do vírus modificava-se através de novas associações tecnocientíficas, houve, respectivamente a cada fonte, robusta mudança de posicionamento e ligeira tendência da ironia à preocupação. Com isso, busca-se mapear a trajetória inicial traçada pelo SARS-COV-2 enquanto um objeto científico, relacionando-se as transformações por ele sofridas em sua potência de agir ao acúmulo e à articulação de fatos científicos gradualmente estabelecidos. Sugere-se, em conclusão, que tais transformações implicam a constante reformulação, sob risco de incoerência, das respostas coletivas ao vírus.

Palavras-chave: SARS-COV-2; Ciência; Tecnologia; Potência de Agir; Ontologia.

Se a composição do ar que respiramos depende dos seres vivos, ele não é mais o ambiente em que tais seres se situam e onde evoluem; ele é, de certa forma, o resultado da ação daqueles seres. Dito de outro modo, não há organismos de um lado e meio ambiente do outro: o que há é uma sobreposição de agenciamentos mútuos. A capacidade de ação é, assim, redistribuída. (LATOUR, 2020a, p. 95.)

Introdução

Pesquisas recentes nas áreas da biologia, biomedicina e medicina (KAUFFMAN, 1997; LANE, 2015) têm apontado para o fato de que a vida pode ser entendida por meio da ideia de um sistema aberto que libera informação no ambiente e aumenta o nível de entropia[1] em seu entorno. Aliás, essas ideias não são totalmente novas e vêm de uma longa tradição da física, proposta, sobretudo, pelo eminente físico Erwin Schrodinger (1887-1961), para quem os sistemas vivos funcionariam em uma relação de não equilíbrio, sempre se alimentando de níveis externos de entropia – e, ademais, gerando cada vez mais entropia em seu redor, conforme Ilya Prigogine (1917-2003) indicou ao propor o conceito de *estruturas dissipativas*.[2] Em suma, às custas da desordem a vida produziria a ordem (KAY; SCHNEIDER, 1997). Nesse sentido, há quem diga que um vírus não seja vivo, já que não é um sistema autocatalítico, não sendo capaz de "agir por conta própria". Os cientistas diriam: "eles não possuem metabolismo próprio". Mas, em todo caso, "O vírus, em si, não dá a mínima" (LANE, 2015, p.120)[3] e continua produzindo cada vez mais caos, mobilizando médicos, laboratórios, governos, jornalistas, mas também sendo mobilizado por eles.

O vírus não dá a mínima e, no entanto, depende totalmente do que os cientistas dizem sobre ele — cientistas, vale dizer, cujas publicações, descobertas e carreiras dependem, por sua vez, de como o vírus se comporta. Na verdade, essa dependência recíproca engloba os humanos em geral e até mesmo vários outros organismos vivos pois, se um vírus não possui metabolismo próprio, é imprescindível que ele parasite a maquinaria de uma célula para continuar se replicando e

1 A entropia é uma grandeza da termodinâmica geralmente associada ao grau de "desordem" de um sistema físico, mais precisamente, o grau de liberdade de um sistema (LEVINE, 2004).

2 Ver mais em NICOLIS e PRIGOGINE, 1977

3 Tradução livre; no original: "*the virus itself doesn't give a damn*".

efetivamente "vivendo", ao passo que a vida da célula infectada passa a depender das propriedades do vírus que se juntou a ela (a virulência, por exemplo). Por um lado, a continuidade da vida do hospedeiro depende dos ciclos lítico e lisogênico do vírus que o parasita; por outro, um vírus só pode perfazer seus ciclos reprodutivos em um hospedeiro vivo.

Entretanto, essa reciprocidade não se restringe ao aspecto puramente "biológico" da existência do vírus (as estratégias parasitárias que ele adota e a reação imunológica que ele enfrenta), mas ao que se poderia chamar de seu aspecto ontológico. O vírus depende dos seres vivos para viver no sentido biológico do termo, é claro, mas também depende deles para *existir*. No nosso caso, ele precisa ser admitido como uma entidade *objetivamente* real por aqueles que licenciamos a fazer tais constatações (de modo geral, nossos cientistas) muito antes de nos decidirmos quanto ao seu estatuto biológico de vivo ou não vivo (decisão, cabe dizer, conferida aos mesmos cientistas). Contudo, a extensão do biológico para o ontológico desse princípio de dependência recíproca implica que esses indivíduos, licenciados a averiguar a existência alheia, tenham sua própria existência, enquanto tais, colocada sob impasse. Eles determinam se o vírus existe *objetivamente* – como uma entidade da "Natureza", diriam – ao mesmo tempo em que o vírus determina se eles existem *cientificamente*, enquanto membros aptos de um determinado grupo que se propõe a desvendar a "realidade natural". O que Bruno Latour indicou quanto a Louis Pasteur (1822 - 1895) — que teria criado os micróbios na mesma medida em que fora criado por eles (LATOUR, 2001) — revela-se, portanto, um princípio válido no que tange à relação do novo coronavírus com cientistas de todo o mundo, acenando para a pertinência dos Estudos de Ciência e Tecnologia ("*science studies*") no atual contexto pandêmico.

Nossa reflexão busca indicar a possibilidade de acompanhar em retrospectiva os passos pelos quais o novo coronavírus, SARS-COV-2, gradualmente "ganhou vida", constituindo-se um ator dotado de autonomia: suas ações passando a interferir em um mundo que não podia mais quedar-se impassível diante delas. Argumentaremos, assim, que o estabelecimento contínuo de novos fatos científicos sobre esse vírus — o que chamaremos, no lastro dos *science studies*, de sua *fabricação* pelas ciências[4] — é o que lhe garantiu capacidade constantemente renovada de interferir no mundo. Em outros termos, a cada vez que os cientistas experimentavam com um novo modelo estatístico epidemiológico, um novo reagente de testagem ou uma nova espécie de cobaia, eles estavam expandindo com *móveis imutáveis* uma *cadeia de referências* cuja composição, portanto, é de todo heterogênea (um reagente químico em nada se parece com uma curva de contágio), mas pela qual passa algo de coeso: a informação (LATOUR, 2019b)[5]. A cada novo fato estabelecido sobre o SARS-COV-2, este ser experimentava uma alteração: a passagem de uma referência a outra não apenas o tornou mais conhecido para nós (há mais informação correndo na cadeia), mas também conferiu-

4 Fabricação é entendida aqui como o conjunto de práticas científicas que compreendem a pesquisa bibliográfica, a experimentação em laboratório, a argumentação em pedidos de financiamento, a demonstração em artigos de periódicos, todo o processo heterogêneo ao longo do qual a potência das ciências se realiza: a interação, a composição, a hibridização com seres-outros-que-humanos que transversaliza os domínios do "natural" e do "cultural". Não confundir, portanto, com as bravatas negacionistas de que o novo coronavírus foi "produzido em laboratório" — redução purificante da sua existência ao domínio da "Cultura". Para mais em hibridização e purificação, cf. LATOUR, 2019a.

5 Uma cadeia de referências designa a trajetória que as ciências percorrem para chegarem à "descoberta" de um novo fato científico (processo ao qual chamamos fabricação). Ver mais em Latour (2019b).

lhe novas potências de agir[6] (sua existência envolve mais atributos). Se falamos de ontologia do vírus, trata-se, portanto, de uma ontologia inteiramente processual, composicional, relacional.

Buscamos assinalar, com isso, que o SARS-COV-2 não é um ser estável e finalizado, passível de ser "descoberto" e de permanecer tal como "é" e "sempre foi". Pelo contrário, abordamo-lo como uma entidade próxima daquilo a que Latour chamou *fatiche*: uma vez fabricado (mas tão somente se fabricado), ele age por conta própria em nosso mundo.[7] De modo geral, os fatos científicos não seriam, então, simplesmente fatos "naturais", inertes, à espera de uma descoberta, mas *fatiches*. Isso pois, apesar de (ou, melhor, justamente por) serem fabricados pelos cientistas por meio do trabalho meticuloso da *vida de laboratório* — manipulação, medição, testagem, simulação (o fato é imanente ao fazer científico) —, esses fatos adquirem capacidade de agirem sozinhos, de "falarem" por si só, independentemente desses cientistas que podem, a partir de então, afirmar tê-los meramente "descoberto" (ainda que, a rigor, a actancialidade desses não-humanos precise encontrar "porta-vozes" para exprimir-se em coletivos humanos, tratando-se, portanto, de uma relação de codependência entre humanos e não-humanos)[8]. Assim, somente mediante sua fabricação continuada (ou a manutenção constante da cadeia de referências) é que o *fatiche* permaneceria autônomo e capaz de agir sobre nós (se os cientistas perdessem completamente o lastro dos móveis imutáveis de um ser, ele deixaria de existir *objetivamente* para nós). Buscamos, com isso, chamar a atenção para o processo gradual do vir-a-ser do SARS-COV-2: o contínuo fazer científico que se debruça sobre ele confere-lhe autonomia crescente. A cada novo experimento, a cada novo artigo publicado, o vírus pode fazer mais ou pode fazer diferente. Ressaltamos, com isso, que a ciência não deve ser encarada como uma espécie de torre de marfim, concernida somente com as certezas da "natureza" e isolada do mundo da política e das controvérsias da "sociedade" (como o quer o ideal de purificação moderno, tal qual Latour (2019a) argumentou), e sim que todos esses âmbitos são emaranhados quando se trata de contribuir para o surgimento de um ser emergente.

Através da generalização do já mencionado princípio de reciprocidade entre cientista e fato, partimos do pressuposto de que a processualidade ontológica do SARS-COV-2 decorre da multiplicação dos móveis imutáveis que estendem e alimentam a cadeia de referências pela qual passa sua existência (lembremos: o *fatiche* é *feito*, fabricado). Interessa-nos acompanhar parcialmente, dentro dos limites aos quais se circunscreve este artigo, as consequências dessa operação. Argumentamos que tal caráter processual implica numerosos desengates actanciais: muitos atores agem *porque* o vírus agiu à revelia deles, porque o vírus está aí, queiram eles ou não, e continuará gerando consequências às quais se é impelido a reagir (lembremos, também: o *fatiche* é *fato*, autônomo).

---

6 Latour (2020b; cf. especialmente as duas primeiras conferências) introduz a noção de *potências de agir* para contornar o excepcionalismo humano decorrente da organização mononaturalista/multiculturalista da metafísica dos modernos, devolvendo a uma ampla gama de seres a animação que lhes fora extirpada.

7 A ideia de fatiche foi introduzida por Latour em 1996 na obra "*Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*". O livro, contudo, foi traduzido para o português como "Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches" (LATOUR, 2002a). Não obstante o exitoso esforço da tradução integral, a versão de *faitiche* para *fe(i)tiche* não captura por completo a sutileza do neologismo do autor, pois deixa de indicar a integração aparentemente paradoxal (tema de discussão caro a Latour) das palavras "fato" (*fait*) e "fetiche" (*fétiche*). Operando essa junção, Latour busca indicar um fenômeno — observado nos ditos "deuses-fetiches" de certas religiões abordadas no livro — que é ao mesmo tempo algo feito, fabricado, e algo dado, um fato capaz de agir com autonomia e que não dependeria do manuseio de um "fabricante". Por essas razões e inspirados na tradução em língua inglesa do livro (que verte o termo discutido para "*factish*" — *fact* mais *fetish*), adotaremos o neologismo em português *fatiche* (juntando fato e fetiche) para nos referirmos ao *faitiche* de Latour.

8 Para a noção de "porta-voz" humano para um não-humano, ver Latour (2019c, p. 107 e ss.).

Tentamos mapear essa delegação de agência — do vírus para nós — através de um estudo de caso em duas partes, feito a partir de dois tipos de fontes. Primeiro, analisaremos os chamados "*memes*", postagens humorísticas sobre o vírus que circularam na internet durante o período inicial da pandemia no Brasil e que podem servir de testemunho (embora limitado e localmente circunscrito) dos diferentes tons de seriedade adquiridos pelo vírus no discurso leigo. Depois, passaremos à análise de diretrizes sanitárias de caráter não compulsório, como declarações e depoimentos de especialistas que, tomados como "porta-vozes" do vírus, podem indicar, através da mudança de seu próprio posicionamento, a instabilidade e a modificação do *status* desse não-humano no coletivo em questão. Por fim, buscamos compreender o movimento de revisão, atualização e polemização do conteúdo expresso a respeito do SARS-COV-2, identificado em ambas as fontes, como índice dos diferentes desengates actanciais desencadeados no decorrer da *fabricação* do novo coronavírus enquanto entidade *objetiva*. Ou seja, índice das diferentes ações que ele nos impelia a tomar, na medida em que ele já não era mais o mesmo. A transformação da sua potência de agir — ou *o que* ele diz de si para outrem quando "fala por si mesmo" — resvala na transformação de quais reações configuram uma resposta pertinente a ele e ao seu modo de existência.

Da ironia à preocupação

Foi ainda Latour que se atentou para algumas manifestações iniciais de perplexidade diante da emergência do vírus. De modo geral, parecia improvável para diversos dos coletivos modernos do Ocidente que uma criatura tão pequena, supostamente vinda dos confins de um mercado chinês[9], obrigá-los-ia a "suspender, em todo o mundo e ao mesmo tempo, um sistema econômico que até agora nos diziam ser impossível desacelerar ou redirecionar" (LATOUR, 2020c, p. 127). Parecia improvável que a "locomotiva do progresso" precisaria ser freada não obstante as virtudes e o fôlego da "globalização" em curso (*ibid.*). Parecia duvidoso, enfim, que seríamos obrigados a haver-nos seriamente com um ser não vivo, não visível, não humano, que de modo repentino impor-se-ia a todos. No Brasil, um reflexo desse posicionamento que se queria "cético" quanto à seriedade da ameaça representada pelo SARS-COV-2 parece ter-se dado nos *memes* que circularam nas redes sociais a partir da detecção do primeiro caso brasileiro de COVID[10]. Por *meme*, entendemos

> uma unidade de informação (ideia, conceito ou crença) que é replicada ao ser passada adiante via Internet (e-mail chat, fórum, redes sociais, etc.) na forma de um hyper-link, vídeo, imagem ou frase. Ela pode ser passada como uma cópia idêntica ou pode mudar e evoluir. A mutação da replicação pode ser por significado, mantendo a estrutura do meme ou vice-versa. (CASTAÑO, 2013, p. 97)[11]

Não obstante sejam comumente associados a uma espécie de passatempo virtual, os *memes* revelam aspectos profundos a respeito de determinados recortes sociológicos e refletem a lógica da liberdade criativa da internet, que permite ao indivíduo criar e expressar suas opiniões. Portanto,

9 Desde já, é importante observar as controvérsias que se multiplicavam a respeito da origem do novo vírus. Nesse sentido, ESTADO DE MINAS (2020) e PRETA e ROLFINI (2020) apresentam, com aproximadamente um mês e meio de diferença, uma simplificação didática da polarização que emergia a respeito da origem do SARS-COV-2.

10 Segundo dados do Ministério da Saúde, o primeiro caso da doença foi confirmado no dia 26 de fevereiro de 2020 (GOVERNO DO BRASIL, 2020).

11 Tradução livre.

para além do caráter humorístico, os *memes* são manifestações intimamente atreladas às opiniões de seus criadores e consumidores, podendo inclusive funcionar como potencializadores do ativismo deslocado para a esfera da cibercultura, demonstrando sua potência crítica e expressiva (MIAN e CASTILHO, 2019). Assim, é importante e justificável um olhar mais cuidadoso para esse tipo de manifestação (ciber)cultural. É, no entanto, precisamente a essa esfera que a transformação da ironia em preocupação deve ser restrita. A ligeira mudança de tom observada nos dois *memes* estudados não pode ser entendida como o reflexo ou a consequência de uma mudança do vírus tomado em si mesmo e que, portanto, seria reprodutível em qualquer nova associação da qual ele participasse. Trata-se, antes, de um efeito produzido pela controvérsia da qual o vírus participa (e não de um efeito causado por ele) a partir do momento em que adentra especificamente os coletivos ciberculturais, tendo de associar-se, por exemplo, não mais (ou não apenas) a inscrições em uma cadeia de referências (exigência dos coletivos com que faz associações técnico-científicas), mas a um discurso leigo que tem objetivos muito particulares — dentre eles, produzir humor, ainda que a partir da preocupação.

O *meme* abaixo (Fig. 1)[12] é sintomático do que estava sendo produzido entre os meses de fevereiro e março de 2020 anteriormente à suspensão de aulas e demais serviços pelo país[13]. O exemplar ilustra uma técnica comum a grande parte dos *memes*, que consiste na releitura contínua de outras imagens, acrescentando a elas novos significados a fim de gerar efeitos de humor diferentes a cada vez (CASTAÑO, 2013). No presente caso, a estrutura (o que se mantém) envolve a ideia de dois polos entrando em choque, enquanto seu significado (o que se altera com a repetição e que, portanto, é particular à ocasião) é que os "brasileiros" não se incomodam com a capacidade mortífera do novo coronavírus, enfrentando a situação com ironia e gracejo — buscando, até mesmo, revertê-la em seu favor.

Vemos, na Figura 1, a ideia de que lidaríamos com o coronavírus através do bom-humor irônico de quem faz uma espécie de pragmática do aproveitamento com a qual pode, de antemão, quedar-se resignado a qualquer situação que pudesse advir. Adaptar-se bem a uma ocasião é saber aproveitar-se dela, então não há razão alguma em *preocupar-se* em preveni-la, já que a aceitação pode sempre ser profícua. Assim, exime-se de qualquer responsabilidade de *responder* aos fatos científicos pelos quais o vírus "fala" (no caso, a sua virulência particularmente agressiva, expressa em estatísticas diversas, por exemplo). Tais fatos servem somente para descrever uma situação e não para alterar o estado de coisas (isto é, realizar uma performance, agir fazendo outros agirem); diante deles, estamos à frente de uma realidade impassível e toda a nossa potência de agir volta-se, necessariamente, para nós mesmos.

12 Coletado em: FALAUNIVERSIDADES, 2020

13 O fechamento de escolas, bares, lojas, entre outros, deu-se entre os dias 11 e 17 de março, a depender do estado (G1, 2020a)

No entanto, concomitantemente corria na Internet uma ideia diferente. O *meme* da Figura 2, retirado de uma notícia publicada em 26 de março de 2020 sobre como, durante os primeiros meses do ano, os brasileiros compartilharam mais *memes* do que notícias sobre o novo coronavírus (PORTAL JORNAL DO NORTE, 2020), é bastante ilustrativo nesse sentido. A ironia, por certo, não desapareceu, mas mudou de teor. Se na Figura 1 o humor advém da nossa possível surpresa ao depararmo-nos com a atitude "malandra" e "sagaz", quase cínica, dos "brasileiros", na Figura 2, é o efeito de surpresa que decorre da inversão de perspectivas e revela a postura indignada do próprio SARS-COV-2. Estruturalmente, os dois memes se parecem: o coronavírus ocupa uma posição de malfadada interlocução, donde as figuras desesperadas em 1 e a face perplexa ou incrédula em 2, às quais ele se associa. Em nenhum caso, o vírus recebe dos humanos uma resposta "satisfatória": tratam-no rotineiramente, fazem dele uma piada. Difere, contudo, entre um meme e outro, a que se atribui ênfase visando provocar espanto ou surpresa. Em 1, conforme buscamos sugerir, ressalta-se a irreverência dos "brasileiros", enquanto em 2 a ênfase incorre sobre a decepção do próprio vírus em ser mal respondido — os "brasileiros" fizeram piada, ao passo que a resposta pertinente demandava levar o vírus a sério. Nosso espanto (e o efeito de humor) decorreria, portanto, do descompasso entre a maneira pela qual agimos (ilustrada, cabe lembrar, pelo próprio *meme* da Fig.1) e a maneira pela qual, agora, podemos assumir, o vírus esperava que agíssemos.

A possibilidade de fazermos tal assunção está diretamente associada a tornarmo-nos mais "familiares" com o SARS-COV-2: só podemos assumir o que ele esperava de nós se o conhecemos bem. É porque o vírus foi se tornando diferente para nós que pudemos perceber, de modo um tanto paradoxal, que ele "sempre havia sido" um "assunto sério", "sempre havia demandado" seriedade, mostrando-se decepcionado por ter sido mal-compreendido por tanto tempo. Tal passagem à "seriedade" foi de percurso gradual e errático, de modo a surgirem conflitos e impasses quanto ao estatuto do vírus. Conforme buscamos continuar a sugerir no que se segue, é possível acompanhar o SARS-COV-2 em seu devir, mais do que determinar a sua essência, ao se atentar para aqueles que ele colocou em ação. A composição gradativa na qual resulta a mobilização e os equívocos (no sentido de equivocar-se sobre outrem, tomar o outro por algo que ele não é) que daí decorrem indicam, justamente, a processualidade nuançada e complexa que envolve a relação do vírus conosco.

3. Nomeando a pandemia

Durante os primeiros meses de 2020, o SARS-COV-2 ainda não podia ser responsabilizado por uma pandemia de COVID-19, doença que ele causa ao compor seu corpo minúsculo com os nossos corpos humanos. À época, a Organização Mundial da Saúde (OMS) já avaliava os efeitos de sua ação como uma "Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional" (OPAS, 2020), mas os gráficos de monitoramento epidemiológico (*fatos científicos* da mais alta importância na determinação dos atributos desse ser) ainda não indicavam casos suficientes da doença distribuídos por países ao redor do globo para que o surto fosse considerado uma pandemia. Não foi até 11 de março de 2020, quando os dados que quantificavam sua potência de agir indicaram "mais de 118 mil casos em 114 países" (ibid.), que ele finalmente ganhou esse estatuto.

Mas o que, exatamente, seria esse novo estatuto do SARS-COV-2? Vejamos a partir da declaração emitida pelo diretor-geral da OMS, Tedros Adhanom Ghebreyesus. Tornar-se uma pandemia reflete uma mudança de estatuto patológico? Não exatamente, já que "descrever a situação" dessa maneira "não altera a avaliação da OMS sobre a ameaça representada por esse vírus" (*ibid.*). Não passaria, então, de uma espécie de formalidade, sem consequências pragmáticas? De forma alguma. Ghebreyesus sabia-o muito bem: nomear a pandemia é ato dos mais sérios, de cuja eficácia não se pode fazer um uso inconsequente.

> Pandemia não é uma palavra a ser usada de forma leviana ou descuidada. É uma palavra que, se mal utilizada, pode causar medo irracional ou aceitação injustificada de que a luta acabou, levando a sofrimento e morte desnecessários. (GHEBREYESUS apud OPAS, 2020)

Em 11 de março *nomeou-se* a pandemia. Considerando, ao menos, a comunidade científica internacional, é possível associar esse ato a um deslocamento do *status* do vírus (e do resultado de seu encontro conosco: a infecção e a patologia) em direção ao âmbito da seriedade. Ademais, ainda que a declaração da pandemia pela OMS não tenha força para causar, de imediato, uma transformação de fato *mundial* das considerações sobre o vírus (em setores negacionistas, houve até recrudescimento das narrativas sobre conspirações e farsas globais), ela coloca diante do mundo representantes desse não-humano, que lhe dão uma face com a qual é possível *negociar*. É por meio desses representantes que passa a ser possível, a partir dessa data, a articulação dos cientistas com diversas outras instâncias humanas na elaboração de uma resposta de fato global ao vírus.

Feitas tais considerações e tendo em vista que a *nomeação da pandemia* busca, através da intensificação da seriedade do SARS-COV-2 para um grupo determinado, incitar uma articulação mais ampla, torna-se mais evidente a razão da preocupação de Ghebreyesus em não ser mal compreendido. A ponto, até mesmo, do diretor-geral ter como necessária uma espécie de contingenciamento ou um antídoto ao que se acabara de fazer — donde as diversas linhas da declaração sobre como, *apesar de tudo*, ainda há muito que pode ser feito contra o vírus, ainda é tempo de nos salvarmos. "Sim,

é terrível, é muito sério, é uma pandemia. *E portanto* a união e a cooperação internacionais são imprescindíveis. É motivo para termos medo, mas não podemos ter medo, não um *medo irracional*". Em outras palavras, a nomeação da pandemia é um dispositivo-*pharmakon* - no sentido que (STENGERS, 2015) dá ao termo -, cuja eficácia (e, para tanto, precisa ser *bem utilizado*, vide o receio do diretor-geral em causar apenas "medo irracional", ou seja, ser levado na deriva de efeitos negativos à qual todo *pharmakon* está sujeito), corresponde a tornar possível a articulação conjunta de todos os Estados-membros da OMS.

Trata-se do dispositivo que possibilita uma resposta pertinente quando o novo coronavírus se torna um ser imiscuído em diversas regiões do planeta: para que sejamos sensíveis aos desengates actanciais pelos quais ele nos lança à ação, precisamos saber lê-lo nos gráficos de contágio; para que efetivamente passemos à ação, precisamos nomear o dispositivo que nos fornece os meios de agir. Já aí, estamos agindo: tomando o vírus por aquilo que ele *realmente* (dizem-no os *fatos*) é, um ser que irrompe em nosso coletivo e que nos coloca obrigações. Se J. L. Austin (1911-1960) estivesse vivo, hoje, poderia testemunhar um enunciado performativo de linguagem em nível mundial: não se trata, em nomear a pandemia, de simplesmente descrever um estado de coisas, mas de prescrever uma nova postura, atenta e responsiva, diante dela. Nesse caso, certamente *dizer é fazer*.[14]

Mas, como já buscamos assinalar, esse se mostrou um transcurso gradual, um processo ao longo do qual o novo coronavírus tornava-se mais capaz de comover-nos (isto é, de mover-nos a agir porque ele agiu) conforme sua autonomia – resultante da sucessão e acúmulo de fatos científicos fabricados a seu respeito – aumentava. Contanto, certamente, que não aceitássemos os discursos negacionistas que - buscavam em outros pontos de inflexão novas explicações que dessem conta do futuro incerto desenhado pelas ciências. Para tanto, negavam a agência do vírus, isto é, sua relativa autonomia e capacidade de mobilizar domínios aparentemente muito distantes entre si. Nesse sentido, os negacionistas reforçam a separação modernista entre Natureza e Sociedade[15], pois sua negação incide, justamente, sobre a capacidade do vírus, tal qual o já referido *fatiche*, de agir à revelia das vontades de outrem, uma vez que sua existência *objetiva* (jamais finalizada, sempre em devir) tenha sido *cientificamente* estabelecida. Para os negacionistas, trata-se, aparentemente, de assimilar a agência do vírus a alguma instância de intencionalidade reconhecível.

> O negacionismo científico ao redor da COVID-19 é a manifestação extrema de uma recusa de reconhecer a agência do SARS-CoV-2. Mais sutil são outras formas de se tentar contornar a questão da atividade do vírus. Nesse caso, sua origem seria encontrada exclusivamente nas reações a ações antrópicas; comer pangolim, por exemplo. Mas e se o vírus fosse parte constituinte de nosso mundo social? (BORDA E BORDA, 2020)

Pensar o SARS-COV-2 como parte constituinte do nosso mundo social talvez possa, por essas razões, surtir o efeito de um desarmamento dos negacionistas, de uma contra-efetuação de seu discurso, entendido como a preservação das fronteiras purificadas da Modernidade através da

14 cf. AUSTIN, 1990, para o desenvolvimento da teoria dos enunciados performativos.

15 Para mais a respeito dessa bifurcação ontológica, fundante da epistemologia moderna e da conceitualização do "moderno" em si, cf. LATOUR, 2019a.

tentativa de redirecionar para um outro ponto da balança a origem da potência de ação do vírus. Mas pensá-lo dessa forma é, também, uma crítica a uma certa ciência social que parte de domínios pré-estabelecidos e estabilizados de antemão, conforme Borda e Borda (2020) sugerem. Por exemplo, quando se afirma que os negacionistas estão transformando uma questão científica, natural, em uma disputa política, insiste-se no mesmo erro que eles: a preservação das rígidas fronteiras ontológicas da modernidade. Não seria o caso de dar um passo atrás e conceber o vírus como parte desse social expandido?[16] Assim, cabe entender o vírus enquanto uma nova entidade que se soma às outras existentes, compondo esse social expandido que engloba e confere agência tanto aos humanos, quanto aos não humanos. Reconhecê-lo de tal forma é levá-lo a sério.

No início, mesmo figuras que atualmente divulgam e endossam importantes medidas sanitárias no combate à pandemia não foram imediatamente comovidas pela seriedade do SARS-COV-2. Pelo contrário, se foram impelidos à ação, agiram justamente para mitigar as suspeitas de que o vírus era capaz de nos forçar a mudanças mais drásticas. É o caso de Suzana Herculano-Houzel, neurocientista renomada e divulgadora científica premiada. No início de março de 2020, Herculano, comparando a COVID-19 a "mais uma gripe", afirmou serem exageradas as medidas sanitárias então tomadas pela Universidade Vanderbilt. Duas semanas depois, em um artigo publicado em sua coluna na Folha de São Paulo, a cientista buscou se retratar, atentando para o quão sério é o caso da COVID-19 em comparação com as demais gripes já ditas comuns (HERCULANO-HOUZEL, 2020).

A retratação de Herculano serve para ilustrar como o poder de comoção do SARS-COV-2 cresce à medida que novos móveis imutáveis acumulam-se ao longo da cadeia de referências, por meio da qual o vírus tem sua existência (e todos os atributos nela compreendidos) *cientificamente comprovada*. Ou seja, como o acúmulo e articulação de fatos científicos constituem o seu modo de existência próprio, a *objetividade* — o único que licenciamos para nos fazer agir de maneira incontroversa, isto é, sem que a ação seja acusada de "exagero" ou "manipulação política". Herculano, cientista que é, mostrou-se sensível à processualidade ontológica própria a esse modo de existir: ao afirmar que a resposta da universidade ao vírus era exagerada, referia-se a um vírus que ainda não havia mobilizado o problema da quantidade de leitos e médicos disponíveis, entre outros dados que, duas semanas mais tarde, ela utiliza para evitar que outros repitam a suas "mancadas". Ela se referia, portanto, a um ser que ainda não estava "pronto" — porque jamais estará. Seu modo de existir, uma corrente cujos elos cientistas como ela são responsáveis por fabricar, nada tem de monolítico: o ser está inteiramente no devir. Ou, em suas próprias palavras: "descobrir-se errado é sinal de que novos dados se tornaram disponíveis — como um fato não considerado, um detalhe esquecido, ou, melhor ainda, um novo fato. E a ciência é, por excelência, feita de fatos" (ibid.).

Algo muito parecido se deu com o Dr. Dráuzio Varella, conhecido oncologista brasileiro e figura presente nos principais programas midiáticos que, não obstante seu engajamento anti-negacionista

16 Sobre a visão de Bruno Latour a respeito da necessidade urgente de reagregar o social e passar a considerar, portanto, também as entidades não humanas na composição daquilo que chamamos "Social", cf. LATOUR, 2012.

nesses meios[17], desacreditou o "potencial" do vírus em um vídeo produzido no final de janeiro (VEJA, 2020). No entanto, assim como Herculano, o médico, ao invés de tomar o SARS-COV-2 como um ser estático que permanece para sempre na forma em que "foi descoberto", soube acompanhá-lo em seu devir. Diante da circulação desatualizada de seu vídeo já antigo, Varella publica outro, em 19 de março, no qual afirma que "a pandemia é dinâmica" e que "as novas orientações precisam ser seguidas" (VARELLA, 2020). Compreende, portanto, o vírus não como um ser que exige de nós sempre as mesmas respostas, mas que a cada vez nos impele à reações diferentes, pois ele próprio já não é o mais o mesmo.

Talvez o mais trágico exemplo do descompasso entre sensibilidades — entre aqueles que são mais sensíveis ao vírus e ao seu chamado à ação e aqueles que se negam a ouvir e reagir — seja o caso do Dr. Li Wenliang. Li, oftalmologista chinês, foi o primeiro que se viu forçado a agir porque o vírus agiu. Tendo identificado sete pacientes internados com pneumonia grave em Wuhan, em 30 de dezembro de 2019 ele advertiu outros colegas médicos sobre um possível surto viral e recomendou que usassem equipamentos de proteção especial durante os expedientes (agiu para chamar à ação: soou o alarme) (PRESS e JUNG, 2020. Cf. especialmente "Soando o Alarme"). Dias depois, ele foi detido pela polícia, sob a acusação de espalhar boatos, e intimado pelo Departamento de Segurança Pública a declarar que havia feito "comentários falsos" que "perturbaram a ordem social" (BBC NEWS, 2020. Cf., especialmente, "O que Li Weinliang fez"). Li, diante dos primeiros indícios da existência de um novo ser, sensibilizou-se: dispôs-se a abrir uma *controvérsia*. Mas lá onde ele viu algo que o comoveu e que exigia respostas (múltiplas, incertas, controversas; a resposta possível, no início, e também a melhor resposta, consistia apenas na disposição em buscar *a quê* responder), as autoridades de Wuhan não viram nada. Ou melhor, não viram indícios de um outro ser, cujo modo de existência deveria ser levado em conta pois já dava sinais de sua agência (justamente, os efeitos de seu encontro com os corpos humanos), mas apenas "intenções políticas" que, disfarçadas em fazer científico, geram uma perversão intolerável aos olhos dos coletivos modernos. Para eles, Li manipulava dados a partir de interesses privados.

Sob o olhar das autoridades, a correlação entre pacientes internados com pneumopatologias e o surto de uma nova doença, causada por um novo vírus, não constituía motivo para a abertura de uma controvérsia científica, no curso da qual poderiam ser feitas associações com um ser até então absolutamente estrangeiro ao coletivo humano. Tal correlação consistiria, antes, em uma distorção perniciosa da realidade, que permanecia imutada e não apresentava, portanto, nenhum motivo para novas associações; qualquer suspeita de um novo ser e de novas preocupações não poderia, assim, estar fundamentada no interior dos limites do real, tendo necessariamente de partir de intenções extra-*naturais* — isto é, intenções políticas. Para as autoridades chinesas, Li metia a conturbada política na perene natureza, tornando-se por justa causa alvo do que LATOUR (2002b) chamou, em outra ocasião, de "*operações de policiamento*": aqueles que sabem distinguir com clareza os fatos naturais das intenções humanas precisam intervir e pedagogizar aqueles que os

17 Cf. a título de exemplo, GRAGNANI e SENRA, 2019.

confundem e projetam as segundas sobre os primeiros (ainda que a pedagogia seja a do cassetete). Li buscava, sim, uma perturbação da ordem social, mas não em protesto aos governantes: desde então ele já desconfiava de um novo ser, ainda sem nome, mas cuja acolhida exigiria mudanças da "ordem social", a qual precisaria rearranjar-se, precisaria reagir com pertinência.

Nos três casos analisados há um descompasso entre sensibilidades. Nos dois primeiros, Herculano e Varella, embora percebessem a existência do novo ser, não foram, de início, sensíveis o bastante para levá-lo a sério. Não se trata, é claro, de fazer acusações a qualquer um dos médicos, mas de constatar o caráter não finalizado, dinâmico (como o disse Varella), da potência de agir do vírus, que pode comover — lembremos: impelir à ação — mais e melhor conforme novos fatos científicos forem levados em conta (como o constatou Herculano). O descompasso se deu, então, entre o que movia uma sensibilidade inicial, um ser ainda novo, de atributos mais ou menos desconhecidos, e o que movia uma segunda, mais tardia: o SARS-COV-2 cuja potência de agir passava, então, por um conjunto robusto de fatos científicos. No terceiro caso, há a excepcional sensibilidade de Li, que acompanha o mundo em devir e não exige nada menos do que um devir do coletivo que ele integra, em contraste com a inércia metafísica das autoridades policiais, para as quais qualquer comoção não passa de elucubração perversa. Ou, então: um, *imagina hipóteses* e dispõe-se a mover-se pelas aberturas que elas possibilitam; o outro desdenha delas afirmando que a natureza é eternamente conforme a si mesma.[18]

Considerações Finais

Aos poucos, um ser alheio, desimportante, desconhecido, não apenas minúsculo, mas mínimo, foi saltando por espécies e zarpando mapa afora. Foi passando por animais distintos, viajando por órgãos, tubos e ar. Passou, então, por coletas de amostras, testes, sequenciamentos genéticos, experimentos laboratoriais, gráficos e algoritmos modelares. Cruzou campos e prédios, frequentou hospitais, visitou cemitérios. Mas também imiscuiu-se em piadas na internet, em reportagens jornalísticas e artigos de opinião, em controvérsias, em conflitos e determinações políticas. Em um longo percurso, esse ser se transformou no SARS-COV-2, mas não o fez sozinho. Percorreu-o junto de coletivos humanos, movimentando-se através de agenciamentos progressivamente heterogêneos. Para ele, percurso de vida, ciclo de reprodução, multiplicação das relações. Para nós, percurso de morte, ciclo de lutos, mas multiplicação das relações, ainda assim. Como TSING (2015; 2019) já o observou, espécies distintas muitas vezes se relacionam, vivem juntas, a partir da perturbação e, não, da harmonia.

Desde os muitos inícios de sua existência, esse ser que, hoje, parece transcender-nos infinitamente, encontrava-se em uma íntima rede de "relacionalismos", na qual se somam indefinidamente atores diversos em um exercício ambíguo de composição e decomposição de existência. Os contornos que nossa ciência captura com o nome de SARS-COV-2 são, assim, relacionais e multiespecíficos. Se

18 Referência a Gabriel Tarde (1843-1904) que, argumentando por uma "monadologia" de mônadas abertas e em constante devir, parodiou, com seu "Hypotheses fingo!", a famosa frase de Isaac Newton (1643-1727), "Hypotheses non fingo", para quem seria inútil imaginar hipóteses sobre a Natureza, já que esta é fechada aos seus fatos. Cf. TARDE, 2007.

é preciso falar *do* vírus, na essência e no singular (e o é, sem dúvidas, sabem-no muito bem os cientistas, nativos que criaram essa prática), é preciso também lembrar que isso é uma espécie de ficção taxonômica. Strathern (2014) e Haraway(2016), porém, já nos evidenciaram o poder de uma boa ficção e tudo o que se pode fazer ao contar histórias.

Ficções persuasivas, diz Strathern, ao refletir sobre o exercício da escrita etnográfica e apresentar o caso de Charles Darwin (1809-1882), naturalista que encontra a potência para apresentar o mecanismo de seleção natural na metáfora e na analogia, compondo ou "imaginando" um mundo natural com a sintaxe de um mundo social. "*Fabulação especulativa*" (*speculative fabulation*) e "*figuras de barbante*" (*string figures*), diz Haraway, ao propor-se a contar histórias sobre os entrelaçamentos nos quais espécies distintas se embrenham, em contato e em contágio, arrastando-se umas às outras a zonas de indiscernibilidade.

O que tentamos até aqui foi indicar justamente alguns dos modos pelos quais cientistas, mas não só eles, compõem com um novo ser, imaginam com ele e participam de sua circulação. Esperamos ter ressaltado que o caráter heterogêneo da miríade de elementos envolvidos nesse processo tem implicações fundamentais na natureza metafísica dos diversos seres em relação: se a ação "antrópica" tem papel nos circuitos virais, a potência de agir do SARS-COV-2 também impacta diretamente na forma como todos nós conhecemos e experimentamos o mundo. Em alguma medida, todas as obras clássicas da ficção científica têm em comum a beleza de fazer mundo (*world-making*, como diria Haraway): seres-humanos, alienígenas, robôs, ciborgues e tantos outros estão agindo juntos, uns sobre os outros, para construírem mundos possíveis que, se para nós parecem impossíveis, para eles é o que há de mais concreto.

Cabe lembrar, aqui, da anedota contada por Étienne Souriau (1892-1979), com a qual Lapoujade (2017) pensa as "existências mínimas" que povoam mundos e a "cegueira da percepção" que é, muitas vezes, incapaz de vê-las. Uma criança percebe um *ser* na disposição particular que preparou para objetos sobre uma mesa, um existente com um modo próprio de existir, ao qual é preciso estar atento; sua mãe, despercebida, chegando à mesa coloca tudo de volta no "lugar de sempre", pois aos seus olhos a filha fizera uma bagunça; a criança chora, a mãe não percebera que aquilo "era alguma coisa" (SOURIAU apud LAPOUJADE, 2017, p. 43 e ss.). Se, hoje, o SARS-COV-2 comove muito mais do que antes, é porque sua existência não é mais "mínima": sua potência de agir (que é potência de fazer outrem agir) cresceu graças ao fazer científico. Mas é também porque (alguns de) nós estamos menos cegos para perceber as exigências próprias do seu modo de existir.

Referências Bibliográficas

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BOLSONARISTAS USAM VÍDEO ANTIGO DE DRAUZIO PARA MINIMIZAR CORONAVÍRUS. **Veja**. 22 de março de 2020. Disponível em: https://veja.abril.com.br/blog/maquiavel/bolsonaristas-usam-video-de-drauzio-para-defender-frase-sobre-gripizinha/. Acesso em 07 de novembro de 2020.

BORDA, E. B. e BORDA, P. B. Mais Antigos que a sociedade? SARS-COV2 pela perspectiva ator-rede. In: CASTRO, Barbara (Org.). *Pandemia da COVID-19 e Sociedade*. Campinas: Editora Unicamp, 2020, no prelo.

BRASIL CONFIRMA PRIMEIRO CASO DO NOVO CORONAVÍRUS. **Governo do Brasil**, s/L, 26 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://www.gov.br/pt-br/noticias/saude-e-vigilancia-sanitaria/2020/02/brasil-confirma-primeiro-caso-do-novo-coronavirus. Acesso em: 07 de novembro de 2020.

CASTAÑO, D. C. M. Defining and characterizing the concept of Internet Meme. *Revista CES Psicología*, n. 6, v. 2, pp.82-104, 2013.

CORONAVÍRUS: MORTE DE MÉDICO QUE HAVIA TENTADO AVISAR SOBRE VÍRUS CAUSA REVOLTA E PROTESTOS NA CHINA. **BBC News**, s/L, 7 de fevereiro de 2020. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-51411980. Acesso em 07 de novembro de 2020.

CORONAVÍRUS: VEJA A CRONOLOGIA DA DOENÇA NO BRASIL. **G1**, s/L, 06 de abril de 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/04/06/coronavirus-veja-a-cronologia-da-doenca-no-brasil.ghtml. Acesso em: 07 de novembro de 2020.

GRAGNANI, J. e SENRA, R. Movimento antivacina é criminoso, diz Drauzio Varella. **BBC News Brasil**, Londres, 26 de junho de 2019. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/geral-48780905. Acesso em 07 de novembro de 2020.

HARAWAY, D. J. *Staying with the trouble*: making kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016.

HERCULANO-HOUZEL, S. Eu estava errada ao comparar a Covid-19 a "uma gripe". **Folha de São Paulo**, Nashville (EUA), 25 de março de 2020. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/amp/equilibrioesaude/2020/03/eu-estava-errada-ao-comparar-a-covid-19-a-uma-gripe.shtml?utm_source=twitter&utm_medium=social&utm_campaign=twfolha&__twitter_impression=true. Acesso em 07 de novembro de 2020.

KAUFFMAN, S. A. O que é vida?: Schrodinger estava certo?. In: MURPHY, Michael P. e O'NEILL, Luke A. J. (orgs.). *"O que é vida?" 50 anos depois*. Trad. Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP (FEU), 1997.

KAY, J. J. e SCHNEIDER, E. D. Ordem a partir da desordem: a termodinâmica da complexidade biológica. In: MURPHY, Michael P. e O'NEILL, Luke A. J. (orgs.). *"O que é vida?" 50 anos depois.* Trad. Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP (FEU), 1997.

LANE, N. *The Vital Question:* Why Is Life the Way It Is?. Londres: Profile Books Ltd, 2015.

LAPOUJADE, D. *As Existências Mínimas*. Trad. Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LATOUR, B. Da Fabricação à Realidade: Pasteur e seu fermento de ácido lático. In: _____. *A Esperança de Pandora*: Ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.

_____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Trad. Sandra Moreira. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2002a.

_____. Guerre des mondes – offres de paix. *Colloque de Cerisy, Guerre et paix des cultures*, pp.61-80, 2002b. Disponível em http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/81-GUERRE-PAIX-UNESCO-FR.pdf. Acesso em 07 de novembro de 2020.

_____. *Reagregando o social*: uma introdução à Teoria do Ator Rede. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc, 2012.

_____. *Jamais Fomos Modernos*: Ensaio de Antropologia Simétrica. Trad. Carlos Irineu da Costa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2019a.

_____. *Investigação Sobre os Modos de Existência*: Uma Antropologia dos Modernos. Trad. Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis: Vozes, 2019b.

_____. *Políticas da Natureza*: como associar às ciências à democracia. Trad. Carlos Aurélio Mota de Souza. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 2019c.

_____. *Onde Aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Trad. Marcela Vieira. São Sebastião: Bazar do Tempo, 2020a.

_____. *Diante de Gaia*: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. Trad. Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020b.

_____. Imaginar gestos que barrem o retorno da produção pré-crise. Trad. Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. In: _____. *Onde Aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Trad. Marcela Vieira. São Sebastião: Bazar do Tempo, 2020c.

LEVINE, I. N. *Fisicoquímica*, Volume 1. Trad. Ángel González Ureña. 5a ed. Madrid: McGraw-Hill/Interamericana de España, 2004.

MEMES DA QUARENTENA: VEJA OS MELHORES MEMES QUE CIRCULARAM NAS REDES. **Fala! Universidades**, 22 de março de 2020. Disponível em: https://falauniversidades.com.br/memes-da-quarentena-veja-os-melhores-memes-que-circulam-nas-redes/. Acesso em: 07 de novembro de 2020.

MERCADO DE WUHAN, O MARCO ZERO DO CORONAVÍRUS, SE ESCONDE À LUZ DO DIA. **Estado de Minas**, 30 de março de 2020. Disponível em https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2020/03/30/interna_internacional,1133797/mercado-de-wuhan-o-marco-zero-do-coronavirus-se-esconde-a-luz-do-dia.shtml. Acesso em: 07 de novembro de 2020.

MIAN, M. B. E CASTILHO, A. O Ciberativismo via memes: Uma análise de articulação de pautas políticas e sociais nas redes. *Aurora, revista de arte, mídia e política*. v. 12, n. 34, pp.110-128, 2019. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/aurora/article/view/38269. Acesso em: 07 de novembro de 2020.

NICOLIS, G. e PRIGOGINE, I. *Self-Organization in Nonequilibrium Systems*: From Dissipative Structures to Order through Fluctuations. Hoboken: Wiley-Blackwell, 1977.

OMS AFIRMA QUE COVID-19 É AGORA CARACTERIZADA COMO PANDEMIA. **OPAS**, s/d. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6120:oms-afirma-que-covid-19-e-agora-caracterizada-como-pandemia&Itemid=812. Acesso em: 07 de novembro de 2020.

BRASILEIROS COMPARTILHAM MAIS MEMES DO QUE NOTÍCIAS SOBRE O CORONAVÍRUS. **Portal Jornal do Norte**, s/L, 26 de março de 2020. Disponível em http://portaljornaldonorte.com.br/brasileiros-compartilham-mais-memes-do-que-noticias-sobre-o-coronavirus/. Acesso em: 13 de novembro de 2020.

PRESS, C. e JUNG, B. Coronavírus: o que os cientistas já descobriram sobre a covid-19 nos seus 6 primeiros meses. **BBC News**, s/L, 8 de junho de 2020. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/geral-52967280. Acesso em 07 de novembro de 2020.

PRETA, G. e ROLFINI, F. Coronavírus não surgiu em mercado de animais de Wuhan, diz estudo. **Olhar Digital**, s/L, 18 de abril de 2020. Disponível em: https://olhardigital.com.br/coronavirus/noticia/coronavirus-nao-surgiu-em-mercado-de-animais-de-wuhan-diz-estudo/100858. Acesso em: 15 de novembro de 2020.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes* – resistir à barbárie que se aproxima. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STRATHERN, M. Fora de Contexto: as ficções persuasivas da antropologia. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Trad. Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentin. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TARDE, G. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TSING, A. L. *The Mushroom at the End of the World*: on the possibility of life in capitalist ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TSING, A. L. Em meio à perturbação: simbiose, coordenação, história e paisagem. In: CARDOSO, Thiago M. e DEVOS, R. V. (Orgs.). *Viver nas ruínas*: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: Mil Folhas do IEB, 2019.

VARELLA, D. Novas orientações precisam ser seguidas Coronavírus #3. **Youtube**. Disponível em: https://youtu.be/9loHh2xjSRw. Acesso em 07 de novembro de 2020.

ABSTRACTS:

Information and communication technologies, surveillance and neoliberalism.

Gisele Zanola & Otto Sanchez-Crespo da Rosa ◊ FFLCH - USP

Abstract: In view of the discussion about the legitimacy of the use of mass surveillance technologies in the fight against the new coronavirus pandemic, this article intends to investigate what, in the surveillance phenomenon, is not a result of its contextual use, but stems from the very structure of production and consumption of information and communication technologies, as Julian Assange argues. Our exposition considers that these technologies operate according to the rationality of neoliberalism, understood here in the sense of Dardot and Laval, as the expansion of market logic to all sectors of life.
Keywords: pandemic; neoliberalism; information and communication technologies; mass surveillance.

Reconstruction of Lefort's Social concept from the political and ideology

Elizete Waughan ◊ FFLCH - USP

Abstract: The advent of Modernity, according to Lefort, is marked by the Social institution enigma, which is finally revealed to our eyes. This discontinuity that marks History invites us to examine thought movements about the real and the unreal. In that sense, it is not possible to avoid the fantastic adventures of alienation and ideology, which are far from composing a simple unreality. Through Lefort's critical perspective on these notions, we are looking for illuminate the new way of interrogating the real that Modernity inaugurates, establishing the forms of historical societies as a counterpoint to the Pre-modern stagnated societies.
Keywords: Claude Lefort; Social; Ideology; Alienation; Modernity.

The tyranny of the majority by J. S. Mill

Isabel de Almeida Brand ◊ FFLCH - USP

Abstract: The article aims to discuss the arguments against the tyranny of the majority exposed in the book *On Liberty* (1859) by John Stuart Mill. First, we will investigate the harm principle, defended by Mill in his concept of liberty, according to which one can only interfere in the liberty of any individual to guarantee, individually or collectively, self-defense. Next, we will analyze the relationship between this principle and Mill's criticism of the tyranny of the majority. In this way, we will explore how the imposition of the majority rule on individualities is an obstacle to the development and liberty of human beings. In short, we intend to examine, from Mill's political thought, the extent to which government and civil society intervention, supported by the rule of the majority, affects individuals' freedom of choice and action.
Keywords: liberty; John Stuart Mill; autonomy; democracy

The Metropolis of Ends: Autonomy and History in the Kantian thought

Bruno Oberlander Erbella ◊ FFLCH - USP

Abstract: Our main background is composed by three texts by Immanuel Kant – one about Natural History and two about human History – and two articles by Gérard Lebrun. The following work aims to critically analyse the relation between *autonomy* and *History* in the Kantian thought, whose exposition makes significant use of analogies drawn from Natural History. We begin from the problem set by Rousseau in the *Discourse of inequality* in which the occidental moral is fragilized in front of the human diversity, because we believe that, as an answer to this problem, our object of analysis reveals clearly the advantages and disadvantages of Kantian conception of History.
Keywords: Kant; Autonomy; History; Natural History.

The feminine as conductor of the Bildung: approximations between "Grande Sertão: Veredas" and "Wilhelm Meisters Lehrjahre"

Nina Auras Vieira de Almeida ◊ FFLCH – USP

Abstract: Through a comparative analysis of *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (Goethe, 1796) and *Grande Sertão: Veredas* (Rosa, 1956), this article intends to discuss the connection between apprenticeship and the feminine in the literature that deals with male Bildung. Considering both "*Bildung*" and "crossing" to be dialectical concepts, the matter of femininity stands out for its negative role in the constitution of the male subjectivity. Through characteristics such as the marked androgyny, the female characters contribute to dissolve the contradictions and advance the subject's Bildung towards a mediated unity between the social and the interior.

Keywords: Feminine; *Bildung*; Goethe; Guimarães Rosa; Dialectics

Notes On Subjectivity And Objectivity In Goethe`S *Wilhelm Meister`S Apprenticeship*

Renato Costa Leandro ◊ UNIFESP–EFLCH

Abstract: It is known that the novel Wilhelm Meister's Apprenticeship (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*), published between 1795 and 1796 by Goethe, represents a paradigm in modern western literature, mainly because it is widely regarded as the definitive representative of what we know as a novel of formation (*Bildungsroman*), however such an ascertainment doesn't contemplate the vast and complex network of philosophical meanings of the work. Based on this diagnosis and in the light of other Goethe's works, as well as his critical fortune, the current work aims to analyze some of the reflective and narrative movements undertaken by Goethe in the story of Wilhelm Meister, especially the relations between subjectivity and objectivity, in which emerge important discussions elaborated throughout his work about notions such as duty, will, fate and chance.

Keywords: Wilhelm Meister; Goethe; Subjectivity; Objectivity; Bildung.

Like A Stranger Among Men Existence And Temporality In Albert Camus

Vitor Urbano Rosasco ◊ FFLCH - USP

Abstract: This text aims to seek, in Camus' works, a critique of the contemporary experience of time: first, to portray and to analyze the daily temporality that is present in his texts; then, to glimpse, in the author's essays and literature, possible alternatives to the rigidity of everyday time – what, for the purposes of the text, we'll call *suspension of time* –; finally, elaborate an appreciation of the camusian hypotheses, discussing their values, as well as their limits. In this last part, in particular, texts by other authors will be used – in order to update and add new elements to the camusian problem. Among the authors are: Debord (pseudo-necessity); Woodcock (clock); Campagna (work and adventure). All of this will be done briefly, indicating possible horizons – of criticism, but also of refuge.

Keywords: Camus; Hope; Existence, Necessity; Time

On educational forms in *Hippias Minor*

Cleiton Lopes Rodrigues ◊ FFLCH–USP

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the argumentative moves in *Hippias Minor* in order to confirm the hypothesis that the dialogue is part of a Platonic effort to place his philosophy in a classification of wisdom different from that of the culture of his time, establishing an opposition between his proposal and the moral models dictated by Homer's poetry. To do that, it is intended, on the one hand, to present the distinctions between poetry as a central form of education in the Hellenic world, with the sophist Hippias as representative of this tradition, and, on the other hand, Socrates' philosophical proposal as a way of rebutting values and conventional beliefs, and how to awake to a new model of intellectual and moral life.

Keywords: Plato; Hippias; education; poetry; *élenkhos.*

Philosophy and Neuroscience: Contributions to the Problem of Free Will

Rafael Alberto Willkomm ◊ UFMT-ICHS

Abstract: The question of whether Free Will is compatible or incompatible with Causal Determinism remains controversial. Nowadays, one can rely on neuroscience to provide evidence about the production of our actions; however, an analysis of the concepts utilized by neuroscience is necessary. At the first moment, the objective is to understand the theoretical positions defended in philosophical approaches of free will. Then, the aim is to clarify the dialog that can be established between philosophy and neuroscience in relation to the free will problem. By means of this research, an argument can be made to interpret neuroscientific research in the light of the Libertarian position. Also showing how there can be undetermined decisions that are not random.

Keywords: Free Will; Determinism; Neuroscience; Libertarianism; Deliberation.

The Orwellian perspective of doublethink and corruptions in Brazil

Arthur Harder Reis ◊ UFRGS-IFCH.

Abstract: This essay aims to articulate reflections on corruption and mass media from the Orwellian notion of doublethink. In a first moment I try to present the general lines of the doublethink. Then, starting, on one hand, from Lilia Schwarcz, on the other, from Jessé Souza, I propose the existence of two corruptions, one of "footnote" and another of "headline", differentiations based on the importance that the media gives to each "corruption". On these bases, I defend the existence of a certain "doublethinking combat" against corruption in Brazil. In fact, I point out how harmful doublethink is to the concrete combat of corrupt practices, in a broader sense. Finally, I conclude that this approach can effectively contribute to tension the perception and association, almost natural, between corruption and public agents.

Keywords: Doublethink; Corruption; Media; George Orwell.

Amor fati: delineations of the affirmation in Nietzsche and Deleuze

Amanda de Almeida Romão ◊ UNIFESP - EFLCH

Abstract: The article explores the concept of *amor fati* from their presentation on aphorism 276 in the work of Friedrich Nietzsche, *Gay science* (1882), paralleling later with the use of the concept in the series "Of the Event", in *Logic of Sense* (1969), of Gilles Deleuze. The goal is to present two different ways to affirm life in both philosophe rs, building an alliance with two other concepts of the philosophers: eternal recurrence (Nietzsche) and counter-effectuation (Deleuze).

Key-words: *amor fati*; counter-effectuation; Gay science; event.

Cinemagraphic Acts In *Limite* (1931): A Deluzian Analysis

Thiago Borges Campos ◊ UNESp-Assis.

Abstract : This work seeks to articulate the Deleuzian study about cinematographic acts (painting, decoupage and editing) with the film *Limite* (1931) directed by Mario Peixoto (1908-1992). From selected sequences, we will analyze the way Peixoto directed the film that is considered the best in national cinema. This approach, between Gilles Deleuze (1925-1995) and Mario Peixoto, aims to provide the film with an aesthetic nomenclature capable of justifying what makes Limite "an unknown masterpiece", a term used by critic George Sadoul (1904-1967). That said, it is important to note that the analysis is marked out both by the Deleuzian study of the relationship between cinema and philosophy, as well as by the writings left by Peixoto in order to dialogue between director and philosopher around a common passion, cinema.

Keywords: Movie film; Philosophy; Gilles Deleuze

The Question Of God In Gabriel Marcel

Adriano Soares de Sousa ◊ PUC-MG

Abstract: The present work presents the thought of Gabriel Marcel, constituted in a context of criticism of scientism and modern rationalism, Marcel's work projects, above all, as an interrogation about the weight of the ontological weight of experience. The article seeks to clarify how the author defines God through philosophy, and mainly based on his life experience.

Keywords: Absolute, I, Existence, Gabriel Marcel, You.

Public Policies And Gender: Reflections In The Pandemic Periods

Karolayne Gonsalves & Ammanda Braga Guimarães ◊ UFRGS – IFCH

Abstract: In Brazil, according to the report by the Brazilian Forum on Public Security, cases of femicide grew by around 22% in 12 of the Brazilian states. For this situation to be tackled, public policies that aim to combat domestic violence are needed, such as encouraging reporting of incidents, welcoming and guiding affected women. Governmental indicators, media coverage and independent organizations show the aggravation of on violence against women during the period of social distancing and lockdown due to the COVID-19 pandemic in 2020. This article takes a gender approach to investigate the above mentioned period in 2020, with a theoretical framework based on classic and contemporary sociology authors, in addition of reference authors in the field of sociology of violence.

Keywords: social isolation; violence against women; public policy; gender.

Thinking about crises with Hannah Arendt: an exercise in thinking about education, politics and the pandemic

Vitor Miranda Ciochetti ◊ FFLCH – USP

Abstract: With the new Coronavirus pandemic, the word crisis has been used widely in public debate. Our goal is to propose an exercise in thinking about the concept of crisis and its impact on the Brazilian educational field based on the works of Hannah Arendt. If, for the author, the crisis manifests itself in the disappearance of common sense, it is understood that, for education, its effects consist in the loss of the ground of our certainties about which legacy we must preserve and to which experiences in the world we can resort on. Through an investigation regarding the meaning of educational practice and events in the Brazilian political scene, we present a counterpoint to the current pedagogical discourse in force in the public debate. In this sense, we defend an educational practice marked by a temporality that is not focused on the future, but on the past, in which the objective of education is not the search for developing skills for social progress, but the renewal of experiences with the world.

Keywords: crisis; education; politics; pandemic; Hannah Arendt.

How Sars-Cov-2 Became Sars-Cov-2: The Trajectory Of A Scientific Object At The Beginning Of The Pandemic In Brazil

Caio Morello Labate & Pedro Borda ◊ FFLCH-USP

Abstract: This article reflects upon SARS-COV-2 through Bruno Latour's contingent ontology, suggesting the possibility of retrospectively following the steps by which the new coronavirus has developed and increased its capacity of, through acting by itself, compelling humans to act back. Considering the controversies surrounding the pandemic, we have conducted a short case-study that draws from two sources: health specialists' public statements concerning the seriousness of the situation and humour-centered posts (memes) that circulated on the internet during the beginning of 2020. It was observed that, as the status of the virus changed because of new technoscientific associations, there has been, respectively to each studied source, a robust change of positioning and slight tendency from irony to worry. With it, we seek to map SARS-COV-2's initial trajectory as a scientific object, relating transformations of its power to act to accumulation of gradually set scientific knowledge. We suggest, as a conclusion, that such transformations imply constant reshaping, under risk of incoherence, of the collective responses posed to the virus.

Keywords: SARS-COV-2; Science; Technology; Power to Act; Ontology.