

Revista
ΑΡΟΕΝΑ
Periódico dos Discentes de Filosofia da UFPA

PERSPECTIVAS PARA
ALÉM DE UMA FILOSOFIA
EUROCENTRADA



50 ANOS
FILOSOFIA UFPA

RESUMOS
EXPANDIDOS

XI ENCONTRO NACIONAL
DE PESQUISA EM FILOSOFIA
DA UFPA E III ENCONTRO DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA UFPA

EDITORIAL DOS RESUMOS EXPANDIDOS DO XI ENPF-UFPA E DO III EPGF-UFPA

De alguma forma a realidade se impõe. Sim, de alguma forma a realidade se impõe e essa não é uma frase ao acaso.

O leitor, a leitora, tem em mãos agora o resultado dessa imposição, ou melhor, desse esforço, que é frutífero, do trabalho e da pesquisa de todos aqueles que se empenharam por fazer o *XI Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da Universidade Federal do Pará (XI ENPF-UFPA)* e o *III Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (III EPGF-UFPA)*, promovidos de forma conjunta pelos discentes da graduação e da pós-graduação em filosofia desta universidade.

Antes de mais nada, uma palavra sobre o que se encontrará neste editorial, sobre sua disposição. Em primeiro lugar, o que será contado aqui é uma espécie de exercício memorialístico com o intuito de narrar uma história contrafactual. Logo após, uma breve apresentação dos resumos se fará necessária. Por fim, um balanço do que foi pretendido e se foi alcançado pelos organizadores.

I

Em agosto de 2022, nosso corpo discente realizou sua primeira movimentação a fim de retomar o ENPF e o EPGF, que não ocorriam desde setembro de 2020. Esta última edição não poderia ter ocorrido de outro modo senão de forma remota. Estávamos vivendo o primeiro ano da crise provocada pela COVID-19.

Assim, nossa edição presencial mais recente datava de dezembro de 2019, quando o tema escolhido para a realização dos eventos tocava em um assunto crucial, o momento político pelo qual a democracia em nosso país estava passando sob o primeiro ano do chefe de estado e de governo de então.

Para o corpo discente tanto da Faculdade de Filosofia da UFPA (FAFIL-UFPA) quanto do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA (PPGFIL-UFPA), o que se seguiu durante os anos de 2020 e 2021 foi um esgarçamento das relações estabelecidas, as aulas passaram a ser remotas e o processo de atomização promovido pela separação que a pandemia proporcionou foi assim um duro golpe em nossas atividades. Esse golpe ainda precisará ser medido em um futuro próximo.

Por ora, vale destacar que o empenho em se fazer filosofia, apesar de tudo, durante aqueles anos, nunca esteve tão presente como quando amigos e conhecidos de instituições outras aproveitaram daquele período para minorar os efeitos de tal esgarçamento nas relações acadêmicas. Uma série de eventos em caráter remoto proliferaram, tais como o Colóquio Inter-

nacional de Pesquisa em Filosofia da UFSC, nascido durante esse contexto ou os encontros da graduação e da pós-graduação das universidades mineiras como a UFU, a UFOP e a UFMG, esta última possibilitando a alunos do país afora a participação como monitores nos encontros da pós-graduação ocorridos em 2021; um sem número de podcasts em filosofia se fizeram ouvir (Cátedra Archaí Unb, por exemplo, sendo um dos mais expressivos); palestras on-line foram promovidas no YouTube pelo canal do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM-UFRJ), que em 2020 transmitiu também o encontro anual de seus alunos.

Outros tantos livros, todos em acesso aberto, foram lançados pelo NEPFIL (Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia), da Universidade Federal de Pelotas, muitos deles trazendo traduções de artigos importantes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* e pondo à disposição do público leitor não familiarizado com a língua inglesa contribuição valiosa nas mais diversas áreas do fazer filosófico, mas também apostando em contribuição própria de pesquisadores e professores brasileiros, através de conteúdos como os publicados pela série *Dissertatio Philosophia*. Vale destacar ao menos um de seus títulos, o *Filósofas Analíticas Contemporâneas* (cuja relevância tem para nós, organizadores do XI ENPF e do III EPGF, um quê de incontornável).

É importante lembrar essas experiências bem-sucedidas em nossa comunidade. Primeiro, porque alguém, algum um dia, precisará contar nossa história e depois porque cremos que através delas a divulgação filosófica certamente ganhará pelas próximas décadas o impulso necessário para um panorama menos distorcido do que se faz e se entende como filosofia em nosso país.

Mas e nós? E nossa *própria* história enquanto discentes de uma instituição longe dos centros das decisões de poder ou do raio de influência presente em algumas das instituições já citadas? O que cabe a estudantes de uma instituição periférica? São perguntas que atormentam, mas que, nos idos de 2022, quando retomávamos as atividades que preparariam o ENPF e o EPGF, se fizeram ouvir, mais que isso, se fizeram sentir.

Quando a comissão organizadora do ENPF e do EPGF se reuniu para definir o tema, a data e a estrutura que adotaríamos, pensou-se em realizar os eventos ainda em 2022. Se tivéssemos insistido em dezembro daquele ano, como foi a primeira data proposta, o tempo seria exíguo e jogaria contra. Não teríamos como em poucos meses preparar um duplo evento de retorno como pensávamos que deveria ser. Deste modo, a primeira decisão foi realizar o ENPF e o EPGF em 2023. Mas quando?

2023 marcaria o cinquentenário de fundação da Faculdade de Filosofia da UFPA. Uma data festiva, portanto! E foi tendo esta data em mente que decidimos que o XI ENPF e o III EPGF seriam também realizados no mês de aniversário de nosso curso, em junho, entre os dias 19/06/2023 e 23/06/2023, como parte das comemorações.

Data fechada, agora era hora de decidir sobre o tema e a estrutura. Começamos por

esta última. Uma das coisas que a pandemia impactou na vida acadêmica foi o modo de realização dos encontros, colóquios, palestras como alguns dos exemplos citados acima apontam. Trazer parte dessa estrutura para um duplo evento pós-pandemia se nos mostrava como a decisão mais adequada, ao menos no que se refere ao acesso de palestras de professores especialistas convidados e em comunicações de graduandos e pós-graduandos que, de outro modo, não teriam a possibilidade de se deslocar até Belém, portanto, o XI ENPF e o III EPGF prezaram pela viabilização das pesquisas a serem apresentadas. Assim, nossa estrutura optou pelo formato híbrido (presencial e remoto). Algumas de nossas palestras e todas as comunicações foram transmitidas pelo nosso canal no Youtube. Quanto aos minicursos e mesa-redonda, foram realizados todos no formato presencial e sem transmissão pela internet.

Quanto ao tema, este é um pouco mais difícil de escrever. As experiências universitárias que trouxemos aqui deixam entrever nossa falha quanto à descontinuidade da edição 2021 (servindo este editorial como uma espécie de *mea culpa* pelo atavismo que nos acometeu). De certo, a atomização referida, traduzida em termos de individualização, fez com que o corpo discente da graduação e da pós-graduação perdesse o horizonte aberto pelo mundo digital e, assim, perdemos também a chance de, tal como nossos eventos irmãos, insistirmos em um trabalho de divulgação e recuperação de vínculos em meio à pandemia. O impulso de realização do ENPF, porém, foi retomado quando a pandemia refreou e as atividades presenciais voltaram a se estabelecer.

Com as reuniões já em andamento, muito se discutiu sobre o que falaríamos, o que teríamos para falar, e aquelas perguntas que nos faziam refletir sobre nossa história e posição geográfica se impuseram. Se teríamos à frente um ano de comemoração, a pergunta a ser feita não era o que comemorar, mas por que. Não se pode ser um assunto tabu refletir sobre si mesmo! Era o que precisamente estávamos a fazer, a refletir sobre nós mesmos.

Até 2020, tanto o ENPF quanto o EPGF tinham uma configuração voltada para temas específicos, de modo que algumas das edições anteriores do ENPF, ainda enquanto um encontro exclusivo de graduandos de filosofia, trabalharam abertamente sob bandeiras mais, digamos, *filosóficas*, mais, digamos, tradicionais — insistiam em temas como ética, epistemologia, metafísica, lógica, assim, com esses nomes.

O ponto a ser tratado aqui, porém, não é esse. Seríamos míopes se desconsiderássemos que todos esses ramos constituem propriamente os ramos da filosofia. O que a comissão organizadora do ENPF e do EPGF 2023 percebeu, é uma introspecção dos eventos anteriores, uma fala para dentro, eventos e falas organizadas para convertidos, e talvez fosse necessário ser assim no início, mas agora não. Um dia, talvez, e essa é a esperança um tanto quanto pretensiosa desta comissão organizadora, estes temas mais específicos voltem, mas voltem conversando com aquilo que foi por nós percebido, uma incapacidade em nossa ementa, em nossa matriz curricular, em enxergar filosofia para além dos domínios da Europa.

Quando dissemos que este editorial falaria sobre uma contrafactual, não foi por acaso. Encontrar o tema não foi difícil, antes foi um consenso. De tudo o que até aqui foi escrito, pode-se inferir que o que seria preparado para o nosso retorno já estava dado. Passamos oito edições falando para nós mesmos sobre assuntos que estavam vinculados à ementa de nossa graduação. Com exceção do IX ENPF e do I EPGF, realizados em 2019, e dos eventos subsequentes, realizados em 2020, todos os demais temas eram não só *fáceis* como conformistas, no sentido de que reiterávamos, repetíamos em nossos eventos a sala de aula, foram assim eventos comedidos, como se pedissem permissão por existirem e não se colocarem em confronto.

Para pôr em relevo. Falar de epistemologia é relativamente fácil quando se tem uma estrutura que permite ver em um filósofo clássico a autoridade para tanto, mas falar de epistemologia saindo do crivo de uma epistemologia centrada no sujeito para uma de caráter social, isto já parece um abuso punível com a sanção daquela famosa frase de autoridade, cheia de desdém: “Isso não é filosofia”! E, no entanto, já há material abundante sobre *essênã ser filosofia*. Um dia, talvez, as próximas comissões façam um encontro sobre o que é fazer filosofia, mas que elas saibam que era essa a situação em que nos encontrávamos.

Deste modo, um *e se* nos surgiu. *E se fizéssemos um evento que pensasse sobre o que o curso, não nesses 50 anos, mas nesta última quase década e meia, não viu?* (Nossa ementa mais recente data de 2011) Eis aí a nossa contrafactual. De alguma forma, a realidade se impõe e a realidade que nos era imposta era também a da carência e a da possibilidade de se opor a isso ou de propor caminhos. Daí que *Perspectivas para além de uma Filosofia Eurocentrada* nasceu como algo, digamos, natural, era o tema se não perfeito ao menos o mais justo, o mais cabível para aquele momento.

Em termos de justiça, seria incorreto dizer que o XI ENPF e o III EPGF foram eventos decoloniais. Eles abordavam temas decoloniais. Daí, entre abordar e afirmar que foram decoloniais, vai uma diferença enorme. Ainda assim, é até preferível escutar esse tipo de afirmação do que outras, pejorativas e discriminatórias quando da apresentação de nosso tema.

Um recado às próximas comissões. Não fizemos uma pesquisa estatística, que se faça isso no setor correspondente de nossa universidade, mas quando olhamos quem compõem a graduação em filosofia, mormente nas universidades públicas, não é de se espantar que venham, em sua maioria, de camadas baixas do poder econômico, que tenham já passado por discriminação de classe, de cor, de gênero, que a falta de dinheiro não os protegeu em absoluto, portanto, é desnecessário que essa falta de entendimento quanto a essas desigualdes encontre em sala de aula espaço de reverberação dessas vulnerabilidades, a não ser para contestá-las, para mostrar o quão injustas elas são.

O XI ENPF e o III EPGF, foram assim eventos políticos, de constatação de que estes assuntos não encontraram em nossa ementa o espaço que deveriam ter. É preciso que todos, alunos e professores, se deem conta das tentativas de epistemicídio que ementas assim come-

tem. Tentativas, sim, porque, muito embora promovam uma certa visão de filosofia, as filosofias que abordamos existem e se fazem presentes no incentivo à pesquisa pelo CNPq e pela CAPES, além de constarem em outros Programas de Pós-Graduação. Esperamos não mais um projeto divisivo, mas um que possa englobar os mais diversos ramos filosóficos, seja europeu, americano, analítico, continental, brasileiro, japonês, budista ou alemão, e, sobretudo, a problematização de si mesmo.

Daí termos dividido os eventos em linhas temáticas que apontam para os gestores, em uma próxima atualização da ementa e em novos concursos, um prezar mais diligente, e sem abrir mão das áreas filosóficas já contempladas, por uma filosofia latinoamericana, brasileira, indígena, oriental e questões de gênero. Ao menos nesta última, podemos dizer que o curso está agora bem provido com as pesquisas da professora Loiane Verbicaro, que realizou fala neste sentido quando convidada para uma das palestras que propusemos, porque são essas áreas de pesquisa que já se fazem sentir, seja nos Grupos de Trabalho da ANPOF, seja nas comunicações submetidas.

Agora, há um limbo também em filosofia analítica em nossa formação, embora tenhamos bons professores que se voltem à área. Se tal afirmação se torna possível tendo a filosofia um sem número de homens conhecidos, imagine isso quando comparado à situação de filósofas analíticas! Nossos eventos não tiveram a intenção de tratar de filosofia analítica, mas impossível ignorar o relevo e o trabalho produzido por filósofas, principalmente após o lançamento do já mencionado volume da coleção *Dissertatio Filosofia*, do NEPFIL. Deste modo, o convite feito à professora Beatriz Sorrentino Marques (UFMT), autora de um dos capítulos do *Filósofas Analíticas Contemporâneas*, mostrou-se não só acertado como necessário.

Pode soar estranho a certos ouvidos, mas mulheres também fazem filosofia, e no caso do XI ENPF e do III EPGF era exatamente isso o que procurávamos, mulheres fazendo filosofia, e não importa se era de matriz analítica, eis aí porque afirmamos que os eventos não eram decoloniais.

Eles poderiam ser e foram um duplo evento de reflexão da própria história da filosofia europeia, do apagamento de mulheres como bem lembra a palestra da professora da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Mitieli Seixas, cuja pesquisa sobre Émilie du Châtelet resultou no tema de sua participação no ENPF e no EPGF: *Alguns apontamentos sobre o cânone, as mulheres na História da Filosofia e Émilie du Châtelet*.

Também tivemos o prazer de acompanhar a palestra da professora Ana Paula Martins Gouveia, intitulada *Breves Reflexões sobre o Filosofar Budista*. Destacamos que, dentre os primeiros convites, a professora Ana Paula mostrou-se receptiva tão logo estabelecemos o contato para sua participação. Também tivemos a honra de contar com a professora Susana de Castro (UFRJ), cuja palestra, aí sim, para o espanto de quem se fecha à filosofia, trouxe em seu título a dose de decolonialidade necessária: *A Marafunda do Processo Civilizatório - leitura da deco-*

lonização a partir de Lélia González, Beatriz Nascimento, Maryse Condé e Luiz Rufino.

Mas, como toda dose de decolonialidade necessária ainda é ínfima em um país de colonizados, impossível é terminar esta sessão sem mencionar a presença da professora Suze Piza, da Universidade Federal do ABC (UFABC), e sua enorme prestatividade. Este editorial poderia falar da peregrinação que foi trazê-la até nossa universidade para dar início ao último dia de programação. Poderia! Mas queremos lembrar aqui da prestatividade da professora Suze.

Após estabelecermos o contato e informarmos quais as intenções que o tema pretendido para o ENPF e o EPGF queriam, a professora Suze nos ofereceu dois temas possíveis para o minicurso a ser por ela ministrado. O primeiro teria como foco a lógica e a forma do pensamento colonial, a formatação do modo de produzir e reproduzir filosofia no Brasil, além de tratar do processo de decolonização epistêmica. A esta proposta de minicurso, a professora Suze ofereceu o seguinte título: *Colonialidade como horizonte hermenêutico da formação, produção e reprodução da Filosofia no Brasil*. O segundo teria como foco o liberalismo europeu como impeditivo para o pensamento político e trataria de temas como poder obediencial, instituições democráticas, democracia radical e razão populista. Esta proposta de minicurso, que foi a mais votada entre os membros da comissão organizadora mais os monitores dos eventos, teve como título *Pensar a política de maneira política desde o sul - uma entrada nas filosofias políticas de Enrique Dussel e Ernesto Laclau*. Assim, somos gratos à professora Suze pela atenção dispensada.

Outros nomes de destaque são os dos professores Paulo Margutti Pinto (UFMG) e Antônio Florentino Neto (UNICAMP). O professor Paulo foi o primeiro nome pensado por nossa organização quando decidimos pela proposta que o ENPF e o EPGF trariam. Levamos em conta o trabalho filosófico-historiográfico por ele empreendido em torno da ideia de uma filosofia brasileira, trabalho este que resultou nos dois volumes já publicados de sua trilogia *História da Filosofia do Brasil*. Para XI ENPF e o III EPGF, o professor Paulo nos trouxe o seguinte tema *Reconstruindo a História da Filosofia Brasileira do século XIX*. Importante ressaltar que estamos falando de filosofia e foi a esta palavra que o professor Paulo chamou atenção. Estamos todos ainda imbuídos e devedores do sentido que a ela os gregos forneceram. É possível fazer filosofia neste ou naquele espaço geográfico, mas que não se perca o caráter de universalização típico da disciplina.

A filosofia é por certo uma palavra grega em sua origem e traz consigo todas as implicações que o pensamento daquela cultura denota. No entanto, formas de propor o mundo, de configurar uma ética e uma metafísica, tal como as entendemos, (e só não temos palavras correspondentes que traduzam o magma de sentidos dos ideogramas do que agora se vai falar porque a tradição de pensamento que nos foi passada é antes grega que chinesa) encontram na China um outro modo de ser e foi sobre este modo que o professor Antônio Florentino Neto veio nos dizer no primeiro dia de nossa programação.

As Bases das Tradições Filosóficas Chinesas: da antiguidade ao século XXI, foi assim o primeiro minicurso do XI ENPF-UFPA e do III EPGF-UFPA e tinha como objetivo apontar a visceral relação entre as bases filosóficas tradicionais da China, fundadas na Escola Yinyang, Taoísmo e Budismo, e suas diversas áreas de produção intelectual, entre elas a política, economia, sociologia, ciência, tecnologia, direito, relações internacionais e outras e, assim, afirmar a impossibilidade de se compreender a China atual, descontextualizada de suas próprias tradições filosóficas. Tal abordagem rompe radicalmente com a afirmação da incondicional “ocidentalização” da China. Não desconsidera, porém, a absorção, por parte da China, de importantes aspectos das tradições filosóficas ocidentais, sem, todavia, perder suas próprias referências tradicionais. Um importante recurso didático para esse propósito é a comparação de elementos fundamentais das tradições filosóficas chinesas com elementos fundamentais das tradições filosóficas ocidentais.

Pelo nível das palestras, conferências e minicursos dos professores convidados, fica mais que evidente que **Perspectivas para além de uma Filosofia Eurocentrada** foi, de longe, um acerto para o retorno do ENPF e do EPGF. Agradecemos também aos professores Leif Grünwald (UEPA), Adriane Lima (UFPA), Ivanilde Apolucena (UFPA), Lucas Machado (UFRJ), Sérgio Nunes (UFPA), Roberto Barros (UFPA), responsáveis por falas sobre a filosofia brasileira, indígena e oriental, dentro, óbvio, de suas respectivas áreas de pesquisa. Agradecemos, sobretudo, aos professores responsáveis pela viabilização de nosso duplo evento, Maria dos Remédios de Brito, presidente da Comissão Organizadora do XI ENPF-UFPA e do III EPGF-UFPA e vice-diretora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA (PPGFIL/UFPA) e professor Luís Eduardo Ramos de Souza (UFPA) que, além de viabilizar a vinda do professor Florentino, também nos proporcionou significativa palestra sobre a filosofia oriental ao abordar a filosofia budista na palestra intitulada *Aspectos Teóricos, Práticos e Estéticos do Budismo Tibetano e o Problema da Vacuidade*. Passemos agora a um panorama das comunicações encontradas neste caderno de resumos expandidos.

II

Na linha de *Antropologia Filosófica e Filosofia da Religião*, temos o texto de Felipe Ravison Paveglio, *Um Estudo sobre o Problema da Civilização: diálogos entre Freud e Marcuse*, onde, a partir das chamadas “obras sociais” de Freud (*Totem e Tabu*, *O Futuro de uma Ilusão* e *O Mal-Estar na Civilização*), é analisado o desenvolvimento da noção de civilização do psicanalista alemão, e como ela leva a uma conclusão pela impossibilidade de se estabelecer um princípio de realidade não-repressiva. Em seguida, o autor expõe como o filósofo frankfurtiano, Herbert Marcuse, se propõe a interpretar a teoria psicanalítica freudiana com o objetivo de extrair de seus próprios problemas e conceitos a possibilidade de uma civilização não-repressiva.

Na linha destinada à Área de Concentração do Evento, que inclui os temas sobre decolonialidade, questões de gênero e filosofia oriental, começamos com o texto de Breno Augusto da Costa, *Seria possível uma filosofia do desenvolvimento no século XXI*, no qual o autor, a partir dos argumentos em favor da 1) importância de Álvaro Vieira Pinto e de Roland Corbisier para a história da filosofia, 2) da libertação ou descolonização da filosofia, 3) e da função social do filósofo, defende a reabilitação de um pensamento filosófico brasileiro autônomo, de viés desenvolvimentista sob uma ótica descolonial, a partir da recuperação do pensamento desenvolvido no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e de autores como: Álvaro Vieira Pinto, Roland Cobisier, Enrique Dussel, Paulo Freire, Lélia González, Abdias do Nascimento, entre outros.

Roseane Torres de Carvalho em *O Conceito de Brutalismo em Achille Mbembe: quem será o negro de amanhã?*, expõe o conceito de “brutalismo” na obra do filósofo camaronês Achille Mbembe com o objetivo de nos fazer refletir sobre como, na atualidade, o poder empreende uma operação de descaracterização do ser humano e de outras espécies, em função de concebê-los como uma matéria amorfa, realizando, assim, uma universalização do devir negro do mundo, criando, portanto, a partir de uma economia política dos corpos racializados, uma massa de seres qualificados como indesejáveis.

Em *Elementos Freudianos na Hipótese de Lélia González do Racismo como Sintoma da Neurose Cultural Brasileira*, Sandra Rosa dos Santos da Silva, nos mostra como Lélia Gonzalez, em um momento no qual o racismo na sociedade brasileira era problematizado somente a partir de perspectivas sociais e econômicas, mobiliza o arcabouço conceitual da teoria psicanalítica de Freud, para determiná-lo como “sintoma característico da neurose cultural brasileira”. Além disso, a autora ressalta o esforço de Gonzalez em mostrar os efeitos do racismo sobre a mulher negra, e também os elementos que sustentam o racismo enquanto sintoma da neurose cultural brasileira, tais como: o mito da democracia racial, o racismo estrutural, a relação do racismo com o capitalismo, “a negação da mãe preta como figura materna” e a negação da cultura brasileira como cultura negra.

Wolfgang Theis em *Filosofia Brasileira: quo vadis?*, com a dicção e a perspectiva próprias de um estrangeiro atuante no Brasil, parte das perguntas sobre a possibilidade de determinação geográfica de uma filosofia (e.g., filosofia francesa, alemã, grega) e sobre o que é ser um filósofo para analisar as condições sociais e institucionais da prática filosófica em território brasileiro, terminando por positivar o que tanto negamos: sim, existe uma filosofia brasileira.

Por fim, Adriane Lima e Débora Teixeira da Rocha em *Educação de Mulheres Negras na Segunda Metade do Século XIX*, a partir de uma perspectiva ancorada em epistemologias raciais e feministas, nos trazem um panorama sociológico das vivências educativas das mulheres negras no Brasil no período acima mencionado, com o intuito de verificar quais saberes emergem desta vivência e como eles contribuíram para a formação da sociedade brasileira.

Na linha temática de *Epistemologia, Filosofia da Mente, da Ciência e da Cognição*, começamos com o texto de Igor Matheus Paiva das Neves Santos, intitulado *A Relação entre Consciência, Inconsciência e Intencionalidade na Filosofia da Mente de John Searle*, onde o autor desenvolve a concepção do filósofo americano sobre estas três noções, bem como explicita o modo como ele concebe a relação existente entre elas no âmbito de sua filosofia; ressaltando tanto a importância das investigações sobre a consciência, a inconsciência e a intencionalidade para as pesquisas contemporâneas em filosofia da mente quanto as contradições e “pontos sem resposta” da abordagem searlina.

O segundo texto da linha é o de Keli de Assumpção, intitulado *A Teoria de Norwood Russel Hanson acerca da interpretação presente na descrição observacional a partir da experiência visual*. Nele, partindo de uma história do problema da presença da interpretação na observação e descrição observacional, onde são invocados nomes como Aristóteles, Goethe, Kant, Bas van Fraassen, Wittgenstein, culminando em Hasson, a autora demonstra como, para este último, a experiência histórica e cultural de um indivíduo influi sobre a sua perspectiva sobre um objeto, mostrando, portanto, a presença intrínseca da interpretação na observação.

Na linha *Estética e Filosofia da Arte*, temos o texto *Aqui e Agora: perspectivas do espaço-tempo nos percursos da geopoética de Beatriz Nascimento*, da autoria de Airely Pereira Neves. Neste texto, partindo do encontro com a vida e a obra de Beatriz Nascimento, mais especificamente a partir de suas noções de memória, corporeidade e territorialidade, a autora, de forma ensaística e poética, propõe uma experiência do *aqui e agora*, como uma busca do que é “essencialmente humano”, como forma de se contrapor à fria lógica estabelecida pelo racionalismo moderno. Além disso, também são tecidas críticas ao viés eurocêntrico diagnosticado na *Ciência Nova* de Vico, e, por fim, é proposta uma dialética entre passado, presente e futuro a fim de escrever as histórias que ainda estão por vir.

No texto *A Supressão da Arte a partir do Otimismo Socrático* de Amanda Stfhani Cardoso Trindade, é analisado de que forma Nietzsche diagnostica no otimismo socrático a origem, no pensamento ocidental, do desprezo pelos instintos em oposição à razão, assim como o princípio de uma hierarquização dos saberes, e a crença na racionalidade como faculdade capaz de corrigir o mundo e alcançar a verdade. Além disso, é destacado a importância que o filósofo alemão dá ao saber estético como modo de vida e de pensamento capaz de restabelecer o que fora negligenciado pela razão.

No texto de João Pedro Azevedo Lima, *Uma Filosofia de Antagonismos: Müller-Lauter, intérprete de Nietzsche*, o autor nos apresenta uma leitura da obra do intérprete de Nietzsche, Wolfgang Müller-Lauter, intitulada *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, com o objetivo de destacar o caráter imanente dos antagonismos da filosofia nietzschiana. Para isso, nos explicita o procedimento de dupla contextualização operado pelo intérprete: contextualização da questão e contextualização da obra de Nietzsche

em seu tempo. Por fim, nos apresenta as críticas de Müller-Lauter à interpretação de Heidegger, com intuito de nos indicar não somente as faltas desta última, mas os desafios que ainda temos de enfrentar na lida com o pensamento do filósofo de Sils-Maria.

Em *Filosofia e Poesia em O Mais Antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*, de autoria de Maria Clara Alves Abreu, a autora reflete sobre as relações entre filosofia e poesia presentes nos primórdios do Idealismo Alemão. Para isso, discute como, no manuscrito tardiamente intitulado de *O mais antigo programa sistemático do Idealismo Alemão*, inter cruzam-se a poesia e a estética como elementos capazes de atualizar as potências constitutivas do pensamento filosófico.

Por fim, no texto de Taila de Abreu Ribeiro, intitulado *A Beleza como Símbolo da Moralidade na Crítica do Juízo*, a partir da terceira crítica kantiana e, mais especificamente, do seu parágrafo 59, a autora nos apresenta como o filósofo de Königsberg concebe a beleza enquanto uma representação simbólica do que é moralmente bom.

Na linha de Ética e Filosofia Política, começamos com o nosso primeiro resumo expandido em coautoria. *Reciprocidade e as Bases Éticas da Cooperação*, de Daniel Francisco Nagao Menezes e Gerson Leite de Moraes, analisa como se desenvolveu os paradigmas dos estudos dominantes em ciência econômica que, em função de um processo exacerbado de racionalidade econômica, concebe o comportamento social do ser humano como fundamento em princípios egoístas de autossatisfação. Em seguida, nos mostra três propostas de compreensão da racionalidade que nos permitem criticar este modelo dominante em favor de ciência econômica baseada na capacidade de cooperação social.

Em *O que Restou do Ser? Uma análise sobre o período pós pandêmico a partir da ótica de Byung-Chul Han*, Daniela Pereira Corrêa analisa, a partir da crítica de Han à lógica neoliberal de supervalorização do trabalho e da individualidade, como, desde a pandemia de Covid-19, não obstante a modificação das relações de trabalho e do modo de vida em geral em direção à intensificação desta lógica, os sintomas de cansaço e de falência social da lógica neoliberal começaram a se tornar evidentes para os indivíduos.

Gabriel Pantoja Monteiro, com o texto *A Produção de Afetos Tristes como Forma de Manutenção do Poder a Partir dos Escritos de Espinosa*, analisa as condições pelas quais o poder se estabelece e se mantém como forma de sujeição psíquica. Para isso, são problematizadas as estratégias discursivas, afetivas e de adoecimento empregadas pelas instâncias governantes em relação à sociedade; tendo como base o pensamento político e ontológico de Espinosa.

Hian Souza de Souza, em *O Nacionalismo Enquanto Forma de Fetichismo: uma contribuição a partir de Karl Marx e Wendy Brown*, mobiliza a crítica do Estado e a noção de “fetichismo da mercadoria” de Marx junto com a análise do fenômeno de “amuralhamento” proposta por Brown, para descrever e determinar os elementos constituintes dos movimentos

nacionalistas que surgem junto à ascensão da extrema-direita mundial diante de uma crise estrutural do capitalismo, que afeta ao mesmo tempo o poder do capital variável no processo produtivo e a própria possibilidade de expansão do capital diante dos evidentes limites de recursos naturais.

Matheus Fidelis Ferreira Ventura e Francisco Pereira de Sousa, com o resumo intitulado *Necropolítica: repercussões do pensamento pós-colonial no atual cenário brasileiro*, analisam as potencialidades do pensamento do filósofo camaronês Achille Mbembe para o pensamento pós-colonial brasileiro e latino-americano. Para isso, esclarecema relação feita pelo autor entre as noções de biopoder, soberania e estado de exceção, para em seguida analisar o funcionamento do biopoder nos estados modernos e as características do estado de exceção. Por fim, os autores mobilizam o conceito de necropolítica para pensar a realidade brasileira.

Em *Termo de Consentimento “Informado” ou “Livre e Esclarecido” em Odontologiano Brasil: uma análise bioética*, Miki Taketomi Saito, a partir de uma crítica em favor da humanização do caráter estritamente tecno-científico das práticas em ciências da saúde no país, reflete sobre as possibilidades de intervenção da ética filosófica e da bioética no âmbito da prática clínica e da pesquisa odontológica.

No texto de Paula Mariana Entrudo Rech, intitulado *Qual Papel Deve Ser Cumprido na Relação Metodológica entre Teoria Crítica e Clínica Psicanalítica Extraída das Obras Conhecimento e Interesse, de Jürgen Habermas, e Critique on the Couch, de Amy Allen?*, discute-se a interpretação que Habermas realiza sobre a psicanálise no livro *Conhecimento e Interesse*. São analisados a sua concepção da psicanálise enquanto método hermenêutico crítico diante do positivismo presente tanto nas ciências da natureza quanto na história. Além disso, a autora também traz a leitura de Amy Allen, presente em *Critique on the Couch*, para apresentar como a quarta geração da Teoria Crítica está se apropriando desta discussão.

Em *Diálogos entre Psicanálise e Filosofia: a contribuição de Marcuse para uma leitura filosófica e política do princípio de realidade em Freud*, Paulo Victor Barata de Sousa analisa como Marcuse, com o objetivo de destacar os caracteres históricos, sociológicos e políticos do pensamento de Freud, realiza uma interpretação filosófica e marxista das categorias da metapsicologia freudiana. Tudo isso com o intuito de apontar as possibilidades de uma leitura crítica da sociedade contemporânea a partir do pensamento de Marcuse.

Em *A Prática da Confissão Cristã na Obra de Foucault*, Rafael Siqueira Monteiro empreende uma análise comparativa dos textos de Michel Foucault, com o intuito de demonstrar que a prática da confissão cristã foi abordada pelo autor sob as perspectivas do poder e da verdade.

Raquel Wachtler Pandolpho, em *Cantos para Ninar Jovens Fantasmas e Espantar Epidemia-Fumaça*, narra, ou melhor, canta, a busca de uma oralidade poética perdida sob os estratos da escrita, as vozes de todos aqueles que não puderam gritar, ou que gritaram e não

foram ouvidos, durante a trágica situação pandêmica vivenciada por todos os brasileiros; nele se misturam, polifônicas, as vozes de Sêneca, Montaigne, Mbembe, dos Yanomamis e de tantos outros.

Em *The Modo Futuri Exacti in Schütz's Nature of Action*, de autoria de Renzo Mascote, discute-se como Schütz concebe a natureza da ação enquanto “atividade espontânea orientada para o futuro”. Para isso, o autor contextualiza os fundamentos do pensamento sociológico de Schütz em relação à fenomenologia de Husserl e a sociologia de Weber, mobiliza também a interpretação de Luigi Muzzeto, em *Time and Meaning in Alfred Schütz*, e analisa a relação da ação com o tempo *modo futuri exacti*.

Em *Necropolítica, Racismo de Estado e Altericídio dos Corpos Negros no Contexto Social e Político Brasileiro*, Rogério Luís da Rocha Seixas parte da noção de necropolítica, forjada pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, concebida enquanto uma política de morte sobre os corpos negros, qualificados como inferiores e, portanto, passíveis de morte, para analisar como as práticas e estratégias necropolíticas, aliadas a uma lógica colonial, neoliberal e racista, são aplicadas sobre os corpos negros no contexto social brasileiro.

Por fim, Marcelo Henrique de Souza Carvalho em *Democracia, Exceção e Violência Colonial: um debate a partir de Giorgio Agambem e Achille Mbembe*, nos traz, a partir dos autores mencionados, uma reflexão sobre as estruturas de violência e de dominação sobre as quais se alicerça os regimes democráticos modernos, enfatizando como estes fenômenos nos coloca em uma situação aporética no que concerne às pretensões democráticas de proteção da vida e denunciado a matriz colonial e biopolítica que subjaz à tais regimes e formas de governo.

Na linha *Filosofia da Educação e Ensino de Filosofia*, apresentamos o resumo de Lucas Ryan Neves Alves, intitulado *Um Novo Olhar sobre a Educação a Partir do Emílio de Rousseau*. Neste texto, o autor retoma o livro de Rousseau, *Emílio ou a Educação*, analisando as relações entre natureza-educação e sociedade-educação a partir do contexto problemático elencado pelo filósofo francês, com o objetivo de pensar as possibilidades de uma prática educacional filosófica na educação contemporânea.

Na linha *História da Filosofia*, começamos com o texto intitulado *A Contradição se diz de Múltiplos Modos?*, de Gabriel Rodrigues da Silva. Nele, o autor nos apresenta as exposições aristotélicas dos princípios lógicos de identidade, terceiro excluído de não-contradição, mostrando também a consolidação de seus entendimentos ao longo da história da filosofia.

Regiani Cristina Jacinto Ferreira, apresenta o texto *Eu Devir: uma investigação da noção de Si mesmo no pensamento nietzschiano*. Aqui, a autora recorre ao livro derradeiro de Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, para refletir sobre como, nele, ao reanalisar e ressignificar as suas vivências e avaliá-las a partir do critério de proximidade delas com as potências da vida, Nietzsche postula uma noção de entendimento de si enquanto conhecimento do corpo, não da razão ou da consciência.

Vinicius Fulas de Sousa, em *Dogmatismo, Ceticismo e Criticismo na Metafísica em Kant*, busca compreender o posicionamento de Kant diante da ruína da metafísica enquanto ciência. Para isso, toma como base os *Prefácios* e a *Introdução à Crítica da Razão Pura*, como intuito de expor como o filósofo alemão tenta solucionar os impasses da Metafísica, considerando os seus estágios dogmático, cético e crítico, culminando na exposição do criticismo kantiano.

Finalmente, encerramos os Anais de Resumos Expandidos do XI ENPF e do III EPGF da UFPA de 2023 com a linha temática de ***Lógica e Filosofia da Linguagem***. O texto de Davi Holz Alvarenga, intitulado *Há uma Estrutura Lógica na Linguagem? As gramáticas gerais da idade moderna, a lógica contemporânea e o 'estruturalismo lógico' de Oswald Ducrot*, discute a perspectiva crítica do linguista Oswald Ducrot, a partir de seu artigo *Sobre um mau uso da lógica*, a respeito das tentativas de atribuição de princípios lógicos como princípios ordenadores das línguas naturais.

III

Pela diversidade de comunicações acima encontradas, podemos afirmar que não só há um futuro para a filosofia praticada em suas linhas mais tradicionais como também espaço suficiente para a realização de pesquisas em campos que o nosso duplo evento abordou. Agradecemos aos comunicadores que tão prontamente confiaram à Comissão Organizadora do XI ENPF-UFPA e do III EPGF-UFPA suas pesquisas.

Chegamos, por fim, àquilo que nos importa em sentido profundo. Dissemos, alguns bons parágrafos atrás, que este foi um evento marcado por uma questão de confronto com o que até então tínhamos visto, dissemos também não poder ser assunto tabu refletir sobre si mesmo. Do mesmo modo, afirmamos se tratar de uma universidade periférica, geográfica e economicamente. Olhando agora para o que foi aqui tratado não é a universidade em si que é periférica, no sentido de que suas pesquisas são precárias, incipientes e não-dialógicas. Se adotássemos a tese de que esta é uma universidade periférica apenas porque longe dos centros de decisões, então correríamos o risco de vermos nosso próprio trabalho na condução dos eventos da graduação e da pós como algo cujo esforço não vale a pena; pelos nomes dos professores que trouxemos, toda e qualquer pretensão neste sentido cai por terra. Eles não só atenderam nossas demandas como através deles podemos impactar na estrutura de eventos país a fora.

Há muito o que fazer pela universidade pública em nosso país, sabemos da posição e reputação que nossa universidade tem entre aqueles que para ela se dirigem, sejam na posição de futuros discentes ou na dos que nela trabalham (seus atuais discentes e docentes) todos os dias para a construção de um espaço democrático, equitativo e de impacto social duradouro neste pedaço de mundo chamado Amazônia e que será palco para a conferência climática da ONU, a COP-30, a ser realizada em nossa cidade, Belém, entre os dias 10 a 21 de novembro de 2025.

Sem sombras de dúvida a UFPA terá espaço nas discussões que se aproximam bem como seus pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento. A filosofia, por certo, não se ausentará desta conversa. Temos certeza que a Comissão de 2025 fará um diálogo profícuo e maduro com seu corpo discente, com a sociedade civil e com seus professores.

Por ora, vale ressaltar que o evento de 2024, **Conexões para uma Filosofia Emancipatória: a educação como instrumento de inserção para grupos marginalizados e excluídos**, ocorrido entre os dias 02 a 06 de setembro, é fruto direto das inquietações propostas por esta Comissão. O XII ENPF-UFPA e o IV EPGF-UFPA são eventos, por assim dizer, de aprofundamento em direção a um currículo que atenda às demandas do professor de filosofia para além de um único sentido de pesquisas. Isto não é outra coisa que voltar a pleitear espaços em que as histórias de seus discentes também sejam contempladas.

Ainda como fruto do que pretendemos, gostaríamos de salientar e agradecer ao professor Ivan Risafi de Pontes, cujas aulas de filosofia política, a partir de 2023, e um pouco após a realização de nosso **Perspectivas**, contemplaram parte das linhas do XI ENPF-UFPA e do III EPGF-UFPA ao trazer para a sala de aula, e com a ajuda estudantil, autores e autoras decoloniais ou que apresentam um diálogo com o pensamento brasileiro. Para ficarmos em alguns exemplos, Fanon, Lélia González e Davi Kopenawa e sua poderosa *A Queda do Céu* enriquecem o campo da filosofia política quando lidos juntos a Maquiavel, Hobbes e Arendt. Ao professor Ivan nossos mais sinceros agradecimentos.

O XI ENPF-UFPA e o III EPGF-UFPA, contam aqui parte da história da filosofia ocorrida em nosso país nestes últimos anos e parte das demandas de seus futuros discentes de níveis básico e superior. Poderíamos apontar sobre como o passado e o futuro da filosofia em nosso país foi e vem sendo delineado através da aglutinação ao redor de pesquisas em termos de filósofos ao invés de problemas, mas pesquisa relevante neste setor foi recentemente publicada e por uma das professoras convidadas em nosso evento. Convidamos então que seja lido o artigo *Philosophical research in Brazil: A structural topic modeling approach with a focus on temporal and gender trends* de autoria da professora Mitieli Seixas, Marcos Fanton, Hugo Ribeiro Mota, Raquel Canuto e Carolina de Melo Bomfim Araújo. Se possível, entrem em contato com os professores e descubram o porquê de um artigo tão importante para nós futuros e presentes pesquisadores da área ter sido publicado antes em inglês que português e descobrirão que parte do motivo é também parte do que aqui pleiteamos, melhores condições de trabalho, de pesquisa, sem sermos acusados de deturpação.

No mais, gostaríamos de lembrar que foram cinco dias de junho de 2023 em que podemos ter certeza que toda aquela apatia que não nos permitiu realizar os eventos de 2021 e 2022 foi jogada fora e a partir de então uma outra guinada se fez sentir na condução do ENPF e do EPGF. Foram mais de 70 comunicações submetidas e parte delas, a pedido de seus autores, são aqui apresentadas. 69 comunicações realizadas e distribuídas em 19 mesas, 336 inscritos,

uma mesa-redonda, dois minicursos, duas conferências e oito palestras.

De alguma forma a realidade se impõe, mas também se projeta!

OPÚSCULO

Conhece-te a ti mesmo. Essa máxima surge em um contexto divisor de águas na história da filosofia ocidental, não à toa a tradição canônica traça um marco temporal que define os primeiros filósofos como pré-socráticos, sendo Sócrates a insurgência de um novo modo de filosofar. Alargando os horizontes dessa linha de pensamento, nós, discentes da graduação e pós-graduação do curso de Filosofia da Universidade Federal do Pará, embarcamos numa jornada coletiva procurando conhecer a nós mesmos e ao nosso curso - não colocamos nessa experiência a singularidade do pensar individual, revisitamos o panorama institucional da faculdade e elaboramos uma interpretação crítica sobre nossa formação.

Organizar um encontro que traz como tema Perspectivas para além de uma Filosofia Eurocentrada, no aniversário de 50 anos da faculdade de Filosofia da UFPA, foi um exercício metalinguístico que nos possibilitou um olhar diante do espelho. Perceber a imagem refletida nos fez questionar se o tempo tem sido generoso conosco – parece que não. Essa insatisfação exigiu de nós um além, ou seja, romper com as grades e deixar entrar outras perspectivas no nosso espaço de reflexão. O eurocentrismo como uma das heranças do colonialismo já é uma problemática amplamente difundida, contudo, ainda persiste ao nível institucional o apagamento de pensamentos que possibilitariam o acesso à diversidade filosófica.

Olhar diante de um espelho que reflete a pluralidade de ideias nos rejuvenesceu mais do que meio século – descobrimos que o tempo não é só progresso. Realizar este encontro abriu em nós um espaço imaginativo que fantasia outro tipo de curso: que bonito seria estudar as ideias oriundas da África, que delícia um mergulho nos pensamentos orientais, como seria amar os saberes que nascem tão perto de nós? Nossa reivindicação é epistemológica, ética e estética, parte de um corpo discente insatisfeito em estar comendo sempre o mesmo, o igual – assim como o corpo, nossa alma precisa de variedade nos nutrientes que a alimenta.

Abordar a temática deste evento no curso de filosofia da UFPA pode ter quebrado alguns encantos. Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento* questionam o saber filosófico enquanto *philo* pelo conhecimento, segundo eles, esse conceito aponta certo *medo* pelo que é desconhecido. Esse *medo*, para os autores, fez com que o *esclarecimento* operasse a partir de uma lógica de dominação que culminou numa renovação mítica que confere sentido ao mundo a partir de lentes excludentes. Pensar a filosofia como exclusividade de filósofos europeus é um mito, de certa forma, nossa grade nos ensina a vê-lo como verdade. Utilizar desta referência para fazer tal crítica pode soar contraditório, porém, o que se pretende aqui não é criar uma guerra identitarista, mas utilizar dos recursos que temos para transformar e ampliar nossos horizontes a partir de uma luta política pautada pela inclusão de saberes historicamente invisíveis.

bilizados e que, em grande medida, ainda são para nós, desconhecidos. Contudo, este encontro materializou um ato de coragem e isso sinaliza que as rédeas da dominação estão se afrouxando.

Devido à posição de autoridade e referência que muitos professores ocupam, não é raro que nós, estudantes, criemos uma relação de admiração incontestada. Não que não haja o que admirar, mas é próprio da filosofia o exercício crítico e reflexivo, e, em vários níveis, o evento deu asas para que nós, enquanto discentes, pudéssemos assumir outra posição diante da autoridade. Nossa reivindicação foi ouvida, com prazer ou desprazer, por aqueles que foram nosso alvo fundamental, o corpo docente da Faculdade de Filosofia da UFPA. De certa forma, isso aponta para o sucesso desses professores e professoras em matéria de ensino de filosofia, ruim seria se estivéssemos petrificados, incapazes de enxergar as problemáticas do nosso entorno.

Sempre estivemos habituados a problematizar questões filosóficas, contudo, um dos ganhos deste evento foi o aprofundamento conjunto que exercemos ao abordar filosoficamente nossa própria realidade epistemológica, algo inédito dentro do curso. Estudar filosofia aguça nosso senso crítico, nós sabemos o que estudamos, *perspectivas para além de uma filosofia eurocentrada* mobilizou este saber em busca daquilo que não sabemos. Os conteúdos abordados pelos docentes que foram convidados para o encontro introduzem as temáticas (que faltam em nosso currículo), mas não esgota suas possibilidades teóricas, nesse sentido, gostaríamos de registrar aqui nosso agradecimento ao professor Luís Eduardo Ramos de Souza, que se dispôs a construir uma comissão junto aos docentes para elaborar um novo plano pedagógico para o curso de filosofia, incluindo as demandas do nosso evento, e reivindicá-lo diante do conselho da faculdade.

Por fim, gostaríamos de ressaltar que colocar, de forma organizada, dentro das discussões da comunidade estudantil e docente, a problemática por nós apontada, gerou no mínimo uma inquietação em relação ao ensino e aprendizado de filosofia - a maioria dos e das discentes optam por licenciatura. A Constituição Federal e a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB) assinalam, a partir da Lei 11.645/2008 a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira, sendo esta desde 2003, e indígena nos estabelecimentos do ensino básico no âmbito de todo o currículo escolar, ou seja, considera todas as disciplinas, o que inclui a filosofia. O parecer CNE/CP 3/2004, aprovado pelo Conselho Nacional de Educação, criou as diretrizes curriculares e entendeu esse projeto para o ensino superior. Não incluir tais perspectivas na nossa grade curricular fere nossos direitos constitucionais ao não formar docentes com capacidade de abordar tais temáticas em sala de aula.

UM ESTUDO SOBRE O PROBLEMA DA CIVILIZAÇÃO: diálogos entre Freud e Marcuse

Felipe Ravison Paveglio¹

Freud analisa o surgimento da civilização, como bem pontuou Marcuse, a partir de duas óticas: ontogenética e filogenética. No pensamento de Freud, encontramos um conjunto de obras chamadas “obras sociais”², onde o autor apresenta sua concepção a respeito da civilização³. A origem filogenética da civilização será exposta por Freud em “Totem e Tabu”. Nessa obra o autor expõe suas ideias a respeito da antropologia, e sua explicação vai remontar aos primórdios da história do homem para explicar o surgimento da civilização como conhecemos.

Para ilustrar sua concepção a respeito da origem da civilização, Freud cria o mito da horda primordial. Essa horda era composta por um pai primordial e seus filhos. O pai era tirânico, ficava com todas as mulheres para si e impunha forçosamente o celibato aos filhos. Os irmãos, portanto, tinham suas necessidades instintivas reprimidas pela força do pai e são obrigados a renunciar ao prazer para evitar a punição. Essa situação de renúncia instintiva gera uma hostilidade por parte dos irmãos contra o pai primordial. Em um determinado momento os irmãos percebem que as atitudes do pai são injustas, e decidem se unir para assassiná-lo.

Após o parricídio, que Freud chamou de “crime primordial”, acontecem duas coisas: os irmãos se sentem culpados por terem desafiado a autoridade e matado o pai que eles tanto temiam, e entram em um “estado de guerra” — muito semelhante àquele de Hobbes — pois querem tomar o lugar do pai e ter todas as mulheres para si, a fim de satisfazer integralmente suas necessidades. Porém, esse estado gera uma constante insegurança, e, conseqüentemente, sofrimento. Surge aqui uma contradição: o pai foi assassinado para que o sofrimento da privação da satisfação das necessidades acabasse, mas o que acontece é que, com a ausência do pai, tampouco é possível satisfazer as necessidades, pois reina a insegurança. O pai garantia a segurança dos irmãos às custas de suas satisfações instintuais, com a ausência do pai, o reino da insegurança tampouco permite qualquer tipo de gozo.

Os irmãos percebem o quão maléfico tal estado é para todos, e, a fim de não retornar ao mesmo estado que se tinha antes, onde um tirano detinha o monopólio do poder, ou continuar no estado atual, onde não há qualquer segurança ou paz, os irmãos decidem por instaurar a lei (ou tabu, como dirá Freud): a primeira é que não se pode matar, não se pode fazer o mesmo que os irmãos fizeram com o pai, e a segunda é a lei do incesto⁴, criada para eliminar a tensão entre

¹ Mestrando em Filosofia, UFRGS. E-mail: felipepaveglio@gmail.com.

² Abordaremos, nesse trabalho, principalmente, três obras: “Totem e Tabu” (1912-1913), “O Futuro de uma ilusão” (1927) e “O mal-estar na civilização” (1930).

³ Freud não vai diferenciar os termos “civilização” e “cultura”. Embora em alemão também tenham termos diferentes, e com diferentes significados, *kultur* e *zivilisation*, Freud vai usá-los indistintamente, mas dando preferência ao termo *kultur*. Marcuse, seguindo a linha de Freud, também utilizará os dois termos indiferentemente.

⁴ É prudente ressaltar que o conceito incesto aqui utilizado é mais amplo do que apenas relações sexuais com

os irmãos gerada pelo desejo de ter as fêmeas do pai para si. Sendo assim, a partir da renúncia à satisfação instintual e da repressão dos instintos, se instaura o que podemos chamar de “civilização primordial”.

Na obra “O mal-estar na civilização”, Freud, baseando-se nas formulações apresentadas em “Totem e Tabu”, vai apresentar uma concepção mais madura de civilização. O autor vai definir a civilização como sendo a gama de realizações que separam os homens dos animais, e que foi criada com duas finalidades: proteger o homem da natureza e regulamentar as relações entre indivíduos (Freud, 1930/2010, p. 48-49). Nessa obra, o autor afirma que existem três principais fontes de sofrimento humano: o decaimento do corpo, a força da natureza e as relações com outros indivíduos (Freud, 1930/2010, p. 31). Para uma explicação mais satisfatória a respeito da noção de civilização, vamos nos deter rapidamente no conceito de Eros e em algumas formulações feitas por Freud na sua teoria.

No ano de 1920, temos a formulação final de sua teoria, e a inauguração da chamada segunda topologia; influenciado pelos eventos da guerra, Freud percebe que existe no homem uma tendência agressiva e destrutiva, e então divide os instintos em instinto de vida (Eros) e instintos de morte (chamaremos de Thanatos).⁵ Freud dirá que Eros tem por objetivo agregar “cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a, naturalmente” (Freud, 1923/2011, p. 50), enquanto Thanatos objetiva a destruição, a agressividade. Freud vê o homem como sendo dotado de instintos que não podem se realizar na civilização, pois são “anti-civilização” — como o assassinato e o parricídio — e essa seria a principal causa da tensão que há entre indivíduo e civilização. Por exemplo, um homem pode ter o desejo de agredir outra pessoa, mas ele não o faz, pois a sociedade o coage a não fazer aquilo. Para Freud, todo ser humano tem essas tendências agressivas que precisam ser controladas, pois, do contrário, não seria possível existir uma civilização, e uma sociedade que permitisse que tais instintos fossem livres retornaria a um estado de barbarismo.

Além disso, Freud também notou uma natureza comum em ambos os instintos, descobriu que há neles uma “tendência conservadora”: ambos buscam o “reestabelecimento de um estado que foi perturbado pelo surgimento da vida” (*Ibidem.*), ou seja, buscam a diminuição da tensão psíquica. Apesar dos instintos terem essa natureza comum, os meios para atingir seus objetivos são muito diferentes, Thanatos busca a morte, pois esta se mostra como o caminho mais rápido para a ausência total de tensão, enquanto Eros busca a diminuição da tensão principalmente por meios sexuais, e a vida seria essa eterna luta entre a vida e morte.

Tendo definido Eros como o instinto que busca a união, e sendo a civilização a união

parentes consanguíneos; o pertencimento a um mesmo clã/comunidade já poderia ser visto como incesto para alguns povos primitivos.

⁵ O termo utilizado no alemão é *trieb*. Alguns tradutores optaram por traduzir o termo por *pulsão*, tendo em vista que, em alguns poucos casos, Freud se utiliza do termo em alemão *Instinkt* para se referir aos instintos mais primitivos e animais. Optamos, neste trabalho, por seguir a tradução de Paulo César de Souza, pela Companhia das Letras, que traduz *trieb* por instinto, e, quando for o caso de se utilizar o segundo sentido, será indicado entre parênteses: (*instinkt*).

de diversos indivíduos para uma finalidade, Freud afirma que a civilização é um processo que está a serviço de Eros, pois busca unir todos em uma grande unidade, e que tal unidade, para se sustentar, precisa ter seus membros unidos libidinalmente (Freud, 1930/2010, p. 90). Porém, a civilização tem um inimigo natural, o qual Freud afirmou ser o maior obstáculo para a civilização, que é Thanatos, o instinto humano que busca a destruição. Uma questão se impõe a nós: como a civilização é capaz de suprimir as tendências agressivas do homem para não sucumbir a elas? De quais mecanismos se utiliza?

A resposta para a dominação (ao menos parcial) das tendências agressivas no homem vem com o conceito de Super-eu — instância psíquica que atua como um “juiz interno” ou uma “consciência moral”. Ele se origina do desfecho do Complexo de Édipo — ao final deste, os imperativos/valores morais e coerções que eram feitos pelo pai (ou pelos pais, educadores, etc.) são introjetados e constituem uma nova instância psíquica. O Super-eu é o responsável pela repressão do Complexo de Édipo. Na infância, quando nosso Eu se fortalece para reprimir os desejos edípicos, ele internaliza aqueles obstáculos que o impediram de satisfazer seus desejos, i.e., ele internaliza o caráter do pai, e quanto mais forte foi o seu Complexo de Édipo, mais forte e agressivo será seu Super-eu. E é por esse motivo que o Super-eu nos limita, nos condena e nos comanda da mesma forma que fazia nosso pai, na forma de uma consciência moral.

O Super-eu representa nossa relação com os pais, é a internalização dessa relação, que acontece no complexo de Édipo, e, portanto, podemos dizer que o Super-eu é herdeiro do complexo de Édipo.⁶

Surge então outra questão: de onde vieram os valores morais do pai, que resultam em suas coerções ao filho? Da cultura; portanto, nos explica Freud, os valores da cultura, da ordem vigente, são introjetados no Super-eu de cada indivíduo, através da internalização do caráter do pai. Essa instância psíquica irá agir como um agente em serviço da ordem, da civilização, da lei:

A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância [Super-eu] no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada (Freud, 1930/2010, p.92, grifos meus).

Dessa forma, temos no indivíduo uma instância psíquica dotada de imperativos, que internalizou as proibições da civilização, formando a consciência⁷ do indivíduo. A agressividade do indivíduo também é introjetada no Super-eu, que por sua vez vai dirigir tal agressividade ao Eu, e esse conflito será responsável pelo sentimento de culpa. Aqui encontramos a origem ontogenética do sentimento de culpa, enquanto o parricídio primordial fornece a origem filo-

⁶ PAVEGLIO, Felipe Ravison. O ponto de vista topológico da psique em Freud. 2022.

⁷ No alemão *Gewissen*, que poderia ser traduzido como *consciência moral*. Distingue-se de *bewusste*, consciência no sentido dos atos mentais que são objetos de consciência presente, do “estar consciente” de algo.

genética. Inconscientemente, o indivíduo tem desejos agressivos contra outros, mas que são reprimidos, ficam no Id — o Super-eu, porém, não diferencia desejos do Eu e desejos do Id, e, ao identificar esses desejos de violência contra o próximo, que, na verdade, se localizam no Id, pune o Eu, o que acaba por gerar o sentimento de culpa. Como Freud nos diz, o Eu se encontra sob três ameaças: os desejos do Id, as críticas do Super-Eu e as ameaças do mundo externo. A civilização é criada para, justamente, minimizar os perigos e sofrimentos causados pelo mundo externo, mas é ela a principal causa dos conflitos internos do indivíduo. Com o passar do tempo, não apenas as ações são punidas, mas também o simples desejar vira objeto de punição do Super-eu, evitando até mesmo a mera possibilidade de pensar ações destrutivas.

Com o amadurecimento da psique, temos a formação do Eu, que surge a partir de uma parte do Id que sofre influências do mundo externo pela percepção. Com o Eu e a consciência percebemos a hostilidade do mundo externo, e que o mundo não está em favor de nossas satisfações instintivas. Diante de tanta possibilidade de sofrimento, o ser humano diminui suas expectativas quanto à felicidade e, gradualmente, o princípio de realidade toma o lugar do princípio de prazer.⁸ Freud afirma que essa mudança do princípio de prazer para o de realidade é algo traumático para o ser humano (Freud, 1930/2010, p. 31). Em suma, para Freud, a civilização teve sua origem numa horda primordial, na repressão dos instintos e na renúncia à satisfação instintual. A civilização é essa luta dialética entre Eros e Thanatos, uma representação em larga escala da própria luta individual pela sobrevivência, e é, portanto, uma faca de dois gumes: se, por um lado, tira o homem do sofrimento do estado natural, por outro, traz sofrimento por conta de suas coerções às satisfações instintuais (Mezan, 2019, p. 573).

Por fim, há um conceito fundamental para compreendermos a teoria da civilização de Freud, que é o conceito de sublimação. Freud não é tão claro como gostaríamos a respeito desse termo, mas podemos dizer que a sublimação é um desvio da meta sexual do instinto para uma meta não-sexual. Um instinto que, originalmente, tinha uma meta sexual, consegue, através da sublimação, satisfazer-se de maneira não sexual — portanto, ocorre uma dessexualização do instinto⁹ — como, por exemplo, pela via artística ou intelectual. O autor também viu possibilidade de satisfação instintual sexual no trabalho, caso este tenha sido escolhido livremente, mas afirma que a maior parte das pessoas trabalha por necessidade, não obtendo gratificação instintual. É também essa libido dessexualizada que fornece a energia para o trabalho necessário à

^{8A} divisão da psique entre os sistemas Cs, Pcs, Ics, ocorre ao longo do amadurecimento da psique, junto com as instâncias do Eu e do Super-Eu. Aqui, com o termo consciência, me refiro à percepção dos próprios atos e estados mentais (*bewusste*). Estes pontos tiveram uma abordagem mais aprofundada em meu trabalho “O ponto de vista topológico da psique em Freud” (2022), onde é abordada a questão da transição da primeira para a segunda topologia freudiana, bem como a teoria dos instintos de Freud.

⁹ Como dito, Freud não é tão claro como gostaríamos a respeito do conceito de sublimação. Por muito tempo o autor defendeu a ideia aqui apresentada, de que a sublimação é a troca da meta do instinto, de uma sexual por outra não sexual. Em “Introdução ao narcisismo” (1915), Freud distingue a sublimação da idealização, sendo a segunda uma “superestimação sexual do objeto” (Freud, 1915, p. 41); porém, nas “Novas conferências introdutórias à psicanálise” (1932) Freud afirma que também o objeto do instinto seria modificado e entraria no escopo da sublimação. Essa discussão encontra-se de maneira mais detalhada em Laplanche, Pontalis, 2001, p. 494-496.

civilização, pois se os homens só se satisfizessem por vias sexuais, eles não trabalhariam, e a civilização ruiria. Porém, dirá Freud, a satisfação de um instinto sublimado não tem a mesma intensidade, sua satisfação é mais “fraca” se comparada a de um instinto mais selvagem (Freud, 1930/2010, p. 34-35). Podemos dizer que a sublimação, dentro de uma civilização, ocorre de maneira repressiva: o instinto, tendo sido reprimido, busca outras maneiras de satisfação, outras metas “socialmente aceitáveis” para se satisfazer.

A sublimação, para Freud, se mostra como a pedra angular da civilização, pois ela permite aos homens satisfazerem instintos que são proibidos pela civilização por meios socialmente aceitáveis. Sem a sublimação, sem a liberação da energia instintual represada por conta da própria civilização, a tensão psíquica seria insuportável e não demoraria para os indivíduos destruírem a civilização; o indivíduo necessita, de alguma maneira, escoar, liberar a energia, a tensão gerada pela necessidade instintual.

A teoria de Freud deixa muito claro que um princípio de realidade não-repressivo não é possível; porém, mesmo assim, Herbert Marcuse, no livro “Eros e Civilização” (1955), se propõe a extrair da própria teoria freudiana os elementos para uma civilização não-repressiva. Esse trabalho busca examinar brevemente a interpretação que Marcuse faz da teoria psicanalítica e examinar como que, dos próprios conceitos freudianos, Marcuse extrai a possibilidade de uma civilização não-repressiva.

Uma das críticas que o frankfurtiano endereça a Freud é que o psicanalista não diferencia as formas biológicas das formas históricas dos conceitos. Devido a isso, Marcuse distingue o princípio de realidade do princípio de desempenho, afirmando que o último é a “forma histórica predominante do princípio de realidade” (Marcuse, 1968, p. 51). O princípio de realidade da sociedade capitalista se mostra como um princípio de desempenho, no qual a repressão é imposta apenas para manter um sistema de dominação, e não mais por necessidade. Marcuse, ao abrir a possibilidade de um princípio de realidade “mutável”, se opõe radicalmente à visão de Freud, que via “o princípio de realidade estabelecido (isto é, princípio de desempenho) como princípio de realidade tal” (Marcuse, 1968, p. 124). Junto a esse conceito, Marcuse introduz a noção de mais-repressão, diferenciando-a da repressão básica, necessária para manter a civilização. A mais-repressão é a repressão imposta pelo princípio de desempenho, é o excedente de repressão, que vai além do necessário para manter a civilização. Marcuse acredita que a sociedade, sob o domínio do princípio de desempenho, já criou as ferramentas que possibilitam a diminuição da repressão imposta a seus indivíduos, mas que, ao contrário, os reprime cada vez mais, para dominá-los. A tese central de Marcuse é que, na civilização madura, no capitalismo tardio, o controle da natureza interna do homem através da mais-repressão não se faz mais necessário, pois já temos as ferramentas necessárias para aboli-la:¹⁰

¹⁰ Uma das críticas que Whitebook dirige à Marcuse é justamente sobre essa noção “ingênua” de que se a ciência não se propusesse apenas a manter a ordem econômica, e se pusesse a serviço de outros fins, poderíamos abolir a mais-repressão.

O próprio progresso da civilização, sob o princípio de desempenho atingiu um nível de produtividade em que as exigências sociais à energia instintiva a ser consumida em trabalho alienado poderiam ser consideravelmente reduzidas. Por consequência a contínua organização repressiva dos instintos parece ser menos necessitada pela “luta pela existência” do que pelo interesse em prolongar essa luta, i.e., pelo interesse em dominar (Marcuse, 1968, p. 123).

Duas questões naturalmente se impõem a nós: uma civilização não-repressiva, i.e., uma civilização na qual a mais-repressão seria eliminada e as satisfações humanas fossem satisfeitas plenamente, não levaria ao fim do trabalho e o conseqüente fim da civilização? Quais caminhos os instintos tomariam sob a vigência de um princípio de realidade não-repressivo? Para tanto, Marcuse se propõe a analisar se, ou melhor, como os instintos (Eros e Thanatos), tendo a possibilidade de satisfação sem os obstáculos de repressão externa, não levariam a civilização à ruína, tendo em vista sua tendência conservadora.

Em um primeiro momento, o autor analisa Eros e afirma que “Eros incontrolado é tão funesto quanto a sua réplica fatal, o instinto de morte” (Marcuse, 1968, p. 33), pois, ao que parece, se deixado livre, incontroladamente, buscaria a satisfação a todo momento e a todo custo. Para Marcuse, só é possível uma civilização não-repressiva se Eros puder criar relações libidinais duráveis entre os indivíduos, e é isso que ele se propõe a analisar, partindo do conceito de sublimação. Marcuse afirma que Freud define a sublimação tendo em vista o princípio de desempenho, mas sua teoria nos possibilita uma sublimação não-repressiva, ao afirmar que as relações sociais se fundam tanto em vínculos libidinais insublimados como sublimados, e que:

Essa concepção sugere, na própria obra de Freud, uma ideia de civilização muito diferente da que deriva da sublimação repressiva, nomeadamente aquela civilização desenvolvida a partir de, e sustentada por livres relações libidinais (Marcuse, 1968, p. 181).

A sublimação repressiva levou à dessexualização do corpo para ser utilizado como ferramenta de trabalho alienado; Marcuse propõe que, se houvesse uma diminuição da jornada de trabalho (possibilitado pela automação), i.e., diminuição da energia e tempo gastos trabalhando, e se o tempo livre não fosse manipulado pela ordem vigente (visto que tanto o desejar quanto o desejado são manipulados e controlados pelo sistema de dominação), teríamos uma redução dos obstáculos sociais impostos à satisfação dos instintos sexuais, levando a uma ressexualização do corpo, que não seria mais utilizado apenas como instrumento de trabalho, o que por sua vez levaria a uma “reativação de todas as zonas erotogênicas e, conseqüentemente, numa ressurgência da sexualidade polimórfica pré-genital e num declínio da supremacia genital” (Marcuse, 1968, p. 177.) Todo esse processo, de acordo com Marcuse, não leva

à ruína da sociedade, pois a transformação da libido ocorre junto de uma transformação social.¹¹ Se houvesse uma diminuição do controle social sob o princípio de desempenho, a sociedade regrediria a níveis pré-históricos, como bem nos avisa Freud. Porém, sob as condições do princípio de realidade não-repressivo, a libertação da libido estaria acompanhada de uma transformação social, que levaria a uma autossублиmação da sexualidade, i.e., a possibilidade da sexualidade criar relações humanas civilizadas sem que esteja sob um domínio repressivo, sem necessidade de repressão (Marcuse, 1968, p. 179). A sexualidade deixaria de estar a serviço do sistema patriarcal e monogâmico, que sequestra a sexualidade para atender suas demandas, e que tem como objetivo sua perpetuação e a dominação dos indivíduos, e estaria agora a serviço da própria vida, podendo perseguir seu objetivo de agregar e unir. Eros, sob o novo princípio de realidade, pode gratificar-se por meios não sexuais no sentido genital, mas que ainda são libidinais e eróticos.

Ainda analisando Eros, um dos fundamentos da defesa de Marcuse de uma civilização não-repressiva é a possibilidade de haver uma tendência erótica no trabalho, ou seja, o trabalho deixaria de ser uma fonte de sofrimento, frustração e alienação, e se tornaria fonte de prazer, um fim em si mesmo. Isso seria possível a partir da superação do trabalho alienado, que possibilitaria à sociedade não-repressiva agir sobre as relações de trabalho.

Para melhor compreender tal ponto, primeiro consideremos algumas afirmações de Freud sob a ótica de Marcuse. Para o frankfurtiano, Freud afirma que a vida é uma eterna luta pela existência, e a modificação dos instintos ocorre para manter a vida. Se o princípio de prazer fosse deixado livre, levaria a civilização a regredir a estágios pré-históricos causando mais sofrimento. Porém, levando em conta que uma civilização não-repressiva tivesse apaziguado essa “eterna luta pela existência”, isso implica que a humanidade conseguiu vencer também a escassez/carência.¹² Sendo assim o trabalho não estaria mais a serviço da dominação, mas seria transformado em um dos meios de satisfação de Eros, pois, sendo Eros, por definição, a busca por tornar a vida mais complexa e conservar a vida, e sendo o trabalho uma das condições da manutenção da vida, Eros poderia se realizar, encontrar satisfação, no próprio trabalho.

Tendo concluído que eros liberto não é nocivo à civilização dentro de um princípio de realidade não repressivo, Marcuse parte para uma avaliação dos instintos de morte, os quais, de acordo com Freud, são o maior obstáculo para a manutenção da civilização. O objetivo de Thanatos é, em última análise, a diminuição da tensão, e o caminho mais rápido para atingir seu objetivo parece ser a morte, por isso ele tende à autodestruição e destruição do meio. Se na civilização não-repressiva houvesse uma diminuição da tensão psíquica em consequência da

¹¹ Marcuse vê a “genitalocêntrica” da sociedade como uma consequência da divisão do trabalho, pois se os instintos parciais não são restringidos à satisfação genital, o indivíduo se erotizaria de modo que iria contra a necessidade de dessexualização do corpo para que este possa ser usado como instrumento de trabalho.

¹² O sentido de escassez/carência é que o ser humano, na constante luta pela sobrevivência, percebe que o mundo carece daquilo que é necessário para satisfazer suas necessidades.

quase eliminação da “luta pela existência”, então Thanatos se “acalmaria”, visto que nesta sociedade não há repressão. Sendo assim, a partir da abolição da mais-repressão, Marcuse conclui que as pulsões de vida e de morte perderiam seu caráter regressivo, conservador, o que possibilitaria uma civilização não-repressiva.

Marcuse parece propor que, tendo em vista que o grande causador de problemas do homem moderno é a repressão (ou mais-repressão) causada pelo sistema aos instintos sexuais e agressivos, se tivermos uma civilização que não reprima tanto os instintos humanos, e possibilite que, neste caso, Eros se gratifique livremente e crie relações libidinais duráveis, a diminuição de tensão psíquica a partir da liberdade de Eros possibilita que Thanatos não destrua uma civilização não repressiva.

No que diz respeito a Marcuse, o presente trabalho teve como núcleo a obra “Eros e civilização”, mas é válido pontuar que Marcuse vai estabelecer um diálogo com Marx, e até mesmo deste com Freud, na obra “O homem unidimensional”, em 1964, onde algumas ideias desenvolvidas anteriormente em “Eros e Civilização” — publicada em 1955 — serão revistas e revisitadas.

Em “O Mal-estar na civilização” Freud reconhece o enorme avanço das ciências e do seu domínio sobre a natureza. Porém, ao que parece, o aumento do domínio do homem sobre a natureza não aumentou a felicidade e a satisfação do homem — parece mais o seu contrário, quanto mais progresso, menor a felicidade e possibilidade de satisfação. Freud objeta a isso, falando sobre como podemos dizer que o avanço da ciência não nos traz prazer, se graças a ela podemos ouvir a voz e saber que está tudo bem com um amigo que fez uma longa viagem e está a milhares de quilômetros de distância? Freud mesmo oferece a contra-objeção, dizendo que, na verdade, se não fosse pelo avanço da ciência, meu amigo não teria como ir viajar tão longe, e eu não precisaria de um telefone, pois não teria que me preocupar se ele chegou bem ou não da viagem, visto que viagens tão distantes não seriam possíveis (Freud, 1930, p. 45-6) Os benefícios e prazeres trazidos pela ciência parecem ser apenas um preenchimento para um vazio que ela mesma cria.

A lógica contemporânea parece ser a mesma, a criação de novos medicamentos, novas tecnologias e novas formas de lazer, *prima facie*, parecem serem muito interessantes, mas um olhar atento e um pouco de reflexão parecem nos levar a conclusão de que essas grandes criações e soluções da ciência são o remédio criado para a doença que ela mesma criou/causou. Marcuse afirma que o progresso, a dominação da natureza e dominação do homem são diretamente proporcionais, i.e., quanto mais homem domina o mundo externo, mais ele domina o próprio homem, mais repressão social e mais domínio do campo psíquico acontecem.¹³

O aumento da jornada de trabalho, da dominação e do controle social que vivenciamos na sociedade ocidental atual levam a cada vez mais um aumento das doenças mentais e

¹³ MARCUSE, 27-8.

psiquiátricas, e a ciência cada vez cria novos medicamentos para curar os seus doentes. Talvez se essa mesma ciência não se preocupasse tanto em criar novas tecnologias de dominação e alienação humana, não teríamos tantas doenças e não precisaríamos de seus medicamentos. Essa ideia é apresentada por Marcuse, que acredita que se a ciência não usasse todas suas forças para manter a ordem vigente e sim para criar meios de libertar o homem das amarras da mais-repressão nós conseguiríamos ter uma civilização não-repressiva.

Aquilo que as ciências criaram para o prazer do homem, como o consumo irrefreado de mercadorias e de entretenimento, são apenas o cabresto criado pelo sistema dominante para que os indivíduos aguentem a vida em uma sociedade que reprime a sexualidade e os prazeres a ponto de estarmos vivendo uma pandemia de depressivos.

Se, como diz Freud, o objetivo da vida humana é atingir a felicidade, talvez a ciência e a tecnologia não tenham nos ajudado tanto quanto acreditamos. Se fosse possível fazer uma comparação entre a “felicidade” dos indivíduos em uma sociedade moderna com as sociedades primitivas, talvez chegássemos à impressionante conclusão de que ciência e tecnologia não trazem felicidade, mas sim sofrimento. Mas é claro, Freud nos avisa, a civilização foi criada não para tornar o homem mais feliz, mas para protegê-lo das ameaças do mundo externo, e o custo dessa proteção é um pouco de felicidade. Mas Marcuse nos mostra que esse “pouco” de felicidade que precisamos abdicar para manter a ordem atual e estarmos um pouco mais seguros não é pouco, e sim um montante tão alto a ponto do homem moderno, que supostamente vive na melhor época, com a melhor medicina, o maior luxo e as melhores tecnologias, não se sentir feliz, realizado, ou contente com todas essas realizações e inovações.

Referências

FREUD, Sigmund. Obras completas, **volume 11: Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

. Obras completas, **volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

. Obras completas, **volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

. Obras completas, **volume 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

. Obras completas, **volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

. Obras completas, **volume 19: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização**, 3ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. 8ª ed. São Paulo: Blucher, 2019.

. **Sociedade, cultura, psicanálise**. 1ª ed. São Paulo: Editora Blucher, 2021.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário de psicanálise**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PAVEGLIO, Felipe Ravison. **O ponto de vista topológico da psique em Freud**. 2022.

SERIA POSSÍVEL UMA FILOSOFIA DO DESENVOLVIMENTO NO SÉCULO XXI?

Breno Augusto da Costa¹

Introdução

O objetivo deste texto é defender a tese de que a filosofia do desenvolvimento deve ser reabilitada enquanto disciplina filosófica autônoma, ainda que seja necessário um processo de depuração descolonial da mesma. A filosofia do desenvolvimento é uma das expressões filosóficas brasileiras surgidas no século XX, tal como a filosofia concreta, de Mário Ferreira dos Santos (2020); e a filosofia ladino-amefricana, de Lélia Gonzalez (2020). Contudo, tal como essas duas propostas, além de outras, a filosofia do desenvolvimento sofre com uma fortuna crítica desfavorável, sendo esta engendrada pelo contexto de dominação epistemológica eurocêntrica.

Para enfrentar tal dominação, este texto adota uma postura metodológica que pode ser considerada “descolonial”. O tema é espinhoso, uma vez que existe uma ampla e conflituosa literatura a seu respeito. Além do eurocentrismo, que é a posição mais ameaçada pela descolonização em seu plano cultural, outras forças também debatem contra certas posições, especialmente oriundas do Norte Global², que se assumem “decoloniais”. Contudo, indo além desse necessário debate acerca da gênese, dos objetivos, do alcance e da história do descolonial, e da crítica ao intelectual “descolonial colonizado”, neste texto o descolonial se refere à superação radical dos traços que persistem apesar do fim formal do colonialismo. Então, por exemplo, o Brasil deixou a condição jurídica de colônia no início do século XIX, porém até hoje vivenciamos os reflexos culturais, políticos, sociais e econômicos deste processo de dominação.

No âmbito filosófico, é contra a vigência daquilo que Julio Cabrera (2014) chamou de Acervo T, advindo da dominação epistemológica que nos vitima intelectualmente, que adotaremos uma postura de descolonização. Trata-se também de reconhecer a produção filosófica brasileira através da (re)elaboração da filosofia do desenvolvimento.

No que se segue, situarei a filosofia do desenvolvimento na história da filosofia, apresentando seus dois principais expoentes: Álvaro Vieira Pinto (1909-1987) e Roland Corbisier (1914-2005); tratarei rapidamente de sua recepção e herança; e desenvolverei minha argumentação para sustentar a pretensão de que a filosofia do desenvolvimento deve ser reabilitada, apesar de ser necessário depurá-la descolonialmente.

Situação da filosofia do desenvolvimento na história da filosofia

Nosso ponto de partida será a situação da filosofia do desenvolvimento na história da filosofia brasileira. A questão da existência ou inexistência (Cabrera, 2013), ou alguns deba-

¹ Professor do Instituto Federal do Paraná e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia.

² Conceito importante para nossas reflexões. Logo mais ele será devidamente conceituado e distinguido da ideia correlata de norte geográfico.

tes correlatos, como a questão da originalidade (Machado, 1983) ou autenticidade da filosofia brasileira (Vieira Pinto, 2020) são debates em vias de superação. Hoje a maior contradição não é a suposta “contradição em termos” entre a universalidade da filosofia e a particularidade de “brasileira”, mas sim aquela entre a história da filosofia brasileira e o desconhecimento de seus detratores, via de regra eurocêntricos.

A filosofia do desenvolvimento está intimamente ligada à história do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e foi proposta por Álvaro Vieira Pinto em 1955, na conferência inaugural do Instituto. Neste texto programático o autor esclarece que a filosofia do desenvolvimento:

trata-se tão somente de analisar, por meio de disciplinas científicas, os dados do processo histórico de nosso país neste momento e de forjar a teoria explicativa de sua realidade, para do conjunto extrair regras práticas que permitam a intensificação útil do processo [de desenvolvimento]” (1956, p. 45).

A filosofia do desenvolvimento, claro está, toma como objeto a realidade brasileira e tem como finalidade o desenvolvimento nacional. O desenvolvimento, porém, não deve ser tomado como mero conceito da economia enquanto ciência regional. Para ambos os proponentes da proposta em apreço, Álvaro Vieira Pinto (2020) e Roland Corbisier (1968), o desenvolvimento é tomado de forma mais ampla e se refere às condições de existência das massas. Se na miséria, na dominação e desumanização, há subdesenvolvimento; se na fruição vital, na liberdade e na humanização, há desenvolvimento. O desenvolvimento ou subdesenvolvimento para os autores é fato existencial e pode ser apreendido em todas as sociedades e em todas as épocas, ainda que o discurso científico que lança mão deste seja recente.

Da filosofia do desenvolvimento emerge uma plataforma disciplinar: Vieira Pinto (2020) propôs a ética do desenvolvimento, a lógica do desenvolvimento, educação para o desenvolvimento, a teoria política do desenvolvimento e assim sucessivamente. Fato notável é que tanto ele quanto Roland Corbisier propuseram também uma “sociologia dos países subdesenvolvidos” (Corbisier, 1978; Vieira Pinto, 2008). Minha hipótese é que eles preferiram aplicar o qualificador “dos países subdesenvolvidos” em detrimento de “do desenvolvimento” para marcar certa ruptura em relação à sociologia do desenvolvimento, que era vinculada à Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL).

A questão da revolução superadora do subdesenvolvimento aparece nos dois autores e é um dos temas centrais da filosofia do desenvolvimento.

A filosofia do desenvolvimento é, segundo minha compreensão, ao mesmo tempo uma disciplina filosófica autônoma e uma corrente filosófica, o que será melhor explicado oportunamente.

A situação atual

A filosofia do desenvolvimento esteve vinculada sobretudo à obra de Álvaro Vieira Pinto e Roland Corbisier. Considerando que ambos foram perseguidos pela ditadura militar instaurada em 1964 e dominados epistemologicamente pela academia eurocêntrica triunfante durante este período, é facilmente compreensível o revés histórico que a recepção de suas reflexões sofreu. Minha pretensão é mostrar os equívocos das leituras que padecem daquilo que eu chamo de reducionismo economicista e daquilo que Angélica Lovatto chama de “historiografia do silêncio” e “da deturpação”.

Além disso, é preciso superar também o que chamo de “leitura eurodogmática”. Só assim é possível uma justa apreciação e crítica aos autores latinoamericanos e do Sul Global³ em geral. Tal atitude da consciência ingênua consiste em escamotear a originalidade e as contribuições de autores e autoras que pensam desde esse espaço geoepistêmico de opressão e dominação, isto é, do Sul Global; e tendem a remeter a produção desses autores a alguma corrente ou suposta influência oriunda dos países hegemônicos. Assim, por exemplo, Vieira Pinto não seria senão um integrador do existencialismo e do marxismo aqui no Brasil; ou então ele não seria mais do que um mau aplicador desta ou daquela tese marxista; ele não teria feito mais do que uma compreensão hegeliana equivocada de nossa realidade e assim sucessivamente. Por conseguinte, defendo a revisão crítica do capítulo dos isebianos na história da filosofia brasileira.⁴

A filosofia do desenvolvimento e seus frutos: a obra de Paulo Freire e de bell hooks

Para sustentar essa visão “Outra” da filosofia do desenvolvimento na história da filosofia brasileira podemos recorrer àqueles que foram influenciados pelos isebianos. Nesse sentido a obra de Paulo Freire constitui o cerne de onde diversas outras linhas reflexivas derivam. Em sua “Pedagogia do oprimido” encontramos reflexões acerca do desenvolvimento que bem podem ser consideradas contribuições freirianas ao debate em torno da filosofia do desenvolvimento enquanto disciplina autônoma.

Por outro lado, embora não tenha citado Álvaro Vieira Pinto e nem Roland Corbisier, mas reconheceu em várias ocasiões a relevância de Paulo Freire em sua obra, bell hooks (2017) desenvolveu algumas reflexões confluentes com ambos os filósofos, o que sugere, através da genealogia de seu pensamento, a relevância da experiência filosófica isebiana.

Também o mais importante filósofo latino-americano vivo, Enrique Dussel, um dos fundadores da filosofia da libertação, pode ser considerado, também via Paulo Freire, um dos

³ Sul Global que não se confunde com sul geográfico. Enquanto geograficamente o globo é separado entre norte e sul a partir da linha do Equador, as linhas que separam o Norte do Sul Global são bastante irregulares: eles separam os países desenvolvidos dos subdesenvolvidos e se, por exemplo, o México está no norte geográfico embora pertença ao Sul Global, a Austrália faz parte do sul geográfico, mas é um país representante do Norte Global.

⁴ Recontar a história da filosofia brasileira é tarefa de mais alta prioridade. Aqui eu saliento não o único, mas apenas um dos capítulos que devem ser revistos.

filósofos influenciados pelos isebianos. É notável que em uma de suas obras (Dussel, 2012) o autor tenha feito uma citação de Paulo Freire em que este traça a genealogia do conceito de conscientização aos isebianos Álvaro Vieira Pinto e Alberto Guerreiro Ramos.

Acerca da relevância da filosofia do desenvolvimento na atualidade

Além da importância óbvia de se reconhecer o legado dos filósofos do Sul Global e das teses, conceitos e problemas a eles vinculados, que são temas da competência da história da filosofia; existe uma justificação que atesta a relevância de se estudar a filosofia do desenvolvimento na atualidade: trata-se de responder às críticas propostas pelo chamado pensamento decolonial.

A expressão “pensamento decolonial” pode abrigar uma série de contradições, distinções e rupturas, contudo utilizamo-la para nos referir ao movimento de questionamento radical da matriz colonial de poder feito a partir de um corte mais restrito, iniciado nos anos 1990⁵. Em particular, no que tange às preocupações deste trabalho, salientamos a crítica feita por alguns autores, dentre os quais Walter Mignolo (2019), quem afirmou que o desenvolvimento é uma das narrativas da modernidade; e de Ramón Grosfoguel (2018), quem denunciou o desenvolvimento como uma das formas através da qual se fortalece a matriz colonial de poder.

Também vale indicar as críticas de Ailton Krenak (2019), quem denuncia que o mito da sustentabilidade foi criado por corporações para justificar o assalto e a espoliação da natureza e questiona: “desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar?” (p. 22); e de Antônio Bispo dos Santos (2023), que contrapõe, no âmbito daquilo que ele chama de guerra de denominações, o *envolvimento* ao desenvolvimento. Enquanto este último estaria relacionado à destruição de cosmovisões perpetrada pelo colonialismo, o *envolvimento* seria a resposta da resistência contracolonial.

Ora, esses quatro autores detratores do desenvolvimento não parecem solapar qualquer possibilidade de filosofia do desenvolvimento? Minha pretensão é mostrar que esta resposta pode e *deve* ser respondida negativamente, pois o objeto criticado por eles, ainda que não seja exatamente o mesmo, distingue-se daquilo que Roland Corbisier e Álvaro Vieira Pinto concebem utilizando o mesmo termo, “desenvolvimento”. Estes dois filósofos brasileiros lançaram mão da ciência de sua época para responder aos problemas com que se defrontavam. Contudo, seu discurso não é datado, como se fosse restrito à vigência de determinado conceito da ciência empírica: sua abordagem é filosófica e, portanto, em certo sentido eles dialogam com a eternidade. Então, à luz das já citadas concepções de Álvaro Vieira Pinto (2020) e Roland Corbisier (1968) a respeito do conceito de desenvolvimento, e da proposta de Vieira Pinto (1956) de uma filosofia do desenvolvimento, entendemos que Mignolo, Grosfoguel, Krenak e Bispo dos Santos não apenas não solapam a filosofia do desenvolvimento, mas também *contribuem efetivamente* para essa disciplina filosófica.

⁵ Apesar disso, salientamos que a reflexão crítica acerca da descolonização não foi iniciada aí. Aquela pessoa que fez a primeira atividade de resistência à colonização, já em 1492, deve ser considerada a iniciadora do pensamento descolonial. A respeito desta concepção, e da proposta de uma Teoria Geral do Pensamento Descolonial, tenho um trabalho no prelo.

Ademais, também se justifica a reelaboração da filosofia do desenvolvimento considerando o conceito e o propósito desta disciplina segundo sua concepção original: em um mundo onde a grande maioria de seus habitantes labutam condenados ao subdesenvolvimento, seria ingenuidade imperdoável esperar que as filosofias que vigoraram no período pós-derrocada das pretensões dos isebianos, e que vigoraram apenas sob a vigilância e aquiescência do dominador, que essas filosofias seriam capazes de intervir na superação do quadro do “vale de lágrimas”.

Reabilitação da filosofia do desenvolvimento a partir de três argumentos

No que se segue, serão apresentados três argumentos para a reabilitação da filosofia do desenvolvimento enquanto disciplina filosófica autônoma.

1. Da importância de Vieira Pinto e Roland Corbisier para a história da filosofia

Quanto ao primeiro argumento, há que se considerar como, diretamente ou indiretamente, os dois filósofos supracitados fazem parte da genealogia intelectual de diversos pensadores e pensadoras, tal como aludido brevemente acima. Lélia Gonzalez, Abdias do Nascimento, Paulo Freire, Enrique Dussel, bell hooks e Catherine Walsh são alguns dos nomes que poderíamos arrolar aqui.

2. Da libertação ou descolonização da filosofia

Quanto ao segundo argumento, da libertação ou descolonização da história da filosofia, vale considerar como, dada a busca pela superação do eurocentrismo, uma (re)visão da história da filosofia brasileira faz-se necessária. O filósofo eurocêntrico admite uma filosofia francesa, inglesa ou alemã, contudo concebe que a filosofia brasileira é uma contradição em termos. A filosofia, pois, argumenta ele, é universal e falar em algo “brasileiro” no sentido aludido não passa de um particularismo ilógico. Dialogando com diferentes autores, como Murilo Seabra, Julio Cabrera e Paulo Margutti, empreenderemos a defesa de nossa tese sob a égide da descolonização ou libertação da filosofia.

3. Da função social do filósofo

Por fim, o terceiro argumento parte da função social do filósofo e da filósofa. Em um âmbito discursivo normativo questiona-se: seria lícito a atuação do filósofo e da filósofa servir socialmente à dominação? Mostrarei que não, e a partir daí reforçarei a defesa da reabilitação da filosofia do desenvolvimento como disciplina filosófica autônoma.

Considerações finais

Este resumo deverá ser complementado posteriormente, incluindo mais fontes bibliográficas e, especialmente, robustecendo melhor certos argumentos e desenvolvendo as pretensões aqui aventadas.

Um dos elementos que salienta-se como importantes a serem investigados é o contraste entre filosofia do desenvolvimento e a filosofia da libertação, entendida esta última como o movimento filosófico iniciado na Argentina no final dos anos 1960 e início dos anos 1970 e que tem em Rodolfo Kusch, Enrique Dussel e Juan Carlos Scannone alguns de seus principais expoentes. Minha hipótese é que, não fosse a perseguição engendrada pela ditadura imperialista-militar iniciada em 1964, teríamos hoje, na América Latina, um reconhecimento e difusão muito maiores da filosofia do desenvolvimento conforme propostas por Corbisier e Vieira Pinto.

Referências

- CABRERA, J. **Diário de um filósofo no Brasil**. 2ª Edição. Ijuí: Editora UNIJUI, 2013.
- CABRERA, J. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional (acerca da expressão “filosofar desde”). **Nabuco: Revista Brasileira de Humanidades**. Vol. 2, 2014, pp. 14-47.
- CORBISIER, R. **Reforma ou revolução?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- DUSSEL, E. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Alves, Jaime Clasen & Lúcia Orth. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2016.
- GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim**. 6ª Edição. São Paulo: Cortez, 1983.
- GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GROSGOUEL, R. Desenvolvimentismo, modernidade e teoria da dependência na América Latina. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, 2 (1), pp. 10-43, 2018.
- HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MIGNOLO, W. & WALSH, C. **On Decoloniality**: concepts, analytics and praxis. Durham: Duke University Press, 2018.
- SANTOS, A. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- SANTOS, M. **Filosofia concreta**. São Paulo: Editora Filocalia, 2020.
- VIEIRA PINTO, A. **Ideologia e desenvolvimento nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1956.
- VIEIRA PINTO, A. **Consciência e realidade nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

O CONCEITO DE BRUTALISMO EM ACHILLE MBEMBE: quem será o negro de amanhã?

Roseane Torres de Madeiro

Introdução

A presente comunicação oral tem como objetivo desenvolver o conceito de brutalismo na obra de Achille Mbembe, uma importante voz negra da filosofia contemporânea. Originalmente, brutalismo é um termo o qual o autor tomou emprestado do mundo arquitetônico e a colocou como uma categoria política, pois este é igualmente um campo de montagens, modelagens, redistribuições, tal como na Arquitetura.

Mbembe (2021) afirma que o brutalismo é um grande projeto que visa transformar a humanidade em matéria e energia, equivalendo o humano ao concreto, ao cimento, a argamassa, ele é o processo através do qual o poder recria os humanos e outras espécies, usando técnicas de fraturamento e fissuração, e que independente da identidade, da nacionalidade, dos recortes raciais, de gênero ou de classe, qualquer um pode entrar nessa máquina de moer humanos.

Nesse caminho, teríamos uma universalização da condição negra e o devir-negro de uma expressiva parcela da humanidade em que qualquer um poderá ser fabricado na qualidade de indesejável. O continente africano tem sido um grande laboratório, onde tal projeto ganhou força em direção ao seu objetivo de transformar a humanidade em um alcance global, em material orgânico despejável. O brutalismo nos coloca em um mundo fabricável onde vidas supérfluas são fabricadas. Ele opera a partir de uma economia política dos corpos, especialmente, dos corpos racializados, os quais são alvo das mais variadas violências.

Diante deste brutal contexto, convido a todos a um mergulho na obra de Mbembe intitulada *Brutalismo* (2021), a partir da qual encontraremos em algumas referências feitas pelo filósofo a autores como Frantz Fanon e Sigmund Freud, buscando circunscrever o conceito de brutalismo na sua relação com o devir negro.

O conceito de brutalismo

Mbembe (2021) tomou emprestado do mundo arquitetônico¹ a noção de brutalismo² e a colocou como uma categoria política, pois este é igualmente um campo de montagens, modelagens, redistribuições, tal como na Arquitetura. O grande objetivo do projeto do brutalismo é transformar a humanidade em matéria e energia, equivalendo o humano ao concreto, ao cimento, a argamassa. O brutalismo é o processo através do qual o poder recria os humanos e outras espécies, usando técnicas de fraturamento e fissuração, e que independente da identi-

¹ Brutalismo é um movimento arquitetônico do século XX.

² A palavra brutalismo tem sua origem na língua francesa *béton brut* (concreto bruto).

dade, da nacionalidade, dos recortes raciais, de gênero ou de classe, qualquer um pode entrar nessa máquina de moer humanos.

Quaisquer que sejam essas diferenças e a despeito das identidades particulares, fraturamento e fissuração, esvaziamento e depleção obedecem, no entanto, a um mesmo código mestre: a universalização da condição negra, o devir-negro de uma enorme parcela da humanidade atualmente confrontada com perdas excessivas e com uma profunda síndrome de esgotamento das suas capacidades orgânicas. (Mbembe, 2021, p. 15).

O brutalismo fez do continente africano um grande laboratório, para ganhar força em direção ao seu objetivo de transformar a humanidade em material orgânico despejável em um alcance global. É nesse sentido que o autor fala de “universalização da condição negra”, isto é, o que se deu na colônia com o corpo negro se repete, se mantém e agora qualquer um poderá ser fabricado na qualidade de indesejável. É o devir-negro no mundo. Tomando essa perspectiva como válida, cabe a pergunta: quem será o negro de amanhã?

Alves (2021, p.01) comenta que “o tratamento antes reservado aos “negros” foi estendido, aplicando-se a todos aqueles que são tomados como “homens-resíduo” ou “homens-lixo””, todos aqueles que são considerados como dejetos no atual sistema neoliberal, marcado pela fragilidade das democracias e da renovação do fascismo. Segundo tal comentador (Ibid., p. 02) “o objetivo, na visão do pensador camaronês, é excluir os corpos abjetos e as populações consideradas ameaçadoras ou supérfluas, no seio de um amplo projeto securitário”. O mesmo continua: “são grandes contingentes populacionais que passam a ser considerados inúteis, em excesso, demandando um controle de seus movimentos e, também, práticas de eliminação”. (Ibid., p. 03).

O brutalismo é a “era do ser fabricável em um mundo fabricável” (Mbembe, 2021, p. 45), onde vidas supérfluas são fabricadas. Mas, como ele opera? A partir de uma economia política dos corpos, especialmente, dos corpos racializados, os quais são alvo das mais variadas violências. Segundo o referido autor o brutalismo opera “na forma de punção e coleta de corpos” (MBEMBE, 2021, p. 53) racializados, os quais, são sequestrados, capturados, apanhados por diversas armadilhas que são por vezes autorizados pela própria lei, pois “a função da lei não é fazer justiça. É desarmá-los a fim de torna-los presas fáceis”. (Ibid., p. 53).

Para Mbembe (2021, p. 53) “o brutalismo não opera sem uma economia política dos corpos”, sendo que tais corpos são os corpos negros, não livres, racializados, estigmatizados, transformados em matéria-prima através de uma termopolítica que os carboniza. Não há mais distinção entre o que é um ser vivo e o que é uma máquina.

Ao pensar a contemporaneidade, Mbembe (2021) afirma que nesse cenário brutal, estamos assistindo renascer em escala global os processos de triagem e seleção, tal como se deu no período das colônias, em que os humanos eram divididos e segregados, transformados em

matéria prima em um processo de devir-objeto da humanidade.

Nesse sentido, o brutalismo nomeado como uma “apoteose de uma forma de poder”. (Mbembe, 2021, p. 29) faz uma aliança com o racismo, pois este é o combustível desse modo de ministrar poder contra corpos racializados. Segundo o filósofo:

Sob o brutalismo, o assassinato deixa de ser uma exceção. A transposição do estado de guerra para dentro de um estado civil acarreta a normalização das situações extremas. O Estado passa a cometer crimes comuns contra a população. (Mbembe, 2021, p. 47).

Crimes como o racismo, empreendidos pelo próprio Estado³ na esfera civil, como se estivéssemos no cenário da guerra, lançando mão de técnicas próprias aos campos de batalha. O brutalismo não está presente apenas nos horrores de uma guerra militar, ele é igualmente uma forma de naturalizar uma guerra social.

Mbembe (2021) faz referência ao *Mal-estar na cultura* (1930) de Freud, ao afirmar que a humanidade deixou de renunciar à satisfação pulsional, no que se refere aos esforços de auto-limitação do humano, pois este não quer mais pensar ou julgar por si mesmo. Tais ações foram terceirizadas às autoridades ou mesmo às máquinas. Nesta engrenagem, destacam-se os dispositivos tecnológicos e digitais, os quais suscitam outras formas de desejar, possibilitando com isso, um para além do eu dividido postulado pela psicanálise, para o surgimento de múltiplos eus. Um novo tipo de integridade é instaurado pelo mundo digital.

“Não há mais clivagem da consciência.”, afirma Mbembe (2021, p. 56), trazendo com isso outra valiosa referência ao texto *A clivagem do eu* (Freud, 1938) ou igualmente traduzida como cisão ou divisão do Eu, é um conceito psicanalítico importantíssimo ligado a teoria da defesa e a do trauma. Tal processo se dá para o Eu diante de uma renegação a uma experiência desprazerosa, uma recusa da realidade a qual é sustentada por meio de uma cisão de modo que uma atuação ligada ao desejo e outra a realidade possam coexistir ao mesmo tempo. “Assim, as duas reações opostas com as quais o Eu respondeu ao conflito passam a subsistir como núcleo de uma cisão no Eu” (Freud, 1938/2007, p. 174) o que põe em risco sua síntese.

Na cisão do Eu, trata-se de uma reivindicação de uma satisfação pulsional frente às objeções da realidade. Como Freud afirmou:

Imaginemos uma criança cujo Eu se encontrava a serviço de uma exigência pulsional imperiosa à qual ele habitualmente atendia. Contudo, abruptamente esse Eu é submetido a uma experiência assustadora que lhe indica que, se continuar a satisfazer essa pulsão, enfrentará um perigo real quase insuportável. O Eu terá então que optar por reconhecer a existência desse perigo real, submeter-se a ele e renunciar à satisfação pulsional, ou renegar a realidade, o que lhe permitiria se

³ Mbembe se apoia no curso de Foucault *Em defesa da sociedade* (1971) em que o mesmo afirma que o racismo é sempre de Estado.

convencer de que não há razão para qualquer temor e manter-se concentrado na busca de satisfação pulsional. (FREUD, 1938/2007, p. 173).

Na perspectiva de Mbembe, vivemos em um novo cenário cultural em que o objetivo é justamente não renunciar à satisfação pulsional, mas sim viver desenfreadamente aquilo que outrora ficara reprimido, mas que agora, pode ser liberado pelas tecnologias digitais, onde imperam as multiplicidades do eu. Nas palavras do filósofo: “o aspecto inerente em particular às tecnologias digitais consiste em liberarem as forças pulsionais que pelo menos um século de repressão havia até certo ponto contribuído para conter”. (Ibid, p. 56).

Diante dessa diversidade de dispositivos tecnológicos de nossa época, o Eu é dividido em múltiplos Eus, a partir justamente de tais dispositivos digitais, onde a pessoa física não precisa corresponder à pessoa virtual. Esses dispositivos fomentam novas formas de desejar, um desejo desenfreado sem barreiras, sem renúncia pulsional. Mbembe (2021) aposta em um novo programa cultural onde além de não se renunciar às pulsões, busca-se se reancorar em um Eu que não tem nem exterior, tão pouco mediação.

Outra referência de Mbembe a Freud é localizável quando o filósofo analisa o uso dos diversos tipos de telas em uma era a que ele denomina de “era do narcisismo das massas”, onde tudo é posto em imagem. No império das imagens, estas não necessariamente possuem a função de representar as coisas, já que as tecnologias digitais possibilitam uma multiplicidade de lugares. Mbembe (2021, p.96) nos alerta de que

(...) à imagem agora só resta uma função: testemunhar a presença do id ou isto, ou, caso se queira, do aquilo, do fosso que passou a ocupar o lugar do que esteve, mas não está mais aí, a não ser sob a forma do isto. O id ou isto, nesse caso, remete a pulsões livres de qualquer censura.

O filósofo continua sua análise, afirmando que “a censura do superego permitiu estruturar a divisão entre o sujeito e sua imagem e regulá-la. Uma vez que a divisão entrou em colapso desde que o sujeito se tornou imagem, a censura não é mais necessária. Só restou um imenso fosso que agora serve de receptáculo para todos os tipos de desejos” (Ibid., 2021, p. 96).

É como se as tecnologias libertassem as pulsões de qualquer barreira, rompendo com a censura do superego. Esse império imagético possibilitaria uma fusão entre sujeito e sua imagem, o que estaria na contramão da divisão do sujeito postulada pela psicanálise.

“A paixão narcísica é a chave do novo imaginário” afirma Mbembe (2021, p. 97). Sim, para o autor, um novo imaginário, mais do que isso uma nova psicologia das massas, um novo laço social. Nessa direção, o inconsciente é infraestruturado a partir desses dispositivos midiáticos. Entre tais dispositivos, temos o telefone celular, o qual não se trata apenas de um mero objeto comum, mas sim um evento estético decisivo: “na África, esse dispositivo não é apenas

um meio de comunicação. É também um meio de se distinguir, de forjar o próprio estilo, em suma, de inventar uma assinatura própria”. (Ibid., p. 98).

Mbembe traz para este diálogo Laurrent (2016, p. 15) que também levanta a hipótese de uma nova psicologia das massas, não mais fundada na identificação, mas sim em um acontecimento de corpo, no sentido de um corpo-máquina “que faz par com um corpo imagem”. O discurso tecnocientífico fabrica objetos e dispositivos tecnológicos, que possibilitam a união do sujeito e sua imagem, como se não houvesse uma divisão entre ambos. O sujeito-imagem com seu corpo-imagem é fabricado por estas tecnologias. Estas parecem tornar uma imagem possível, mas Laurrent (2016, p. 18) nos pontua: “pela evidência da imagem, cremos ter um corpo ou, dito de outro modo, ele é um dos nossos atributos, mas não se confunde conosco.”

Ou seja, o humano pensa ter seu corpo, mas este o escapa. Mesmo com as infinitas tentativas de selfies, nos mais modernos aparelhos telefônicos: a selfie é um autorretrato impossível, assim como o autorretrato do artista, ou mesmo o que a ciência faz do corpo humano.

Evocamos aqui a divisão radical entre sujeito e sua imagem. Na teoria psicanalítica, tal divisão não se confunde com a cisão do Eu anteriormente citada pois esta se refere a uma dissociação decorrente de um processo inevitável de defesa do psiquismo. Além do que, Eu e sujeito não são a mesma coisa: o Eu é um dos sistemas da segunda tópica freudiana, enquanto que sujeito é efeito de articulação de significantes. O Eu é localizável no campo do imaginário e o sujeito no campo do simbólico.

Divisão entre sujeito e imagem se refere a algo anterior à possibilidade de um Eu já unificado se dissociar, qual seja, aos primórdios da constituição psíquica em que se dá o nascimento do sujeito através da boca do Outro, ou seja, do modo como ele é falado pelo Outro. Para que esse sujeito ascenda ao lugar de Eu é preciso que se dê uma operação a qual Lacan (1949) chamou de estágio do espelho, em que o *infans* reconhece sua imagem através do olhar do Outro. Só assim é possível a concepção de uma imagem para o Eu mas não sem a marca do significante. Lacan trabalhou com essa noção de sujeito dividido, mas dividido entre o quê e o quê? Justamente, entre significante (sujeito) e imagem (Eu).

O alerta a que Mbembe nos faz é o de que as tecnologias midiáticas possibilitaram com que esta divisão entre sujeito e imagem fosse suspensa, ocasionando que o sujeito se confunde com sua imagem, um corpo-imagem.

Além da fraturação, da dominação, da visceralidade, o brutalismo opera também através do virilismo. Sobre esse modo de operar, Mbembe apoia-se em Fanon para examinar o modo como o poder recai sobre o corpo negro, a partir de uma discussão sobre o falo como um emblema do patriarcado. Falo e patriarcado são representantes do poder orgástico, o qual consiste em uma prática de dominação genital de corpos subalternos, tomados como objetos sexuais de seus colonos. Tal poder se tornara um dispositivo para racializar o sexo. No contexto colonial, o corpo do negro foi submetido à vontade do seu colono. A colônia foi um laboratório para o

caráter libidinal do poder (Mbembe, 2021).

Armado com essa narrativa, o “homem branco” – pelo qual se deve compreender a ficção do poder ilimitado em terra conquistada e ocupada – haveria de se deparar com corpos estrangeiros. Habitado a vencer sem razão e graças ao domínio que teria sobre os espaços, os territórios e os objetos, viria a descobrir que é efetivamente possível gozar sem remorso, satisfazer o capricho de exações e depredações de todo tipo, inclusive em corpos transformados em objetos, sem sentir remorso ou qualquer sentimento de culpa. (Mbembe, 2021, p. 116).

O poder orgástico exclui qualquer possibilidade de culpa ou dívida diante do ato de tomar o corpo negro como seu objeto sexual, o que impera é o sadismo do colono sobre o corpo subalterno, expressão do racismo, do ódio e da agressividade tão presentes na cena da colônia. Mbembe (2021, p. 126) sublinha Fanon ao pontuar que na cena da colônia “o negro não existe. Ou melhor, o negro é, antes de tudo, um membro”.

E tudo isso se tenciona mais ainda quando introduzimos um importante recorte de gênero destacando que, nesse contexto brutal, é como se o corpo da mulher negra colonizada não tivesse sexualidade, são “seres de carne a serviço de outro alguém, corpos dispostos em série, combinatórias genitais”. (Mbembe, 2021, p. 122). Vê-se uma aliança de onde se resulta um erotismo racista e masculino.

O virilismo como um recurso simbólico e político que sustenta um dos modos de brutalizar o corpo negro, não é exclusivo do regime de plantação e das colônias, mas um poder que se encontra em pura atividade nas democracias liberais e na era neoliberal. Na análise de Mbembe (2021, p. 139) esse poder vem sendo gradualmente descentrado do falo e direcionado às tecnologias, a partir das quais “a vinculação do desejo à realidade biológica se afrouxa”. Nesse sentido, o filósofo camaronês parece um tanto que otimista quando o mesmo afirma que:

É possível, pois, que no futuro o falo propriamente dito seja efetivamente destituído. O tempo em que o homem e a mulher estavam no centro dos mitos fundadores da sexualidade se esgotou. Sexualidades diversas estarão acopladas a diversos corpos plásticos. O gozo virá por meio de sinais codificados. A sexualidade será obra tanto de sujeitos humanos quanto de dispositivos tecnológicos operando como verdadeiras fazendas. Na era neuronal, o cérebro, motor principal da libido, substituirá o falo. (Mbembe, 2021, p. 140).

Considerações finais

Diante deste brutal contexto, o filósofo nos lembra de que a política é um esforço de todos de criar um mundo e um futuro comum, onde a palavra possa ser compartilhada. Segundo o mesmo: “é o compartilhamento da palavra que faz da política uma força de intercâmbio e de articulação”. (Mbembe, 2021, p. 54). Escutemos a palavra que um filósofo negro compartilha conosco. Ele nos alerta sobre o brutal destino do devir negro da humanidade.

Referências

ALVES; M. A. S. **A brutalidade atual e o devir outro: uma leitura ampla e ácida de nosso mundo atual**. 2021. Disponível em: <http://www.jornalderesenas.com.br/acervo>

FANON; F. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FREUD; S. (1930). **O mal estar na cultura**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. (1938) **A Cisão do Eu no Processo de Defesa**. In: Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

LAURENT; E. **O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

MBEMBE; A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

_____. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

ELEMENTOS FREUDIANOS NA HIPÓTESE DE LÉLIA GONZALEZ DO RACISMO COMO SINTOMA DA NEUROSE CULTURAL BRASILEIRA

Sandra Rosa dos Santos da Silva¹

Junto à questão da militância, tratar o tema do racismo por meio do registro teórico, principalmente do modo pelo qual ele se configura em nosso país, levou a grande intelectual brasileira, filósofa, antropóloga, professora e política Lélia Gonzalez a se aprofundar na pesquisa dessa problemática e nos efeitos específicos que ela causa sobre a mulher negra.

Nascida em 1935, na cidade de Belo Horizonte, Gonzalez é símbolo de resistência do movimento negro. Em toda sua trajetória, caminham em conjunto teoria e prática, bem como a interseccionalidade presentes na vida de nossa autora.

Desde a infância, a filósofa passou por inúmeras situações em que o racismo mostrou-se enraizado na cultura, situações que incluíram, por exemplo, a dificuldade de acesso à educação, o estarecimento por uma adolescente negra se destacar nos estudos ou, o pensamento de que seu trabalho deveria ser inferior ao de uma pessoa branca. Após essas e outras experiências, a filósofa encontrou na psicanálise, o processo de descobrimento de sua negritude.

A partir desse encontro, Gonzalez engajou maior envolvimento com o movimento negro que, em torno de 1974 – período em que a ditadura militar distendeu-se – começou a ter maior repercussão artística e cultural. A efervescência desse movimento deu-se desde a criação de blocos afros, à ascensão de poesias e literaturas negras e também no destaque do teatro amador que vinha ocorrendo desde a época de 1960.

Gonzalez ofereceu ricas contribuições que modificaram o pensamento dessa causa. Uma destas contribuições é a sua abordagem sobre o racismo que persistiu com leituras limitadas aos campos das ciências sociais e econômicas. A autora apresentou a hipótese de que o racismo é sintoma característico da neurose cultural brasileira buscando suporte epistemológico na psicanálise de Freud, como é enfatizado nesta pesquisa trazendo avanço na discussão desse tema, observado além das perspectivas socioeconômicas que, deixaram impensado certos aspectos sobre o problema. Além de tratar o racismo como sintomática da neurose cultural brasileira, Gonzalez buscou mostrar os efeitos específicos desse fenômeno sobre a mulher negra, que por sua vez, em sua hipótese é representada pelas figuras inquietas e contraditórias da mulata, da doméstica e da mãe preta.

Grosso modo, a posição da mulher negra, ora é objeto de desejo enquanto mulata do carnaval, ora é humilhada ao ocupar a posição de doméstica. A *mucama*, elemento central para esse engendramento de representações da mulher negra, tem sua presença manifestada na exal-

¹ Mestranda em filosofia política pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Licenciada em filosofia pela Universidade Federal de Lavras – UFLA.

tação mítica do carnaval, quando ela deixa o anonimato e torna a “mulata”, mulher negra en-deusada. Em seu ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira (1984)*, a autora enfatiza que no dicionário *Aurélio*, uma das funções da *mucama* – a de ser amásia escravizada – está entre parênteses, que significa em sua leitura, que ela era entendida como algo a ser ocultado.

A *mucama* para Gonzalez é quem dá origem a mulata e a doméstica, cumpre a função materna em um lugar cotidiano. Durante a escravização, a mucama realizava os afazeres domésticos e satisfazia os desejos sexuais do senhor da casa grande. A mucama é aquela que presta “[...] bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí ela ser o lado exposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas.”²

Por outro lado, temos a figura da *mulata*, que, encontra-se na reencenação do rito carnavalesco, momento em que se permite a passagem da doméstica para a mulata: ela é uma criação do sistema hegemônico, da ideologia do branqueamento ideia que surge no final do século XIX, quando a elite passou a adaptar-se à realidade social das teses raciais clássicas. O intuito dessa elite era criar uma sociedade com mão-de-obra livre. No entanto, a maioria da população era composta por negros e mestiços. A solução encontrada foi a de transformar o que eles compreendiam enquanto “raça inferior” em uma “raça superior” e a subsequente proposição do embranquecimento da população.

A mulata, no entanto, transforma-se em uma categoria especial no mercado escravocrata e nesse mercado ela é *produto de exportação*. Para Gonzalez (1984), é na comercialização e distorção de uma das mais belas formas de expressões da cultura negra brasileira, a saber, nas escolas de samba que a mulher negra, antes anônima, passa a ser desejada e transformada como na canção de Ataulfo Alves citada pela filósofa, em: “mulata deusa do meu samba’ ‘que passa com graça/ fazendo pirraça/fingindo inocente, tirando o sossego da gente” (Gonzalez, 1984, p.228) e depois do carnaval, retorna à figura de empregada doméstica, por isso mulata e doméstica são atribuições do mesmo sujeito: a mucama.

A mãe preta, por sua vez, é aquela que contou histórias aos filhos da casa grande, os educou, amamentou, etc. Para Gonzalez, ela é fundadora de nossa cultura, (Gonzalez, 1979/2020, p.47)³. Se olharmos pelo espectro lacaniano, compreendemos a primazia que a linguagem tem sobre a entrada na ordem da cultura, pois esta é uma modalidade de organização, de construção de identidades, relações e diferenças, além de fornecer a condição para a estruturação de todas as experiências humanas. Nesse sentido, a mãe-preta exerce a função de sujeito-suposto-saber, isto é, é a figura com quem a criança se identifica imaginariamente, assumindo os valores dela como sendo seus.

Vários são os elementos que configuram que engendram as figuras da mulata, da domés-

² Gonzalez, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. Revista Ciências Hoje, Brasília, Anpocs, 1984, p.230.

³ Gonzalez, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Org. LIMA, Márcia; RIOS, Flavia. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2020.

tica e da mãe preta. Neste trabalho, com o auxílio de outros textos da filósofa como *A categoria político-cultural da amefricanidade (1988)* e *A mulher negra: uma abordagem político-econômica*, apontamos que a base para essa mudança da doméstica para a mulata está no mito da democracia racial, ao qual Gonzalez endereça críticas.

O mito da democracia racial é uma tentativa de ocultamento das desigualdades de nossa sociedade. Através dele, afirma-se que por sermos acima de tudo brasileiros, somos tratados de forma igualitária, ou seja, se há democracia racial, o racismo não existe, pois como na ironia de Gonzalez a esse mito, um negro “quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas...Nem parece preto” (Gonzalez, 1984, p.226).

Além desse mito, a naturalização do espaço, o racismo estrutural, a relação entre racismo e capitalismo, a negação da mãe preta como figura materna e a negação de que a cultura brasileira é negra, contribuem para a sustentação dessa neurose localizada em nossa cultura.

Uma das justificativas dessa pesquisa é que, para realizar tal argumentação, Gonzalez (1984) recorre a certos conceitos psicanalíticos, em específico, os conceitos freudianos a filósofa apenas os mobiliza sem necessariamente oferecer uma explicação dos mesmos. Por isso, como já adiantado, é preciso dar alguns passos atrás e compreender os conceitos por ela utilizados, principalmente os conceitos de “negação”, “sintoma” e “neurose”, afim de entender melhor a tese gonzaleana.

Com isso em mente, temos que, antes de Freud, “o *cogito* cartesiano – ‘penso logo existo’ – definia a categoria de existência como estando essencialmente atrelada ao registro do pensamento”.⁴ Ou seja, era através dos registros da consciência, do eu e do pensamento que se fundava a subjetividade (Birman, 2003, p. 23). No entanto, com a criação da psicanálise, e a formulação do inconsciente, no discurso freudiano, estava presente a ideia de que há um psiquismo inconsciente e que, nesse sentido, a subjetividade estaria para além das inscrições do eu e da consciência. Em vista disso, houve um descentramento do sujeito que “[...] colocou em questão uma longa tradição que se constitui com Descartes e que foi denominada de filosofia do sujeito”. (Birman, 2003, p. 55).

A consciência, para o psicanalista, é, de saída, o lugar do ocultamento e não da verdade, é o lugar da desilusão e da distorção. E é nesse espaço que a filósofa afirma que o discurso ideológico se faz presente (Gonzalez, 1984, p. 226) É curioso notar que, apesar de se fundamentar nos conceitos freudianos de inconsciente e consciente, Gonzalez expressa a oposição entre ambos os sistemas de modo distinto ao de Freud. Em outras palavras, enquanto Freud demarca essa oposição de um modo mais flexível, isto é, definindo-os como estados de representação, podemos dizer que a filósofa estabelece uma distinção mais firme entre esses dois conceitos, demarcando-os com características mais específicas. (Gonzalez, 1984, p. 226).

⁴Birman, Joel. Freud & a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 22.

É interessante observar a demarcação feita pela autora, pois é a partir dessa dialética, como ela mesmo chama, desse jogo entre consciência e memória que será construído o discurso de teor racista. Nesse sentido, tudo se passa no pensamento de Gonzalez, com a consciência sendo oposta à memória, que diz respeito ao lugar em que a verdade emerge. Seguindo esse pensamento, ou seja, ao contrapor ambas as ideias gerando uma tensão, a filósofa pretende afirmar que a consciência apela para todos os elementos possíveis na tentativa de fazer a história do povo negro ser esquecida, sendo preciso, no entanto, reconhecer que a memória, ainda assim, consegue se expressar contra essa pressão do esquecimento.

Para refazer o percurso argumentativo da intelectual, foi preciso atravessar os conceitos freudianos em que ela se fundamenta, a saber: negação sintoma e neurose. Tendo isso em vista, Freud em 1925 escreve um artigo intitulado *A negação (Die Verneinung)*, o objetivo é expor observações acerca do ato de negar, pois na hipótese do autor, “negar algo no juízo no fundo significa: isto é uma coisa que eu preferiria reprimir.”⁵ “Através da palavra “não” comumente vista nos relatos dos pacientes, se mostra a importância da negação na função intelectual do juízo, pois, quando o indivíduo nega alguma coisa, o “pensamento se liberta das limitações da repressão e se enriquece de conteúdos de que não pode prescindir para o seu desempenho” (Freud, 1925/2014, p. 11).

Em *A negação*, Freud apresenta o mecanismo que um sujeito recorre para ter acesso ao que não está na consciência, isto é, acesso àquilo que se recalca. As consequências da repressão serão anuladas, o que significa, por sua vez, não ser possível que o conteúdo das representações adentre à consciência. Isso resulta em uma aceitação intelectual do que é reprimido, que, por sua vez, naquilo que lhe é essencial, permanece na repressão.

No que diz respeito à “neurose cultural”, a intelectual refere-se ao ponto assumido por Freud de que é possível diagnosticar culturas como neuróticas. Isso implica dizer que, cada cultura possui um *Supereu* que é uma instância construída psiquicamente e que cumpre a função da consciência moral, de vigiar e julgar os atos e intenções do eu. Essa instância relaciona-se tanto com os ideais que as gerações transmitem umas às outras, quanto com o sentimento de culpa, que se articula ao não cumprimento desses ideais.

Quando Freud então compara o desenvolvimento individual e o cultural, ele ressalta a origem do *Supereu* em determinada época cultural e a do *Supereu* do indivíduo. (Freud, 1930/2010). Para ele, uma das semelhanças que existem entre esses dois elementos é o estabelecimento de exigências ideais do *Supereu* que, se não são observadas, acarretam na punição através do “medo da consciência moral”.⁷

⁵ Freud, Sigmund. *A negação*. Trad. Marilene Carone. Textos/ Vladimir Safatle, Newton da Costa e Andrés R. Raggio. Cosac Naify, 2014, e-book, 1ª edição eletrônica, 2014, p. 11.

⁶ O termo em alemão *Verdrängung* pode ser traduzido como “repressão”, “recalque” ou “recalcamento”. Para esta pesquisa, utilizarei o termo recalçamento e recalque.

⁷ Freud, Sigmund. “*O mal-estar na cultura*”. Trad. Renato Zwick. LPM POCKET, Porto Alegre, RS: LPM, 2010, p. 178.

Em relação às neuroses, o Supereu faz duas censuras ao sujeito. A primeira acontece “com a severidade de seus mandamentos e proibições, ele preocupa muito pouco com a felicidade do eu, na medida em que não leva suficientemente em conta as resistências à obediência[...]”. (Freud, 1930/2010, p. 179). O que implica dizer que o *Supereu* é uma instância que não considera os impulsos de um indivíduo e suas dificuldades com o ambiente real. Nesse sentido, os indivíduos se veem obrigados a relutar contra as exigências feitas por essa instância.

Já a segunda, ocorre quando “[...] ele pouco se preocupa com os fatos da constituição psíquica do homem; ele promulga um mandamento e não pergunta se é possível ao homem obedecê-lo[...]” (Freud, 1930/2010, p. 180). Para o psicanalista isso é um erro, pois as exigências feitas ao *Isso*, ultrapassando certos limites podem gerar rebelião e até mesmo neurose no indivíduo, e, conseqüentemente, conduzir a sua infelicidade.

Estes são apenas alguns dos elementos que Freud utiliza para indicar que toda cultura é neurótica, pois cada uma exige uma renúncia pulsional. Tal renúncia aglutina-se nas exigências *superegóicas* e o elemento variante nesse caso restringe-se ao adoecimento produzido e também à especificidade dos sintomas que prevalecem.

A ênfase que o psicanalista atribui aos sintomas é de grande valia para a argumentação desenvolvida por Gonzalez. Estes, na teoria freudiana são compreendidos como aquilo que procura ser expressado por causa de sua intensidade, apesar de se instalar um impedimento com relação a isso. O sintoma é então, aquilo que está entre duas forças: uma, quer manifestar o desejo e outra que não quer sua manifestação. Em relação aos sintomas neuróticos, estes possuem sentido, assim como os atos falhos e os sonhos possuem ligação com a vida das pessoas que os expressam.

Em outros termos, o sintoma é aquilo que, devido a um processo de defesa, no qual há uma existência dividida e conflituosa, procura expressar-se em razão da intensidade, mas que é impedido de fazê-lo. E “por ser o locus de convergência dessas duas forças – uma que busca manifestar o desejo e outra que impede essa expressão –, o sintoma necessariamente revela ocultando, oculta revelando”⁸, pois por um lado temos uma libido insatisfeita e de outro temos uma força repressora.

Nesse sentido, a lógica dessa noção está muito além do sintoma, pois ela é capaz de alcançar no campo da linguagem o mecanismo exposto anteriormente: o da negação. Ou, em outras palavras, reconhecer aquilo que está reprimido através do uso do não, tem como condição, assumi-lo enquanto algo que se repudia.

A hipótese de que o racismo é a sintomática da neurose cultural brasileira é fundamentada a partir de um retorno ao período da escravização. Nele, Gonzalez aponta para a mulher negra escravizada, em específico, a mucama que, como mencionado anteriormente era a res-

⁸ Silveira, Léa. “A mãe preta e o Nome-do-pai: Questões com Lélia Gonzalez”. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 2022, p. 2.

ponsável por todos os afazeres da casa grande e além disso, recebia investidas sexuais por parte do senhor branco – o desejo de um indivíduo por essa mulher negra, traz a culpa porque: “[...] a mucama é aquela que em uma face se apresenta como a mulata, mulher desejada pelo homem branco, e na outra face, é a doméstica e babá que cuida dos afazeres, das responsabilidades caseiras e dos filhos das famílias brancas.”⁹ Isto é, se, durante a infância de um indivíduo branco, seus cuidados maternos não são feitos pela figura biológica, mas pela babá que, está na figura da mulher negra, o complexo de Édipo ocorria de modo distinto, onde, o homem branco sentiria um desejo por essa mulher negra que cuidou dele, e não por sua mãe biológica.

Assim enumeramos que: um indivíduo branco deseja a mulher negra, que lhe ofereceu os cuidados maternos durante a infância; (2) seu desejo é proibido por dois motivos: o tabu do incesto e a sociedade que age nesse caso como o *Supereu*; (3) considerando que sob a mulher negra a proibição do desejo do indivíduo ocorre de formas específicas através da negação, esse indivíduo se vê em um conflito de forças; (4) como esse processo é predominante em nossa cultura, torna-se possível afirmar que a neurose que a caracteriza é marcada por essa sintomática. Desse modo, o sujeito neurótico, passa a construir modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento.

Essa pesquisa, portanto, se justifica como uma tentativa de apresentar mais detalhadamente os conceitos freudianos mobilizados por Gonzalez, a fim de explicitar a reflexão que ela pretende veicular ao afirmar que o racismo é sintoma da neurose brasileira. E, uma vez que o problema do racismo está articulado ao sexismo, buscou-se mostrar quais os efeitos que esse elemento produz sobre o lugar da mulher negra em nossa cultura, segundo Lélia Gonzalez.

⁹Rodrigues, Jessica. “Lélia Gonzalez: considerações sobre o racismo como sintoma da neurose brasileira”. In: A revolução do pensamento feminino: epopeia de novos tempos. Vol.1. BRÍGIDO, Edimar; PONCIANO, João Victor, 2020.

REFERÊNCIAS

BIRMAN, Joel. Freud & a filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p. 22.

FREUD, Sigmund. A negação. Trad. Marilene Carone. Textos/ Vladimir Safatle, Newton da Costa e Andrés R. Raggio. Cosac Naify, 2014, e-book, 1ª edição eletrônica, 2014.

FREUD, Sigmund. “*O mal-estar na cultura*”. Trad. Renato Zwick. LPM POCKET, Porto Alegre, RS: LPM, 2010.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural da amefricanidade*. Tempo brasileiro, Rio de Janeiro, n.92/93, p.69-82, jan./jun, 1988.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. Revista Ciências Hoje, Brasília, Anpocs, 1984, p.230.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Org. LIMA, Márcia; RIOS, Flavia. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2020.

RODRIGUES, Jessica. “Lélia Gonzalez: considerações sobre o racismo como sintoma da neurose brasileira”. In: *A revolução do pensamento feminino: epopeia de novos tempos*. Vol.1. BRÍGIDO, Edimar; PONCIANO, João Victor, 2020.

SILVEIRA, Léa. “A mãe preta e o Nome-do-pai: Questões com Lélia Gonzalez”. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 2022.

FILOSOFIA BRASILEIRA: *Quo vadis?*

Wolfgang Theis¹

Filosofia brasileira – existe uma definição?

Se alguém pensa no Brasil, os primeiros pensamentos que aparecem são bem estereotípicos. A imagem que predomina é das praias, do futebol, de um povo que pega a vida leve, festas opulentas como o carnaval; alguns talvez pensem na natureza, como o Amazonas ou Pantanal, ou na pobreza das grandes metrópoles. Assim já podemos ver, não só existe um Brasil, existem muitos Brasis, paralelamente. Mas se alguém pensa no Brasil, quase ninguém o coloca como o país dos pensadores, da filosofia. Por quê? Essa situação deve ser um pouco investigada, mas uma resposta satisfatória não vai ser dada, a diversidade das possibilidades das respostas é grande demais. Por isso este artigo é só uma tentativa de resposta.

Em primeiro lugar, deve ser pensado se existe uma filosofia determinada pela geografia. Essa pergunta pode ser respondida facilmente. Se existe uma filosofia alemã, francesa, angolana, grega etc., uma filosofia brasileira deve também existir. O que impede o Brasil de ter uma filosofia própria? Se é considerado de ter qualidades geográficas na filosofia, uma filosofia brasileira não existe ou existe só marginalmente. Caso se pense que a localização do filósofo, para filosofar não é importante, infere-se que a classificação geográfica do filósofo, pelos critérios extra-filosóficos, pode ser considerada. Cabe assim dizer, que existe uma filosofia brasileira (Flusser, 1970) e a questão sobre a existência de uma filosofia brasileira pode ser respondida na forma positiva. O Brasil tem filosofia brasileira. Mas não podemos parar aqui, pois a questão é um pouco mais complexa.

Outra questão que deve ser discutida, diz respeito a quem é filósofo, mostrando aqui, uma dicotomia. A primeira parte dessa dicotomia aponta que filósofo é toda pessoa que estudou filosofia e que tem o direito de exercer esta profissão, por causa dos certificados, diplomas ou outros direitos, vinculados a uma formação filosófica. Este critério pode ser facilmente aplicado, porque, no sentido de Pierre Bourdieu, as pessoas incorporaram bastante capital cultural; o teórico também chama isto de capital educacional, na forma dos títulos educacionais, para ensinar pensamentos próprios ou dos outros (Bourdieu, 1982), o que é considerado na filosofia acadêmica. Mas existe uma outra forma de ser filósofo e essa forma não é definida tão claramente, como a do filósofo acadêmico. A segunda forma é atribuída a pessoas que sentem a vocação de ser filósofo; assim, toda pessoa, cujo pensamento deixa antever a vocação de ser filósofo, pode ser considerado como tal. (Flusser, 1970). Aplicar, no entanto, a nomenclatura de filósofo, para uma ou mais pessoas, torna-se um pouco mais complexo, haja vista que observar-se uma inde-

¹ Wolfgang Theis, professor, mestre em filosofia na Universidade de Brasília (UnB), doutorando em filosofia, bolsista de FAPDF durante o mestrado (2022/23), interesses específicos em epistemologia, teoria da mídia, filosofia política, teoria social, teoria cultural e filosofia da ciência. Endereço de correspondência: wolfgang.theis1973@gmail.com.

finição. Para Karl Popper, todos os seres humanos são filósofos, considerando que estes pensam (Popper, 2004). Nesta perspectiva, a faculdade de pensar é essencial do ser filósofo. Assim, se as pessoas no Brasil têm a faculdade de pensar, então o Brasil tem filósofos e onde há filósofos, tem filosofia. Há então, no Brasil, uma filosofia brasileira. Mas não se pode parar por aqui, em razão da complexidade da questão.

Filosofia na sociedade brasileira

Um problema, que também existe no Brasil, é a posição e importância da filosofia na sociedade; em outras palavras, o valor social é determinado pela filosofia. Quando a sociedade enfrenta uma crise política, moral ou social, os filósofos são chamados para explicar os problemas, mas na maioria do tempo, estes são considerados como inúteis, o que não é novidade. A crise do valor das humanidades sempre existiu, por isso o autor desse texto vai dar um exemplo da segunda metade do século XIX da Áustria (Europa).

A Áustria dessa época foi considerada um paraíso, para filósofos. Viena foi o centro de um império grande, as universidades eram repletas de pessoas com espíritos de pesquisa e a vida intelectual estava no auge². Isso atraiu o filósofo alemão, Franz Brentano, também para atender à chamada da Universidade de Viena, assumindo a função de professor, no Departamento da Filosofia, em 1874. Com vários problemas enfrentados, dentro e fora da universidade, Brentano ali ficou até 1895. O grande conflito aconteceu em 1891, quando o novo reitor, Adolf Exner, atacou a filosofia, na palestra inaugural. Exner chamou a filosofia como “rainha que desceu do trono”³ (Exner, 1891, p. 36), mas Brentano tomou uma outra posição. Ele viu o problema da filosofia na aplicabilidade das ideias e conhecimentos, por esta produzida. Cabe considerar que no passado, a filosofia era equivalente à astrologia ou alquimia, consideradas também, como ciências, o que fazia sentido, mas hoje, ninguém pode negar que tal pensamento seja pura especulação. Na filosofia seria similar, porque lá “impossibilidades e fantasmas vaidosos seriam caçados”⁴ (Brentano, 1968, p. 86). Assim, esta impressão passada ao público, talvez seja a razão porque as salas de aula se esvaziam na filosofia.

Adicionalmente, as brigas entre as várias disciplinas filosóficas não ajudam, porque todas consideram que têm incorporada a verdade. O dito pluralismo das opiniões se mostra bem aberto na filosofia, mas “onde tem conhecimento, necessariamente existe verdade: e onde tem verdade, existe união: porque existem muitas falácias, mas só uma verdade”⁵ (Brentano, 1968, p. 87).

² Uma excelente referência para essa época seria o livro “The Austrian Mind. An Intellectual and Social History” de William M. Johnston, Oakland, University of California Press, 1983.

³ Original: „Königin die vom Thron herabstieg“ (trad. WT).

⁴ Original: „jage denn in der Philosophie nach Unmöglichem und nach eitlen Phantomen“ (trad. WT).

⁵ Original: „Wo Wissen ist, da ist notwendig Wahrheit; wo Wahrheit ist, da ist Einigkeit: denn es gibt viele Irrtümer, aber nur eine Wahrheit“ (trad. WT).

No Brasil de hoje, a situação não é muito diferente. A filosofia é considerada como uma coisa bem inútil, que deve ser até mesmo banida. Esta foi, realmente, banida dos currículos do ensino médio, em 1971, sendo substituída pela educação moral e cívica (Schenini, 2008). Somente em 2008 a filosofia foi reintroduzida nos currículos escolares e a vida intelectual do país até hoje não se recuperou dessa perda dos anos sem filosofia na escola. Os depoimentos antifilosóficos do ministro da educação, Abraham Weintraub, no ano 2020, expressam de forma bastante clara, sua posição contrária à área (Rezende, 2020). Mas existem resistências contra essas posições, pois o Brasil não é um país completamente anti-intelectual, ainda que seja elencada como problemática a existência de uma filosofia brasileira.

Como foi mostrado no capítulo anterior, a definição da filosofia brasileira é um pouco complicada. Especialmente quando quem está no poder são indivíduos de extrema direita, representando um governo que prefere combater e oprimir qualquer pensamento livre e criativo, o que faz com que a situação da filosofia brasileira se complique ainda mais.

Os sábios nos programas de pós-graduação

A situação da filosofia no país pode ser comparada com a situação do vinho brasileiro. A sociedade sabe de alguma fonte, que existe, mas prefere os produtos dos outros lugares. As lojas de vinho são cheias de garrafas do Chile, Argentina, Itália, Espanha, Alemanha ou França. Alguns são estocados também com produtos oriundos de lugares um pouco mais exóticos, como Israel, Áustria, Austrália, Nova Zelândia, África do Sul, Líbano ou Grécia, mas achar um vinho brasileiro, de fato, é uma coisa bem difícil. Assim, os produtos nacionais são bem ignorados no mercado de vinho. Destaca-se que, fora do país, os vinhos brasileiros, especialmente os espumantes, são muito mais aprovados, observando-se que estes espumantes já fazem parte da elite mundial – por um preço muito menor. A situação do destilado nacional, a cachaça, não é diferente. O Brasil tem um problema: o santo da casa não faz milagres, ou seja, a cachaça também não é reconhecida e apreciada, ou seja, a cachaça brasileira também não faz milagres. Isso é uma situação igual em muitos países, mas no Brasil é muito forte.

Friedrich Nietzsche escreve sobre os sábios (KGW, ZA II Gelehrte, 1967):

Mas eles ficam sentados no fresco da sombra fresca, querem ser só espectadores de tudo e cuidam de ficarem lá sentados, onde o sol arde nas escadas. Como eles, pessoas que ficam de pé na rua e olham outras que passam, então eles esperam também e olham aos pensamentos que outros pensaram.⁶

Isso pode ser bem aplicado na situação da filosofia acadêmica no Brasil. Como já foi

⁶Original: “Aber sie sitzen kühl in kühlem Schatten: sie wollen in allem nur Zuschauer sein und hüten sich, dort zu sitzen, wo die Sonne auf die Stufen brennt. Gleich solchen, die auf der Straße stehn und die Leute angaffen, welche vorübergehn: also warten sie auch und gaffen Gedanken an, die andre gedacht haben“ (trad. WT).

mencionado acima, existem dois tipos de filósofos e a primeira parte deles, os filósofos profissionais, normalmente se transformam em puros comentaristas. Eles olham os pensamentos dos outros, os pensamentos que outros pensaram; eles ensinam, escrevem comentários, proferem palestras sobre os pensamentos dos outros e ficam à sombra dos pensamentos dos grandes pensadores. Mas isso não só se aplica aos mestres.

Os alunos também se encaixam nesse processo. Já nos anos 70 do século XX, Vilem Flusser escreveu o seguinte sobre os alunos brasileiros (Flusser, 1970, p. 139f):

Existe uma repugnância e desconfiança contra suposto filosofar autônomo e original e a juventude volta para estudos minuciosos e exatos dos textos. Isso não é uma volta para as autoridades, mais no contrário, é uma rejeição das autoridades em favor dos autores antigos. Não tem confiança nas interpretações e quer ter segurança pelos estudos próprios. [...] O polo contrário é um desprezo frívolo da tradição, tanto como os canais dela, como o conteúdo e metodologia. O desprezo dos canais tem como consequência, que a juventude não quer filosofar mais na forma discursiva, mas usa mídias não discursivas como o teatro e especialmente o filme. O desprezo da tradição tem como consequência, que acontece uma recepção da informação na forma não disciplinar de partes (soltas) da política, ciência e muitas vezes das áreas extra ocidentais e esotéricas e resulta em um ecleticismo não profundo.⁷

Nas universidades brasileiras, quase nunca um pensador nacional é ensinado. A maioria dos pensamentos vêm de fora, pensado por pensadores estrangeiros e a cena filosófica do Brasil está sendo deixada no lado. Os alunos seguem o mesmo caminho, porque eles não têm confiança de que está acontecendo no país. Os professores são apenas intérpretes, comentaristas e as dissertações e teses versam sobre pensamentos de outrora; assim, pensadores, que realmente trazem algo novo e diferente não se desenvolvem, o que torna persistente a questão: existe uma filosofia brasileira?

Sim, existe uma filosofia brasileira

Nos capítulos anteriores, o autor tentou delinear uma resposta à pergunta acerca da existência de uma filosofia brasileira. Até agora a resposta propriamente dita não foi dada, o que leva a se considerar que a pergunta deveria ser: como está sendo abordada essa filosofia brasileira?

⁷Original: “Einerseits besteht ein Widerwillen und ein Misstrauen gegen ein angeblich selbständiges und originelles Philosophieren, und die Jugend kehrt zurück zu einem exakten und minutiösen Studium der Texte. Es handelt sich dabei wohl nicht um eine Rückkehr zu den Autoritäten, sondern weit eher im Gegenteil um ein Ablehnen der Autoritäten zugunsten der alten Autoren. Man traut den Interpretationen nicht und will sich an Hand der Texte selbst überzeugen. [...] Der entgegengesetzte Pol der Szene jedoch ist ein scheinbar leichtfertiges Verachten der Tradition, und zwar sowohl was ihre Kanäle betrifft, als auch was die Tradition selbst betrifft an Stoff und Methodik. Das Verachten der Kanäle hat zur Folge, dass die Jugend nicht mehr diskursiv philosophieren will, sondern zu nichtdiskursiven Medien greift wie zum Theater oder vor allem zum Film. Das Verachten der Tradition selbst hat zur Folge, dass ein scheinbar undiszipliniertes Auffangen von Stoffetzen aus den Gebieten der Politik, Wissenschaft und oft auch außerökzidental und esoterischen Gebieten vor sich geht, und in flachem Eklektizismus endet. (trad. WT).

O Brasil tem muitas influências de fora, especialmente de Portugal, Itália, vários países africanos, Alemanha, Japão, Líbano e Síria, entre outros. Todos os imigrantes, sejam estes voluntários ou não, trouxeram pensamentos e tradições filosóficas para o Brasil. No país, eles se misturam, eles se desenvolvem e se espalham, inferindo-se que a identidade brasileira é uma identidade híbrida. Assim, também a filosofia brasileira pode ser considerada híbrida. Essa mistura pode fazer efervescer grandes pensamentos, porque está mais livre das restrições tradicionais.

O Brasil possui, pois, vários problemas. Um desses problemas é que a filosofia brasileira não está bem conhecida para além de suas fronteiras. Como já foi pontuado, o filósofo não precisa ficar em um lugar certo para ser associado como filósofo desse lugar. A filosofia brasileira não é limitada somente ao Brasil. Flusser menciona algumas pessoas bem influentes na filosofia brasileira: Oswaldo de Andrade, Vicente Ferreira, Leônidas Hegenberg e Miguel Reale (Flusser, 1970). Andrade foi escritor, Ferreira foi um jurista que, posteriormente, se tornou filósofo. Hegenberg cientista natural, estudou filosofia, paralelamente. Reale, além de jurista, foi filósofo e autor. Dos mencionados, só Reale teve alguma influência fora do país, mas não como filósofo; somente como jurista. Mas todos esses quatro se dedicaram à filosofia. Para Flusser, eles foram filósofos do segundo tipo e sentiam a vocação da filosofia para se dedicar à essa ciência.

Inferre-se assim que a vocação é que chama os sujeitos para serem filósofos e quem está atendendo a esse chamado deve ser considerado filósofo. Cabe considerar que existem filósofos melhores e piores; em todas as profissões existem profissionais de diversas habilidades. Então por que não deve ocorrer o mesmo na filosofia?

A produção filosófica no Brasil fica dentro do país por vários motivos. A língua é uma das razões maiores para que isto ocorra. Só uma percentagem pequena dos brasileiros fala uma língua estrangeira e assim grande parte das obras é escrita em português. Porque português não é necessariamente a língua franca atual, o mercado para obras em português é pequeno e a indústria científica demanda o conhecimento de inglês, para publicar fora do Brasil. *Publish or perish* – isso é a lema atual. Porque o Brasil é bem grande, o que conduz à concepção adotada por muitos, de que é suficiente publicar só dentro do Brasil para ser conhecido. Há, porém, divergências em relação a esta concepção. A escolha pelo caminho correto é individual. A filosofia brasileira continua existir assim e assim será.

Referências

EXNER, A. **Über politische Bildung**, Inaugurationsrede gehalten am 22. October 1891, Viena, Selbstverlag des Verfassers, 1891, URL: https://books.google.com.br/?id=tukaAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (acc. 16.11.2021).

BOURDIEU, P. **Die feinen Unterschiede**, Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982.

BRENTANO, F. *Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet*, (1872) em: KRAUS, O. (ed.), BRENTANO, F. **Über die Zukunft der Philosophie**, nebst Vorträgen, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968, p. 83 – 100.

FLUSSER, V. *Há Filosofia no Brasil? Demonstração em três pensadores expressivos*, trad. por Ireneu Strenger, em: **Revista Brasileira de Filosofia**, 17, 65, São Paulo, 1967, p. 3-9.

_____. *Há Filosofia no Brasil? Diálogo de Nelson Nogueira Saldanha e Vilem Flusser*, em: **Revista Brasileira de Filosofia**, 17, 67, São Paulo, p. 300 – 304, URL: <http://flusserbrasil.com/art369.pdf> (acc. 16.11.2021).

_____. *Brasilianische Philosophie*, em: FOUQUET, C., LANZ, R. (eds.), **Staden Jahrbuch, Beiträge zur Brasilkunde und zum brasilianisch-deutschen Kultur- und Wirtschaftsaustausch**, Instituto Hans Staden, São Paulo, 1970, p. 131 – 141, URL: <http://flusserbrasil.com/art637.pdf> (acc. 11.11.2021).

_____. *Wie philosophiert man in Brasilien? Dargestellt an drei exemplarischen Denkern*, em: FLUSSER, V. **Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen**. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung, Mannheim, Bollmann Verlag, 1994, p. 229 – 236.

NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für alle und Keinen*, Zweiter Theil, em:

NIETZSCHE, F., **Werke**, Kritische Gesamtausgabe, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, De Gruyter Verlag, 1967, URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-II> (acc. 16.11.2021).

POPPER, K. **Alle Menschen sind Philosophen**, München, Piper Verlag, 2004.

REZENDE, C. **Weintraub: “Não quero sociólogo, antropólogo e filósofo com meu dinheiro”**, Portal UOL, São Paulo, 14.06.2020, URL: <https://noticias.uol.com.br/colunas/constanca-rezende/2020/06/14/weintraub-nao-quero-sociologo-antropologo-e-filosofo-com-meu-dinheiro.htm> (acc. 16.11.2021).

SCHENINI, F. **Filosofia e sociologia no ensino médio**, Ministério da Educação, 2008, URL: <http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/filosofia-e-sociologia-no-ensino-medio> (acc. 16.11.2021).

EDUCAÇÃO DE MULHERES NEGRAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Adriane Lima

Débora Teixeira da Rocha

Introdução

A pesquisa aprovada pelo Programa de Institucional Voluntário de Iniciação Científica (PIVIC), da Universidade Federal do Pará (UFPA), relacionada ao Instituto de Ciências da Educação (ICED), tem como princípio temas relacionados as práticas educativas das mulheres negras no século XIX, período repleto de transformações sociais, políticas e econômicas. Sob essa perspectiva, esse recorte historiográfico norteará a pesquisa para chegar-se a tais resultados e como esses acontecimentos influenciaram, estruturaram-se e mantiveram-se até os dias atuais. Com um viés epistemológico decolonial, enfatizar tais práticas educativas como os diversos atos de resistência, é de suma importância para romper com a mentalidade racista, sexista e colonialista que propaga um discurso falocêntrico em que coloca as mulheres em um posicionamento de passividade.

Pode-se argumentar que, como processo, o racismo e o sexismo são semelhantes, pois ambos constroem ideologicamente o senso comum através da referência às diferenças “naturais” e “biológicas”. No entanto, não podemos entender de modo mecânico o gênero e a opressão racial como paralelos porque ambos afetam e posicionam grupos de pessoas de forma diferente e, no caso das mulheres negras, eles se entrelaçam (Kilomba, 2019, p. 100).

Essa passagem do livro “Memórias da Plantação” da psicóloga Grada Kilomba, nos faz refletir sobre a dupla opressão que as mulheres negras foram e são submetidas, narrativas e discursos de ódio que nos atravessam e deixam em exposição feridas que o sistema escravagista nos acarretou. A escritora peruana Sara Beatriz Guardia (2007) considera que não se trata apenas de estudar ou reviver um simples passado, mas de reescrever a história por meio das experiências de mulheres. A pesquisa tem o recorte na região da América Latina e em propor reflexões sobre as formas de resistências, a participação das mulheres negras na formação na sociedade brasileira, as contribuições no campo epistemológico, cultural e o quanto é relevante para romper com o padrão educacional imposto e visar uma educação decolonial e antirracista.

A par deste raciocínio, destacamos como questões a guiar esta investigação: *Quais as vivências educativas das mulheres negras presentes na segunda metade do século XIX? Como as relações experienciadas pelas mulheres negras possibilitaram a resistência da memória ancestral? Como a dor da escravidão promoveu estratégias-educativas de enfretamento e sobrevivência da cultura negra? Que experiências significativas de educação popular podemos*

depreender das vivências educativas de mulheres negras desse período?

Apresentamos como objetivos para essa pesquisa:

- *Identificar as tensões e os conflitos, bem como os avanços e os saltos qualitativos, produzidos pelas vivências educativas das mulheres negras desse período.*
- *Verificar os saberes que emergem das vivências educativas das mulheres negras nesse período;*
- *Compreender as contribuições das vivências educativas das mulheres negras na formação da sociedade brasileira.*

Partindo dessas indagações, a pesquisa ao mesmo tempo que busca informar, ela conscientiza e denuncia os atos de violências que ocorreram e ocorrem ao passar da nossa história e que não foram enunciados, visto que a hierarquia estrutural possibilitou uma narrativa eurocentrada em que o opressor exercia esse papel de locutor, partindo disso, houve toda uma tentativa de silenciamento e de negação das mulheres enquanto sujeitas ativas e protagonistas no meio social. Contudo, o tema “Educação de mulheres negras na segunda metade do século XIX”, possibilita debater sobre essas questões nas instituições educacionais e propor um outro olhar a construção do Brasil e dos indivíduos inseridos nela.

Metodologia

A metodologia que construímos para esta pesquisa pode ser associada, metaforicamente, ao processo de produção de um tecelão, que, utilizando-se de diversos fios e com o auxílio de uma lançadeira, transpassa os feixes de fios e dá forma à tessitura de uma peça. Diante dessas análises, a ativista Zélia Amador de Deus nos propõe reflexões acerca de seu livro “Ananse: Tecendo Teias na Diáspora”, que narra através de experiências e estudos a relação do povo preto com a diáspora, vínculo esse que estabeleceu uma rede de conexões, de ancestralidades e de instrumentos de resistência em um lugar que era predominante a negação de seu corpo, de sua alma e de sua cultura.

Em um estudo como este, que analisa problemáticas como a subjugação/resistência da mulher e a descolonização de territórios periferizados do sistema mundo, é preciso assumir o desafio de uma escrita histórica em caminho inverso ao convencional. Com razão, Burke (2011) aponta que os estudos sobre o feminismo, a descolonização, os indígenas e os negros têm transformado a escrita histórica recente, fazendo aparecer aqueles que foram abafados, negados e usurpados por uma concepção de mundo elitista, racista e machista, que elegeu o homem branco, europeu e “normal” como a voz predominante da pesquisa histórica ocidental. Neste sentido, recorreremos à história cultural como uma possibilidade de reescrita da história a partir do lugar ocupado por mulheres escritoras latino-americanas.

Para Rioux (1998), a história cultural tem a ambição de dar conta de uma reflexão plural,

que garanta uma interpretação mais ampla e legítima do contexto cultural de uma sociedade. A história cultural considera os pontos mais sensíveis da cultura a serem desvendados, trazendo novas luzes para os estudos históricos; modifica a rigidez e a exatidão características da ciência moderna, procurando a renovação histórica pelo ângulo da cultura. Ainda segundo Rioux (1998), a história cultural é a verdadeira filha do seu tempo. Para o autor, esta abordagem permite que as interrogações sobre o futuro e a realidade social sejam desconstruídas e reconstruídas por percepções próprias de cada grupo social e cultural, evitando, desse modo, o anacronismo e a imposição de significados culturais.

É neste sentido que a história cultural nos serve como uma lente de análise, para enxergar melhor a concepção de educação para as mulheres produzida por autoras latino-americanas e sua influência no processo descolonizador em seus respectivos países. Entretanto, sabemos que isso não é algo fácil, pois entra em conflito com as estruturas do pensamento científico moderno ocidental.

Como nos diz Ruth Benedict, a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo, e que cada indivíduo constrói esse olhar através das vivências que sua socialização lhe propõe. Diante disso, o olhar preconceituoso e a mentalidade racista é fruto de uma construção etnocêntrica que busca inferiorizar o 'outro' e o ver como 'diferente' dos padrões ocidentais. E romper com essas problemáticas é uma luta contínua, visto que perpetua nos demais setores da sociedade.

Deste modo, a abordagem da história cultural contribui neste estudo em vários sentidos: 1) localiza um ponto de afrontamento, nesse caso as mulheres negras, como um grupo social específico que se opõe à dominação; 2) produz um afrontamento material decisivo sob o poder estabelecido; 3) instiga à desconstrução de um padrão cultural imposto; 4) revela as fendas históricas no discurso dominante; 5) reconstrói representações ligadas a outras formas de ver a história.

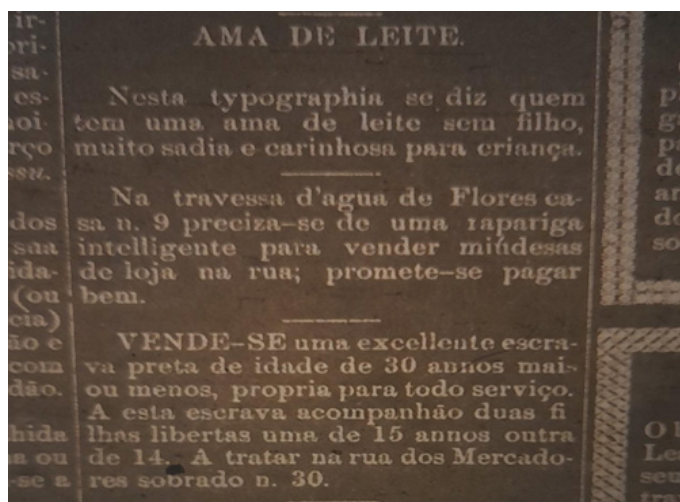
Esta pesquisa terá duas grandes etapas: 1ª) levantamento bibliográfico, documental e nos arquivos históricos e a 2ª) a análise e a produção escrita. Para o momento de levantamento dos trabalhos de produções científicas tendo como filtro de escolha alguns descritores que nos ajudarão a identificar e a ler as produções: mulheres negras, mulheres escravizadas, práticas de vivências e outros que se apresentarem no decorrer do levantamento. As fontes desta investigação, e que conformam o seu corpus, incluem documentos históricos diversos da segunda metade do século XIX, o destaque para esse período se dá por ser o processo de finalização da escravidão no Brasil, como cartas, notícias de jornais, escritos publicados, artigos científicos, produção de literaturas, processos judiciais que estejam vinculadas como tema da pesquisa. Buscaremos essas fontes bibliográficas em bancos e bases de dados digitais nacionais e internacionais, tais como: Google Scholar, Scielo, Redalyc, Portal de Periódicos da CAPES, entre outros. Também levantaremos estas fontes em arquivos e memoriais públicos históricos

de Belém. Teoricamente trabalharemos com autores que situam as condições históricas e político-educacionais do Brasil nos períodos de vida das mulheres negras cujo pensamento será analisado para mapear o contexto, e com autores que tratam das mulheres negras e de seu lugar de resistência, em articulação com autoras da epistemologia feminista negras e afro-latino-americanas, como Lélia Gonzalez, Glória Anzaldúa, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Bell Hooks, Angela Davis e outras.

Alguns resultados

A pesquisa teve partida em agosto de 2022 e está em andamento, sendo feito o levantamento documental e a leitura cautelosa para que nada passe despercebido. Assim sendo, nos jornais encontrados nos arquivos públicos foi possível detectar o funcionamento socioeconômico estabelecido na segunda metade do século XIX, sistema esse capitalista e escravocrata que referia-se ao corpo da mulher negra como propriedade privada. Uma das práticas mais comuns era a da “ama de leite”, vivência em que as mulheres escravizadas se deslocavam de suas famílias e amamentavam os filhos dos senhores, como é apresentado na figura 1:

Figura 1: Ama de Leite



Fonte: Diário do Pará de 1869. Biblioteca Pública Arthur Viana.

Juntamente com essa prática era comum os abusos sexuais, visto que as mulheres negras passavam mais tempo sobre domínio dos brancos.

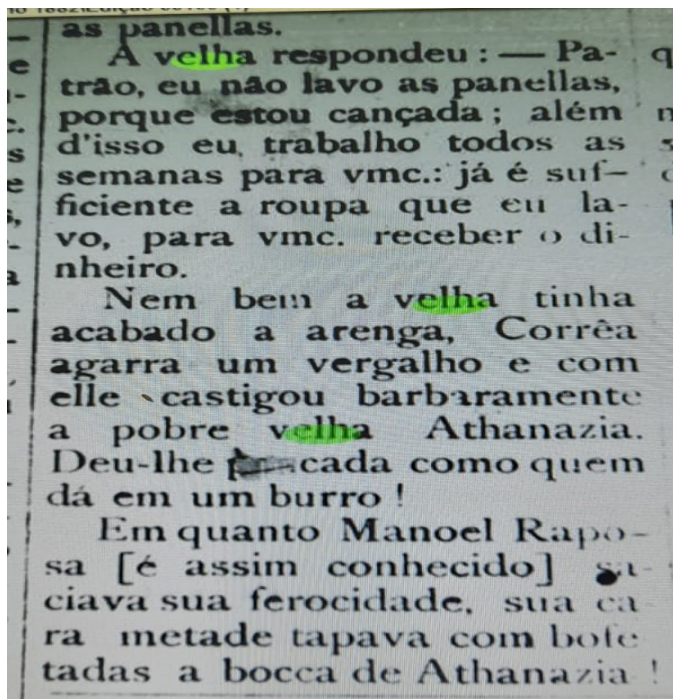
A nudez das mulheres africanas servia de constante lembrança da sua vulnerabilidade sexual. A violação era um método comum de torturar escravas usado para submeter mulheres negras rebeldes (Hooks, 1991. p. 15).

Desse modo eram submetidas a diversas formas de violências e opressões, mas são pou-

cas vezes retratadas e explícitas no meio educacional, caindo ao esquecimento e no mito em que aceitaram tudo de forma passiva.

Outras formas de arbitrariedade estabelecida era o papel imposto as mulheres, com a dupla jornada de trabalho e principalmente executar os afazeres do lar; função essa que o sistema patriarcal instituiu, caso não fosse seguido a pessoa sofria grandes consequências como é explícito na figura 2:

Figura 2: Diário de Notícias, 1882.



Na imagem é possível fazer analogia aos dias atuais, já que a maioria das mulheres que trabalham como domésticas são negras e apenas em 2013 tiveram seus direitos assegurados pela Consolidação das Leis do Trabalho.

No estado de dominação feminina, o trabalho doméstico é considerado degradante para a mulher, assim como é considerado abaixo da dignidade do homem numa sociedade de dominação masculina. As mulheres negras realizam a maior parte do trabalho doméstico nas suas próprias casas e nas casas dos outros (Hooks. 1991. p. 54).

Quando abordamos sobre esses acontecimentos, devemos ressaltar que as formas de violência se manifestaram de diversas maneiras: física, moral, psicológica e que deixaram rastros e consequências até hoje.

Considerações finais

Com alguns resultados preliminares, a pesquisa nos leva a dados e resultados que comprovam tais problemáticas e que nos remete também às práticas de resistências que passaram de geração a geração e se perpetuam até hoje, com saberes epistemológicos e culturais. Sabendo do tempo recente de levantamento e apuramento de nossos estudos, partimos da desconstrução e da desmistificação do papel da mulher apenas como espectadora, subalterna ou passiva, mas como protagonista e contribuinte ativa da construção, manutenção e transformação dessas práticas e vivências das mulheres negras.

Fontes:

Figura 1: PARÁ, Diário do. **Ama de leite**. Sexta feira, 02 de abril de 1869

Figura 2: NOTÍCIAS, Diário de. 1882 Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=763659&Pesq=%22feiti%20a7aria%22&pagfis=6433>

Referências Bibliográficas:

DEUS, Z.A. **Ananse Tecendo Teias na Diáspora: Uma Narrativa de Resistência e Luta das Herdeiras e dos Herdeiros de Ananse**. Belém: Secult, 2019. 124 p. Disponível em: <https://doceru.com/doc/sxne5c1>. Acesso em: 06 mar. 2023.

HOOKS, Bell. **Não sou eu uma mulher. Mulheres negras e feminismo**. 1º ed. 1991. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro 2014. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma_mulher_traduzido.

A RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA, INCONSCIÊNCIA E INTENCIONALIDADE NA FILOSOFIA DA MENTE DE JOHN SEARLE

Igor Matheus Paiva das Neves Santos¹

Introdução

Nesse estudo, pretende-se investigar – a partir da teoria filosófica da mente de John Searle – sobre a consciência, o inconsciente e a intencionalidade que são três questões importantes para a filosofia da mente contemporânea que, por sua vez, é um campo de estudos filosóficos que investigam a natureza dos estados mentais em geral. Para isso, abordaremos o entendimento de Searle sobre essas noções (consciência, inconsciência e a intencionalidade), bem como a relação entre elas.

No entanto, deve-se ressaltar que o presente trabalho, por ser apenas um resumo expandido, não tem como intuito fazer uma avaliação crítica acerca dos conceitos de consciência, inconsciência e intencionalidade, mas sim, dedicar-se a fazer uma explanação dos aspectos gerais de tais noções e, por conseguinte, tentar evidenciar uma relação existente entre elas – partindo, obviamente, da teoria filosófica da mente de Searle.

Deste modo, na primeira parte do trabalho, começaremos tratando (respectivamente e de forma separada) sobre o entendimento do autor sobre a consciência, inconsciência e intencionalidade. Em seguida, já em um segundo momento, abordaremos de que modo pode se pressupor uma relação entre tais noções mentais.

Metodologia

Pesquisa de cunho bibliográfico, com abordagem sistemática, envolvendo o estudo da filosofia da mente de John Searle. Com intuito de mostrar, por meio da concepção do filósofo acerca do tema, aspectos que compõem a discussão sobre a consciência, inconsciente e a intencionalidade. Para embasar esse estudo será usado não só, como textos bases, as obras *A Redescoberta da Mente*, *Mente, Linguagem e Sociedade* e a *Intencionalidade* de Searle, mas também literaturas secundárias voltadas para o objeto da pesquisa. São elas: os artigos *Intencionalidade e consciência em Searle* (de Joelma Marques de Carvalho) e *Consciência, subjetividade e o problema do inconsciente na filosofia da mente de John Searle* (de Tarik de Athayde Prata).

Resultados

A consciência

¹ Mestrando do programa de pós-graduação de filosofia (PPGFIL) na Universidade federal do Pará (UFPA).

Searle acredita que a consciência é a noção mental central – ao ponto de que a compreensão de todas as outras noções mentais somente podem ser explicadas a partir da conexão com ela. Somado a isso, o filósofo entende que a consciência possui três atributos essenciais (a qualidade, unidade e subjetividade) que a diferencia de outros fenômenos biológicos e a caracteriza como um fenômeno que “consiste em estados e processos internos, qualitativos e subjetivos. Tem, portanto, uma ontologia de primeira pessoa” (Searle, 2000, p. 41). Logo, não pode ser reduzida a fenômenos de terceira pessoa (fenômenos físicos). Ou seja, a consciência possui um campo em que todos os fenômenos são experimentados de modo unificado, também se caracteriza por ser algo particular de cada indivíduo e, por último, possui o que denominamos de *qualia* – que pressupõe que cada fenômeno ou estado consciente produz, na experiência de cada ser, uma sensação diferente.

No entanto, deve-se ressaltar que na obra *A Redescoberta da Mente*, Searle (2006, p. 133) demonstra que não entende a consciência como algo extraordinário do mundo e exclusivo de nós seres humanos, mas sim como característica ordinária do mundo que existe como fenômeno natural e biológico, tanto em cérebros humanos quanto em determinados animais. Sendo que, a partir dessa perspectiva, o autor constrói um programa de naturalização dos fenômenos mentais em que, por exemplo, fenômenos mentais são causados e realizados por processos neurobiológicos e neuroquímicos de nível inferior, que estados e processos mentais são parte fundamental da história biológico-evolutiva de seres humanos e animais não humanos e que são fenômenos naturais tão ordinários como a digestão e a chuva.

Somado a isso, a teoria da mente de Searle tem como objetivo a explicação da consciência enquanto um fenômeno mental e como um fenômeno natural. Searle afirma que a consciência e os estados e processos conscientes são causados e realizados por estados e processos cerebrais. Neste sentido, ele afirma, como já foi supracitado, que tanto os processos conscientes “são causados por, e realizados em processos neurobiológicos de nível inferior que ocorrem no cérebro” quanto a consciência, “consiste em processos de nível superior produzidos na estrutura do cérebro” (2000, p. 41).

A inconsciência

Em relação à segunda noção, a inconsciência, optei por elucidá-la a partir da ideia de que segundo Searle (2006, p. 217), o inconsciente possui uma importância explanatória – que ajuda explicar determinados comportamentos humanos. Sendo que o filósofo faz, na *A Redescoberta da Mente* (2006, p. 219), um questionamento, a saber: “Como poderíamos subtrair a consciência de um estado mental e ainda resultar um estado mental?”. Isto é, como os fenômenos inconscientes podem ser entendidos como estados mentais?

Para dar conta dessa questão, Searle teoriza, resumidamente, que os fenômenos inconscientes só podem ser entendidos como estados mentais se considerarmos a possibilidade de

tornarem-se conscientes. Isto é, segundo o filósofo (2006, p. 218),

[...] a despeito da nossa complacência ao usar o conceito de inconsciente, não temos uma noção nítida de estados mentais inconscientes, e minha primeira tarefa é explicar as relações entre o inconsciente e a consciência. A afirmação que farei pode ser representada em uma frase: *a noção de um estado mental inconsciente implica acessibilidade à consciência*. Não temos nenhuma noção do inconsciente, a não ser como aquilo que é potencialmente consciente.

Assim, para tais fenômenos serem considerados estados mentais eles devem, em primeiro lugar, pressupor uma ligação com a consciência. Por isso a afirmação de que os fenômenos inconscientes são, em princípio, potenciais estados conscientes – que podem tornar-se, efetivamente, conscientes (dependendo da circunstância).

A intencionalidade

Já sobre a intencionalidade, o filósofo norte-americano entende que é a capacidade de nossos estados conscientes de referirem-se ao mundo – ou seja, serem direcionados a objetos e estados de coisas do mundo. Há dois modos fundamentais e primitivos de intencionalidade, duas formas básicas de fenômenos mentais intencionais, que são a percepção e a ação: o primeiro é “[...] o modo cognitivo, em que representamos como as coisas são [...]”, e o segundo é “[...] modo volitivo ou conato, no qual representamos como gostaríamos que fossem, ou como estamos tentando fazer com que se tornem [...]” (Searle, 2000, p. 55).

No entanto, Carvalho (2016, p. 59) salienta que

[...] enquanto as noções de consciência e intencionalidade são, para Franz Brentano (1838-1917), inseparáveis ou até mesmo indistinguíveis, Searle defende a ideia de que estes conceitos não são idênticos e nenhum deles abrange o outro, pois a preposição de em expressões acerca de estados conscientes não significa o mesmo que a preposição de em expressões acerca dos estados ou eventos intencionais.

Ou seja, tal propriedade mental, a intencionalidade, não é intrínseca a todos os fenômenos ou estados mentais, mas sim a apenas alguns. Do mesmo modo que «muitos estados conscientes não são Intencionais [...] e muitos estados Intencionais não são conscientes» (Searle, 2002, p. 2- 3/14-15). Pelo fato de Searle não corroborar com a ideia de uma identidade entre a intencionalidade e a consciência – isto é, que a intencionalidade e a consciência são idênticas.

A relação entre consciência, inconsciência e intencionalidade

Para começar, reitero sobre a questão de a consciência ser a noção mental central. Ao ponto que o tal argumento, em resumo, é baseado parcialmente no chamado princípio de conexão. O princípio de conexão é a ideia segundo a qual os fenômenos mentais são, em princípio,

acessíveis à consciência. Da mesma forma que precisamos apelar ao nosso entendimento da consciência para entender aqueles fenômenos mentais que não são acessíveis à consciência, porque não temos um acesso direto e exclusivo, ao menos empiricamente ainda, por exemplo, inconsciência, ou melhor, os fenômenos inconscientes.

Dito isso, passo agora, para parte principal deste trabalho, de forma a destacar, especificamente, os pontos relacionais entre estas três noções, a saber:

- 1) **Consciência e Intencionalidade:** Para Searle a mente faz parte do mundo real, diferentemente de Franz Brentano que divide entre mundo natural (físico) e mundo psíquico (mental). Para Searle, não há essa divisão, existe só um mundo (o real) e a mente faz parte dele. Logo, partindo dessa ideia ficará mais visível a relação entre consciência e intencionalidade, pois, para o filósofo, a propriedade mental que vai fazer a ligação, “ser a ponte”, entre os estados, eventos mentais e o mundo é, justamente, a intencionalidade.
- 2) **Consciência e Inconsciência:** Para Searle é, apenas, por meio do princípio de conexão que a consciência tem com os fenômenos inconscientes é que estes poderão ser entendidos como estados mentais - seguindo sua forma aspectual (em determinadas situações). Por isso são, em princípio, potenciais estados conscientes.

Ele argumenta que, uma vez que todos os estados intencionais possuem forma aspectual (ou seja, representam suas condições de satisfação sob certos aspectos, e não outros) inclusive os estados intencionais inconscientes, essa forma aspectual faz com que os estados inconscientes sejam, em princípio, *pensáveis* ou *experenciáveis*, isto é, sejam o tipo de coisa que pode se tornar consciente [...] (Prata, 2020, p. 19).

- 3) **Inconsciência e Intencionalidade:** A partir da relação entre a consciência e a inconsciência supracitada, evidencia-se também uma ligação entre a inconsciência e a intencionalidade. Ao ponto que,

Conforme Searle, os estados inconscientes são intrinsecamente mentais. Alguns processos que ocorrem na mente são inconscientes e outros conscientes. Entre aqueles que são inconscientes, existem processos neurofisiológicos que são mentais, pois eles são candidatos à consciência, ou seja, eles são capazes de gerar estados conscientes. O que significa também dizer que eles são pré-conscientes e pré-intencionais. (Carvalho, 2016, p. 64).

[...] Com esta mudança, os estados inconscientes são tratados como parte do background, isto é, como disposições do cérebro capazes de gerar estados conscientes intencionais. (Carvalho, 2016, p. 65).

Logo torna-se claro que a relação entre essas duas noções se dará com base na ideia de

eficácia causal que os fenômenos inconscientes – enquanto mentais – terão para gerar outros estados mentais (como por exemplo: estados mentais intencionais).

Considerações finais

Deste modo, evidencia-se que mesmo Searle defendendo a ideia de que intencionalidade e consciência não devem ser entendidas como idênticas e, também, não deixando tão claro seu entendimento sobre o inconsciente, o filósofo norte-americano não pode deixar de lado a relação, encontrada na sua teoria filosófica da mente, entre essas três noções.

Por fim, concluo que mesmo Searle sendo um dos poucos teóricos da mente que possui uma teoria filosófica da mente com uma descrição bem abrangente, principalmente, sobre a consciência, tal teoria searliana possui, assim como a maioria das teorias da mente, muitas contradições e pontos sem respostas – em específico: aos problemas que envolvem a consciência, inconsciente e a intencionalidade.

Referências

CARVALHO, J. M. de. **Intencionalidade e consciência em Searle**. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 54–66, 2016 Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12550>. Acesso em: 12 jul. 2022.

PRATA, T. A. **Consciência, subjetividade e o problema do inconsciente na filosofia da mente de John Searle**. Revista Araripe, v.1, n.1, p.6-26, jan./jun. 2020.

SEARLE, John R. **A redescoberta da mente**. Tradução Eduardo Pereira e Ferreira. – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Intencionalidade**. tradução Julio Fischer. Tomás Rosa Bueno: revisão técnica Ana Cecília G. A. de Camargo. Viviane Veras Costa Pinto. - 2a ed. - São Paulo: Martins Fontes. 2002.

_____. **Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

A TEORIA DE NORWOOD RUSSELL HANSON ACERCA DA INTERPRETAÇÃO PRESENTE NA DESCRIÇÃO OBSERVACIONAL A PARTIR DA EXPERIÊNCIA VISUAL

Keli de Assumpção

A questão da presença de interpretação na observação e descrição observacional permeia não só a filosofia como também grande parte das ciências humanas e biológicas. Indagações sobre o real contato do ser humano com o mundo empírico e a possibilidade de produção de conhecimento descritivo com vínculo forte ao mundo real também traz consigo as históricas divergências dicotômicas entre realismo e antirrealismo e entre empirismo e racionalismo. Assim, tendo em vista a abrangência e as diferentes possibilidades de posicionamento em relação a esse tema, a pesquisa filosófica nesse contexto merece ainda mais atenção (Saes, 2010).

Em especial, quando abordamos os impactos das diferentes teorias acerca da interpretação na percepção visual e descrição observacional, aspectos da filosofia da ciência ganham dimensões ainda mais urgentes; dado que, a depender da posição que tomamos em relação a essas questões, há impactos tanto na compreensão das ideias dos autores que fazem parte da história da filosofia da ciência, como também na própria noção de produção de conhecimento atual. Isso porque, entre outras razões, os elementos relativos à objetividade, autonomia, neutralidade e racionalidade científica são especialmente sensíveis ao modo pelo qual a percepção visual e a descrição observacional são incorporadas à metodologia e construção do saber científico (Lacey, 1999).

Diante desse contexto, veremos que as concepções relacionadas à percepção visual e a descrição observacional, presente nos textos de Hanson, se posicionam nestas dicotomias mais para o lado relativista e subjetivo, mas sem que isso desmereça a ciência. A posição do autor, em conformidade com alguns filósofos da ciência mais recentes, aspira normalizar a possibilidade de subjetividade e de interpretação nas percepções; mas isso de modo que entendamos que as ciências, enquanto construções humanas, não precisam, necessariamente, purificar o conhecimento científico da subjetividade, mas alocá-la de modo sensato e sem extremos (Hanson, 1975; 1977).

Contexto filosófico da interpretação na observação e descrição observacional

Remontando desde, pelo menos, os gregos, a interpretação no conhecimento descritivo advindo do mundo dos sentidos foi um dos temas abordados por Aristóteles em suas obras. Em *Da Interpretação* (2013), Aristóteles pontua que as percepções do mundo são comuns a todos os sujeitos, mas que a tradução da percepção para a linguagem oral e escrita através dos símbolos sofre interpretações. Isso ocorre, porém, sem que a percepção por si só seja entendida como uma ferramenta interpretativa (Saes, 2010).

Posteriormente os conceitos de observação e descrição observacional passaram por uma rigorosa adaptação, tendo como objetivo propagar a ideia de observação neutra — tal como o registrado por uma câmera fotográfica — e também propagar a concepção de uma descrição observacional objetiva, desde que fiel à observação. (Crary, 2012; 2013) Mais tarde, os trabalhos de pós-imagem de Goethe e a monumental obra de Kant tiveram um papel de avivamento de concepções mais valorativas e interpretativas da observação. Com Goethe passou-se a reconhecer a influência mental e interpretativa que as imagens têm na experiência visual e com Kant passou-se a valorizar a divisão entre sujeito, objeto e representação visual (Saes, 2010).

Uma reviravolta ocorreu com os positivistas lógicos e com a pressão de alguns empiristas e fenomenalistas. Tendo em mente que a separação entre objeto e sujeito acarreta desconforto para as ciências, os positivistas lógicos procuraram reverter a tendência subjetiva com que as percepções estavam assumindo. Posteriormente chamada de “Concepção Ortodoxa de Teorias”, a corrente positivista teve como representantes alguns dos mais importantes filósofos da época e influenciou direta e indiretamente grande parte da filosofia da ciência daquele período. Um dos objetivos era banir tanto as entidades metafísicas quanto os termos linguísticos usados para descrever entidades não observáveis da ciência. Ou seja, buscavam transcrever a ciência em signos lógicos neutros e torná-la, através da observação de entidades observáveis, uma fonte de conhecimento puro, sem especulações metafísicas ou interpretações (Suppe, 1979).

Um pouco depois, essa concepção foi adaptada e reestruturada por Bas Van Fraassen em *The Scientific Image* de 1980. Nesse livro, Fraassen visou corrigir alguns dos problemas inerentes à concepção herdada e formulou o chamado “Empirismo Construtivista”, concepção na qual ele separa como ferramenta científica apenas o vocabulário literal e as entidades observáveis (Suppe, 1979). Na perspectiva de Fraassen, se não contaminarmos a ciência com entidades inobserváveis e com o seu respectivo vocabulário teórico, podemos ter uma adequação empírica entre os resultados da observação e experimentação com a parte observacional do mundo; e, a partir da simetria entre observado e observação, obter a verdade e o conhecimento. É importante ressaltar que os pontos referidos à observação e descrição observacional científica tanto do empirismo lógico quanto do empirismo construtivo são direta ou indiretamente alvos de crítica de N. R. Hanson (1977).

Posteriormente uma nova versão da observação e da descrição observacional são vistas nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein (1984). Esse autor atribui à linguagem e à vivência usual variados papéis para a construção e mudança do que é interiormente representado e exteriormente descrito. Em outras palavras, o autor associa a percepção e a descrição observacional ao aprendizado da linguagem, à cultura, às vivências de determinada sociedade, aos padrões de comportamento e aos modos de vida (Guerra, 2010). Dessa forma, na concepção de Wittgenstein, tais elementos são entendidos como constituintes da interpretação presente na observação e descrição observacional.

Norwood Russell Hanson (1975; 1977) seguiu os passos de Wittgenstein e Kant. Pois afirmou que a interpretação se encontra intimamente ligada à observação e problematizou a relação do observador com o objeto. Propondo tal ligação, o autor indica que as descrições e, principalmente, as observações do mundo, se apresentam enviesadamente, conforme os contextos e particularidades subjetivas humanas. A tese da impregnação teórica será apresentada sem que consideremos que esse enviesamento constitua um empecilho na obtenção de conhecimento pelo ser humano. Portanto, veremos que, para Hanson, a observação teoricamente enviesada é algo natural e constituinte do próprio conhecimento humano sobre o mundo.

Na perspectiva de Hanson (1977) é necessário entender a ciência como um processo racional complexo e subjetivo, no qual não é possível esperar neutralidade ou objetividade totais, uma vez que a construção da ciência não é um sistema dedutivo-objetivo em que os dados são consequências objetivas deriváveis, tal como proposto pela concepção ortodoxa de teorias. Segundo o autor, tal construção deve ser entendida a partir da ideia de um padrão conceitual no qual os dados irão sendo retrocedidos a hipóteses prováveis (Suppe, 1979).

Em outras palavras, a ciência firma-se em uma lógica de descobrimento a partir de um retroceder racional dos dados, não de uma descoberta objetiva e neutra de dados dedutivamente organizados (Suppe, 1979). Segundo Nickles (2012, p. 366) essa proposta de Hanson se concentra em reviver a “epistemologia de fronteira” de Peirce, que tanto Popper quanto os empiristas lógicos haviam retirado a lógica das aparências das pesquisas sérias.

Observação e interpretação

A teoria de Hanson (1975; 1977) afirma que toda observação ou percepção visual, seja ela científica ou não, é altamente influenciada pelo aprendizado e pelo foco de atenção dado a alguns elementos em detrimento de outros. Isso ocorre porque, ao olhar para algo, o sujeito tem a visão guiada pela sua gama de conceitos teóricos, experiências, interesses e expectativas, e — a partir de uma interpretação concomitante ao ato de observar — o sujeito seleciona e interpreta aquilo que vê; de modo que entrelace os fatores internos e externos do contexto de observação. Dessa forma, a própria imagem mental do mundo é afetada pelos conhecimentos prévios que direcionam o olhar e a atenção, fazendo com que o observador naturalmente observe e descreva os eventos e objetos do mundo *como isso* ou *como aquilo*.

Segundo o autor, para entendermos as diferenças presentes nas observações e descrições observacionais resultantes de um mesmo campo visual, devemos antes entender dois termos relacionados a essa ideia, que separam a visão em dois escopos: primeiro, o “estado físico”, relativo apenas às reações causais e composição fisiológica; e em segundo lugar, a “experiência visual”, relativa à experiência visual e totalidade da visão (Hanson, 1977).

Nesse sentido, podemos associar o “estado físico” ao ato de “ver” do sujeito, à percepção visual entendida a partir de suas reações causais e composição fisiológica. Assim, o estado

físico na visão corresponderia ao processo de interação entre a luz, a retina, os nervos ópticos e os córtices visuais. Desse modo, dizer que dois sujeitos *veem* o mesmo significa que ambos possuem estados físicos semelhantes. Contudo, o estado físico ou o “simples ato de ver” não consegue explicar a imagem final apresentada à nossa mente enquanto cadeias causais materiais.

Tendo em vista essa limitação, surge a explicação da “observação”, que, diferentemente do ato de “ver”, tem como aspecto final a “experiência visual”, em toda sua dimensão qualitativa e subjetiva. Segundo o autor, o ato de “observar”, além de se relacionar com a experiência visual final, também carrega um determinado foco de atenção e interpretação a partir da carga teórica, das experiências, das expectativas e do contexto pelo qual a percepção ocorre. A observação gera a experiência visual, portanto, compreende a totalidade da visão bem como o produto final dela tal como o conhecemos: como uma experiência subjetiva, interna e interpretativa (Hanson, 1977).

Podemos entender essas diferenças entre o ato de “ver” e “observar” a partir de uma divisão entre aqueles que compreendem a percepção visual como uma atitude passiva e aqueles que compreendem como uma ação ativa do organismo. Primeiro, se tomarmos a explicação dada pelos teóricos da percepção neutra e passiva aos estímulos, nos atentando as relações causais, materiais, físicas, químicas e fisiológicas em observadores com circuitos neurosensoriais normais, veremos que, em linhas gerais, ocorrem as mesmas reações físicas e químicas na absorção e conversão da luz em impulsos nervosos para quaisquer observadores que observem um mesmo objeto. Por outro lado, se tomarmos a explicação dada pelos teóricos da percepção ativa, grande parte deles nos alertarão da influência que determinados elementos internos exercem sobre a experiência visual e a subjetiviza. Segundo Chalmers, a grande diferença entre o “ver” e o “observar” reside na forma com que a imagem final e o processo de formação dela é registrada no processo da visão.

A partir dessas duas posições, por um lado, a que compreende a percepção visual como passiva e neutra, e por outro, a que compreende a percepção visual como uma ação ativa e interpretativa do sujeito, o autor se pergunta se dois sujeitos que olham para um mesmo objeto, sob condições semelhantes, irão descrever sua experiência visual da mesma forma.

Sob a perspectiva da percepção passiva, seria correto afirmar que dois observadores que olhem para um mesmo objeto sob as mesmas condições vejam a mesma coisa, pois ambos apresentam estados físicos semelhantes e veem o mesmo. E, portanto, se esses dois observadores descrevessem o que foi visto de formas diferentes, isso seria resultado de extrapolações descritivas posteriores à percepção visual. Sendo assim, teríamos que as observações foram iguais para os dois observadores, mas — ao transformar os dados sensoriais em descrição linguística — houve um processo interpretativo. Logo, os dois observadores estariam vendo o mesmo e posteriormente descrevendo de forma diferente. Contudo, tanto Hanson como Chalmers (1993) criticam essa noção de observação passiva acusando-a de ser incapaz de determinar e descrever

a experiência visual em determinada parte dessa cadeia de processos fisiológicos comuns, uma vez que na observação normal haveria outros fatores determinantes que particularizam as experiências e imagens mentais para além do descrito na noção de “ver” que a percepção passiva defende.

Por outro lado, segundo a perspectiva de observação ativa de Hanson, as diferenças observacionais e descritivas sobre um mesmo objeto podem ocorrer porque cada observador tem uma “experiência visual” única, ainda que ambos os observadores tenham o mesmo conteúdo observacional em seus campos visuais. Isso porque a constatação dos dados dos sentidos através do sentido da visão é irremediavelmente conectada à subjetividade interpretativa, que influencia desde o que e como o mundo é observado até a imagem mental final. Nesse sentido, segundo o autor, é coerente aceitar que cada sujeito irá observar conforme a interpretação que atribui ao que está no seu campo visual, por isso cada observador possuirá uma experiência visual única, que se reflete na descrição observacional. Hanson irá argumentar que dois observadores observam de formas diferentes os elementos do campo visual porque eles estão vendo tais elementos *como isto* ou *como aquilo*, de modo que a interpretação guie a observação e, ao mesmo tempo, ela mesma seja guiada (Hanson, 1977).

Sendo assim, a dotação de sentido aos dados, a formulação da imagem mental e a construção linguística que compreendem o processo e comunicação do observar exige muito mais do que mais sinais sensoriais: há em questão uma complexa cadeia de conhecimentos, associações e direcionamentos.

Segundo Pessoa Junior (2015, p.143), na observação também se concentram expectativas sobre o que será visto. E, quando essas expectativas são minimamente articuladas, elas determinam o foco de atenção e o julgamento sobre o que é observado. Sendo assim, pode-se falar em “expectativas teóricas” que se inserem na observação. Por exemplo, se há o conhecimento de formas geométricas, não só a descrição como também a observação e a detecção instantânea de padrões na imagem diferirá daquele que não conhece nada de geometria. Assim, a própria consciência visual, enquanto imagem mental, é afetada pelos conhecimentos prévios que direcionam o olhar e a atenção, fazendo com que o observador descreva *como isso* ou *como aquilo*. Dessa forma, ainda que haja algo nas experiências visuais que possam ser idênticas no caso de dois ou mais observadores olhando para um mesmo objeto, cada um dos observadores irá seletivamente agregar importância a um conjunto particular de detalhes da imagem, o que acarretará diferentes imagens mentais e experiências visuais (Hanson, 1977).

Experimento mental da observação do nascer do sol por Kepler e Tycho Brahe

Para entendermos melhor esses conceitos, veremos a aplicação da teoria de Hanson ao experimento mental presente na obra *Patrones de descubrimiento Investigación de las bases conceptuales de la ciencia* (1977), denominado de “Experimento Mental da Observação do

Nascer do Sol por Kepler e Tycho”.

No exemplo, supõe-se que dois sujeitos, Kepler e Tycho Brahe, estejam observando o amanhecer. É também suposto que Kepler descreve estar vendo a Terra se mover; e Tycho, por sua vez, descreve estar vendo os corpos celestes, incluindo o sol, se moverem. Diante dessas duas descrições sobre o mesmo amanhecer, Hanson (1977) se pergunta se é possível que eles estejam observando a mesma coisa, afinal, são duas descrições observacionais distintas. Para responder isso é necessário que entendamos *o que realmente levou* a essas diferentes descrições.

Se aceitarmos a distinção entre “ver” e “observar” proposta por Hanson, teremos que, em algum sentido, Kepler e Tycho *veem* o mesmo, mas não *observam* a mesma coisa, e que isso ocorre concomitantemente. Segundo Pessoa Junior (2015, p.144–145), nesse exemplo, há influência de duas teorias científicas — heliocentrismo e geocentrismo — sobre o que é visto, sendo que ambas parecem consistentes para explicar o que está sendo observado.

No sentido físico-químico geral, Kepler e Tycho sofreram os mesmos fenômenos físicos, químicos e fisiológicos, e, portanto, *viram* a mesma coisa. Ou seja, supõe-se que o sol emitiu fótons, e estes fótons passaram por configurações fisiológicas e físicas semelhantes nos dois observadores, desde a retina, até o córtex visual. Ambos *veem* a mesma coisa, porque tem o mesmo objeto em seus campos de visão e porque houve uma semelhante excitação dos estados físicos relativos à visão por parte de Kepler e Tycho.

Por outro lado, no que diz respeito à experiência visual de ambos, podemos afirmar que eles não *observam* a mesma coisa ao olharem o amanhecer. É certo que tanto Kepler quanto Tycho *veem* o mesmo fenômeno físico; porém, a experiência visual é subjetiva, e por isso eles podem relatar semelhantemente *ou não* o que observam, sem que isso se trate unicamente de diferenças descritivas (Hanson, 1977).

É válido lembrar que Hanson aceita que, ainda que sejam experiências visuais distintas, as observações e descrições podem ter algo em comum; afinal, se trata de um mesmo conjunto de objetos e fenômenos, e eles também podem partilhar alguns pressupostos teóricos. Com isso, a atenção deles pode ser direcionada às características, estruturas e configurações semelhantes (Chalmers, 1993).

Nesse contexto, alguns fenomenalistas poderiam contestar que algo simples como o nascer do sol não teria uma margem tão grande para extrapolações teóricas. Para eles, se houvesse diferentes descrições observacionais de algo tão simples como o nascer do sol, elas seriam resultados de interpretações posteriores à observação: ambos estariam observando a mesma coisa, mas descrevendo a partir de extrapolações teóricas posteriores. Dessa forma, se Kepler possui uma visão heliocêntrica, ele dirá que o que vê é a Terra se movendo, isso porque ele estaria interpretando posteriormente o que observa desta forma; por outro lado, Tycho, que possui uma carga teórica geocêntrica, observará o mesmo que Kepler, mas dirá que são os corpos celestes que se movem (Hanson, 1977).

Contudo, poderíamos argumentar que, de fato, as concepções teóricas de cada um interferem na descrição, mas que a influência ocorre logo na observação, não posteriormente, na descrição observacional. Ou seja, se Kepler acredita que é a Terra que se move, sua perspectiva, expectativa visual e foco de atenção será para os aspectos que condizem com sua carga teórica, e, portanto, sua descrição diferirá porque diz respeito a uma experiência visual diferente da que Brahe experimentou. Kepler poderá focar sua atenção na unidade imóvel que os corpos celestes parecem formar, e a partir dessa unidade imóvel perceber o movimento. Nesse sentido, a Terra pareceria se mover (Hanson, 1977).

Contudo, entra aqui mais um detalhe: eles não *veem* a Terra. O que é visível para ambos é uma linha do horizonte, Kepler e Tycho Brahe não estariam, em uma linguagem neutra, observando o planeta Terra. Até mesmo o uso do termo “sol” levaria consigo alguma ideia cosmológica; dado que o que eles chamam de “sol” estaria mais próximo de um disco amarelado que, após algum tempo, se transforma em um círculo luminoso. Percebemos que, no início do experimento mental, pareceu aceitável as descrições que envolviam termos como “Terra”, “Sol” e “Movimentação”; agora, porém, essa não parece ser a descrição mais fiel à observação. Desse modo, percebemos que a linguagem usada para representar a imagem e a experiência mental é, por si só, carregada de acordos e significações que requerem entendimento e aceitação de seus significados pressupostos para serem usados. Vemos que o processo de associação e comunicação está tão intrinsecamente apoiado nesses pressupostos que quase toda forma linguística descritiva acarretaria uma escolha por essa ou outra teoria (Hanson, 1977).

Uma descrição menos dotada de pressupostos teóricos, poderia ser, por exemplo, a de que Kepler e Brahe olham para um disco brilhante de cor amarela esbranquiçada, que está localizado em um espaço azul sobre uma área verde. Se pedirmos para que ambos esbocem em forma de desenho aquilo que está no seu campo de visão, é possível que, em linhas gerais, haverá um semicírculo na linha do horizonte. Contudo, se pedirmos para descreverem linguisticamente o que estão vendo, eles dirão que veem tal semicírculo e cores? Ou dirão que veem o sol no horizonte? (Hanson, 1977). Afinal, Tycho Brahe e Kepler estão observando o amanhecer do sol, a movimentação de corpos celestes ou estão vendo linhas e cores?

É provável que a linguagem com que um físico descreve o amanhecer, se tentar ser o mais simples possível, poderia se basear na descrição de linhas, manchas coloridas, sombras ou outros termos gerais. Mas essa descrição não será relacionada apenas a forma como ele irá enunciar linguisticamente o que está olhando: o que ocorre, na verdade, é um direcionamento do observador para esses detalhes; ou seja, ao invés de analisar a totalidade, ele perceberá a imagem em suas linhas gerais, diferenças de cores, presença de texturas etc. (Hanson, 1977).

Lembramos que Hanson (1977) ressalta a importância de entendermos a compreensão dos fenômenos e objetos científicos analisados por especialistas — como físicos e químicos — pela experiência como precedidas por teorias e construções lógicas de casos ideais e de expec-

tativas de comportamento do que é observado. Uma vez que o cientista que realiza a observação de um determinado fenômeno tem suas concepções anteriores à observação formuladas a partir de teorizações e caracterizações ideais dos fenômenos.

Sendo assim, podemos supor que, se pedirmos para um especialista em física ser o mais neutro possível na descrição, ele irá prestar atenção nas formas, cores, sombras e aparências para descrever aquilo que está observando. Novamente, devemos nos atentar ao fato de que não se trata só de uma tomada de posição linguística: tal como vimos, a linguagem usada faz parte da carga teórica e a escolha por um ou outro termo linguístico, já é uma tomada de posição para uma ou outra teoria. Mas, somado a isso, está a atenção e expectativa seletiva do físico para detalhes que poderiam ser ignorados em sua totalidade; se pedirmos para que ele descreva o que vê de acordo com diferentes níveis de teorização, o físico deverá, a cada observação, focar sua atenção em padrões e detalhes específicos distintos, deverá mudar a sua perspectiva e basear-se em outro padrão de pensamento para focar sua atenção nesse ou naquele detalhe dos dados (Hanson, 1977).

Vemos que, dois observadores eventuais podem não ser tão cuidadosos na definição simplificada como um físico poderia, e também não prestar atenção nos mesmos detalhes e padrões que o físico ressalta em sua observação. Tais observadores poderiam prestar atenção em detalhes que correspondem à bagagem teórica e expectativa visual do que eles já sabem sobre o evento, buscando uma correspondência na imagem ou não com aquilo que ele possui em sua carga teórica. Assim, se ambos os observadores eventuais falarem que veem o sol, isso não seria totalmente correto, pois eles estão vendo apenas um dos lados do sol; ou melhor, os dois possuem contato apenas com um dos aspectos visuais dos vários que compreende o que temos como sol. Por outro lado, ver um disco branco amarelado no horizonte não significa necessariamente observar o sol; tampouco significa “ver o amanhecer” em uma colina (Hanson, 1977).

Afinal, o que a visão normal capta ao receber a luz? Será que a visão de Kepler e Tycho igualmente captam um disco branco amarelado entre manchas verdes e azuis? Segundo o autor, a imagem observada ou experienciada mentalmente por uma pessoa com visão normal não pode ser considerada como a mesma daquela que se forma na retina ao receber estímulo luminoso. Sendo assim, ainda que o estado físico e a imagem da retina sejam iguais entre os observadores, isso não significa que a posterior experiência visual será igual (Hanson, 1977).

Logo, vemos que o que está presente no campo visual dos dois observadores possui diferentes formas de ser observada e que a maneira como o conteúdo é experienciado difere para cada indivíduo e não corresponde à excitação físico-química da retina. Hanson aceita haver algo nas experiências visuais desses dois observadores acerca do amanhecer que é idêntico: a presença de um disco branco amarelado entre manchas verdes e azuis. Mas destacada que isso não quer dizer logicamente que eles observem de maneira igual, ou façam uma mesma obser-

vação (Hanson, 1977).

Em relação a isso, Chalmers esclarece que as experiências visuais distintas derivadas das mesmas informações vindas do exterior do observador não significa dizer que podemos observar apenas aquilo que nos agrada ou que a imagem da retina não influencia nossa experiência mental. O que ocorre é que, ainda que as informações externas do mundo sejam extremamente importantes, o estado interior das nossas mentes ou cérebros também exerce influência. Sendo assim, não só as propriedades físicas dos olhos exercem importância na observação (Chalmers, 1993).

Hanson (1977) explica que pode haver uma padronização básica dos conhecimentos em uma mesma cultura que faz com que as observações – e conseqüentemente as descrições observacionais – sejam semelhantes ao ponto de pensarmos que ambos os observadores tenham a mesma experiência visual de determinado objeto ou fenômeno. Para haver essa padronização da forma de observar e descrever, é necessário aprendizado e um certo “adestramento”, tal como propõe Wittgenstein (1984). Conseqüentemente, as diferentes descrições do nascer do sol entre Kepler e Tycho Brahe não só revelam alguns aspectos subjetivos da observação de cada um como também revelam fortemente a influência histórica e cultural de cada um desses observadores (Hanson, 1977).

Dessa forma, podemos entender o aspecto social que une as observações cotidianas. Uma vez que os mesmos fenômenos, explicações, objetos, etc, estão em contato constante – sendo apresentados semelhantemente aos indivíduos – eles observam e possuem descrições muito semelhantes porque compartilham muitos conhecimentos e experiências adquiridas sobre aquele mesmo objeto ou fenômeno (Hanson, 1975). Por outro lado, Kepler e Tycho Brahe observam e descrevem coisas diferentes porque, ainda que ambos partilham de muitos pressupostos teóricos, nessa observação há forte influência teórica do que cada um tinha como verdade sobre o movimento dos corpos celestes (Hanson, 1977).

Dessa maneira, esse exemplo demonstra que a perspectiva de um indivíduo sobre um objeto varia conforme a bagagem histórica, cultural e experiencial de cada observador, tendo a interpretação intrínseca à observação. Portanto, na observação, a visão não age como um simples mecanismo sensorial dotado apenas de recepção: ela age tanto do exterior para o interior do observador, quanto vice-versa. Trata-se de uma comunicação contínua entre o mental e o físico; uma comunicação indissociável entre a interpretação e a observação.

Referência

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

CHALMERS, Alan F. A dependência que a observação tem da teoria. In: *O que é ciência afinal?* Tradução: Raul Filker: 1ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1993. p.46-60.

CRARY, J. *Suspensões da percepção: atenção, espetáculo e cultura moderna*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. Técnicas do Observador: visão e modernidade no século XIX. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

GUERRA, Claudia B. A percepção visual em Wittgenstein e a teoria dos aspectos. *Liinc em Revista*, v.6, n.2, setembro, 2010, Rio de Janeiro.

HANSON, N. R. *Observación y explicación: guía de la filosofía de la ciencia. Patrones de descubrimiento Investigación de las bases conceptuales de la ciencia*. Versión española de Enrique G. Camarero y Antonio Montesinos. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

_____. *Constelaciones y Conjecturas*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

_____. Observação e Interpretação. In: MORGENBESSER, Sidney (org). *Filosofia da Ciência*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1975.

LACEY, H. O lugar da ciência no mundo dos valores e da experiência humana. São Paulo: *Scientiae Studia*, 7 (4), 2009.

LUND, M. N. R. Hanson: Observation, Discovery, and Scientific Change. Amherst, NY: *Humanity*, 2010.

NICKLES, T. Review of N. R. Hanson: Observation, Discovery, and Scientific Change, by M. Lund. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 2(2), 2012. p. 364–368.

PESSOA Jr., O. Conciliando a neutralidade e a carga teórica das observações. In: Lorenzano, P.; Abreu, C.; Ahumada, J.; Federico, L.; Ginnobili, S.; O. Lery, M.M. & Salvatico, L. (Org.). *Filosofia e Historia de la Ciencia en el Cono Sur, Selección de trabajos del VIII Encuentro de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur*. 1ed. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba, 2015, v. 1, p. 149-155.

SAES, S. F. A. Como e o que percebemos. In: *Percepção e Imaginação*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

SUPPE, F. (org.), *The Structure of Scientific Theories*. 2ª ed. Urbana: University of Illinois Press, 1977.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril, 1984.

AQUI E AGORA: perspectivas do espaço-tempo nos percursos da geopoética de Beatriz Nascimento

Airely Neves Pereira¹

Abertura

Aqui e agora flutua pelo contemporâneo através da perturbação histórica de um tempo não-linear, podendo, a partir de uma lente evolucionista, confundir direções entre passado e futuro. Por isso, este trabalho se dá a partir de uma ótica que inclui aquilo que a primazia do racionalismo moderno excluiu, ou seja, remete à fantasia, às emoções, à nostalgia, aos sonhos, à poesia. O saber *viquiano* tem uma lógica própria: a lógica do verossímil, ou seja, aquilo que aparenta ser verdadeiro, a sensibilidade poética posta em sua teoria não corresponde a exatidão matemática conferida ao conhecimento cartesiano, pois ela considera os lugares da incerteza. A partir dessa flexibilidade, faço um deslocamento, ou “fuga”, em busca de perspectivas que considerem esse lugar essencialmente humano, que é a subjetividade e as relações que ela mantém com seu entorno, para isso, recorro a poeticidade historiográfica de Beatriz Nascimento considerando suas noções sobre memória, corporeidade e territorialidade.

Tempo de Nascimento

Brasileira, negra, nordestina, Beatriz Nascimento nasceu em 1942 e faleceu, por um ato de misoginia e feminicídio, em 1995. Foi pesquisadora, professora, militante, escritora, historiadora e poeta. Academicamente, ela liberta a negritude de um passado escravista, atualizando signos, criando conceitos e abordagens diferenciadas. Contribuiu significativamente para o feminismo negro, fortalecendo a interseccionalidade como ferramenta analítica. Afastando-se de perspectivas que veem o tempo mais como uma entidade metafísica - distante da presença que circunda o espaço de quem se indaga sobre ele -, ela afirma que é o tempo que está dentro da História, não o contrário (Ratts, 2006), daí sua consideração pelo corpo, pois este percorre caminhos construindo trajetos e histórias, e de muitas maneiras, transmitem essas experiências e geram conhecimento.

O corpo é igualmente memória. Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar cuidadoso para a pele escura, no toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida (Ratts, 2006, p.68).

A atenção dada à corporeidade nos revela o diferencial metodológico da historiografia de Beatriz Nascimento, que conseqüentemente se mantém mais próxima da materialidade. A

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Pará.

proposta da autora, enquanto mulher negra, é realizar uma busca por nós mesmas, “jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando” (Ratts, 2006, p.38). Tal posição pode ser observada no seu poema *Abertura I*, tendo sua última edição publicada no livro *Todas as distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*, organizado em 2015 pelo professor Alex Ratts e a filha da intelectual acima citada, Bethânia Gomes:

Quero.
Extrair qualquer síndrome
Qualquer aparência do que não sou
Qualquer vínculo com o passado odiado que restou

Quero.
Palma verde e nua
Herança que cultivei
Quero, resumir numa só
As fantasias com que sonhei...
(1-9).

Conhecedora da lógica do embranquecimento, Beatriz se dispõe a fazer essa busca pelo que realmente se é, fugindo dos estereótipos impostos pelo colonialismo, essa é a abertura proposta pela poetisa. A autora reconhece o inegável papel da miscigenação em países pluriétnicos, como o Brasil, mas ressalta a importância de não a vermos de um ponto de vista eugenista, ou seja, de uma perspectiva que visa privilegiar o embranquecimento em detrimento da negritude.

O corpo, atravessado por memórias, torna-se um *corpo-documento*, carregado de História. Dado o contexto de travessia forçada – o tráfico negreiro, o corpo é o principal documento desse período histórico e de suas consequências no território brasileiro. Não à toa, a memória é um lugar em disputa no Brasil colonizado, Beatriz Nascimento traz apontamentos fundamentais para entendermos como a literatura nacional serviu para penetrar “memórias” no imaginário brasileiro, privilegiando uma visão que na realidade era particular ao grupo dominante. Por conta do analfabetismo e de todas as condições objetivas que impediam negros e negras de se colocarem no cenário nacional como escritores e escritoras, o que prevaleceu foi a narrativa imposta por homens brancos, não raro, economicamente abastados. Várias figuras literárias incumbiram à população negra o lugar de subalternidade e “naturalmente” submissos em suas histórias, como a personagem Bertoleza de *O cortiço* (1890), que foi criada pelo autor Aluísio Azevedo. Com maior grau de perversidade podemos citar Monteiro Lobato, cânone brasileiro em histórias infantis, que criou personagens como tia Anastácia e Jeca Tatu, a primeira sendo uma mulher negra empregada da casa - que no conto *Caçadas de Pedrinho* (1933) é caracterizada como “macaca de carvão”; o segundo, Jeca Tatu, representa a visão de Lobato – fazendeiro e representante da oligarquia paulista, sobre os camponeses, sua perspectiva aponta um homem preguiçoso, inimigo do desenvolvimento e ignorante. Essas e outras ficções foram atribuídas

aos trabalhadores rurais que não detinham grandes fazendas – majoritariamente negros e indígenas, esses grupos se estabeleceram fora das cercas ideológicas do agronegócio, que é fruto do sistema *plantation* - importado da Europa. No conto *Velha praga* (1918), o autor de “Sítio do Pica-pau-amarelo” culpabiliza o *CABOCLO* pela destruição das florestas, enquanto o civilizado progresso, vindo pelas mãos dos italianos e pela via-férrea, seria o ponto alto da evolução no qual todo o território teria de adaptar-se.

Tempo de Nascimento é uma construção. É feito por corpos que nascem e vivem, que testemunham e narram o mundo, criando assim, o seu tempo. É uma intervenção direta daqueles e daquelas que trazem no corpo a História de um percurso, percurso esse que, apesar das tentativas de apagamento desses corpos, não conseguiu os impedir de nascer. Perceber o tempo é olhar caminhos passados, sonhar com o futuro e estar presente. Atuar sobre o tempo de forma decolonial é promover uma ação disruptiva na História, quebrando a ideia de um tempo linear, imposto pela lógica progressista da modernidade. Pensando nas reflexões sobre o espaço-tempo, segue o poema *Aqui e agora*, elaborado por mim - Airely Neves Pereira - em 2020 e apresentado no XI Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da Universidade Federal do Pará em junho de 2023:

Antes da primeira palavra
Estive aqui e agora
Sem olhar para fora

O ponto de partida
É um caminho sem volta
Aqui e agora
A partida não retorna

É uma linha que vai
É uma curva que volta
O caminho é longo
Mas continuo no agora

De lá pra cá fico aqui
Sem ter pra onde ir
Volto a viajar pra acolá
Não sei mais onde quero ficar

Volto a olhar para fora
Não dependo mais do agora
Me disseram que era um presente
Mas apenas me deixa ausente

Ausente da unidade
Pendente com a eternidade
O agora é o que passa
Com infortúnios ou graças

Daqui não tem como sair

E agora?
Ficarei por aqui
Contando essa história

Aqui e agora
Pro futuro invento histórias
Agora que passou
Eu vou embora
(1-31).

Lugares de Nascimento

A dimensão espacial ocupa um lugar central no pensamento de Beatriz Nascimento. A poética por ela elaborada conta com os lugares que percorreu, seja fisicamente ou pela História e com isso, vem a caracterização geopoética da sua obra. Contudo, é importante ressaltar o caráter móvel desses espaços, que se conceitua através da Transmigração – que se mobiliza em primeira instância pela travessia do oceano Atlântico – e posteriormente nos processos de fuga engendrados por negros e negras que foram escravizados, mas que não sucumbiram à opressão colonial criando no “novo mundo” territórios de libertação, como os Quilombos - que existem em toda extensão territorial das Américas. Também devemos considerar o deslocamento entre o rural e o urbano, entre o Nordeste e o Sudeste do Brasil, todos implicados por processos que excluía pessoas negras do seu direito ao território e a uma vida digna.

Para além da dimensão física desses espaços, é importante notar como eles foram e são ocupados e quais afetos são provocados pela percepção desses lugares, é interessante perceber a

Interrelação entre corpo, espaço e identidade que pode ser refeita por aquele(a) que busca tornar-se pessoa (e não coisa): no quilombo, na casa de culto afro-brasileiro, num espaço de encontro e/ou diversão, no movimento negro, diante do espelho ou de uma fotografia. Desta forma, o corpo negro pode ser, também em parte, aquele que foge, mas que conquista temporadas de tranquilidade. (Ratts, 2006, p. 66).

A construção do espaço se dá mediante múltiplas interações, tanto humanas, quanto não-humanas, *O mito moderno da natureza intocada* já foi posto em xeque por Antônio Diegues (1994), a estética dos lugares versa sobre a relação sociocultural que as populações que os habitam mantêm com eles, pensar essa relação é pensar a respeito do espaço que ocupamos, sendo a nossa práxis cotidiana que o elabora em novas roupagens continuamente. Beatriz Nascimento é vanguarda na academia no que diz respeito à pesquisa sobre os quilombos. O enriquecimento historiográfico que a autora proporcionou sobre o tema nos dá uma oportunidade singular de refletir sobre esses espaços que foram seios de vários nascimentos. Tomando como referência a obra de Beatriz, Lélia González, contemporânea de Nascimento, aponta que já em 1559 se tinha notícia da formação dos primeiros quilombos (Rios; Lima, 2020), ou seja, o seu

surgimento foi praticamente concomitante à chegada dos europeus, o que nos faz considerar que desde o início do tráfico negreiro houve resistência por parte dos africanos e africanas que foram escravizados segundo Lélia

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

O quilombo de Palmares se tornou o mais conhecido na História, dada sua extensão e impacto no cenário social e político brasileiro. Em entrevista para Raquel Gerber, Beatriz diz

Quilombo é aquele espaço geográfico onde o homem tem a sensação do oceano. Raquel você precisa se sentir na Serra da Barriga. Toda a energia cósmica entra no seu corpo. Eu fico grande numa serra. Eu fico assim, Raquel, alta. (apud Ratts, 2006, p. 69).

É perceptível na fala da historiadora a forma integrativa como ela vê o corpo e o espaço que está ao seu redor, especialmente o quilombo, que oferece a ela o panorama da exaltação de sua negritude, não o contrário, como fazem os ambientes que subalternizam corpos negros. Essa forma mais integrativa com o meio ambiente fez com que os quilombos tivessem outro trato com a natureza, pensando formas alternativas de produção que se diferenciam radicalmente da monocultura imposta pelos colonizadores. Essa diferenciação vem da herança africana que forma a matriz da cultura negra brasileira, que historicamente se mostrou compatível com a pluralidade. Além da diversidade, “o princípio da propriedade individual da terra não existia na África, sendo a terra um bem coletivo.” (Nascimento, 2007, p.39). Essas características tornam os quilombos sociedades alternativas que no decorrer da construção do Brasil foram fundamentais para elaboração do que seria a cultura brasileira. É importante notar que com o crescimento dos centros urbanos – dada a ofensiva no campo pelo setor industrial, os espaços de cultura negra foram se realocando para as favelas, que passaram a comportar terreiros, bailes *blacks*, congadas, o próprio carnaval, e dessa forma foram reconfigurando e perpetuando as heranças africanas do povo brasileiro.

Mortes de Nascimento

O enviesamento eurocêntrico da História em detrimento do panorama que vê as contribuições de outros continentes – especialmente o da África, na formação da sociedade humana é um fenômeno relativamente recente, essa perspectiva se desenrola através do colonialismo implantado por países europeus, que a partir da virada do século XV conseguiram estabelecer

certo domínio econômico através do tráfico negreiro e da colonização das Américas. Desde então, passaram-se cerca de 500 anos; no entanto, precisamos ressaltar que a historiografia contemporânea abrange cerca de 10 mil anos de História da África (Mokitar, 2010, p.31), ou seja, o período colonial forjado pelos europeus em solos africanos gira em torno de 5% da História das civilizações da África, os outros 95% correspondem a uma diversidade de relações políticas e culturais que incluem expansões para além das fronteiras marítimas deste território, chegando inclusive nas Américas muito antes de Colombo (Nascimento, 2007, p.31). A literatura científica contemporânea, sob diversos espectros – particularmente o da arqueologia, aponta a África como o berço das civilizações. Chico César, ao cantar *Mama África*, nos traz em poesia parte dessa História.

Giambattista Vico, italiano que viveu entre os anos 1668 e 1744, fez sua educação formal com padres jesuítas, especializou-se no campo do direito e da retórica e intelectualmente pretendeu encontrar um princípio conciliador do dualismo entre ideias e fatos, isto é, entre a filosofia e a filologia. Ele tornou-se influente na teoria política, jurisprudência, estética e crítica literária, sendo estudado em outros países da Europa. Em *Livro Primeiro da Ciência Nova* (1744) o autor demonstra *O estabelecimento dos princípios*, sua intenção é trazer as *anotações à tábua cronológica nas quais se faz o aparato da matéria*, precede o corpo do texto e excerto “Tábua cronológica, descrita segundo as três épocas dos tempos dos Egípcios, que diziam ter decorrido todo mundo anterior ao longo de três idades: dos deuses, dos heróis e dos homens” (Vico, 2005, p.49). Autores já publicados na época de Vico apontavam o Egito como precedente do mundo da política e da religião. O próprio italiano os menciona na sua obra, são eles: John Marsham, Spencer, Van Heurn, Hermann Wits e Tácito (2005). Vico, a partir dessa concepção que na época era cânone, se dedica a “provar” que a História do mundo começa com os Hebreus no “dilúvio universal”, mantendo respaldo com a posição defendida pela Igreja Católica.

Além de trazer muitas referências equivocadas no decorrer da sua construção histórica, Vico julgava como favorável o pensamento que não atribuiu ao Egito maior antiguidade que dois mil anos. Para o “pai” da historiografia moderna, no Egito

A moral era dissoluta, pois não só eram as meretrizes toleradas ou lícitas, mas também consideradas honestas; a teologia estava cheia de superstições, sortilégios e bruxarias. E a magnificência das suas pirâmides podia bem ser parto da barbárie, que se manifesta pela grandeza (Vico, 2005, p.52).

É perceptível na fala de Vico seu tom misógino, além disso, ele apresenta uma construção textual contraditória que pretende conciliar os métodos da filologia com a “verdade universal” do Catolicismo. Por isso, a extensa descrição histórica do Egito, acompanhada de sua própria negação, reflete a construção de uma narrativa eurocêntrica que se firma soberana e universal a partir do apagamento de outras Histórias. A educação Católica se constituiu a partir da “verdade” incontestável que pregava “o dilúvio como princípio do mundo”, até mesmo para

aqueles que se dedicavam à ciência, isso não era posto em xeque, o catecismo pregado pelos jesuítas formou a base do que seria a educação tradicional.

A perspectiva espiralar do tempo abordada por Vico é uma referência explícita à concepção dos egípcios, a lógica poética inferida dessa visão é amparada por uma filosofia milenar que nasceu em solos africanos e se perdura até a contemporaneidade, percebemos isso através do ditado Yorubá que diz “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”. A não-linearidade do tempo se opõe radicalmente a perspectiva progressista da modernidade, não à toa Vico se distancia da filosofia de seus contemporâneos e conterrâneos, que favoreciam na época a ideia de uma perspectiva evolucionista, estando os europeus na parte superior dessa evolução. Isso embasava a crença de que eles precisavam “desenvolver” povos ainda “primitivos”, a colonização das Américas através do catecismo e, posteriormente, o desenvolvimentismo industrial moderno se alicerçam nessa lógica.

A lógica do verossímil, àquela que se coloca enquanto semelhante à verdade, mas sem pretensão de uma exatidão, considerando os limites da certeza e abrangendo os lugares do incerto, emana nos escritos de Vico. No entanto, dado os erros históricos gritantes cometidos pelo autor em relação ao Egito, devemos notar que o próprio foge muitas vezes dessa lógica. Tais erros refletem o epistemicídio histórico direcionado às filosofias africanas, o apagamento seguido da apropriação desses saberes reflete o método colonial de dominação. Considerando a construção argumentativa de Vico na *Ciência Nova* (2005), percebemos a tentativa de inferiorização das civilizações fora do eixo europeu e o enganoso pensamento de grandiosidade de si e dos seus. Notamos tal frivolidade nas próprias palavras do autor:

A Europa cristã resplandece de tanta humanidade, pois muito abunda de todos os bens que podem tornar feliz a vida humana [...] não podemos fazer outra coisa senão dar a esta obra o invejoso título de Ciência nova, porque seria defraudá-la demasiado injustamente do seu direito e razão, que possuía com base num direito universal como o é aquele que gira em torno da natureza comum das nações, por aquela propriedade que possui toda a ciência perfeita na sua ideia (Vico, 2005, p.830-831).

Sabemos que a Europa cristã não abunda em felicidade, pelo contrário, é um cenário marcado pela santa inquisição – ou seja, penitências, torturas, violências espirituais e comércio de “lugares no céu”. A promoção das desigualdades sociais que marcam a política dos feudos e da monarquia se articulam intimamente com a atuação da Igreja Católica. Em relação à *Ciência Nova*, já apontamos erros que nos impede de caracterizá-la como uma ciência perfeita.

Nascimento: Terra fértil

Intelectuais como Beatriz Nascimento nos possibilitam ampliar a visão de mundo ainda muito restrita da academia brasileira em torno da História. Alargar horizontes significa expandir

nossos espaços de deslocamento, ampliando nossa trajetória e conhecendo melhor o percurso. Autoras como Sueli Carneiro, Zélia Amador de Deus, Audre Lorde, Sobunfo Somé, Nilma Lino Gomes, Neusa Santos Souza entre várias outras intelectuais, abrem caminhos para uma academia antirracista e feminista. O desconhecimento pela parte hegemônica das instituições de ensino sobre as teorias desenvolvidas por essas mulheres se dá exclusivamente pelo sexismo acompanhado do racismo que atravessam os seus corpos: mulheres negras sempre pensaram, atuaram, e escreveram mundo. A invisibilização desses saberes corrobora a perpetuação do privilégio masculino branco que herdamos do colonialismo e que sustenta o sistema econômico e social que hoje chamamos de capitalismo. “Quando o capitalismo deixar de ser sustentado, suas estruturas vão cair, e esse organismo morto vai servir de adubo para uma nova forma de vida.” (Pereira; Lima, 2012, p.10).

Indígenas, negros e negras carregam uma herança milenar de cuidado com a terra, diante da emergência climática – provocada pelo modelo de produção industrial moderno e capitalista, que marca o século XXI, resgatar essas heranças é a nossa possibilidade de garantir um *futuro vivo*. Por isso, é fundamental reivindicar um sistema educacional, que desde a base até o ensino universitário, se construa sob os parâmetros de um pensamento e de uma práxis decolonial. A luta do movimento negro e indígena já garantiram vitórias importantes para a educação, como as políticas de cotas e a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena nos níveis fundamental e médio. No entanto, devemos fazer alguns apontamentos: o primeiro é que a educação no Brasil é secular, e as referidas vitórias partiram dos anos 2000, isso significa que as raízes coloniais ainda são hegemônicas dentro das instituições de ensino; O segundo diz respeito a aplicabilidade da lei 11.645 de 2008: cursos de licenciatura continuam se elaborando nos moldes de uma educação eurocêntrica e com isso, os docentes não adquirem uma formação que os capacitem para introduzir essas abordagens em sala de aula, que seguem invisibilizadas.

Com a luta de pessoas negras e indígenas, grupos de pesquisa que abordam tais temáticas foram criados, mas em números ainda muito aquém do necessário. As grades curriculares, majoritariamente, seguem privilegiando uma linha eurocentrada e masculina. Vale lembrar que foi em 2003, a partir da lei 10.639, que se colocou a obrigatoriedade de tratar no ensino básico pautas relacionadas a História e Cultura africana e afro-brasileira e em 2004 foi aprovado pelo Conselho Nacional de Educação o parecer CNE/CP 3/2004, que criou as diretrizes curriculares da questão e entendeu esse projeto para o ensino superior também, tal parecer reflete as demandas colocadas pelo movimento negro, ou seja, tem uma forte caracterização decolonial. Contudo, mesmo após 20 anos da criação da referida lei, ainda é uma demanda atual enfrentar a problemática relacionada ao epistemicídio dos saberes africanos e afro-brasileiros na academia.

Muitos professores e professoras ainda exercem a docência nos moldes de uma educação bancária, como denuncia Paulo Freire (2013). Essa noção de ensino cria uma hierarquia

que favorece a continuidade das raízes coloniais eurocêntricas da educação formal brasileira. Com isso, é preciso elaborar estratégias de enfrentamento, e aqui podemos citar o XI Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia da Universidade Federal do Pará, realizado em junho de 2023, que abordou a temática *Perspectivas para além de uma filosofia eurocentrada*. O evento se realizou a partir do esforço coletivo do corpo discente do curso, incluindo tanto estudantes da graduação quanto da pós-graduação sensíveis à pauta, consequência de uma indignação sobre a exclusão de filosofias que se localizam fora do eixo europeu. A mobilização política de estudantes atrelada à pesquisa nos oferece uma base sólida que nos direciona a uma construção social que foge dos parâmetros herdados do colonialismo. Em termos práticos, essa luta nos liberta do contexto de opressões no qual fomos inseridos no decorrer da História, e considerando a perspectiva ambiental, nos possibilita pensar a existência de um futuro caracterizado pela vida no seu caráter plural.

Tanto quanto duvidar, é importante saber. Numa sociedade ainda marcada pelas opressões, é preciso ser firme sobre quem somos e o que queremos, para isso, é preciso saber. E quem somos nós? Para descobrir a resposta dessa pergunta precisamos lançar nossa voz ao mundo, precisamos comunicar, ser escutados e nos escutarmos. Daí começa o diálogo, que marca uma oposição ao silenciamento, que é típico das aulas que reproduzem a lógica de dominação. Uma educação emancipadora quebra barreiras, rompe com o medo e a própria opressão para lançar nossa voz ao mundo. Quando o não-saber estiver em cena, que se faça poesia, que segundo Audre Lorde é “o instrumento mediante o qual nomeamos o que não tem nome para convertê-lo em um objeto de pensamento” (apud Ratts; Gomes, 2006, p.129). A primazia da razão positivista subalterniza as artes, e até as ciências humanas como parte fundamental da construção dos saberes, percebe-se isso no privilégio dado às ciências exatas, que corrobora o tecnicismo acentuado de uma educação pautada pelo neoliberalismo. A marginalização de disciplinas como Filosofia e Sociologia e a pouca carga horária destinada às artes é fruto dessa política excludente, que pretende em última instância coibir o processo reflexivo que nos coloca em contraposição ao modelo opressor de sociedade que instituições de ensino pautadas nos moldes do capital ajudam a construir. Precisamos reiterar que as filosofias, as artes e o pensamento social que precisamos, não pode se referenciar exclusivamente a partir de uma perspectiva eurocêntrica, pois essa visão não dialoga com nossa realidade e necessidades. *Aqui e agora* é um momento de encontro, é a tentativa de se fazer com que a “cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro” (apud Ratts, 2006, p. 63). É uma percepção disruptiva do tempo e a oportunidade de escrever histórias que ainda estão por vir.

Referências

DIEGUES, Antonio. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. 6ª ed. ampliada - São Paulo: Hucitec : Nupaub-USP/CEC, 2008.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

MOKHTAR, Gamal (ed). **História Geral da África II: África antiga**. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

NASCIMENTO, Elisa. **O tempo dos povos africanos**. 1ª ed. Brasília: Secretaria de Educação continuada, Alfabetização e Diversidade – SECAD, 2007.

NUNES, Antônio Sérgio da Costa. **A arqueologia da linguagem em Giambattista Vico**, 2009, tese de doutoramento, Faculdade de Filosofia, Universidade De São Paulo.

PEREIRA, Airely. N.; LIMA, Adriane. R. S. de. O retorno do presente: possibilidades de uma educação emancipadora que nos garanta um futuro vivo. **Revista Inter Ação**, Goiânia, v. 47, n. 2, p. 812–824, 2022.

RATTS, Alex (Org). GOMES, Bethania (Org). **Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. Editora Ogum's Toques Negros, 2015.

RATTS, Alex (org). **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. Instituto Kuanza, São Paulo, 2006.

RIOS, Flávia (Org). LIMA, Márcia (Org). Lélia González: **Por um feminismo afro-latino-americano**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Tradução de Jorge Vaz de Carvalho, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005.

A SUPRESSÃO DA ARTE A PARTIR DO OTIMISMO SOCRÁTICO

Amanda Stfhani Cardoso Trindade¹

Introdução

O presente resumo expandido consiste em um recorte de meu trabalho de conclusão de curso (TCC), em andamento. O que chamamos de *A supressão da arte a partir do otimismo socrático* refere-se à problematização estética realizada por Nietzsche em sua primeira fase, compreendida entre 1869 a 1876.

Neste cenário, a metafísica socrático-platônica apresenta-se como alicerce de um Ocidente cindido à medida que opôs razão aos instintos, hierarquizou saberes e conferiu à racionalidade o papel de explicar e corrigir o mundo a fim de se chegar a uma verdade. Com isso, instituiu-se a confiança unicamente na via racional. Nietzsche, parte deste conteúdo para problematizar o otimismo observado em Sócrates e, posteriormente, contido na configuração da ciência, sobretudo, do século XIX.

Sendo assim, encontramos muitas pesquisas concentradas na esfera estética nietzscheana, não restrita à Filosofia. Por outro lado, em solo filosófico, observamos um vasto trabalho dos conceitos estéticos propostos por Nietzsche, em diferentes fases de seu projeto. Entretanto, a problematização da supressão da arte em contraste com o otimismo percebido em Sócrates necessita de um olhar atencioso.

Buscamos com este resumo expandido lançar luz sobre o tema, procuramos problematizar de que modo a confiança na racionalidade suprimiu saberes, destacamos o saber artístico como o objeto a ser tratado. Nosso objetivo se propõe a analisar a crítica de Nietzsche à postura socrática. Em aspecto metodológico, colhemos fontes primárias e secundárias a fim de trazer consistência à nossa discussão.

Materiais e métodos

Optou-se por utilizar a técnica bibliográfica no recolhimento dos dados. Para tanto, recorreremos ao *Nascimento da Tragédia* (1872), obra componente da primeira fase nietzschiana. Em segundo momento, buscamos *Nietzsche e a verdade* (1984); *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da tragédia* (2005) ambos de Roberto Machado, utilizamos também os artigos de Fernanda Bulhões, a saber: *Críticas e elogios de Nietzsche a Sócrates* (2011); *Críticas e elogios à razão e à ciência nos primeiros escritos de Nietzsche* (2011). Tratando-se de um resumo expandido, prestigiamos alguns conceitos, *Homem teórico*; *Otimismo Socrático*; *Socratismo*.

¹ Acadêmica do sétimo semestre de Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade do Estado do Pará (UEPA)

Resultados e discussões

Se tratando de um projeto de conclusão de curso, os resultados obtidos serão dados ao decorrer do prosseguimento da pesquisa, contudo, podemos explanar alguns achados.

O que consegui então apreender, algo terrível e perigoso, um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo caso um novo problema: hoje eu diria que foi o problema da ciência mesma – ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável. (GT / NT, §2, p.12).

Em sua tentativa de autocrítica, escrita 14 anos após a publicação de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche, reavalia suas ideias e perpassa por elementos constituintes de sua obra em sete parágrafos. Distante da metafísica de Schopenhauer e da música de Richard Wagner, o filósofo alemão não trata a arte de modo secundário e a entende como capaz de criticar a hegemonia científica “pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência”. (GT / NT §2, p.13).

Isto, por outro lado, não significa dizer que há uma negação da ciência no projeto filosófico nietzschiano, mas há uma crítica aos seus pressupostos. O problema com chifres encontrado por Nietzsche retrata o embate com a ciência hegemônica de seu tempo, Filologia, a qual detinha um status inquestionável.

Roberto Machado em sua obra, *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia* (2005) organiza os textos de Rohde, Wagner e Ulrich Wilamowitz-Möllendorff os quais se referiam à publicação de Nietzsche, o livro (1872) provocou um debate acalorado e não fora bem recebido entre os filólogos. A rejeição da obra ocorreu porque a filologia, ciência hegemônica, estava submetida à interpretação filosófica e artística.

No mesmo livro, Machado, nos mostra os filólogos contrários às teses dispostas na obra, *O Nascimento da Tragédia*. O primeiro deles, Ulrich Wilamowitz-Möllendorff, doutor em Filologia, contestou em suas resenhas, o conteúdo da obra nietzscheana, mantendo-se áspero com os apontamentos realizados no livro, sobretudo, na análise a respeito da Grécia.

Um segundo contestador, exerceu influência na jornada de Nietzsche, haja vista que foi seu professor tendo o feito passar da Teologia à Filologia, além de conferir o título de doutor e indicar nosso jovem filósofo à cátedra da Universidade da Basileia. Ritschl, não foi receptivo com a obra de seu aprendiz, visto que não pôde aceitar a exaltação da Arte e da Filosofia receberem.

Este palco de discordâncias a respeito das ideias advindas da coligação entre arte e filosofia conferiram ao jovem Nietzsche críticas severas, no entanto, a posição de nosso autor em relação à arte permanece “a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético” (GT / NT §5 p.16).

A supressão da arte na metafísica socrático-platônica

A análise acerca da supressão da arte na perspectiva nietzschiana de primeira fase, nos remete ao cerne da metafísica socrático-platônica haja vista que com ela há a cristalização de elementos formadores do ocidente, a saber: a confiança na racionalidade, a busca pela verdade de maneira exacerbada e a hierarquização de saberes.

“A arte foi, no entanto, desclassificada por Sócrates em seu desejo de verdade. O que significa o início de um período de decadência que, sob diferentes formas, se tem perpetuado na história” (Machado, 2022, p.60).

Esta desclassificação da arte na posição socrática ocorre em virtude de sua exigência para alcançar o conhecimento verdadeiro, livre de erros e impressões da via sensível. Para tanto, seria necessário recorrer à lógica, à razão e aos métodos como meios de verificação de um saber a fim de validá-lo, caso tal saber não fosse racionalmente explicado, não deveria ser tomado com confiança, visto que poderia conduzir ao engano.

Em suas pesquisas, Fernanda Bulhões demonstra que Nietzsche, ao analisar a imagem de Sócrates, tece tanto críticas quanto elogios. O *mistagogo da ciência*² nos textos de juventude e maturidade representa o impulso racional. “Protótipo do homem teórico” o que lhe interessa é a busca incessante pela verdade, assim como os métodos para alcançar o conhecimento seguro e verdadeiro. De acordo com Bulhões (2011):

Para Nietzsche, além de Sócrates ter inaugurado um novo saber, a radical mudanças de valores que o socratismo representa não se restringe à dimensão teórica, epistemológica; ela é, sobretudo, uma mudança no âmbito moral. A noção de virtude, *areté* – que sempre foi a noção chave de toda *paidéia* grega –, ganha um sentido que nunca antes tivera: um sentido racional. Passa a existir um laço entre “virtude e saber, crença e moral. (Bulhões, 2011, p.3).

Roberto Machado, em *Nietzsche e a Verdade* (2022), demonstra o papel imprescindível da moral no embate: saber artístico e saber científico, e afirma que o valor dado a ciência é fornecido por um aspecto moralizante regulador de quais conhecimentos são mais valorosos. Seguindo a análise de Machado descobrimos que Nietzsche, em sua obra de primeira fase, não se debruça sobre a investigação do âmbito moral, contudo, realiza pontuações. A investigação da moralidade toma forma nas fases de maturidade.

A partir do socratismo se inicia o declínio do ocidente, isto porque a sabedoria instintiva, a qual representava a base dos helenos, é confrontada com o saber racional. O saber instintivo torna-se duvidoso e de pouco valor. A arte, por sua vez, é alvo da crítica socrática uma vez que se pautando nos instintos, ela precisaria ser reformulada para ser bela. Bulhões explica que o conhecimento verdadeiro está alicerçado em conceitos, juízos e deduções, ora, todo sa-

²GT / NT § 15

ber que não passasse pelo crivo da lógica não seria digno de confiança, isto é, seria meramente instintivo.

Desse modo, a metafísica socrático-platônica hierarquizou saberes, bem como opôs a razão ao instinto. A postura socrática sustentada em uma confiança na racionalidade entende que tudo deve ser levado à consciência, deve ser explicado e possui a pretensão de conhecer para corrigir.

Sócrates, o protótipo do homem científico, se pôs à serviço da ciência e por seu impulso lógico foi capaz de morrer. Diferente de seus antecessores, não havia limites em sua busca incessante pelo conhecimento, não havia medida. Sua confiança, seu otimismo na crença de que a racionalidade poderia explicar todos os âmbitos da existência são considerados por Nietzsche como ilusórias.

Entretanto, como nos assevera Machado, não há no projeto filosófico nietzschiano a rejeição da ciência, tampouco negação de busca pelo conhecimento. O filósofo alemão se mantém crítico ferrenho do impulso que quer apenas conhecer, sem prezar por limitações. Machado nos mostra o projeto ambicioso de Nietzsche, o qual consiste em fornecer as mesmas características da arte aos moldes científicos, demonstrar o poder criador da ciência que fora dissipado em métodos. Além de enfatizar a revalorização da arte.

Conclusão

Com este resumo expandido não procuramos resolver problemáticas, considerando o prosseguimento do trabalho de conclusão de curso (TCC), procuramos lançar luz a respeito da supressão da arte a partir do otimismo socrático, apontamos os principais pontos deste denso tema em recortes a fim de não interferir no entendimento. Ao desenvolver o trabalho de conclusão, buscaremos aprofundar a problematização em outras esferas, sobretudo, no que diz respeito à análise moral a qual enfatiza o embate entre arte e ciência.

Referências

BULHÕES, F.M. Críticas e elogios de Nietzsche a Sócrates. In. Org. Jaimir Conte etc. (org). *O que é metafísica?: atas do III Colóquio Internacional de Metafísica*. 1ed. Natal: EDUFRN, 2011, v.3, pp. 91 - 100.

_____. Críticas e elogios à razão e à ciência nos primeiros escritos de Nietzsche. In: *Nietzsche e as ciências*. Org. Miguel Angel Barranachea etc. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2011.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

_____. Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia / textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff; introdução e organização Roberto Machado; tradução do alemão e notas Pedro Sússekind. – Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

UMA FILOSOFIA DE ANTAGONISMOS: Müller-Lauter, intérprete de Nietzsche

João Pedro Azevedo Lima¹

De modo geral, pode-se afirmar que um dos aspectos centrais da filosofia de Friedrich Nietzsche (1844–1900) é, sobretudo, ser uma crítica — nos mais variados aspectos do termo — ao seu tempo, modernidade cujas características distintivas são a *décadence* e o *niilismo*. Para verificar tal característica, basta observarmos o título de alguns de seus escritos, como suas *Considerações Extemporâneas*, publicadas de 1873 a 1876; ou o título de dois capítulos de seu *Crepúsculo dos Ídolos*, de 1888, seu último ano intelectualmente ativo: “O que falta aos alemães” e “Incursões de um extemporâneo”. Em consonância ao subtítulo dessa obra, o “impacto” do martelo de Nietzsche ainda ressoa na contemporaneidade, e a recepção de seu pensamento suscitou (e continua a suscitar) diversos debates, como elenca Woodward (2016) em sua obra acerca da influência exercida pelo filósofo alemão nas mais diversas temáticas ao longo dos séculos XX e na contemporaneidade: Nietzsche e o existencialismo, Nietzsche e a teologia, Nietzsche e a política, entre outros. “Se é impossível entender o século XX sem Nietzsche, a chama de seu pensamento continua acesa, a verve de sua crítica ainda impacta o século XXI” (Giacóia Junior, 2022, p. 11), diz-nos um de seus principais especialistas no Brasil. Dentre seus intérpretes, analisaremos, no presente resumo, Wolfgang Müller-Lauter (1924–2001), “provavelmente o autor de um dos livros mais importantes escritos sobre Nietzsche no último meio-século” (Aydin, 2011, p. 99, tradução nossa), a saber, a obra *Nietzsche: sua Filosofia de Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia* (1971). Dar-se-á especial ênfase no modo com que o intérprete entende a questão dos antagonismos na obra do filósofo do martelo, particularmente os antagonismos relativos à vontade de potência (*Wille zur Macht*).

Como ponto de partida, indiquemos um aforismo de *Crepúsculo dos Ídolos*, passagem na qual Nietzsche menciona o *antagonismo*: “Os homens mais espirituais, pressupondo-se que sejam os mais corajosos, também experimentam as mais dolorosas tragédias: mas *justamente por isso eles honram a vida, porque ela lhes opõe o seu máximo antagonismo*” (Nietzsche, 2017, p. 59, grifo nosso). Todavia, conforme nos indica Müller-Lauter, somente este fragmento não abrange a verdadeira dimensão que o antagônico detém na filosofia de Nietzsche. Para o filósofo alemão, “os antagonismos na cultura e na sociedade precisam ser fomentados e aprofundados, visto que é só através deles que se pode atingir algo superior. Ele diz também o contrário: a aproximação dos opostos entre si levaria à sua degeneração” (Müller-Lauter, 2009, p. 34–35). Podemos estender aos antagonismos aquilo que Scarlett Marton afirma acerca da análise do intérprete alemão da *décadence*: “Contextualizar — talvez seja essa a palavra que

¹ Discente do Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista de Iniciação Científica (IC) do CNPq, sob orientação do Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves. E-mail: joao.azevedo.lima@ifch.ufpa.br.

mais bem define a estratégia a que [...] Müller-Lauter recorre” (Marton, 1999, p. 9). Por seu turno, essa contextualização dar-se-ia em dois níveis: primeiro, contextualizar a questão — seja da *décadence*², do niilismo³, dos valores⁴, ou do(s) antagonismo(s) — na obra de Nietzsche; segundo, “contextualizar a obra de Nietzsche em sua época histórica” (*Ibidem*). Dadas estas considerações preliminares, passemos à interpretação de Müller-Lauter acerca dos antagonismos na filosofia de Nietzsche, tema central de sua obra supracitada.

Conforme nos indica ao início do prefácio, a investigação de Müller-Lauter acerca dos antagonismos teve sua origem em seus estudos “sobre a história do niilismo moderno” (Müller-Lauter, 2009, p. 23). Por ser um tema fundamental trabalhado por Nietzsche em sua maturidade, o intérprete viu-se compelido a analisar mais detidamente temáticas indispensáveis de seu pensamento, e, “com isso, a tematização que o filósofo faz dos antagonismos (*Gegensätze*) mostrou-se um ponto de partida fecundo” (*Ibidem*). Em síntese, ao objetivar fazer uma crítica imanente da obra de Nietzsche, Müller-Lauter “descobriu pela primeira vez o caráter especial das dimensões da multiplicidade e do conflito na filosofia nietzschiana” (Aydin, 2011, p. 100, tradução nossa): em outras palavras, “é uma filosofia que *vive de seus próprios conflitos a que se apresenta ao leitor*” (Marton, 2009, p. 17, grifo nosso).

Esses antagonismos, no entanto, não se apresentam enquanto uma problemática inédita: pelo contrário, eles “ocuparam os intérpretes desde o início de sua recepção” (Müller-Lauter, 2009, p. 27). Isto posto, Müller-Lauter irá elencar brevemente os intérpretes de Nietzsche até o momento em que escreve — início dos anos 1970 —, para com isso evidenciar o movimento interpretativo realizado até então. Sua conclusão pode ser enunciada em poucas palavras: “Restam incompatibilidades, sobretudo nas afirmações fundamentais de Nietzsche” (Müller-Lauter, 2009, p. 28). Vale reproduzir integralmente a passagem na qual são citadas as principais reações/respostas aos antagonismos presentes na filosofia nietzschiana:

Vão desde declarar que esse pensador, por conta da confusão de suas afirmações, não deveria contar entre os grandes filósofos [posição de Richard Heinrich Grützmacher] — passando por considerá-lo um artista que se poderia confundir com um filósofo [refere-se a Alois Riehl], um poeta filosófico de quem não se

² Para um estudo mais aprofundado acerca da *décadence* em Nietzsche, tal como ele o faz em sua crítica ao compositor Richard Wagner, Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. **Cadernos Nietzsche**, n. 6, p. 11–30, 1999. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7890>. Acesso em: 1 jul. 2023.

³ A problemática do niilismo na obra de Nietzsche, especialmente em sua produção tardia, tornou-se objeto de estudo fundamental em sua recepção/interpretação ao longo do século XX. No entanto, uma vez que o presente trabalho objetiva tratar somente acerca da relação entre os antagonismos e as vontades de potência, tal como Müller-Lauter a tematiza, indicamos aqui duas referências que podem ser um ponto de partida fecundo para compreender a tematização de Nietzsche acerca do niilismo: Cf. VOLPI, F. *Niilismo e decadência em Nietzsche*. In: VOLPI, F. **O niilismo**. Tradução: Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 43–64; MÜLLER-LAUTER, W. *Niilismo como Vontade de Nada*. In: MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua Filosofia de Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**. Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009. p. 121–141.

⁴ Para uma introdução às principais temáticas presentes na filosofia de Nietzsche, Cf. NUNES, B. *Nietzsche e o Problema dos Valores*. In: NUNES, B. **Filosofia contemporânea**. Belém: Ed.ufpa, 2019. p. 83–93.

poderia esperar nenhum rigor conceitual [Wilhelm Windelband], [...] um escritor que abusa de aforismos e cujo pensamento oferece uma “seleção arbitrária de sentenças apropriadas à época” [Karl Löwith] — até esforços múltiplos para provar a coerência interna das sequências essenciais de pensamento ou a tentativa de uma sistematização posterior. (*Ibidem*, p. 28-29).

Dentre os filósofos que buscaram realizar uma leitura sistemática do pensamento de Nietzsche — e contra quem Müller-Lauter apresenta sólida refutação filosófica — distingue-se Martin Heidegger (1889–1976), autor de diversos textos e conferências sobre o autor de Zaratustra, dentre as quais distinguem-se “uma série de conferências dadas na Universidade de Friburgo entre 1936 e 1941 e publicada em dois volumes em 1961” (Woodward, 2016, p. 95). Ao apontar para uma relação direta entre as noções nietzschianas da vontade de potência e o eterno retorno do mesmo, “Heidegger empenhou-se em mostrar de que modo o pensamento nietzschiano ficaria enredado nas teias da metafísica” (Marton, 2022, p. 76). Para a interpretação heideggeriana, ao inverter o platonismo, isto é, ao pôr sua vontade de potência no mundo, Nietzsche ainda encontrar-se-ia *na* metafísica, já que “Heidegger entende a vontade de potência como uma unidade metafísica” (Aydin, 2011, p. 101, tradução nossa). Ao passar das ideias para o mundo, a inversão da metafísica platônica representaria somente o momento de sua completude. Por conseguinte, para o autor de *Ser e Tempo* (1927), em sua filosofia que valoriza a vida, Nietzsche teria pensado “a metafísica até às últimas consequências, sem conseguir, porém, romper com ela” (Marton, op. cit., p. 76).

Essa interpretação ontológica da vontade de potência viria a ser muito influente na recepção do filósofo do martelo na Itália e na França, a partir dos anos 1960. Não obstante, “não é do ponto de vista histórico-filosófico que [Heidegger] se interessa pela obra de Nietzsche, mas sim como pretexto para esclarecer sua própria visão de mundo” (*Idem*, 2009, p. 13). Para Müller-Lauter, a interpretação heideggeriana ignora os antagonismos e as contradições iminentes ao pensamento nietzschiano: assim, “deixa-se de lado a problemática dos antagonismos em prol de um fundamento livre de antagonismos na filosofia nietzschiana, que, por sua vez, não é tematizado nem pensado pelo próprio Nietzsche” (Müller-Lauter, 2009, p. 31). Um ponto fundamental apontado pelo intérprete alemão diz respeito à crítica nietzschiana da lógica, e, por conseguinte, do conceito.

Para Nietzsche, o conceito não é capaz de abarcar por completo a verdade do efetivamente existente, e tal incapacidade, segundo Müller-Lauter, possui dois modos principais: “*em primeiro lugar*, na medida em que fixa, quando de fato se processa o acontecer sem cessar; *em segundo lugar*, na medida em que subsume ‘casos claramente desiguais’ como iguais.” (*Ibidem*, p. 54, grifo do autor). Poder-se-ia questionar: mas não é justamente isso que o filósofo do martelo faz ao buscar conceituar a efetividade a partir dos conceitos de vontade de potência e do eterno retorno do mesmo? Nesse ponto, Müller-Lauter é preciso: deve-se prestar atenção à pers-

pectiva de Nietzsche em relação ao uso das palavras. Em resumo, para a filosofia nietzschiana, as palavras seriam apenas *símbolos*: “elas devem apenas *referir* estados de coisas. É preciso seguir esse seu caráter referencial, *não se pode fixar-se incondicionalmente a elas*” (*Ibidem*, p. 55, grifo nosso). Isto posto, como exemplo, citamos integralmente uma passagem na qual Nietzsche conceitua sua vontade de potência:

Nosso intelecto, nossa vontade, assim como nossas sensações dependem de nossas estimativas de valor: essas correspondem a nossos impulsos e suas respectivas condições de existência. Nossos impulsos são redutíveis à *vontade de potência*. A vontade de potência é o fato último a que podemos chegar. (Nietzsche, 1894, p. 327, apud Müller-Lauter, 2009, p. 62).

Quando Nietzsche nos fala desse “fato último”, desse “princípio”, de modo algum ele se remete ao sentido da metafísica tradicional: essa palavra “lhe serve apenas como meio com o qual ele busca avançar no ainda não dito” (Müller-Lauter, 2009, p. 66). Ressalta-se também que em sua vontade de potência, o autor de Zarathustra não se refere à vontade schopenhaueriana, pois se assim o fizesse, ainda estaria atrelado à metafísica. Vale sublinhar que em sua obra tardia, momento em que tematiza a vontade de potência e o niilismo, Nietzsche já romperá relações com a filosofia de Schopenhauer e Wagner, cuja influência faz-se presente sobremaneira no “jovem Nietzsche” de *O Nascimento da Tragédia* (1872). Isto posto, o filósofo “*não busca, de maneira alguma, deduzir o múltiplo a partir de um princípio*; ao contrário, para ele tudo que é simples se apresenta como produto de uma multiplicidade efetiva” (*Ibidem*, grifo nosso), e, assim, não busca determinar qualquer “princípio” à efetividade: “falar da qualidade como se ela existisse ‘em si’ [...] significa compreender mal a filosofia de Nietzsche, como se fosse uma metafísica, contra a qual ele decididamente se opôs” (Müller-Lauter, 2009, p. 68). Como exemplo de má compreensão, Müller-Lauter menciona a leitura empreendida por Heidegger, principalmente sua interpretação acerca da vontade de potência.

A interpretação heideggeriana defende que há uma “relação intrínseca da vontade de potência de Nietzsche com a *dynamis, energeia e entelecheia* de Aristóteles” (Heidegger, 1961, p. 78; apud Müller-Lauter, 2009, p. 69). Essa relação, para Müller-Lauter, não se verifica naquilo que Nietzsche nos expõe, pois para o filósofo do martelo, as vontades de potência não existem nem poderiam existir isoladamente, já que sempre ocorrem em relação a outras. Logo, “não surgem de um princípio metafísico, nem podem ser derivadas da totalidade do mundo. Antes de mais nada, constituem o mar que ondula em si mesmo e que, na visão de Nietzsche, é o mundo. Elas não podem ser nem átomos nem substâncias” (Müller-Lauter, 2009, p. 71). À vista disso, não se poderia atribuir à vontade de potência nenhuma substancialidade, posto que não parte de unidades fixas. O que possibilita suas relações são propriamente os antagonismos, “que possibilitam toda agregação assim como toda desagregação” (*Ibidem*, p. 73). Em síntese, compreende-se que Heidegger não procura interpretar Nietzsche a partir de sua obra, mas procura inseri-lo

em seu próprio projeto filosófico, concernente à história do esquecimento do Ser. Destarte, Müller-Lauter assinala que a insuficiência dessas tentativas “para pensar os *antagonismos da filosofia de Nietzsche*, reside em não levarem em conta o suficiente a *filosofia dos antagonismos de Nietzsche*” (*Ibidem*, p. 36, grifo do autor), tarefa esta que se propõe a levar em conta.

Por conseguinte, para que seja possível superarmos o *desafio* Nietzsche,

devemos nos deter [...] no fato de que em seus aforismos não faz nenhuma afirmação definitiva sobre a verdade. Ao contrário, com elas apela ao dom do achado, mais ainda, ao dom do leitor de fazer descobertas, permitindo, portanto, *livres* possibilidades de compreensão (*Idem*, 1993, p. 19).

Precisamente por se pôr desse modo aos seus leitores que o autor de Zaratustra teve intérpretes tão díspares entre si, e muitas vezes foi malcompreendido. Assim, a grande contribuição que podemos atribuir à obra de Müller-Lauter diz respeito não somente à sua refutação a Heidegger e sua leitura ontológica da vontade de potência nietzschiana, mas também por ter possibilitado novas e diversas interpretações: suas considerações acerca dos antagonismos e do conflito na filosofia nietzschiana “levaram muitos autores não apenas a apresentar uma interpretação Nietzsche diferente e melhor, mas também a elaborar mais sobre os temas que Nietzsche introduziu” (Aydin, 2011, p. 101, tradução nossa), o que revela o quanto seu pensamento pôde contribuir à reflexão filosófica na contemporaneidade.

Referências

- AYDIN, C. Müller-Lauter's Nietzsche. *In*: WOODWARD, A. (ed.) **Interpreting Nietzsche**: reception and influence. London: Continuum, 2011. p. 99–115.
- GIACÓIA JUNIOR., O. Introdução. *In*: GIACÓIA JUNIOR., O. (org.) **O leitor de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022. p. 7–93.
- MARTON, S. Apresentação. *In*: MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche**: sua Filosofia de Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia. Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009. p. 9–19.
- MARTON, S. A terceira margem da interpretação. *In*: MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução: Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: ANNABLUME, 1997. p. 9–48.
- MARTON, S. Décadence, um diagnóstico sem terapêutica - sobre a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter. **Cadernos Nietzsche**, n. 6, p. 3–9, 1999. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7889>. Acesso em: 1 jul. 2023.
- MARTON, S. **Nietzsche, o “bom europeu”**: a recepção na Alemanha, na França e na Itália. São Paulo: Editora Unifesp, 2022.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. **Cadernos Nietzsche**, n. 6, p. 11–30, 1999. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7890>. Acesso em: 1 jul. 2023.
- MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche**: sua Filosofia de Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia. Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- MÜLLER-LAUTER, W. O desafio Nietzsche. **Discurso**, [S. l.], n. 21, p. 7–30, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37963>. Acesso em: 1 jul. 2023.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**, ou Como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NUNES, B. Nietzsche e o Problema dos Valores. In: NUNES, B. **Filosofia contemporânea**. Belém: Ed.ufpa, 2019. p. 83–93.

VOLPI, F. Nihilismo e decadência em Nietzsche. In: VOLPI, F. **O nihilismo**. Tradução: Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 43–64.

WOODWARD, A. **Nietzscheanismo**. Tradução: Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2016.

FILOSOFIA E POESIA EM *O MAIS ANTIGO PROGRAMA SISTEMÁTICO DO IDEALISMO ALEMÃO*

Maria Clara Cabral¹

“À filosofia, por exemplo, não se deve opor meramente a não-filosofia, mas a poesia”.

Schlegel

Antes de Baumgarten (1993, p.10), em suas *Meditações filosóficas sobre alguns tópicos referentes à essência do poema*, admitir que a filosofia e a poética constituem um casal de união amigável, seria possível considerar que a poesia e seus elementos não são indiferentes aos filósofos desde os helenos. O diálogo Íon de Platão pode ser um pertinente testemunho daquela relação, afinal em 534b diz-se que o poeta e o rapsodo são aqueles que dizem a verdade em virtude de uma concessão divina que dispensa neles a técnica (*tékhnē*). Desprovidos do senso (*nóus*), eles cantam as palavras dos deuses e de Homero. Portanto, o cruzamento entre poesia e verdade deixou seu rastro ainda no período helênico, mas na modernidade, com os movimentos filosóficos do idealismo e do romantismo alemão, essa proximidade é pensada de modo mais profundo, onde poeta e filósofo tornam-se quase um híbrido. Assim é que se apresenta o teor do manuscrito intitulado tardiamente como *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*², no qual a poesia e outros conceitos vinculados à estética são constitutivos de uma reflexão a respeito da forma e matéria da própria filosofia. Com efeito, o propósito que guia os esforços de muitas cabeças na Alemanha do século XVIII e XIX, pode ser compreendido como um efeito da terceira crítica de Kant, a qual, dentre as suas demais obras, é a que mais se aproxima de uma estética.

A *Crítica do Juízo*³, conforme o capítulo II de sua primeira introdução, fundou a filosofia na divisão das faculdades superiores do conhecimento. Buscar um outro solo, por assim dizer, para ser o fundamento daquele saber foi o propósito assumido por filósofos como Schelling, e pode-se dizer que Hegel o acompanhou inicialmente, sobretudo quanto à constatação do traço “subjutivo” do sistema alcançado pelas investigações kantianas. Nesse sentido seguem as palavras de Hegel, registradas em um ensaio para o chamado *Jornal Crítico*⁴, criado por Schelling: “[...] toda tarefa e conteúdo dessa filosofia (a de Kant) não é o conhecimento do absoluto, mas conhecimento dessa própria subjetividade (ou seja, da própria razão) ou uma crítica da faculdade de conhecer.” (Hegel, 2009, p.36). A questão a respeito da relação entre a filosofia e a poesia é desenvolvida nesse mesmo contexto, o qual assume a forma da tentativa de se ir além dos limites estabelecidos pela crítica. A respeito desse propósito, esclarece Cassirer - em um estudo

¹ Mestrada pelo Programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Pará.

² Título original: *Das älteste Systemprogramm*.

³ Título: Original *Kritik der UrteilsKraft*.

⁴ Trata-se do ensaio intitulado *Fé e saber (Glauben und Wissen)*, publicado em 1802.

a respeito do problema do conhecimento na filosofia moderna - no novo registro, os grandes sistemas especulativos, tem no centro de sua investigação não as coisas que estão mais além do espírito, e sim “o conceito completo da organização desse espírito mesmo” (Cassirer, 1993, p.346)

Antes de nos ocuparmos com o problema que cerca o texto escolhido para a nossa presente exposição, algum esclarecimento a seu respeito é adequado para o propósito que temos em vista. Trata-se de um pequeno manuscrito descoberto em 1917 e publicado no mesmo ano, recebendo nessa ocasião o título anteriormente mencionado: *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*. A data de sua redação (1797) foi estabelecida filologicamente e sua autoria é incerta, mas remonta seguramente a um grupo de três jovens ex-estudantes de Teologia do instituto de Tübingen: Hegel, Hölderlin e Schelling. Nesse sentido, a *Forschung* ocupa-se com o debate a respeito do verdadeiro autor do manuscrito. No entanto, para Rubens Torres, o primeiro tradutor que verteu o documento para a língua portuguesa, a questão está mal elaborada. Basta ver por uma breve leitura que o texto, como ele esclarece, é um desses escritos cuja autoria, por definição, “é coletiva ou nenhuma” (Torres Filho, 1984, p.42). O que torna mais coerente compreender como conjunta a autoria do manuscrito é nada mais que o estado das reflexões filosóficas à época de sua redação. Quem quer que tenha lavrado as palavras do pequeno texto, foi sensível às ideias e tendências que estavam no ar, não formuladas. Essas ideias têm na filosofia kantiana a sua fonte, como deixam perceber as linhas iniciais do manuscrito: “Como a metafísica inteira desemboca na *moral* (Kant com seus dois postulados práticos deu apenas um *exemplo* disso, não *esgotou* nada)” (Hegel, Hölderlin, Schelling, p.42), e as cartas trocadas entre os jovens autores, como é o caso de uma correspondência que Schelling endereçou a Hegel em 6 de janeiro de 1795, na qual dizia “A filosofia não chegou ainda ao fim. Kant facultou os resultados; faltam ainda as premissas” (SCHELLING, 2020, p.435). O modo como não só a poesia, mas a arte em geral, adquirem o primado das reflexões voltadas aquele problema é uma questão que Arturo Leyte expõe na Conferência intitulada *Arte e sistema*, e nela profere as seguintes palavras:

(...) no início do Idealismo alemão – na origem vinculada a Schelling, Hölderlin e Hegel – arte em lugar da lógica, mas não como se esses dois termos fossem dois opostos, e sim na medida em que ambos pressupõe e aludem a um saber que está por cima e mais além, tanto do conhecimento da natureza quanto da decisão humana (Leyte, 2005, p.19).

O autor refere-se aqui à divisão da filosofia, sobretudo em sua forma kantiana, a qual corresponde exatamente àquela que os gregos já haviam, em sua própria época realizado, ao traçarem os limites de um conhecimento a respeito de cada um dos seguintes objetos: a *phýsis*, ou seja, a natureza; o *êthos*, ou seja, a ação e a conduta humana e o *logos*, pelo qual é possível a pesquisa sobre o dizer e o discurso que nos permite nos referirmos tanto à natureza como ao

humano. Finalmente, na obra de Kant, encontramos uma representação (*Vorstellung*) similar à esta divisão, assim, no segundo capítulo à I introdução à *Crítica do Juízo*, o autor nos expõe a mesma estrutura, mas do ponto de vista de uma “crítica da razão pura”, o que quer dizer que ele indicará não a divisão da própria filosofia, mas sim de nossa faculdade de conhecimento (*Erkenntnisvermögens*) a priori, por conceitos. Nesse sentido, o entendimento é a faculdade de conhecer o universal (as regras). Por essa capacidade torna-se possível uma legislação da natureza por conceitos, um domínio (*Gebiet*) desse objeto. A razão, por sua vez, é a faculdade de determinação (*Bestimmung*) do particular por meio do universal. Com essa capacidade, a legislação e o domínio da liberdade tornam-se possíveis.

O propósito de Kant foi o de expor que o fundamento da filosofia está na divisão das mencionadas capacidades. A questão que daí despontou não só para Schelling e seus amigos do instituto de Tübingen, mas provavelmente também para Kant, é a da conexão (*Zusammenhang*) entre o entendimento e a razão, pois a própria definição de filosofia é, para o autor das críticas, a de um “sistema do conhecimento racional por conceitos” (Kant: *KU*, AA XX: 195). Do mesmo modo, as faculdades superiores formam ou podem formar um sistema, pelo menos é à esta possibilidade que a terceira crítica deverá investigar, fundamentando assim o Juízo (*Urteilkraft*). A respeito de tal proceder Kant esclarece que o Juízo talvez estabeleça o fundamento para uma parte especial da filosofia - ainda que esta somente possa, como sistema, possuir duas partes. E a definição de “sistema” é, como exposto na arquetônica da razão pura ainda na primeira crítica, “a unidade dos conhecimentos múltiplos sob uma ideia.” (Kant: *KrV*, AA III:120), ou seja, a unidade entre as partes de um todo do qual a representação da razão, isto é, a ideia, é uma forma.

Portanto, apesar de o autor afirmar expressamente que o princípio do Juízo seja para o “seu uso lógico” (Kant: *KU*, AA XX: 214), dele não se pode esperar um fundamento para uma parte real da filosofia, condição que convida a lembrar a distinção entre a lógica geral e a lógica transcendental no sistema de Kant. Essa distinção esclarece o motivo pelo qual o Juízo a respeito da arte e do belo, na terceira crítica, embora continue no registro lógico, é subjetivo, e o motivo pelo qual o subjetivo não deixa de ser “lógico”. E é nesse quadro que o idealismo tenta pensar em uma unidade entre as determinações às quais a crítica trouxe à luz. Ernst Cassirer esclarece que, nessa senda, ao redor dos conceitos de forma e matéria do conhecimento, erguem-se concepções opostas, às quais remetem à poesia em sua forma mítica, como ele descreve: “Junto à determinação crítica do conceito, aparece outra que se remonta às origens míticas de toda filosofia. O modo como cobra determinação o indeterminado, como vai adquirindo forma o informe e como, deste modo, o caos inicial vai se convertendo pouco a pouco em cosmos: tal é o problema que constitui, na realidade, o ponto de partida de toda consideração especulativa do universo” (Cassirer, 1993, p.18).

A mais importante e talvez única questão presente no manuscrito é assim formulada:

como deve ser o mundo para um ser moral? Esse ser, conforme indicam as linhas do manuscrito, remonta a ideia do “Eu”, ou seja, aquela que corresponde, como afirmam as palavras do texto programático à “representação de mim mesmo como um ser absolutamente livre” (Hegel, Hölderlin, Schelling, p.42). O plano de uma metafísica futura, conforme as linhas do manuscrito, encontra nessa partícula o seu princípio, e é possível constatar, a partir do texto de Schelling de 1795 intitulado *Sobre o Eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano*⁵, a maneira como a investigação a respeito de um conteúdo originário é também uma investigação a respeito de uma forma originária, a qual deve estar no fundamento de toda síntese, ou seja, uma ação que precede todo conhecimento. Assim, a busca por um princípio capaz de fundamentar toda a filosofia, que imperasse por todo “kósmos” de nosso saber, deve ser incondicionado (*unbedingt*), o que é problemático, pelo menos como Schelling reconhece nos momentos iniciais de sua investigação, visto que a crítica de Kant havia demonstrado que embora o conceito do “Incondicionado” (*Unbedingte*) seja, como expressam as suas palavras ainda na introdução da *Crítica da Razão Pura* “o que nos impele necessariamente a ultrapassar os limites da experiência e de os todos os fenômenos” (Kant: *KrV*, AA III:14) e pelo qual, e nas coisas em si mesmas “a razão exige o último necessariamente e com todo o direito para todo condicionado [...]” (Kant: *KrV*, AA III:14), ele não está entre os casos de uma representação que possa ser por nós teoricamente conhecidas, porque tal modo de conhecer depende do entendimento, que embora possua princípios de origem pura, tem somente na experiência o seu uso objetivamente válido. Na crítica kantiana, a determinação do conceito do incondicionado assume um propósito prático e não especulativo. É por isso que Schelling, ao tentar resolver a antinomia entre forma e matéria que está implicada no conhecimento de um princípio incondicionado, busca uma unidade entre aquelas determinações, a qual não deixa de causar um deslocamento da filosofia teórica à prática, e pressupor também uma forma capaz de realizar a sua exposição. No texto escrito um ano antes de *Sobre o Eu...*, portanto em 1794, intitulado sobre a *Possibilidade de uma forma da filosofia em geral*⁶, essa configuração é denominada “*Ur-fom*”, palavra alemã que sinaliza pelo seu prefixo “*Ur*” aquela origem não histórica, mas transcendental, a qual aludimos anteriormente. Acompanhada do estabelecimento de um princípio incondicionado de toda a filosofia, ela deve preceder e realizar a conexão (*Zusammenhang*) de todas as formas particulares que dela dependem, perfazendo assim a “unidade sistemática”, o que Kant define, na arquetônica da razão pura, como “aquilo que primeiramente torna o conhecimento comum uma ciência” (Kant: *KrV*, AA III:538). No manuscrito de *O mais antigo programa sistemático*, a poesia é o elemento que direciona tal unidade, nos indicando um híbrido, bastante comum à época de sua redação, que tem na figura do “poeta filósofo” ou do “filósofo poeta” a sua exposição, como nos fala Bene-

⁵ Título original: *Von ich als Prinzip der Philosophie: Oder Über das Unbedingte im menschlichen*.

⁶ Título Original: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*.

dito Nunes em sua obra *Hermenêutica e Poesia*.

Nesse sentido, no texto dos três prováveis jovens autores, afirma-se que o filósofo “tem de possuir tanta força estética quanto o poeta” (Hegel, Hölderlin, Schelling, p.42), momento no qual a poesia (*Poesie*) adquire uma dignidade superior, torna-se, como dizem as linhas do manuscrito, “outra vez no fim o que era no começo – mestra da humanidade; pois não há mais filosofia, não há mais história, a arte poética sobreviverá a todas as outras artes e ciências” (Hegel, Hölderlin, Schelling, p.43). Anos mais tarde, nas preleções da filosofia da arte de Schelling, curso ministrado pelo filósofo nos semestres de inverno entre os anos de 1802-1803, a poesia, na sua forma mitológica, torna-se fonte de exposição da própria filosofia. Hegel, para o qual os caminhos na filosofia não foram o mesmo que o de seu amigo mais jovem, como revelam as suas palavras no prefácio da *Fenomenologia*, que dizem: “a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante.” (Hegel, 2021, p.27), oferece um pertinente comentário em seu curso de estética a respeito do modo como para os gregos a poesia era a exposição (*Exposition*) mais correspondente e mais essencial ao conteúdo da verdade. Nesse sentido, segundo o autor da *Fenomenologia do Espírito*, entre os gregos, a arte era a Forma suprema pela qual o povo representava-se os deuses e fornecia a si uma consciência da verdade.

No parágrafo 51 da terceira crítica de Kant, a poesia (*Dichtkunst*) é classificada, assim como a retórica, como uma arte discursiva, de modo que o filósofo a define como: a arte de levar a cabo um livre jogo da imaginação como se fosse uma atividade do entendimento (Kant: *KU*, AA V:321). O poeta, continua ele, anuncia somente um jogo (*Spiel*) com ideias, voltado a entreter, mas acabam surgindo tantas coisas para o entendimento que é como se ele só tivesse a intenção de conduzir as suas atividades (do entendimento). Esse poder do qual dispõe o poeta, pode ser compreendido a partir do parágrafo 49, ainda da *Crítica do Juízo*, o qual se ocupa, em parte com as chamadas “ideias estéticas” (*ästhetischen Idee*), pelas quais, Kant entende “uma representação (*Vorstellung*) da imaginação (*Eins-bildung-skraft*) que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado (*bestimmter Gedanke*), isto é, um conceito, possa ser-lhe adequado” (Kant: *KU*, AA V:314).

Enquanto filósofo que, em sua primeira crítica, definiu a “Ideia” como um “conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente” (Kant: *KrV*, AA, 3:250), Kant justifica brevemente como pode ceder tal palavra à uma representação da imaginação, isto é, como pode haver “ideias estéticas”? A resposta é porque em parte tais representações, assim como as ideias da razão, anseiam (*streben*) por algo que está além da experiência, em parte porque a elas, enquanto intuições internas, nenhum conceito é adequado. Nesse registro a imaginação é faculdade produtiva de conhecimento (*produktives Erkenntnisvermögen*), e não meramente “associativa”, ou seja, retoma-se o que desde a *Crítica da razão pura* se descobrira a respeito de tal faculdade, a saber, que nela sucede uma certa “autonomia”, como deixa claro o parágrafo 24 da primeira entre as três críticas, ao proferir que a

imaginação é “uma faculdade de determinar a priori a sensibilidade” (Kant: *KrV*, AA III:120), o que a difere daquela imaginação cuja síntese está subordinada às leis empíricas.

É assim que, retornando ao mencionado parágrafo da *Crítica do juízo*, o poeta pode ser hábil em criar uma outra natureza, a partir do conteúdo que a primeira lhe dá. Quando a experiência é prosaica, a imaginação resguarda a possibilidade de transformá-la, daí Kant também nomear, na antropologia, aquela capacidade de “poética”. Esse procedimento, no entanto, jamais deixar de ser para a crítica kantiana uma *Dichtung*, a poesia como *ficção* oposta à verdade, de modo que por essa compreensão pode-se medir a distância do longo passo que em *O mais antigo programa sistemático...* tentou-se levar adiante, quando em suas linhas finais apresenta-se o propósito de tornar “mitológica” a filosofia.

Mesmo que Kant considere o Juízo, capacidade na qual vemos aquela “autonomia” da imaginação atuar pelo jogo das faculdades, não adequado a um uso objetivo, determinante, do mesmo modo que ele também, pelo que afirma expressamente na arquitetura da razão pura, não veria o filósofo e o poeta em uma mesma figura, afinal como diz: o filósofo é o legislador da razão e não o seu artista (*Vernunftkünstler*) (Kant *KrV*, AA III:542). O que as linhas de o mais antigo programa sistemático nos indicam é o modo como os seus autores, em um intenso empenho para se pensar o incondicionado, acabaram também revelando um modo incondicionado de se pensar, no qual a estética e, portanto, a poesia adquire o seu primado, descerrando assim, uma senda já presente na *Crítica do Juízo*.

Pelo longo curso filosófico da obra de Schelling, no qual a Filosofia da mitologia é elaborada, percebe-se como ele parece ter sido o mais fiel à letra do texto programático do idealismo alemão. Sua filosofia da arte é um importante passo nesse sentido, nela a reflexão filosófica adquire um parâmetro novo, ao reter da linguagem poética o símbolo, o que a língua alemã verte como *Sinn-bild* (imagem-sentido), uma representação que é tão concreto, igual a si mesma, quanto a imagem, e no entanto tão universal e cheia de sentido quanto o conceito.

Referências

- BAUMGARTEN, A.G. *Ästhetik*. Lateinisch-deutsch. Hamburg: Felix Meiner, 2007.
- BAUMGARTEN, A.G. *Estética. A Lógica da arte e do poema*. Tradução: Míriam Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento III*. México: Fondo de Cultura Económica. 1993.
- COELLO, A. L. *Arte e sistema*. In: *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p.17 – 41.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução: Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução: Fernando Mattos. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.
- KANT, I. *Dois introduções à crítica do juízo*. Tradução: Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.
- KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1974.
- HEGEL, G.W.F. *Curso de estética – O belo na arte*. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Fé e saber*. Tradução: Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. In: *Jenaer Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

SCHELLING, F.W.J. [Correspondência]. In: Correspondência Schelling - Hegel - Hölderlin (1794–1796). Trad. Fernando M. F. Silva. *Com-textos Kantianos*: International Journal of Philosophy, Lisboa, n.11, jun.2020

SCHELLING, F. W. J. Das älteste Systemprogramm. In: *Text zur Philosophie der Kunst*. Stuttgart: Reclam, 2010

SCHELLING, F. W. J. *Filosofia da arte*. Tradução: Márcio Suzuki. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

SCHELLING, F.W. J. *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*. In: Schelling - Os pensadores. Tradução: Rubens R. Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SCHLEGEL. *O dialeto dos Fragmentos*. Tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

A BELEZA COMO SÍMBOLO DA MORALIDADE NA CRÍTICA DO JUÍZO

Taila de Abreu Ribeiro

Kant compreende que o juízo o qual pensa a produção do homem segundo os objetos de artes em geral e a satisfação destes, é o juízo-de-gosto, e este, portanto, é o que o filósofo determina como juízo estético. Nesse sentido, juízos estéticos se qualificariam somente como subjetivos, uma vez que seus fundamentos estão embasados nos sentimentos de prazer e desprazer e por isso só fazem referência ao sujeito, logo, Kant nos diz que estes juízos não são lógicos e, portanto, não produzem conhecimento. Quer dizer, o filósofo tem o cuidado de esclarecer que, referente às representações sensíveis, todas podem ser objetivas, só que para os objetos de artes, no entanto, mesmo afetando a sensibilidade, sua representação só faz referência ao sentimento, pelo qual nada é designado no objeto. Daí a afirmação de Kant de que mesmo que as representações estéticas dadas sejam racionais, mas no juízo fossem referidas meramente ao sujeito, como determinação, elas serão, nessa medida, sempre estéticas. Assim, para o juízo de gosto, aquilo que causa satisfação e interesse, Kant nos explica que, denominam-se belo.

No parágrafo 59 da Crítica do Juízo, Kant refere-se ao belo como uma representação simbólica do moralmente bom, isso porque, segundo ele, o belo apraz ao homem com uma pretensão de concordância com qualquer outro, em cujo caso o ânimo torna-se consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a receptividade do prazer através dos sentidos, ou seja, a partir de algumas determinações análogas, o gosto, consegue fornecer, de certo modo, uma possível passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual, mas sem um salto demasiado violento. Ora, para Kant, todas as intuições que submetemos a conceitos a priori são ou esquemas, ou símbolos. Os esquemas consistem em apresentações diretas de dado conceito, por via demonstrativa; ao passo que os símbolos são apresentações indiretas dos conceitos, por meio de analogia, para a qual se pode recorrer a intuições empíricas. Então, apresentações simbólicas são, em palavras de Kant, apresentações que são operadas “não mediante uma intuição direta, mas somente segundo uma analogia com ela, isto é, segundo a transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito totalmente diverso, ao qual talvez uma intuição jamais poderá corresponder diretamente” (Kant, 2016, p. 214), logo, o simbólico ocorre quando o “caso é submetido a um conceito que somente a razão pode pensar e a qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada” (Kant, 2016, p. 214), ou seja, ocorre apenas analogamente, de modo que concorda com a forma do juízo e somente segundo a sua regra, não o conteúdo.

Não obstante, identificamos em uma série de fragmentos das *Preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*, que para Schiller a estética busca investigar a natureza da faculdade que opera no ajuizamento do belo, quer dizer, nesse curso o filósofo busca identificar qual juízo atua para pensar acerca do belo e as propriedades, tanto desta faculdade, como

do conceito. E o que irá interessar propriamente é a forma em que tanto Kant como Schiller determinam esse juízo, que põe em evidência um outro domínio da filosofia, a saber, o prático. O juízo de gosto, o qual o filósofo explica ser esse que pensa as condições do belo, segundo ele, consegue promover no homem, além das reflexões sobre a beleza, também a civilidade. Isso porque através do gosto o homem é capaz de universalizar a comunicabilidade de suas sensações, assim, entendemos que a experiência estética consegue propiciar algo de empírico para o racional (o juízo), ou melhor, aproxima o racional do empírico. Por isso, a afirmação de Schiller de que “nada de material e empírico é universalmente comunicável; pois é contingente. O gosto, porém, refere algo empírico ao racional” (Schiller, 2004, p. 35).

Em Kant, compreendemos essa compreensão acerca da comunicabilidade universal, quando o autor afirma que em relação a um objeto dado, afetando o sujeito em seu estado da mente, o que é determinante será a condição de sentimento de prazer do sujeito, por isso, se o que vale para o juízo de gosto é esse sentimento, então ele será subjetivo. Acontece que, para um juízo, é necessário que se busque uma regra que vale para o conhecimento em geral e que servirá para determinação do objeto de arte, assim, o prazer que se sente é presumido como em todos os outros, só que contingente, mas, para o juízo de gosto, é necessário, como uma índole intrínseca ao objeto de arte, e a partir desse sentimento a faculdade busca no juízo uma determinação segundo a forma de um conceito. Daí a necessidade de comunicar universalmente os juízos estéticos, mas que, por estarem fundamentados no sentimento, só podem ser subjetivos. Nesse segmento, temos a fala de Kant de que

A comunicabilidade universal subjetiva do modo de representação em um juízo de gosto, uma vez que deve ocorrer sem pressupor um conceito determinado, não pode ser outra coisa que o estado da mente no livre jogo da imaginação [...], Na medida em que temos consciência de que esta proporção subjetiva apropriada para o conhecimento em geral tem de valer igual para todos e, conseqüentemente, ser universalmente comunicável, tanto quanto o é cada conhecimento determinado, que sempre repousa sobre essa proporção como condição subjetiva. (Kant, 1987, p. 314).

Nesse sentido, vemos em Schiller que o juízo de gosto concede à faculdade superior do homem a condição de que quando um determinado objeto estético o afeta na sensibilidade, e empiricamente, faz com que no juízo se busque essa comunicabilidade universal, é então a partir disso, que o filósofo identifica que o juízo de gosto passa da representação sensível para algo suprassensível. Isso significa que o objeto de arte que afeta a sensibilidade não é um mero fenômeno como os da natureza, mas, ele consegue resultar uma regra para o juízo que conduz o pensamento ao inteligível, e conforme diz Schiller “ganha para a sensibilidade, mediante à referência ao suprassensível, o respeito da razão” (Schiller, 2004, p. 35). Quer dizer, podemos compreender que o juízo de gosto precisa se comprazer, sem inclinações dos sentidos, do mesmo modo que o juízo moral, buscando apenas imediatamente a forma, mas nesse caso, a partir

da afecção, pois é somente através da mediação do juízo estético que podemos passar do sensível às prescrições morais. No entanto, o filósofo entende que, essas sensações, apesar de serem compreendidas como universalmente comunicável, apresentam-se sob condições subjetivas internas, mas ainda sim universais, pois, precisam ser necessariamente comuns a todos os homens, daí a afirmação do filósofo de que o juízo de gosto é empírico e ao mesmo tempo a priori.

Com Kant, temos algo semelhante, o autor nos informa que a beleza no objeto de arte, apesar de sem conceito, deve ser representada como uma satisfação universal, pois o juízo há de buscar uma forma geral, que é interna, do conceito a fim de satisfazer a necessidade da própria reflexão, por isso, como a forma da satisfação não pode encontrar um fundamento em condições privadas que se restringe somente ao sujeito, então deverá se considerar “como fundada sobre aquilo que ele pode pressupor também em todo outro” (Kant, 2016, p. 309), quer dizer, a busca interna dessa forma geral do conceito tem de ser aquela que está de acordo com uma satisfação comum aos homens, por isso a sua característica universal contida na satisfação. E a partir disso se compreenderá também o belo como se a beleza fosse uma índole do objeto e o juízo fosse lógico, embora o seja meramente estético e contenha somente uma referência da representação de um objeto ao sujeito, que, portanto, está ligado aos sentimentos.

E de acordo com isso, Schiller informa que, assim como a razão prática, o juízo de gosto possui um princípio interno de ajuizamento, o qual consegue unir ambas as naturezas do homem, tornando-lhe fácil a transição do mesmo para a eticidade, pois entenderá que a percepção do objeto de arte lhe atribuirá uma percepção da liberdade a coisas sensíveis e com isso possibilitará ao seu tratamento a característica de universalidade. Isto é, o homem, a condição de animal, “ama” apenas a si mesmo, pois é dependente das leis da natureza, leis as quais somente a racionalidade “o arranca, bem como da coerção da natureza, para submetê-lo ao domínio da razão” (Schiller, 2004, p. 5), e acontece que no domínio estético, o gosto nos leva frente à natureza de forma prazerosa, na medida em que nessa condição o homem se vê fora das cobranças severas da razão. E superando essa condição, assim, será somente através da arte que o sentimento moral poderá ser sensificado no homem, pois, na medida em que o gosto tem a propriedade de influenciar as capacidades superiores do espírito, ele tornará mais fácil também à razão o domínio sobre a sensibilidade, uma vez que as representações estéticas poderão reparar a exigência que é feita para a sensibilidade. É dessa forma, então, que poderemos começar a assimilar o juízo de gosto tendo influência na eticidade do homem, mas meramente como influência, pois seu fim é simplesmente estético. E nisso está contido também a aproximação, de modo análogo, feito pelo filósofo acerca dos fundamentos dos domínios estético e moral, posto que, no objeto de cada um, a sua finalidade é em si mesma, isto é, os interesses de objetos morais e estéticos não estão ligados a nenhuma outra finalidade senão a si mesmo, fundamento o qual permite que possamos aproximar estes dois domínios.

Conforme isso, compreendemos a afirmação de Kant (2016, p. 214) no parágrafo 59 da

Crítica a faculdade do juízo, de que a beleza é essa forma simbólica do moralmente bom, e que sob esse sentido, o belo agrada com uma pretensão de concordância de qualquer outro, o qual a situação da faculdade é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer, através das representações do objeto de arte nos sentidos, e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima parecida de sua faculdade do juízo. Dessa maneira, Kant explica que o gosto consegue tornar possível uma passagem do atrativo dos sentidos para o interesse moral sem um pulo violento como na razão, tendo em vista que ele representa a faculdade da imaginação como determinável também na sua liberdade e ajuda a localizar uma complacência livre, mesmo em objetos dos sentidos e sem um atrativo dos sentidos, ou seja, assim como Schiller compreende, aqui há o gosto tornando o sensível uma passagem aprazível para o moral sem as fortes exigências da razão.

Assimilamos essa aproximação, então, conforme entendemos que na faculdade de prazer e desprazer o juízo dá a si mesmo a lei com respeito aos objetos singulares, e dessa forma ela se vê atribuída tanto devido à possibilidade interna no sujeito quanto externa de uma natureza concordante com ela, a algo no próprio sujeito e fora dele que não é natureza e nem liberdade, porém está conectado com seu fundamento, ou seja, o suprassensível. Não obstante, Kant (2016, p. 217) nos lista pelo menos quatro pontos em que estas faculdades, ou juízos, estão analogamente semelhantes, mas também as suas diferenças. No primeiro, o filósofo ressalta que o belo agrada imediatamente, mas apenas na intuição reflexiva, não como a moralidade no conceito, no segundo é que o belo agrada independente de todo interesse, e o moralmente bom, na verdade, agrada necessariamente ligado a um interesse, que é o coletivo, apesar do seu fim ser em si mesmo, no terceiro o filósofo expressa que a liberdade da faculdade de imaginação, logo da sensibilidade, é representada no ajuizamento do belo como em concordância com a legalidade do entendimento, já que nela são os sentidos que estão em questão, ao passo que no juízo moral a liberdade da vontade é pensada em concordância da vontade de si mesma conforme as leis universais da razão. E por último, faz a analogia do princípio subjetivo do ajuizamento do belo representado como universal, ou seja, que vale para todos em geral, mas não como cognoscível por algum conceito universal, e em paralelo o princípio objetivo da moralidade que é também declarado universal e cognoscível por todos os sujeitos, ao mesmo tempo por todas as ações do mesmo sujeito, mas isso através de um conceito universal, ou seja, o juízo moral, além de determinar princípios constitutivos ele também é possível a partir da fundação de máximas sobre os mesmos até sua universalidade, e acrescento que, do mesmo modo em que ocorre no juízo estético onde o sentimento subjetivo e particular do gosto consegue ainda sim partir para a forma universal do próprio juízo (reflexão).

Conforme isso, Schiller nos indica que para a sensibilidade, o juízo de gosto poderá a enfraquecer, na medida em que exige dela “decoro e moderação” (Schiller, 2004, p. 36), quer dizer, essa reivindicação do gosto ao sensível irá contribuir não apenas para a civilização mas

também à eticidade no homem, visto que, além do agir conforme os sentimentos, o homem também é acostumado a agir segundo as prescrições da razão pura. Com base nisso, o filósofo conclui para nós que o juízo de gosto consegue, então, unificar as faculdades superiores e inferiores (como, por exemplo, um juízo e sensibilidade), e a partir disso, o gosto chama a razão filosofante das reflexões para a intuição, e com isso apresenta a ela a própria humanidade, isto é, unifica no homem o ser natural e a inteligência promovendo entre elas uma influência, que para o filósofo é recíproca, de modo que essa condição ocasiona na sensibilidade um enobrecimento pela eticidade. É aqui, então, que o juízo de gosto efetiva o suprassensível e consegue sensificar no homem o sentimento moral, através da apresentação na intuição do objeto estético.

Essa compreensão de Schiller, é o que nos torna claro sua aproximação ao filósofo Kant, e a compreendermos que a sua discussão sobre os princípios do juízo de gosto está toda fundamentada na filosofia Kantiana, e que as mesmas condições em que ética e estética se aproximam e o modo em que o juízo de gosto “enfraquece” essa sensibilidade, no sentido de conseguir, conforme expressa Schiller, sensificar o sentimento ético no homem através do objeto de arte, tem início nos textos de Kant. E essa aproximação é bastante expressa nos escritos de Schiller, que o tempo todo mobiliza essas deliberações kantianas para seguir com sua teoria estética. Desse modo, contribuindo com a noção Kantiana de que o juízo de gosto não é um juízo de conhecimento, mas ainda assim, do mesmo modo que nos informa Schiller, fornece a comunicabilidade universal, porém, somente em face de condições subjetivas do sentimento, logo, apesar das similaridades e concordâncias entre os dois filósofos, nossa intenção encontra-se também o ponto de discordância, e de que, mesmo estando de acordo que o juízo de gosto demonstra para a sensibilidade o suprassensível, e conforme isso, o objeto estético, consegue ser analogamente semelhante aos princípios práticos, a intenção é expor também que Kant não atribui ao juízo de gosto, que é estético, nenhum valor lógico objetivo, tornando-se também evidente um de discordância nas teorias destes dois filósofos.

Pois, para Kant, o julgamento meramente subjetivo de um objeto, ou mesmo da representação a qual ele é dado, resulta sempre o prazer relativo a ele, e este julgamento, portanto, torna-se fundamento desse prazer frente à harmonia das faculdades superiores de conhecimento, por isso, só uma universalidade de condições subjetivas, do julgamento do objeto, que fundamenta essa validade subjetiva universal da satisfação – que é um estado de afeto – e o qual aproximamos com a representação do objeto que “denominamos belo” (Kant, 2016, p. 38). Logo, a assimilação de que o juízo de gosto determina, independente de conceitos, os objetos quanto à satisfação, sequencia-nos que essa unidade subjetiva da proporção só pode conhecer através da sensação, então, concluímos que a vivificação do juízo de gosto, só o é possível de fato quando há, por meio de uma representação dada, um conhecimento em geral, mas, já que nesse conhecimento em geral é sensação que no juízo de gosto postula, Kant informará a nós que este juízo será sempre subjetivo. É por isso, que o juízo de gosto, apesar de conseguir sim-

bolicamente sensificar o moralmente bom no homem, ele nunca valerá como regra objetiva, uma vez que essa condição mudará de indivíduo para indivíduo, impossibilitando essa característica universal objetiva própria da finalidade de juízos práticos.

Por fim, nesta exposição a pesquisa se direcionou a fim de compreender, primeiro os princípios e fundamentos de determinações que são atribuído pelos dois filósofos acerca do juízo de gosto, ou seja, os sentimentos, e o modo em que Schiller aproxima, através do objeto estético, a moralidade (ou eticidade) na sensibilidade do homem, promovendo, assim, uma certa unificação entre dois domínios filosóficos, o ético e estético, e com isso, conseguimos compreender também, a maneira que os textos de Kant são os que fundamentam esta aproximação feita por Schiller, salientando que para Kant apenas de modo análogo, e no entanto, no momento em que discorda e se afasta de Schiller, na medida em que separa o juízo estético dos teóricos e práticos, quando identifica que no primeiro sua definição é meramente subjetiva, e que por isso não é lógica, logo, não irá nos proporcionar nenhum conceito, ou conhecimento. Mas, ainda assim, frisamos a ideia de Schiller, que aproxima o homem da liberdade artística à liberdade moral, quando o mesmo, no estado de afeto, recorre a um princípio que sensifica em si o sentimento moral, e a partir disso, enobrece neste a sua própria sensibilidade. Tornando-se, enfim, evidente em que momento Schiller vai adiante na teoria estética de Kant, na medida em que para Kant, mesmo a própria reflexão buscando uma regra universal para estabelecer o objeto estético e por isso comunica universalmente, essa comunicabilidade, no entanto, não terá valor objetivo para o conhecimento, na medida em que o sentimento não estabelece nenhum conceito que vale universalmente daí o fundamento de determinação do juízo de gosto, conforme Kant, ser somente o sentimento, que é sempre individual e por só tem validade subjetiva. Nesse sentido, temos a afirmação de Kant de que

O juízo de gosto não é, pois, um juízo de conhecimento, portanto, não é lógico, mas estético, pelo que se entende aquele cujo fundamento de determinação não pode ser outro do que subjetivo. Toda referência das representações, mesmo a das sensações, porém pode ser objetiva (e significa então que é real em uma representação empírica); só não o pode ser a referência ao sentimento de prazer e desprazer, pelo qual absolutamente nada é designado no objeto, mas em que o sujeito, assim como é afetado pela representação, sente a si mesmo. (Kant, 2016, p. 37).

Referências

GUIMARÃES, Rômulo. Sobre A Beleza Como Símbolo Da Moralidade Em Kant. Dissertação de Mestrado-Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 120. 2016.

KANT, Immanuel. Crítica da Faculdade de Julgar. Tradução de Rubens Torres. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

KANT, Immanuel. Crítica da faculdade do juízo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KANT, Immanuel. Duas introduções à Crítica do Juízo. Tradução de Rubens Torres. São Paulo: Iluminuras, 1995.

REGO, Pedro Costa. Immanuel Kant e o problema da universalidade do belo. p.171-181. Seminário Internacional de Filosofia: Arte no Pensamento, promovido pela Fundação Vale do Rio Doce, entre os dias 13 e 17 de março de 2006.

SCHILLER, J. F. A educação estética do homem numa série de cartas. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SCHILLER, Friedrich. Fragmentos das preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93: recolhidos por Christian Friedrich Michaelis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

RECIPROCIDADE E AS BASES ÉTICAS DA COOPERAÇÃO¹

Daniel Francisco Nagao Menezes

Gerson Leite de Moraes

Introdução

A ciência econômica dominante negligenciou o estudo da cooperação humana. Isso porque há uma contradição entre ser seres racionais com propensão à maximização do bem-estar, de um lado, e a possibilidade de alcançar objetivos de benefício comum e implementar processos relacionais não coercitivos, por outro. No entanto, a economia tem se preocupado em encontrar uma explicação para a atitude de reciprocidade demonstrada pelos agentes em diferentes jogos de estratégia, pois permite a realização de ações coletivas nas quais está subjacente uma intencionalidade compartilhada que permite atingir objetivos mutuamente arranjados. Busca mostrar quando e por que os seres humanos começam a se relacionar com seus pares e qual é o fundamento normativo que consegue orientar esses comportamentos.

No entanto, apesar da marca do discurso marginalista na perspectiva econômica dominante, existem atualmente muitas vozes internas e externas que questionam os seus fundamentos. Esse processo crítico ocorre desde que, em 1944, os matemáticos John von Neumann e Oskar Morgenstern introduziram os jogos de soma zero com informações completas como método de estudo individual do comportamento do agente econômico - entre outros, o dilema do prisioneiro, o jogo do ultimato ou o jogo do ditador. Embora a teoria dos jogos parecesse fornecer uma ferramenta eficaz para implementar o método científico no estudo do comportamento humano em um contexto competitivo como o econômico, bem como para formalizar a racionalidade perfeita em que se baseia a teoria neoclássica, a contínua proliferação de contradições cuja demonstração não era possível a partir da própria linguagem da teoria -pois sua afirmação implicava sua negação e, conseqüentemente, sua destruição- abria uma lacuna intransponível em sua pretensão de completude.

Com a publicação de *A Fábula das Abelhas*, tanto a racionalidade perfeita e completa quanto o individualismo metodológico, pilares fundamentais da teoria econômica moderna, começaram a tomar forma. A racionalidade econômica baseia-se na ideia de que as pessoas são, por natureza, meros animais egoístas, seres egoístas e calculistas que usam a razão com o único objetivo de maximizar seu benefício pessoal. Desta forma, a cooperação entre agentes -especialmente em um contexto econômico- é percebida como uma tautologia, um disparate desprovido de realidade empírica cujos esforços para implementá-la são em todo caso inúteis. Por esta razão, o método próprio para o estudo do fato econômico é aquele que focaliza sua

¹ Artigo resultante do Projeto de Pesquisa 404253/2022-9 - financiado e apoiado pelo CNPQ na Chamada CNPQ/SESCOOP N° 11/2022.

atenção nos indivíduos e não nos grupos, coletivos ou sociedades ou nas relações desinteressadas que estes possam estabelecer.

Essa corrente de pensamento teve notável influência na irrupção do movimento marginalista a partir de 1871. A proposta de Hermann H. Gossen e desenvolvida por Williams S. Jevons, Carl Menger, Léon Walras, Francis A. Edgeworth e Alfred Marshall se destaca por apresentar na teoria do cálculo matemático e no individualismo como fontes e métodos de estudo do comportamento econômico e como dois aspectos dominantes: um princípio de maximização que fez do egoísmo o fundamento de todo comportamento racional do agente econômico, e um conceito de substituição à margem que colocou a busca da eficiência no centro das preocupações da ciência econômica (Etxezarreta, 2015). Com isso, muitas das questões que tradicionalmente faziam parte do estudo dos fatos econômicos, como princípios e valores éticos, instituições ou sentimentos e emoções, foram caindo no esquecimento devido à sua intangibilidade. O problema agora era dedicar esforços para encontrar soluções plausíveis para o uso eficiente de recursos escassos, de modo que todo o resto ficasse fora da reflexão puramente econômica, dando lugar ao chamado neoclassicismo econômico.

A partir desse momento, e apesar de a ética ter tido um peso específico em toda a teoria econômica -de Aristóteles a Adam Smith, o processo de racionalização promovido pela Modernidade optou claramente por um modelo econômico desvinculado da esfera moral e forjado no positivismo e tecnocracia. Em outras palavras, centrou-se no funcionamento eficiente e na objetividade, afastando-se de valores, normas e sentimentos morais, e estabelecendo-se numa abordagem egoísta e completa da racionalidade que, como argumenta Amartya Sen (2010), supõe uma contundente rejeição da visão de motivação relacionada com a ética.

A Razão Social

Tradicionalmente, o estudo da cooperação humana não tem valor para as ciências humanas e sociais aplicadas. Entre outras razões, porque supostamente a própria lógica da ação coletiva determina a incapacidade do ser humano de estabelecer relações interpessoais capazes de satisfazer objetivos comuns e vantajosos para as partes envolvidas sem um controle externo adequado e coerção que produza a confiança necessária para isso (Olson, 1965).

Numa perspectiva antropológica e co-evolutiva, Michael Tomasello (2008) mostra que a cooperação surge numa fase muito precoce da vida humana, quando as pessoas têm pouco mais de um ano de idade, e que está relacionada com a capacidade de ser recíproco, de comprometer-se e de dirigir-se a um objetivo comum, abandonando a perspectiva do eu e adotando a do nós, comportamentos que não ocorrem entre os primatas mais inteligentes. Portanto, sugere que essa capacidade de se relacionar de forma interpessoal e mutualística se materializou seguindo três processos básicos ao longo da evolução biológico-cultural humana: a) o desenvolvimento de habilidades cognitivo-sociais e motivações para comunicar e coordenar ações para

um fim comum; b) o desenvolvimento de um tipo de confiança capaz de possibilitar e sustentar uma ação cooperativa não instrumental e não necessariamente diádica, e; c) o desenvolvimento de certas práticas institucionais ao nível do grupo, na medida em que elaboram um conjunto de regras de uso que regulam e orientam a ação mútua e tendo em conta a sua natureza deôntica, que dirigem e garantem a ação colaborativa partilhada.

As normas que promovem a cooperação, portanto, não respondem apenas ao respeito à autoridade ou ao grupo a que pertencem, nem a uma expectativa recíproca de benefício a médio ou longo prazo (Tomasello, 2008), especialmente quando se trata do que está em jogo é uma cooperação não diádica e não direta envolvendo grandes grupos de pessoas. Essas normas respondem a emoções positivas e negativas ligadas ao cumprimento ou violação de compromissos. As crianças sentem vergonha e culpa quando não cumprem as regras, como punição por não terem feito o que deveriam, da mesma forma que se indignam quando os outros quebram uma expectativa recíproca de comportamento e, portanto, são capazes de repreender eles por seu comportamento, atitude e responsabilizá-los. Assim, as normas cooperativas vêm do reconhecimento mútuo da independência e das relações naturais que temos diante de nossas frustrações e das dos outros (Tomasello, 2008).

Busca por um novo racional

Os estudos da economia têm servido para mostrar a inconsistência da racionalidade completa do *homo oeconomicus*; uma proposta axiomatizada cuja reivindicação continua a ser a de dar razão a toda a realidade econômica usando sua própria linguagem. É uma propensão para a “relacionalidade”, um conceito abjeto para uma teoria predominante baseada no individualismo metodológico e na propensão natural dos agentes a maximizar constantemente seu benefício particular. Principalmente porque sua verdade constitui a negação da própria teoria; ou seja, verificar a reciprocidade significa que o agente racional é egoísta, mas compassivo e emocional, individualista, mas cooperativo (Menezes, 2014).

Além disso, estudos têm revelado que sua inserção na base de informações obriga à busca de uma racionalidade capaz de promover a heterogeneidade motivacional observável no comportamento do agente econômico. Como elemento básico para gerar e sustentar relacionamentos interpessoais, a reciprocidade abre as portas para uma satisfação de equilíbrio altamente benéfica para todos os envolvidos; ou seja, possibilita aos agentes propor e atingir objetivos comuns a partir de uma perspectiva de nós, onde as partes em relação possam comprometer-se normativamente em sua atuação. No entanto, tais conquistas exigem uma racionalidade que valorize a capacidade de sentir das pessoas umas em relação às outras, algo que a racionalidade perfeita e completa da teoria tradicional não faz.

Nesse sentido, vale destacar diferentes propostas de racionalidade econômica que, como a racionalidade limitada de Herbert A. Simon, a racionalidade emotiva de Elinor Ostrom ou a

racionalidade comprometida de Sen, dão razão para a possibilidade de concretização da cooperação não instrumental na prática, capaz de satisfazer um benefício máximo para todas as partes em relação.

Em primeiro lugar, a racionalidade limitada proposta por Simon (1955) em “Behavioral Model of Rational Choice” admite a marca deixada pelos sentimentos e emoções humanas nas ações e decisões dos agentes econômicos. Este fato nos permite pensar na possibilidade de cooperação humana, mas apenas parcialmente. Ao reconhecer sentimentos e emoções como elementos externos à razão, a racionalidade limitada inibe a possibilidade tanto de concretizar um mútuo a partir do qual propor objetivos comuns altamente benéficos para os participantes, quanto de adquirir os compromissos necessários para sua atuação.

Em segundo lugar, a racionalidade emotiva subjacente à proposta teórica de Ostrom (2015) parte da proposta de racionalidade limitada de Simon (1955) mas vai mais longe, contemplando como racional a heterogeneidade motivacional que caracteriza o comportamento dos agentes econômicos. Isso permite, entre outras coisas, propor e especificar objetivos comuns a partir de nossa perspectiva. Ostrom, portanto, considera racional o interesse no bem-estar de si mesmo e dos outros, uma vez que um equilíbrio ótimo entre os agentes só é possível por meio de ambos os momentos.

Em terceiro lugar, a racionalidade empenhada desenvolvida por Sen (2010, 2019), do ponto de vista da abordagem das capacidades, suscita a necessidade de ter em conta os sentimentos e as emoções que emanam tanto da preocupação dos agentes com o bem-estar estar consigo mesmo e com os outros em qualquer processo de tomada de decisão racional, bem como aqueles compromissos relacionados cujas boas razões os tornam dignos de valor e respeito, independentemente de seu preço de mercado, dos benefícios que produzem ou do custo pessoal que geram em sua defesa.

Nessa perspectiva, Sen (2019) propõe uma racionalidade estruturada em três níveis complementares: interesse próprio, simpático e comprometido. Por um lado, Sen qualifica o interesse pessoal como extraordinariamente fecundo pela força motivacional que possui. Ele também considera que este fato é insuficiente para explicar todo comportamento observável em um contexto econômico, bem como para justificar que este deva ser reduzido apenas à utilidade ou restrito a o bem-estar de si mesmo. Se assim fosse, a teoria econômica estaria exaltando a figura de um tolo racional, um simples retrato mental do ponto de vista social (Sen, 2019).

Essas questões apontam para o altruísmo humano, não biológico, e aproximam a racionalidade econômica do ponto de vista moral necessário que torna possível a relacionalidade: o reconhecimento recíproco. Neste sentido, a partir da economia tem sido possível observar o papel que o altruísmo desempenha na esfera prática através de alguns dos comportamentos recíprocos mais desenvolvidos, como a reciprocidade forte ou reciprocidade social (Ostrom 2015). Esse comportamento permite punir - seja para dissuadir, punir ou corrigir - aquelas ações que

violam as expectativas comportamentais mútuas, por exemplo, em uma ação cooperativa que tende a satisfazer qualquer objetivo comum definido pelos participantes.

Essa perspectiva de relacionalidade mostra que a racionalidade suprassocial ligada aos processos cooperativos da espécie humana tem um de seus aspectos dominantes no mútuo compartilhado, como apontou Antonio Genovesi no século XVIII (1786) e Tomasello (2014) também aponta. Mas ele também enfatiza que essa utilidade não é suficiente para explicar a cooperação humana. A abordagem e execução de objetivos com intencionalidade compartilhada implica necessariamente uma relacionalidade afetiva, a partir da qual se valoriza tanto o valor do outro na relação quanto a consideração do que é mútuo acima do que é próprio; uma relacionalidade dialógica a partir da qual é possível chegar à compreensão dos objetivos comuns e dos compromissos envolvidos em sua atuação; e uma relacionalidade sensível capaz de promover o interesse pela implementação do processo, o respeito e a responsabilidade pelos compromissos assumidos.

Considerações Finais

Todas as questões apontadas neste estudo mostram a importância, em termos da possibilidade de cooperação humana, do nível racional dos compromissos que Sen propõe. A este nível, o valor do altruísmo humano é explicitamente reconhecido num contexto como o econômico, mas sem esquecer implicitamente o papel desempenhado pela reciprocidade, tanto na emergência daqueles compromissos que permitem agir de certa forma -mesmo quando os custos de tal comportamento são elevados para o indivíduo ou grupo, como no estabelecimento de relacionamentos robustos e sustentáveis capazes de gerar altos benefícios.

Como mostra Tomasello, o altruísmo parece ser uma capacidade inata do ser humano que surge durante os primeiros anos de vida, mas que se desenvolve em relação ao que há boas razões para valorizar e defender, e em função de expectativas recíprocas de comportamento geradas e desenvolvidas pelos seres humanos por meio de suas relações interpessoais e experiências compartilhadas. Portanto, trata-se de uma competição que, embora no início permita ajudar aqueles pares que não são parentes por parentesco ou amizade, sem expectativas de recompensa, com o tempo acaba se reconfigurando como um mecanismo válido para operacionalizar relações baseadas na reciprocidade, como um corretor e dissuasor de más práticas colaborativas. Um comportamento cujos altos custos são vistos pela comunidade como um bem comum. Mas, além disso, essa competição também é postulada como possibilidade de gerar e promover relações recíprocas, desde que as partes na relação reconheçam e respeitem a dignidade e a capacidade mútua de se vincular. Ou seja, mesmo que uma ação não espere uma resposta do outro, ela pode gerar, por responsabilidade ou gratidão, uma resposta comportamental adequada do receptor ou observador do ato.

Em suma, a reciprocidade se constitui como condição de possibilidade daqueles equi-

lábrios ótimos capazes de gerar altos benefícios entre os envolvidos e/ou afetados. No entanto, uma coisa são as diferentes relações recíprocas que os agentes conseguem estabelecer e resolver com sucesso em relação a cada caso, e outra bem diferente é o enquadramento que permite orientar o desenvolvimento destes comportamentos altamente benéficos para os envolvidos, sem perder o horizonte de ação que lhes dê sentido para existir e, conseqüentemente, legitimidade moral e social para agir. Todo comportamento recíproco que deseja estar no nível de uma sociedade cordial -maduro, emocional, sensível, dialógico e comprometido- deve partir desse mínimo que constitui o reconhecimento mútuo de estar diante de seres capazes de dialogar, avaliar, comover, atuar e se comprometer em qualquer esfera de atividade, inclusive econômica; interagir cordialmente em busca de sentido sobre as diversas coisas, experiências, projetos e decisões do mundo vital.

Assim, independentemente do seu interesse, as diferentes abordagens de reciprocidade que os indivíduos usam para se relacionar com os outros, como o altruísmo recíproco, a reciprocidade indireta, o egoísmo recíproco, a reciprocidade social, a reciprocidade forte, a reciprocidade institucional, a reciprocidade incondicional ou a reciprocidade transitiva, entre outras, devem partir daquele mínimo que represente o reconhecimento da dignidade e vinculação dos agentes em relação; ou seja, de uma reciprocidade cordial que lhes permite viver à altura de uma sociedade cordial, que reconhece e respeita ativamente as capacidades comunicativas e afetivas de seus cidadãos.

Referências

ETXEZARRETA, M. ¿Para qué sirve realmente la economía? Barcelona: Paidós, 2015.

MENEZES, D. F. N. Situação Jurídica da Economia Social e Solidária na América Latina: A Importância da Cooperação Sul-Sul para a Elaboração do Marco Regulatório. In: MORAIS, Leandro (Org.). Cooperação Sul-Sul e triangular e Economia Social e Solidária. Genebra: International Labor Organization, 2014, p. 56-59.

OLSON, M. The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

OSTROM, E. Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

SEN, A. As pessoas em primeiro lugar: A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEN, A. Escolha Coletiva e Bem-estar Social. São Paulo: Almedina, 2019.

SIMON, H. A. Behavioral Model of Rational Choice. The Quarterly Journal of Economics, v. 69, n. 1, pp. 99-118, 1955.

TOMASELLO, M. ¿Por qué cooperamos? Trad. Elena Marengo. Madrid: Katz, 2008.

TOMASELLO, M. A Natural History of Human Thinking. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

O QUE RESTOU DO SER? Uma análise sobre o período pós-pandêmico a partir da ótica de Byung-Chul Han

Daniela Pereira Corrêa¹

Introdução

Em seu livro “a sociedade paliativa” o filósofo sul-coreano, Byung-Chul Han, traz como ponto de discussão a nossa sociedade contemporânea, sociedade esta que trata a dor como algo hostil, como sinônimo de fraqueza, portanto como algo a ser evitado. Toda esta realidade é pautada perante ao modo em que estamos instruídos a viver: a sociedade neoliberal. E porque o modo de vida propagado pelo neoliberalismo é tão prejudicial dentro do ponto de vista, principalmente, social? Justamente porque ele prega a individualidade acima de tudo e a competitividade entre os sujeitos, ou seja, a sociedade neoliberal vem permitindo que os sujeitos históricos entendam a exploração do capital sobre o trabalho como algo naturalmente constituído, como se fosse da própria essência da natureza humana agirmos pensando unicamente em si e no nosso esforço perante ao objetivo a ser alcançado, e o seu posterior sucesso ou fracasso se deve unicamente de seu esforço ao trabalho e sendo possível a promoção do bem comum com ações voluntárias, independentemente das condições socioeconômicas e das relações de poder existentes.

Deste modo, para Han vivemos em uma época que a dor não tem vez, uma época em que a positividade impera, que busca a todo o momento excluir a negatividade. A dor é pura negatividade. A ideologia neoliberal da dita resiliência transforma as experiências traumáticas em catalisadores para o aumento do desempenho, criando a sociedade paliativa, pois a “dor” é mascarada por uma falsa ideia de positividade, tornando-se um “morto-vivo”, conforme cita Han:

A vida sem dor e com felicidade permanente não será mais uma vida humana. A vida que persegue e expulsa a sua dor suspende a si mesma. Morte e dor são inseparáveis. Na dor, antecipa-se a morte. Quem deseja eliminar toda dor também terá que acabar com a morte. Mas a vida sem morte e dor não é uma vida humana, mas sim morta-viva. O ser humano se desfaz, a fim de sobreviver. Ele alcançará, possivelmente, a imortalidade (Han, 2021, p. 59).

Com base nisso, a sociedade paliativa coincide com a sociedade do desempenho, pois já que a dor é vista como um sinal de fracasso, ela é algo que, portanto, deve ser evitada, ocultada, por meio da otimização. Ela não é compatível com o desempenho. O sofrer é visto como algo passivo, portanto, não tem lugar dentro da sociedade ativa, dominada pelo esforço pessoal.

¹ Graduanda do curso de licenciatura plena em Filosofia pela Universidade do Estado do Pará (UEPA); monitora bolsista de Filosofia (2022). E-mail: daniela.correa@aluno.uepa.br.

A sociedade paliativa, além disso, é uma sociedade do curtir. O analgésico do presente são os *likes* distribuídos pelas mídias sociais. A forte exposição virtual perante ao sofrimento e a resiliência, gerada posterior a isso, gerou motivo de superação da dor, reviravolta, onde o indivíduo aparece permanentemente feliz, mas para isso, ele conta com a ajuda dos *likes*, da exposição frente ao sofrimento, garantindo a ilusão de um bem-estar alisado, isto é, desinteressado com o outro, apenas interessado a si próprio.

Essa sociedade neoliberal, inclusive, fez as pessoas serem pautadas pela produção, o sentido da existência é o trabalho e quando veio a pandemia, veio justamente essa ausência, esse vazio pela não produção. A ociosidade, que já era vista como sinônimo de quem não faz nada, que é preguiçoso, com a pandemia mostrou-se mais evidente o quanto ela é estranha e até mesmo angustiante, pois o indivíduo neoliberal cada vez mais está pautando sua existência no ambiente de trabalho, a ociosidade se tornou um prolongamento do trabalho, como já apontava o filósofo frankfurtiano Theodor Adorno, no século passado:

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo do trabalho (Adorno, 1997, p. 128).

Dentro dessa concepção do neoliberalismo e de sua positividade tóxica acima explanada, já podemos presumir uma sociedade esgotada, cansada, presa nessa falsa ideia de liberdade que o neoliberalismo propõe, mas a discussão aqui é: por que o sujeito, de fato, só reconheceu esse cansaço exacerbado no pós-covid? O que de fato mudou para as pessoas se reconhecerem cansadas?

O sujeito pós-pandêmico

Durante a pandemia, todas as nossas atividades presenciais tiveram que ser encerradas, dada a urgência da propagação global do vírus e, assim, trouxe à tona o chamado *home office*, que numa tradução literal seria o trabalho sendo realizado em casa (que mais abertamente é mais *office* do que *home*). Nessa prática, o homem tem suas relações de produção intensificadas e massificadas, onde o trabalhador vai se encontrar em uma pseudoliberalidade, isso porque ele pode escolher a roupa que ele vai vestir, a hora que ele vai iniciar o trabalho, porém, em compensação, isso acaba triplicando sua jornada de trabalho, porque agora tudo depende dele, é o lema posto pela positividade: eu quero, eu posso, eu consigo, basta se esforçar.

O sujeito sem perceber, é mais coagido nessa sociedade atual, a do desempenho, do que na sociedade disciplinar (século XVIII-XX) descrita pelo filósofo Michel Foucault, onde

nesta, seria o espaço social de exercício predominante de práticas, uso de instrumentos e técnicas, além de níveis de aplicação que comportem a possibilidade do disciplinamento, isto é, a vigilância contínua para padronização e controle dos corpos, tornando os indivíduos dóceis. A diferença é que a sociedade disciplinar era muito clara quanto a esse tipo de dominação de poder. Aqui na sociedade do desempenho, os indivíduos são explorados, achando que possuem liberdade, quando na realidade exploram a si mesmos, sem a necessidade de outros artifícios como era feito na sociedade disciplinar.

Com isso, o indivíduo cada vez mais exausto pela falta de limite de trabalho se vê mais ainda cansado pela ausência das redes de apoio e o aumento da hiperexposição a luzes e telas. Na opinião de Han, os indivíduos se esgotam com as videoconferências permanentes, que nos transformam em vídeo-zumbis e nos obriga a olharmos o tempo todo no espelho, ou seja, fazendo esse paralelo de contemplar a si próprio na tela do celular, criando uma comunicação unilateral e limitada, tal como se tivéssemos a nos falar consigo mesmos.

Tudo isso reflete a sociedade do desempenho, termo que Han vai utilizar para nos categorizar. Sujeito este que coisifica a felicidade, a partir desse aliciamento do imaginário do operário, com o intuito de consumir mais, como uma falsa promessa que garantisse a ele um desempenho mais elevado, nos tornando ao mesmo tempo senhores e escravos de si, alimentando essa falsa ideia de que de fato possuímos alguma liberdade e que estamos nos realizando perante ela, quando na verdade, como já dito acima, o sujeito explora a si mesmo.

No *lockdown* e na quarentena, durante a pandemia, o indivíduo meio que num esforço obrigatório, forçou-se a compreender que o campo da positividade é oco e que no lugar da ascensão social e econômica é distribuído sistematicamente doenças neuronais, cansaço e fadigas em todos os aspectos da vida, ou seja, descobrindo que não é tão somente pelo esforço pessoal que as conquistas eram realizadas.

Analisando essa problemática, o contexto pós-pandêmico apenas intensifica e expõe uma sociedade já cansada desse desempenho, dessa autoexigência que os seres humanos se puseram e obedeceram como uma norma dentro da sociedade neoliberal, através desse aliciamento e da falsa promessa de que quanto mais se consumir, mais se desempenhar, mais sucesso o indivíduo terá, e que de fato só foi extenuado nesse período pós-pandêmico, onde o sujeito isolado, sem o contato comunicacional de antes, se vê esgotado de si.

Doenças neuronais como a depressão, é sintoma de uma sociedade que já vinha cansada e que a pandemia só a tornou mais evidente, pois a positividade pregada já não tem mais vez; o indivíduo se vê no limite, fracassa por culpa das exigências de rendimento que impõe a si mesmo e adocece. O sujeito é forçado a render luta contra si mesmo e sucumbe por isso. E como resultado disso, foi a multiplicação de indivíduos desmotivados, sobrecarregados pelo hiperdesempenho das pressões internas geradas pelo próprio sujeito, reconhecendo o vazio existencial e como a positividade neoliberal é oca.

Han, ressalta em uma de suas entrevistas em sites, sobre o sujeito pós-pandemia, que nem tudo está perdido na sociedade neoliberal, e que na verdade a pandemia pode ter funcionado como uma oportunidade para redefinirmos nosso modo de vida enfrentado pelo neoliberalismo:

O **vírus** é, além disso, uma **crise** no sentido etimológico de **krisis**, que significa ‘ponto de inflexão’. Ao nos fazer um urgente chamado à mudança de nossa forma de vida, também pode causar a reversão desta precariedade. Só poderemos chegar a isso se submetermos nossa sociedade a uma revisão radical, se conseguirmos encontrar uma nova forma de vida que nos torne imunes ao **vírus do cansaço**. (via internet).

Considerações finais

Para concluir, percebemos que o que restou ao ser no mundo pós-pandemia da covid-19 foi o reconhecimento de que a dor não é sinal de fraqueza e que o sucesso não se deve tão somente ao esforço pessoal e que a positividade propagada pelo neoliberalismo é meramente um remédio paliativo, donde quanto mais ele se exige mais ele sucumbirá as doenças neuronais, pois ele não se comunica com a dor como ele deveria se comunicar. A dor, dirá Han, carrega a felicidade, pois é ela quem a felicidade da coisificação, se não houvesse a dor, não haveria rompimento para se quebrar e se transformar em uma felicidade pura.

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. In: Os recursos para o bom adestramento. 27º Ed. Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 1987. p. 195-202.

HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

HAN, Byung-Chul. Sociedade Paliativa: A dor hoje. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.

A PRODUÇÃO DE AFETOS TRISTES COMO FORMA DE MANUTENÇÃO DO PODER A PARTIR DOS ESCRITOS DE ESPINOSA

Gabriel Pantoja Monteiro¹

Introdução

A força de poucos por si só não é capaz de dominar a maioria, poder nunca foi uma questão de força física, a vontade de poucos indivíduos de forma alguma pode dominar a vontade da multidão com apenas o uso da coerção, conforme possível então que essa sujeição ocorra e como é possível a manutenção desse poder nas mãos de tão poucos?

Não faz sentido pensar no poder se não houver nele algo mais que a força, poder nunca foi uma questão de força física, sempre foi uma questão de sujeição psíquica. Tendo em vista isso, é importante entender de que forma e como o discurso e os afetos entram como forma de manutenção do poder e dominação dos corpos, porque o adoecimento da psique é tão importante para os dominantes para manter o status quo e de que forma o padrão epistemológico justifica e torna a servidão dos corpos voluntária. O poder por si só nunca foi um problema enquanto circulação da vida política e da vida afetiva, as relações são por si só assimétricas e, portanto, relações de poder seja ela qual for, mas enquanto circulação, relação e encontro ele está em forma de devir que se movimenta entre os sujeitos que se relacionam.

A questão é quando há um poder sob a forma da dominação que submete todas as vontades, uma produção do discurso que inibe e invisibiliza todas as outras formas de vontade e afetos em função da dominação e do controle, tendo em vista então que o poder se dá como uma sujeição psíquica e, portanto, controle tanto dos corpos como da forma de pensamento de uma sociedade, entra então a questão de quais são os discursos que se estabelecem para a dominação ser voluntária e quais são os afetos produzidos por esse discurso para que a mobilização, seja impossibilitada e a manutenção desse poder, seja feita. Levando isso em consideração, esse trabalho analisa quais são as formas discursivas de valor normativo e os afetos que paralisam o corpo como forma de impossibilitar qualquer circulação do poder, como a dominação é produzida e de que forma ela gera o adoecimento psíquico.

Esse trabalho passa pela reflexão de Espinosa sobre os afetos, pois é um dos primeiros filósofos ocidentais a dar a devida importância aos afetos, desejos e vontades e como essas questões afetam o corpo político, social e subjetivo de uma civilização. A razão e a autonomia levadas a uma lógica radical podem levar justamente ao oposto do que se propõe, uma servidão voluntária em nome de um discurso normativo que dita sobre todas as vontades o que deve e não deve ser pensado, feito e sentido. Com vista nisso e no fato de que no mundo capitalista

¹ Graduando em Licenciatura Plena em Filosofia na Universidade do Estado do Pará.

a dominação passa de um ponto de partida, não só coercitivo, como também do discurso e do controle dos corpos, a reflexão que se pode tirar dos trabalhos de Espinosa se torna ainda mais importante como crítica a constituição do poder narrativo da razão e do indivíduo autônomo que cada vez mais adoce a psique dos sujeitos, usando os conceitos de Espinosa para interpretar a política contemporânea e de que formas esses discursos trouxeram ao enorme adoecimento psíquico das últimas décadas.

Na constituição epistemológica feita no ocidente que hierarquiza e coloca o logos como princípio único de todo conhecimento e entendimento da vivência no mundo, ocorre o apagamento dos afetos enquanto constituintes do sujeito, na tentativa de universalizar e emancipar o indivíduo por meio de leis morais, ocorre paradoxalmente uma servidão, uma incapacidade de criar forças transformadoras, uma domesticação, na tentativa de separar o corpo da alma - apagando o corpo, ocorre o adoecimento tanto de um quanto do outro. Espinosa traz uma perspectiva nova da política, uma constituição da multidão enquanto afetos, a política não se limita ao puro logos, mas se estabelece a partir de uma perspectiva histórica e afetiva do corpo político e da sociedade, e é por isso que ele se torna importantíssimo para pensar as formas de estabelecer o poder hegemônico.

Nesse sentido, partindo dos conceitos de Espinosa, esse trabalho tem como objetivo entender como os afetos são usados para domesticar as massas impossibilitando qualquer mudança efetiva, levando ao adoecimento da psiquê apoiado em uma perspectiva moral e ideal do sujeito, como o poder é utilizado efetivamente através do discurso normativo para atuar no corpo político como um afeto triste que adoce os corpos para mate-los sob controle, uma dialética do discurso moral que se estabelece hegemonicamente na vida tanto psíquica quanto política dos sujeitos, já que a alegria enquanto potência é agir de forma ética, e agir é realizar mudanças efetivas para o corpo político da melhor maneira possível.

Dividindo essa estratégia de dominação em dois eixos que funcionam de maneira dialética como forma de controle, sendo eles o político e o psíquico, para interpretar e entender de que forma o inconsciente e o desejo estão intimamente ligados com o corpo político, que mostra como a estrutura das políticas públicas e do discurso normativo são traços claros de problemas da psiquê de uma sociedade, a natureza enquanto uma repleta possibilidade e continuo acontecer de vivências mostram como não existe corpo fechado, todos os campos da vida humana são também balizados pelo desejo e pelos afetos, o campo dos afetos não só tem influência na subjetividade como também tem força na sociedade civil organizada enquanto um campo histórico e temporal de sujeitos que a criam no discurso.

O eixo político

Dada a grande influência dos escritos de Hobbes, Espinosa entende que o afeto central da vida política em seu tempo é o medo, não é a potência dos afetos que conduz a vida em

sociedade para levar à expansão dos desejos e dos sujeitos, mas sim a paralisia e a cegueira do medo que impossibilita um novo horizonte de possibilidades. Nesse sentido, as políticas públicas tendem a ir para um caminho de apagamento da história, das virtudes e das possibilidades, o desejo é travado por uma repetição neurótica de erros que são postos pelo medo. A constituição da república nesse sentido parte de uma incapacidade inicial de lidar com o desamparo que leva as pessoas a elegerem um soberano que garanta sua segurança, o problema é que esse soberano também tem afetos constituintes que, de forma dialética, também vem da sociedade que faz parte, o *ontos on* humano é uma constituição temporal, que é determinado e se determina por meio de si e dos outros, constituído de historicidade e vivências e não enquanto uma constituição essencial autolegisladora, o que leva todos os sujeitos, inclusive o que detém o poder, a lidar com o afeto constituinte da sociedade civil para presar apenas pela manutenção do poder a todo custo.

Acresce, além disso, que os reis, mais do que amar, temem também os filhos, e tanto mais quanto mais eles forem versados nas artes da paz e da guerra e estimados pelos súditos devido às suas virtudes. Daí que os procurem educar de tal modo que esteja ausente a causa de os temerem. Nisto, os funcionários obedecem ao rei com a maior das prontidões e põem o máximo empenho onde o rei tenha um sucessor ignorante, a quem possam, com arte, manipular (Espinosa, 2009, p. 50).

Nesse contexto de medo e lógica da razão, uma política de apagamento e uma necropolítica se proliferam, como bem sabia Maquiavel², o melhor jeito de dominar e manter o poder é apagando todos os vestígios do último principado e modificar a cultura desse novo principado dominado, a hegemonia se estabelece tanto pela força quanto pela capacidade de um estado de apagar e esquecer as culturas anteriores a ele, de tal forma que não haja possibilidade de retomada de um pensamento anterior à colônia, um país colonizado incapaz de rememorar e elaborar sua ancestralidade, as palavras e categorias que podem subverter o poder estabelecido se tornam tabus que não devem ser proclamados, o esquecimento é a regra.

É nessa perspectiva que o entendimento de Espinosa se mostra, a denúncia que ele faz do indivíduo que explora as paixões tristes para estabelecer seu poder, a denúncia de um padrão epistemológico que exclui e esquece o corpo enquanto produtor tanto de conhecimento quanto de bem-estar, as leis morais se estabelecendo como aquilo que nega a vida e o corpo, conceituando os afetos como uma parte inferior do sujeito, uma força que precisa ser dominada em função de um dogma metafísico que estabelece valores superiores e fora da vida, punindo tudo aquilo que é considerado mal, entendendo esses conceitos como encontros entristecedores que

²² Maquiavel, 2019, p. 24: “Mas quando se adquirem estados numa província de língua, costumes e instituições diversas, aí é que começam as dificuldades¹⁶ e que se faz necessário ter fortuna propícia e grande indústria para conservá-los. Um dos melhores e mais eficazes meios de tornar mais segura e duradoura a posse seria, em tal caso, ir o adquirente neles residir. Haja vista o que fez o sultão com a Grécia, ao qual não teria sido possível reter o novo domínio, apesar de todas as medidas que tomou, se não houvesse ido lá residir”.

sugam e domesticam a vida levando ao adoecimento da psiquê, Espinosa denuncia essas formas moralistas, de acordo com Deleuze:

Há efetivamente, em Espinosa, uma filosofia da “vida”: ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência. A vida está envenenada pelas categorias do bem e do mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão (Deleuze, 2002, p. 32).

Na história os romanos nas províncias de que se assenhoraram são um ótimo exemplo de como a dominação precisa do caráter epistemológico de tal forma que os corpos sejam domesticados pelo discurso normativo, o caráter político das estratégias de dominação, se dá então com necropolíticas, esquecimentos e apagamentos da história, tanto de povos originários como da história dos erros da civilização colonizadora, o fracasso dos ideais burgueses se justifica através do discurso de incapacidade da colônia de se moldar ao padrão epistemológico e moral ideal das civilizações ditas racionais, com a impossibilidade de elaborar o passado, os afetos são recalçados de tal forma que volte em sintomas que levam ao adoecimento dos sujeitos, o que torna muito mais fácil a dominação por parte do discurso hegemônico.

O movimento do romantismo³ mostra com maestria como as políticas de cunho moral reverberam em todos os lados da sociedade em uma dialética com o discurso, a retomada dos ideais da Grécia de uma racionalidade egóica com o iluminismo que levam à arte procurar um padrão das formas, uma perfeição que tenta se aproximar do mundo das ideias, uma tentativa de alcançar os ideais burgueses nas formas, o formismo idealista que vem com essa corrente reverbera ainda hoje no Brasil como a única e verdadeira arte. O padrão epistemológico e do discurso político normatiza a arte, a essência dela precisa ser necessariamente o belo absolutamente idealizado, tudo o que foge dessa representação não pode ser considerada arte, a estética (enquanto conceito grego daquilo que vem aos sentidos) é substituída por um dogma metafísico de uma suposta perfeição das formas, representando de forma clara o ideal epistemológico hegemônico da sociedade, incorporado por uma grande parte da população, um modernismo dos autointitulados “cidadãos de bem”.

E é nesse sentido que Espinosa se faz tão presente na atualidade, os corpos enquanto capacidade de afetar e serem afetados também são históricos, afinal o passado também faz parte do presente enquanto elaboração, a ética busca uma liberdade na multiplicidade (liberdade enquanto potência no mundo, e não enquanto capacidade racional de autolegislação) dos corpos de forma que leve o sujeito ao aumento de potência, políticas que vão contra esse princípio são problemáticas para o bem dos sujeitos e da sociedade. Um princípio neurótico de liberdade baseada no controle não faz sentido para um corpo que é tanto afetado quanto afeta, para Espi-

^{3 3} Que teve seu início focado em pensar os sentimentos, mas acabou sendo cooptado pelos ideais burgueses da época com o iluminismo.

nosa a relação heterônoma com o mundo de forma a expandir cada vez mais é o sumo bem, a intenção é sempre persistir no próprio ser e expandir, a lógica do *logos* faz justamente o oposto já que se fecha em si, de tal forma que esquece que o mundo também nos afeta e nos conduz na temporalidade e na história, uma liberdade que controla absolutamente tudo é impossível.

É útil ao homem dispor o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras (*ut pluribus modis possit affici*) ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o corpo menos apto a isso. Dem.: Quanto mais apto a isto torna-se o Corpo, tanto mais apta a perceber torna-se a Mente (pela Prop. 14 da parte 2); por conseguinte, o que dispõe o corpo desta maneira e o torna apto a isto é necessariamente bom ou útil (pelas Prop. 26 e 27 desta parte), e tanto mais útil quanto mais apto a isto pode tornar o Corpo; e, inversamente (pela mesma Prop. 14 da parte 2 invertida e pelas Prop. 26 e 27 desta parte), é nocivo se torna o corpo menos apto a isto (Espinosa, 2015, p. 439).

Em um país colonizado que não rememora e elabora seu passado, a neurose se estabelece enquanto sintoma, as ações do corpo político se estabelecem no absoluto medo sem uma potência criativa de mudanças efetivas, a política fica à mercê dos recalques que foram historicamente feitos pelos colonizadores com o discurso moral normativa, uma racionalidade que separa o sujeito do mundo em absoluto para determinar e se autodeterminar nele, esquecendo que a razão também é um afeto. Os eventos do dia 8 de janeiro de 2023 em Brasília são um ótimo exemplo de como essa neurose se espalha pela civilização que não ressignifica o passado, a lei da anistia também serve como um ótimo exemplo de uma sociedade que não rememora e elabora o passado em uma política de esquecimento, uma estratégia de dominação exercida através de afetos tristes.

No Brasil, um ótimo exemplo de como a moralização das políticas públicas se dá como forma de coerção é a volta das internações compulsórias, uma manifestação da incapacidade de elaboração do passado colonial, o retorno do sintoma que foi a “higienização” social que Dom João VI fez ao chegar no Brasil com a construção de asilos psiquiátricos, um “higienismo” da vida social para “limpar” a civilização dos loucos e incivilizados, a exclusão e recalque daquilo que aparece como sintoma na sociedade de tal forma que invisibiliza esses problemas em uma política de esquecimento e necropolíticas, uma limpeza étnico-social. O que leva os sujeitos a um nível menor da potência de agir, as políticas públicas enfraquecem seus cidadãos de tal forma que a liberdade e possibilidade de criar políticas efetivas sejam vistas como impossíveis de se ter, o estado hobbesiano de medo impera de tal forma que os sujeitos sejam domesticados e adoecidos para que o poder e o status quo continuem estabelecidos de forma hegemônica.

Todas essas formas de organização social levam a um adoecimento da psiquê, em uma relação dialética entre discurso, política e psique. O corpo político se estabelece a partir do recalque e do esquecimento, levando à incapacidade de elaborar o passado tanto ao nível mais

amplo das políticas públicas quanto ao nível pessoal do sujeito, a impossibilidade, incapacidade criativa, repetição e sintoma se mostram nas subjetividades incapazes de propor políticas efetivas de mudanças, imóveis e domesticados, os sujeitos são assolados por sintomas e problemas psicológicos que cada vez mais crescem e se agravam.

O eixo psíquico

O relatório de 2022 da organização mundial da saúde (OMS) mostrou que a depressão e ansiedade aumentaram mais de 25% apenas no primeiro ano da pandemia, também mostrou que em 2019, quase um bilhão de pessoas viviam com um transtorno mental e 58% dos suicídios ocorreram antes dos 50 anos, uma amostra do quanto os problemas psicológicos aumentaram nos últimos anos, a paralisia dos sujeitos pelos afetos tristes se torna crescente, se de um lado termos um corpo político fragilizado, de outro temos uma psiquê e um corpo fragilizados. Atravessados por dois afetos políticos, sendo eles o medo e a esperança, o sujeito incapaz de criar e expandir sua potência de agir se torna resignado, em uma dialética entre produção discursiva e uso de afetos tristes a manutenção do poder é feita com eficácia, as produções egóicas da moral burguesa ao mesmo tempo que dá validade para o discurso, também adoce o corpo tido como inferior segundo essa lógica dualista entre corpo e alma, para Espinosa isso é uma forma de afastamento do *conatus*.

Não há esperança sem medo, nem medo sem esperança (...). Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de algo que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto, alegra-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize (Espinosa, 2015 p. 144).

De acordo com Guimaraens, “a analogia física entre o corpo de um indivíduo humano e o corpo coletivo pelo qual se afirma a multidão se verifica também no poder de afetar e de ser afetado, do qual nenhuma coisa existente pode vir a se afastar” (2006, p. 160). “A multidão é o sujeito político por excelência” (Op. cit., p. 161). Nesse sentido, fica claro que, em uma lógica que divide corpo e alma em uma relação hierarquizada, o adoecimento da psiquê dos sujeitos é consequência, as políticas e o discurso afetam o corpo político tanto quanto afeta as subjetividades, com o horizonte de possibilidades limitados a dois afetos tristes, a incapacidade criativa e a paralisia reinam.

O discurso moral estabelece uma cisão entre corpo e alma, indivíduo e natureza, liberdade absoluta e servidão, o eixo então se estabelece em absoluto no sujeito, o *logos* se torna um império na própria natureza e, ao mesmo tempo, separado dela, o que leva a consequência de que absolutamente toda a ação é, portanto, responsabilidade absoluta do indivíduo, seu sucesso, fracasso, problemas psíquicos, desemprego, em nada tem a ver com o tempo histórico e determinações sociais do indivíduo, mas sim do próprio. Toda a culpa e peso de suas escolhas

recaem sobre ele, pouco importa se essa pessoa é alguém que recebe menos de um salário-mínimo, mal tem o que comer em casa, trabalha 12 horas por dia e ainda tem que estudar, ou ela é rica e já tem absolutamente todo o seu futuro assegurado, o mito da meritocracia joga o peso de todas essas coisas sobre o indivíduo.

Segundo o pensador holandês, “cada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de compreender a si e de compreender os seus afetos, clara e distintamente e, conseqüentemente, de fazer com que padeça menos por sua causa” (Espinosa, *Ética P4 S1*, 2015, p. 217). Diante de toda essa percepção egóica que se estabelece nos sujeitos e o apagamento da história e das memórias, a psiquê que tanto recalca o corpo e os desejos quanto pressupõe um valor de autolegisador com uma liberdade absoluta do *logos*, acaba por adoecer, impossibilitando o reconhecimento dos próprios afetos levando os corpos à tristeza, o que por conseguinte os domestica de tal forma que o corpo político não tenha potência alegre e criadora para a mudança, como bem entende Espinosa sobre esse discurso:

Os filósofos concebem os afetos’ com que nos debatemos como vícios onde os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens, não como são, mas como gostariam que eles fossem. (Espinosa, 2009, p. 1).

Então nesse sentido a estratégia de dominação se dá na psiquê para que o controle não seja feito pela força coercitiva, mas sim pelo valor moral que se estabelece no *superego* levando o indivíduo a ser seu próprio vigia, para Espinosa a absoluta solidão é uma impossibilidade dada a nossa natureza social, nesse sentido o discurso normativo egóico que recalca os afetos e tenta nos estabelecer enquanto um império na natureza também está diretamente ligado no nosso inconsciente. Com vista nisso, as conseqüências para a psique dos sujeitos são diretas, a tentativa de dominar os desejos é introjetada desde a infância pela vida social, e um corpo que esquece de ser corpo adoecer, o dogma metafísico do *logos* torna o recalque a regra, e uma sociedade civil baseada no medo e no controle dá uma vida extremamente miserável para os seus cidadãos como forma de controle, segundo Guimarães:

A formação do estado civil é a condição para a realidade dos direitos dos cidadãos. Sem a potência comum da multidão, não há meios adequados para o exercício dos direitos e, conseqüentemente, a vida humana é impossível ou então muito miserável. Uma vida miserável é uma vida incerta, amedrontada, insegura. A tristeza domina intensamente quem vive uma vida miserável (2006, p. 32).

O controle, enquanto sonho moderno por excelência, se estabelece como eixo fundante do pensamento e do *superego*, o *logos* não pode ser contaminado pelo afeto de forma alguma,

o descontrolo das pulsões precisa ser subjugadas de qualquer forma, o sujeito se estabelece como um império no império que domina plenamente o mundo e a natureza, o temor dos afetos age nos sujeitos de tal forma que a potência que eles trazem sejam suprimidas no interior no inconsciente, tudo o que é da ordem dos afetos se torna patológico segundo a lógica da moral burguesa.

Com um olhar muito crítico sobre essa “natureza” humana absoluta, Espinosa afirma “a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções humanas.” (Espinosa, *Ética*, prefácio), ou seja, a psiquê tanto é cindida como também é um campo de domínio da razão sobre os afetos, a causa última da natureza humana se torna a razão, esquecendo da radicalidade imanente da natureza e dos corpos e seus afetos, a potência é limitada e bloqueada pela racionalidade absoluta “os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império” (Espinosa, 2015, III, p. 233).

Essa pulsão de vida é freada pelo discurso normativo, a libido é demonizada de tal forma que a relação com o outro se estabelece entre sujeito e objeto, o individual é priorizado em função do comum, de forma estratégica a lógica burguesa impossibilita a potência de expandir e o corpo político de se unir. Com o psíquico adoecido, o controlo dos corpos se torna muito mais simples de administrar, as potências separadas pelo discurso egóico desestabiliza e impossibilita o corpo político de propor mudanças efetivas, já que os sujeitos enquanto subjetividade além de estarem adoecidos também estão separados, uma potência sozinha de forma alguma teria a capacidade de sobreviver e realizar mudanças efetivas, uma sociedade com grandes índices de adoecimento mental não possui libido para a transformação e expansão de sua potência de vida, a diminuição da potência de agir enquanto afetos tristes se estabelecem como forma de manter o poder.

Os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito, quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direitos têm todos juntos (Espinosa, 2009, p. 19).

Conclusão

Essa denúncia do uso de afetos tristes enquanto forma de controlo da vida política, e possibilidade de ver o sujeito enquanto heteronomia é o que torna Espinosa extremamente importante para a contemporaneidade, com o aumento exponencial dos casos de adoecimento mental, essa reflexão crítica a partir desses dois eixos em uma relação dialética se mostra es-

sencial, pois é impossível realizar mudanças efetivas sem libertar os corpos de suas sujeições. Segundo Espinosa, “as causas e os fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens” (Espinosa, 2009, p.7), sendo assim a vida política não pode ser baseada em uma moral universal que padroniza e define as políticas públicas de forma absoluta, sua função é justamente promover a emancipação das subjetividades e da multidão.

Espinosa e sua conceituação sobre os afetos se mostra indispensável para a compreensão da política, traz uma possibilidade de análise crítica da contemporaneidade. Em uma sociedade que baseia seu discurso em uma tentativa universalizante de um valor moral, a subjetividade cada vez mais frágil pede uma escuta de suas impossibilidades e de seus limites, não para estabelecê-los, mas sim para ultrapassá-los. O entendimento da estruturação e da lógica do poder é peça fundamental para a emancipação e, por isso, as questões que Espinosa põe em seus textos se tornam vital para a reflexão e elaboração da vida política e da memória constituída coletivamente, como uma possibilidade de enxergar as heteronomias para um aumento de potência, a força libidinal do desejo de liberdade.

Referências

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

ESPINOSA. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp. 2015.

_____. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução: Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Ed. da Unicamp. 2015.

_____. *Tratado político*. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes. 2009.

GUIMARAENS, F. *Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte*. *Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 29, pp. 152 – 73, 2006. Disponível em: <<https://revistades.jur.puc-rio.br/index.php/revistades/article/view/291>>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2023, às 21h30min.

HOBBS, T. *Do cidadão*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução: Mario e Celestino da Silva. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019.

Mental health report: *Transforming mental health for all*. Geneva: World Health Organization; 2022. License: CC BY-NC-SA 3.0 IGO. (<https://apps.who.int/iris/rest/bitstreams/1433523/retrieve>, acessado em: 01/02/2023, às 11h20min.

O NACIONALISMO ENQUANTO FORMA DE FETICHISMO: uma contribuição a partir de Karl Marx e Wendy Brown

Hian Sousa de Souza

Introdução

A crise estrutural do capital, enquanto crise das categorias específicas do sistema fetichista de produção e circulação de mercadorias, está atingindo nestes últimos anos pontos cada vez mais críticos. Não somente a presença do capital variável vem perdendo cada vez mais espaço dentro do processo produtivo, gerando, assim, um aumento do desemprego estrutural, mas a própria noção de crescimento do capital — de caráter infinito e irracional — está entrando em contradição com o esgotamento visível dos recursos naturais.

Diante disso, podemos indicar que o sistema do capital, enquanto sistema econômico e forma de sociabilidade, está cada vez mais anacrônico. Entrementes, tal anacronismo está gerando movimentos políticos reacionários cuja visão de mundo, longe de oferecerem uma perspectiva efetivamente emancipatória, apenas agravam a crise que estamos presenciando.

É o caso dos movimentos nacionalistas de extrema-direita, que ganharam força nesses últimos anos após a eleição de Donald Trump nos Estados Unidos em 2016 e — para pegar o exemplo da América Latina —, de Jair Bolsonaro no Brasil em 2018. Tais movimentos, a despeito de suas particularidades, têm como principais características um forte discurso conservador, de defesa dos valores da família e da propriedade privada contra a “ameaça comunista”. Mas o que chama a atenção nestes movimentos é a defesa de uma concepção de nação contra aqueles que teriam o poder de destruí-la, como é o caso dos imigrantes do assim chamado “Terceiro Mundo”, e conterrâneos que não são vistos como pertencentes àquele local.¹

O discurso da extrema-direita nacionalista — profundamente reacionário e antipopular —, ganhou capilaridade entre setores da classe trabalhadora, abordando problemas concretos e determinando um “inimigo” a ser combatido. Ademais, este discurso expõe a crise de uma categoria puramente burguesa, que é a nação, base da ideologia nacionalista. Como ocorre a crise do Estado-nação e como esta se reflete no discurso nacionalista será o objeto de nossas reflexões, alicerçadas nos escritos de Karl Marx e Wendy Brown.

Na primeira parte, trataremos sobre como Marx constrói a sua crítica do Estado e a sua análise do fetichismo da mercadoria, e como estas nos ajudam a compreender a ascensão do nacionalismo autoritário. Na segunda parte, abordaremos o estudo que Wendy Brown empreendeu sobre o fenômeno do amuralhamento e de que forma a restrição à entrada de imigrantes é uma tentativa decadente de manter o resquício teológico da soberania política e do imaginário

¹ Vale lembrar que o “estrangeiro”, no discurso bolsonarista, são predominantemente aqueles que nasceram no Brasil, mas que não são vistos como brasileiros. É o caso, por exemplo, dos povos indígenas.

nacional.

Nacionalismo enquanto fetichismo em Marx

As reflexões sobre o nacionalismo estão presentes ao longo da obra de Marx, seja em seus escritos teóricos, seja em suas análises de conjuntura. Deste ponto em diante, nos deteremos em escritos onde Marx trata sobre o nacionalismo de forma mais direta, e em textos no qual o nacionalismo não aparece como o eixo central, mas que serão importantes para sua compreensão do nacionalismo enquanto uma das formas que caracterizam a dominação abstrata do capitalismo.

Em 1848, Marx, junto com Friedrich Engels, publicaram o Manifesto Comunista, que tinha como intuito expor o programa da Liga dos Comunistas, uma organização composta por trabalhadores ingleses e de outros países da Europa. Apesar do seu caráter panfletário, o Manifesto possui uma grande importância teórica porque expõe de forma concisa os processos que culminaram no triunfo do capitalismo enquanto novo sistema de organização social. Um dos fatores que contribuíram para isso foi a formação dos Estados Nacionais.

Como sabemos, a Idade Média foi marcada pela divisão de terras em vários feudos, e pela autonomia que o senhor feudal possuía naquelas terras. Tal autonomia começa a entrar em contradição com o grande desenvolvimento das cidades, no qual a burguesia possuía um papel preponderante. Entre essas características do desenvolvimento podemos elencar a ascensão do comércio e da manufatura e a busca por especiarias, que marcou as Grandes Navegações (Marx; Engels, 2010, p. 41).

O surgimento de novas formas jurídicas e políticas foi necessário, já que o comércio era atrapalhado por diferentes legislações que existiam entre os feudos. A solução encontrada pela burguesia foi apoiar a centralização política no qual a monarquia seria uma figura-chave. Com isso,

A burguesia suprime cada vez mais a dispersão dos meios de produção, de propriedade e da população. Aglomerou as populações, centralizou os meios de produção e concentrou a propriedade em poucas mãos. A consequência necessária dessas transformações foi a centralização política. Províncias independentes, ligadas apenas por débeis laços federativos, possuindo interesses, leis, governos e tarifas aduaneiras diferentes, foram reunidas em *uma só* nação, com *um só* governo, *uma só* lei, *um só* interesse nacional de classe, *uma só* barreira alfandegária (Marx; Engels, 2010, p. 44, grifo dos autores).

A aliança entre burguesia e monarquia absoluta foi permeada de contradições, e posteriormente rompida, mas a formação dos Estados Absolutistas foi um dos primeiros fatores que aceleraram a derrocada do feudalismo e a ascensão do capitalismo. E, com as revoluções burguesas, a nação, através da centralização política sob a égide do Estado, será cada vez mais

reforçada. Em resumo, a nação é uma categoria puramente burguesa e, por isso, a nação e o nacionalismo são também formas de fetichismo. É o que iremos desenvolver a seguir tendo como base os escritos de Marx onde, apesar do nacionalismo não estar presente, serão de suma importância para fundamentarmos nosso trabalho.

Em *Sobre a Questão Judaica*, escrito marxiano de 1844 e publicado nos Anais Franco-Alemães, o tema principal será sobre a diferença entre emancipação política e emancipação humana. O texto é uma resposta a dois artigos escritos pelo jovem hegeliano Bruno Bauer, que se chamam *A Questão Judaica* e *A Capacidade Dos Atuais Judeus e Cristãos De Se Tornarem Livres*. Estes textos estão fundamentados a partir da concepção de que a religião seria a raiz de todas as mazelas sociais. Além disso, Bauer promovia uma identidade entre emancipação política e emancipação humana e, ao final, afirma que a conquista da cidadania só seria possível com a abolição da religião e, através da cidadania, os homens seriam efetivamente livres.

Em contraposição a Bauer, Marx afirma que a emancipação política não está em contraposição à religião, mas antes é concebida enquanto direito privado. Para isso, é citado o exemplo dos Estados Unidos, onde o Estado é laico, mas ao mesmo tempo é considerado a “terra da religiosidade” (Marx, 2010, pp. 37-38). Além disso, Marx afirma que a emancipação política e a emancipação humana, longe de serem sinônimos, são essencialmente diferentes.

Isto pode ser entendido a partir da propriedade privada. As revoluções burguesas do final do século XVIII tinham como um de seus principais objetivos a abolição de critérios que permitiam somente a participação da nobreza nos negócios do Estado, e que tinham a propriedade privada como seu fundamento. Com o triunfo destas revoluções, a propriedade privada deixou de ser um critério político e agora a cidadania foi espalhada para uma grande quantidade de indivíduos. No entanto, “a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe” (Marx, 2010, p. 39), ou seja, a propriedade privada continua a existir na realidade, e agora o Estado tem o dever de protegê-la.

Ou seja, presenciamos um aspecto contraditório no seio da sociedade burguesa: politicamente os homens são iguais, mas no âmbito do que comumente se chama sociedade civil, impera a desigualdade real, no qual temos, de um lado, uma classe que é detentora dos meios de produção e, de outro, uma classe despojada de tudo e que vende a sua força de trabalho para sobreviver. Em resumo, a igualdade política é puramente formal. O cidadão é apenas um equivalente geral que torna possível a compra e venda de mercadorias e, entre elas, a compra e venda de força de trabalho.

Assim como no cristianismo, o homem também é cindido em corpo e espírito na sociedade burguesa. Espiritualmente, o homem seria integrante da comunidade política na qualidade de ser genérico. Efetivamente, o homem é visto como uma mônada, que não dependeria de outros indivíduos a não ser quando eles se tornam um meio para seus objetivos egoístas. E todos estes atributos não estão em contradição com o Estado, mas antes fazem parte de sua essência

(Marx, 2010, p. 40).

Depois desta breve exposição, podemos afirmar que a universalidade abstrata do Estado corresponde à universalidade abstrata da nação. Assim como no Estado, a nação também se constitui enquanto forma homogênea, que eleva certas características e afirma que dadas características são a essência daquele povo, e todo aquele que não se encaixa nesse perfil deve ser combatido. Podemos perceber isso em diversas manifestações nacionalistas de extrema direita principalmente na Europa e nos Estados Unidos, no qual os alvos principais são todos aqueles que não são brancos, não professam a religião cristã e não fazem parte da “cultura local”. Estes alvos recaem sobretudo nos imigrantes e conterrâneos incluídos nesse grande Outro por não se encaixarem nos dois primeiros requisitos.

Em vista disso, a nação também é uma categoria que pressupõe uma igualdade formal e uma desigualdade real. Essa desigualdade real estaria fundada na relação entre Eu e Outro. O Eu seria o próprio homem da nação, enquanto o Outro seria o desconhecido que teria um poder perigoso de dissolver a nação. Como o desenvolvimento da *forma-nação* chegou a tal ponto, é preciso passarmos para a análise do fetichismo da mercadoria feita por Marx.

O fetichismo da mercadoria é analisado por Marx no primeiro capítulo do primeiro livro de sua obra magna, *O Capital*. Porém, para entendermos como se desdobra o fetichismo da mercadoria, urge entender, ainda que de forma resumida, o que é a mercadoria.

A mercadoria é, segundo Marx, a forma mais elementar da riqueza material do capitalismo (Marx, 2021, p. 115). Por isso que a mercadoria se constitui como o ponto de partida da análise da sociedade capitalista. A mercadoria possui um duplo caráter: de um lado, ela visa a satisfazer uma determinada necessidade humana (valor de uso); por outro, deve ser capaz de ser trocada por outra mercadoria (valor de troca) (Marx, 2021, p. 116).

No entanto, isto ainda não nos permite compreender como ocorre a troca de mercadorias, visto que as mercadorias possuem formas e qualidades diferentes, e duas mercadorias não podem ser trocadas por suas qualidades intrínsecas, porque são diferentes. Então, deve haver um elemento em comum entre essas mercadorias. E esse elemento é o valor.

O valor é o elemento que confere igualdade entre as mercadorias e permite a troca. O valor não é algo dado pela natureza, mas sim resultado das relações sociais entre os homens. Mas como é gerado o valor? Para Marx, a atividade que cria o valor é o trabalho, enquanto metabolismo entre Homem e Natureza para transformar recursos naturais em produtos que visam satisfazer necessidades humanas (Marx, 2021, p. 118).

Porém, não se trata de qualquer trabalho. Assim como a mercadoria, o trabalho aparece sob formas diferentes (isto Marx chama de trabalho concreto). Para que, por meio das mercadorias, haja igualdade entre os trabalhos, é necessário reduzi-los a um denominador comum. E esse denominador é o puro dispêndio de força física e mental para produzir a mercadoria. É esse denominador, que Marx chama de trabalho abstrato, que constitui a substância do valor (Marx,

2021, p. 123), sendo sua medida o tempo de trabalho socialmente necessário (Marx, 2021, p. 118).

Como vimos, a mercadoria é uma unidade de valor de uso e valor, denotando o duplo caráter do trabalho no capitalismo, que é ao mesmo tempo concreto e abstrato, sendo este último a substância formadora do valor. Essas categorias fundamentais do capitalismo são produto das relações sociais entre os homens. No entanto, a “sutileza metafísica” da mercadoria faz com que essas categorias percam seu caráter histórico e ganhem uma auréola de relações naturais e indestrutíveis. É a isto que Marx chama de fetichismo da mercadoria (Marx, 2021, p. 151).

Desta maneira, a dominação capitalista se diferencia dos outros tipos de dominação porque não é uma dominação direta, de pessoas sobre pessoas, mas sim de coisas sobre pessoas. As categorias fundamentais do capitalismo (mercadoria, valor, trabalho abstrato, dinheiro, Estado, direito e assim por diante), apesar de serem criações humanas, se emancipam do controle dos homens e passam a controlá-los. Com a nação, não é diferente.

A nação, enquanto categoria burguesa, também perde seu caráter histórico e passa a assumir para o indivíduo contornos cada vez mais naturais – místicos. A nação passa a ser a razão para o homem continuar vivendo. E as ameaças à existência da nação passam a ser vistas como ameaças à existência do próprio homem.

A partir daqui que podemos compreender a razão principal da ascensão do nacionalismo em suas formas autoritárias. O cidadão médio passa a compreender que tudo aquilo que vem de fora, que seria abstrato, artificial e indesejável é o inimigo a ser combatido. E a culpa recai sobre os estrangeiros.

Os estrangeiros, esse grande Outro, são vistos como os responsáveis pela crise financeira, pelo roubo de empregos e da riqueza e, por fim, pela dissolução dos “valores nacionais”. Ou seja, o discurso nacionalista é cada vez mais conspiratório e radical, que aponta que a destruição dos estrangeiros é a única forma da nação continuar vivendo. Em resumo, o nacionalismo autoritário é a expressão perfeita da crise estrutural do capital, crise essa que vem recrudescendo cada vez a sua lógica autofágica, de arrasar tudo o que vê pela frente para sobreviver. Por isso, enquanto perdurar este sistema, o nacionalismo autoritário só irá ganhar formas cada vez mais bizarras e destrutivas.

Amuralhamento, declínio da soberania política e nacionalismo autoritário em Wendy Brown

A obra da filósofa estadunidense Wendy Brown também possui reflexões férteis que expõem a problemática do nacionalismo autoritário e suas formas cada vez mais fetichistas, e como isso contribui para o aumento da crise migratória. O princípio de sua análise é a tendência cada vez maior dos estados nacionais europeus, além dos Estados Unidos, de fecharem suas fronteiras através dos muros.

Os muros, levantados sob vários motivos — impedir a livre circulação do crime organizado, do terrorismo, da imigração ilegal, e assim por diante —, além de ser um produto contraditório da globalização capitalista (Brown, 2015, p. 13), são uma tentativa cada vez mais decadente, que se assemelha a uma encenação teatral, da demonstração de força do poder exercido pelos Estados-nação (Brown, 2015, p. 16). A esse poder, Brown denomina de soberania política.

Para entendermos a decadência da soberania política, é necessário analisarmos a sua origem. A chave para isso estaria na divisão espacial e sua relação entre com a soberania política, que não é novidade no âmbito da filosofia política. Autores como John Locke já abordaram esse tema. Porém, esta discussão toma um novo nível, segundo Wendy Brown, a partir de Carl Schmitt que, de acordo com a filósofa estadunidense, nomeia a relação entre soberania política e território como *Nómos*.

A palavra *Nómos* derivaria de *neméin*, que estaria atrelada à ideia de *divisão*. De acordo com a leitura que Wendy Brown faz de Carl Schmitt, o ordenamento sociopolítico de um povo, bem como o direito e a paz, estariam atrelados ao cercamento de um determinado território, o que permitiria o surgimento da soberania política (Brown, 2015, p. 28). Dessa forma, a soberania política está ligada à concepção de propriedade privada.

Ademais, a soberania política possuiria dois sentidos distintos: o de supremacia — exercício da autoridade; e o de autonomia — a capacidade do Estado-nação de exercer livremente o poder no território sob sua jurisdição. Apesar de serem distintos, estes dois sentidos são complementares na medida em que a demonstração de supremacia garante ao Estado-nação sua autonomia em relação às outras nações (Brown, 2015, pp. 32-33).

Entretanto, o que melhor explica a existência da soberania política é o seu substrato teológico. Assim como o Deus retratado na Bíblia, a soberania política cumpre o papel de pai e juiz, na medida em que cuida e protege seus filhos, assim como pode puni-los, caso for necessário. Portanto, podemos concluir que a relação entre Estado-nação estabelecida sobre a soberania política, e o indivíduo, assume contornos fetichistas, na medida em que há uma naturalização do Estado-nação enquanto forma política insuperável, bem como a própria nação assume para o indivíduo não apenas o papel de um pai, mas também o papel de um Deus (Brown, 2015, pp. 36-38).

No entanto, a partir do final da década de 1970 e início da década de 1980, a soberania política começa a entrar em um período de declínio acentuado. Isso porque, com a ascensão ao poder de Margareth Thatcher (Inglaterra) e Ronald Reagan (Estados Unidos), ocorre o aparecimento do neoliberalismo que, além de ser responsável pelo desmonte do Estado social e transferir parte de seus recursos ao capital, promove uma forma de racionalidade no qual o indivíduo seria uma espécie de empresário de si, sendo unicamente o responsável pelas suas conquistas e fracassos, desarticulando cada vez mais a ideia de solidariedade (Brown, 2018, p. 6-8).

As consequências são perigosas. Além de promover o avanço destrutivo do capital, a decadência da soberania política faz com que o Estado-nação — bem como o próprio imaginário nacional —, entre em um período de crise. E esta crise coincide com o aumento do fluxo de entrada de imigrantes provenientes do Sul global nos países da Europa/Estados Unidos em busca de melhores condições de vida, impossíveis de encontrar nos seus países de origem, já que estes, em sua maioria, passaram por políticas neoliberais que aumentaram ainda mais a desigualdade.

O cidadão médio europeu/estadunidense, que também sofre com a queda dos indicadores sociais, acompanha o aumento do fluxo de imigrantes com preocupação. E, no entanto, ao invés de identificar na produção e circulação capitalista a razão para essa queda, o cidadão médio enxerga nos imigrantes a culpa. Influenciado pela extrema direita, este cidadão clama por políticas que restrinjam a entrada de imigrantes, e o amuralhamento é uma dessas opções.

Desta forma, o amuralhamento, longe de manter intacta a soberania política, nada mais faz do que promover novas formas de xenofobia e de nacionalismos cada vez mais agressivos (Brown, 2015, p. 25). Além disso, os muros seriam uma tentativa falha de conter o sentimento de insegurança presente no cidadão médio, já que para este os imigrantes, esses Outros, “assumem” poderes cada vez mais diabólicos capazes de dissolver a cultura nacional, bem como roubar as suas riquezas (Brown, 2015, p. 72). Isto possui um aspecto psicológico claro. A partir das contribuições de Freud, Wendy Brown argumenta que os muros são uma defesa e repressão contra aquilo que seria a materialização das angústias e medos presentes no Eu — no caso, o Outro (Brown, 2015, p. 75-77).

Outro fator a ser destacado é que a utilização da força por parte do Estado para diminuir o fluxo migratório é, ainda que seja paradoxal, um sintoma da decadência da soberania política, já que bastava ao Estado-nação exercer o seu carisma para manter a unidade territorial (Brown, 2015, p. 72).

Além disso, os muros, apesar de não serem levantados de acordo com essa intenção, contribuem para a precarização do trabalho, uma vez que os muros visam ser uma encarnação jurídica que demarca a fronteira entre o legal e o ilegal. E os muros têm como objetivo impedir a entrada dos considerados indesejáveis, a saber, os imigrantes. Por isso, estes imigrantes não têm acesso ao aparato jurídico que garante a sua proteção, e o capital se aproveita dessa situação para empregar essa força de trabalho e explorá-los da forma como desejarem (Brown, 2015, p. 60-61).

O amuralhamento, para a filósofa estadunidense, também é uma tentativa de resgate da dimensão masculina da soberania política. Esta dimensão está ligada a uma espécie de discurso no qual liga o Estado a papéis que seriam de responsabilidade do homem, tais como de prover a sobrevivência física de seus filhos, bem como protegê-los (Brown 2015, p. 54).

Ademais, as políticas de fechamento das fronteiras são acompanhadas de uma justifi-

cativa por parte dos Estados-nação no qual veem a si mesmos como sendo bondosos e puros, e o fechamento das fronteiras teria como finalidade defender a economia e a cultura contra os imigrantes ávidos pela sua pilhagem e destruição (Brown, 2015, p. 74-75).

Por último, mas não menos importante, a causa da decadência da soberania política é a decadência do seu caráter teológico. O Estado, como ficou demonstrado no início desta seção, assume a forma e o poder de Deus, responsável pelo ordenamento jurídico e pelo controle dos corpos. Não obstante, o Estado é cada vez mais subsumido à lógica do capital, ainda que seja um complexo importante para sua reprodução, e com isso o seu caráter teológico perde gradualmente a sua importância (Brown, 2015, p. 38).

Como demonstramos, os muros atestam a existência de uma crise no qual as tendências nacionalistas autoritárias adotam formas cada vez mais fetichistas, e declaram seu ódio abertamente contra tudo o que seria indesejável, assumindo de uma forma crua a lógica de atomização da sociedade capitalista em sua fase neoliberal, onde cada um vê o seu próximo como o inimigo a ser combatido, como os imigrantes e aqueles que nasceram naquele país, mas são vistos como estrangeiros.

Considerações finais

Este texto procurou demonstrar como o nacionalismo opera enquanto forma de fetichismo a partir de dois referenciais teóricos: Karl Marx e Wendy Brown. Demonstramos que os dois autores chegam a uma conclusão semelhante, a saber: que a nação se emancipa do controle dos homens e passam a controlá-los.

A nação, enquanto categoria burguesa, perde aos olhos dos homens toda e qualquer historicidade, e passa a ser visto como algo natural e independente do controle social. Isso permite o surgimento de movimentos nacionalistas cada vez mais autoritários e proclamam seu ódio contra tudo aquilo que é diferente. Por isso, o nacionalismo não deve receber outra coisa senão a nossa mais profunda ojeriza. Se quisermos construir um futuro no qual não haja mais fetichismos, o combate aos movimentos nacionalistas deve ser uma de nossas pautas.

Referências

BROWN, Wendy. **Cidadania sacrificial**: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade. Trad. Juliane Bianchi Leão. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018.

BROWN, Wendy. **Estados amurallados, soberanía en declive**. Trad. Antoni Martínez-Riu. Barcelona: Herder Editorial, 2015.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. 1. ed. revista. São Paulo: Boitempo: 2010.

MARX, Karl. **A forma mercadoria**: escritos sobre a teoria do valor. Trad. Gabriel Landi Fazzio e Carolina Klingenberg. São Paulo: Lavrapalavra, 2021.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

NECROPOLÍTICA: repercussões do pensamento pós-colonial no atual cenário brasileiro.

Matheus Fidelis Ferreira Ventura¹

Francisco Pereira de Sousa²

Introdução

O movimento pós-colonial, surgido durante e após a luta pela independência das colônias britânicas e francesas, entre as décadas de 1950 e 1960, tornou-se atualmente uma ampla área de inovação intelectual e encontra no filósofo camaronês Achille Mbembe um dos seus destacados representantes. Mas, a face posterior à forma de governo colonial, enfatizada pelo pós-colonialismo, não se refere apenas àquela de rosto africano ou oriental (palestino), como retrata Mbembe, ela se direciona também a “nosotros”, latino-americanos, cujos povos foram vítimas de um processo de colonização cuja influência deletéria é visível até hoje. O latino, negro, indígena e pobre, seja de língua hispânica ou portuguesa, expulso para a periferia das nossas cidades, é até hoje vítima de um poder “soberano” que o reprime e que tem poder de vida e morte sobre sua existência.

A expressão “soberania” tem como atributo a capacidade de decidir quem vive e quem morre, como é exposto na obra “Necropolítica”, pelo filósofo camaronês Achille Mbembe. Essa decisão de quem são os desejados e os indesejados da sociedade é um atributo fundamental para a soberania. Achille Mbembe afirma que: “Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder” (Mbembe, 2018, p. 5). A afirmação de Mbembe concerne no exercício de controle da mortalidade que o soberano possui, definindo quem é útil e quem é descartável, de acordo com sua conveniência. Para Michel Foucault (1997), o biopoder é aquele que tem o domínio da vida sob o qual ele domina, mas como o biopoder pode legitimar a morte? Sob quais circunstâncias ele pode decidir quem vive e quem morre? Esse questionamento faz alusão de que quando se tem uma noção do que é o biopoder, é suficiente para entender as formas contemporâneas em que o político utiliza da guerra, da resistência e da luta contra o terrorismo, para conduzir a morte de seu inimigo como um objetivo primário, ou seja, a guerra se apresenta como um elemento favorável para, alcançando a soberania, poder exercer o direito de matar.

Política, Biopoder e Estado de exceção

Achille Mbembe, visando esclarecer essas questões, explora o conceito de biopoder, sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e o estado de exceção:

¹Discente do Curso de Filosofia da UFAL.

²Docente do Mestrado de Filosofia da UFAL.

A fim de responder a essas perguntas, este ensaio baseia-se no conceito de biopoder e explora sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e o estado de exceção. Tal análise suscita uma série de perguntas empíricas e filosóficas, que eu gostaria de examinar brevemente (Op. Cit., p. 7).

O filósofo camaronês compreende que o conceito de estado de exceção tem sido frequentemente relacionado ao nazismo, totalitarismo e campos de concentração/extermínio. Mbembe descreve os campos da morte como uma metáfora central para a violência soberana e destrutiva, sendo o último sinal do poder absoluto do negativo. Podemos compreender como uma manifestação de poder absoluto para destruir: “os campos da morte em particular tem sido interpretado de diversas maneiras, como a metáfora central para a violência soberana e destrutiva, e como o último sinal do poder absoluto do negativo” (Ibidem).

Vale salientar o fato de os ocupantes dos campos da morte serem desprovidos de status políticos, reduzindo-os a seus corpos biológicos, o campo é, para Giorgio Agamben, segundo Mbembe, “o lugar onde a mais absoluta *conditio inhumana* se realizou na terra” (Ibid., p. 8.) Os atos mais desumanos da terra foram realizados nesses campos da morte. Na estrutura político-jurídica do campo, o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito e passa a se manter continuamente fora do estado normal de lei. O objetivo de Mbembe não é discutir apenas a singularidade dos campos de concentração, mas sim iniciar a ideia de que a modernidade esteve na origem de vários conceitos de soberania, e por isso está relacionada com a biopolítica. Para o autor camaronês, a crítica política contemporânea acabou por privilegiar as teorias normativas da democracia, tornando o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto da modernidade quanto do território da soberania (Ibid., p. 9).

A política, segundo o filósofo camaronês, é definida duplamente como um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante a comunicação e reconhecimento, diferente da guerra onde não existe comunicação e reconhecimento, apenas disputas bélicas. A partir da distinção entre razão e desrazão, a crítica tardo-moderna vem sendo capaz de elaborar uma ideia de política, comunidade, sujeito e investigando o que abarca a vida plena, como alcançar, e nesse processo, transformar-se em agente plenamente moral. A razão é a verdade do sujeito e a política é o exercício da razão na esfera pública. Exercitando a razão, é equivalente ao exercício da verdade, um elemento-chave que constrói uma autonomia individual.

A preocupação do autor camaronês está relacionada às formas de soberania, a intenção não é a luta pela autonomia, mas “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (Ibid., p. 10-11). A forma generalizada e especulativa de como a soberania elimina determinados grupos removendo seus “*status* políticos”. Apesar de aparentar ser ações insanas, essas formas têm propriedades lógicas em seu sentido, não sendo uma expressão de ruptura dos impulsos e interesses do corpo e da mente, isso

significa que suas formas são premeditadas e não impulsivas. As experiências contemporâneas de destruição humana nos mostram capazes de desenvolver as leituras da política, a soberania diferente da que herdamos dos filósofos da modernidade. Na argumentação de Mbembe, que relaciona a noção de biopoder de Foucault a dois conceitos: o estado de exceção e o estado de sítio afirmando “examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar” (Ibid., p. 16-17). Não é apenas o poder do Estado que se refere e apela à uma exceção, emergência e um inimigo, contendo outros tipos de poderes existentes que utilizam desse tipo de poder. Na formulação de Foucault, em sua obra *Vigiar e Punir*, o biopoder funciona como mediador na divisão de quem vive e quem morre. O controle do biopoder pressupõe uma distribuição das espécies humanas em grupos, e criando essa subdivisão forma um distanciamento entre esses subgrupos. Na maioria dos casos, determinadas classes não convivem nos mesmos círculos sociais. Tal divisão será rotulada por Foucault com uma palavra familiar, esse termo é rotulado como “racismo”.

É inteiramente justificável, segundo Mbembe, que o racismo tem um lugar bastante proeminente na racionalidade própria do biopoder. Considerando mais que as ideologias de classe, a raça sempre teve uma sombra presente nos pensamentos e nas práticas políticas ocidentais, principalmente quando se tratava de criar uma imagem desumana dos estrangeiros para poder subjugá-los e dominá-los. Para Mbembe, “a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte” (Ibid., p. 18 Em termos foucaultianos, racismo é “acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder” (Ibidem). Em outras palavras, o racismo é o mecanismo que tem como objetivo a legitimidade do exercício do biopoder. Por exemplo, quando determinados grupos são atacados por ter determinadas etnias ou classes sociais, ou com intuito de equilibrar a economia do biopoder. O racismo cumpre o papel de regular a distribuição de morte, tornando possível as funções assassinas do Estado, para Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer” (Ibidem).

Biopoder presente nos Estados modernos e o Estado de exceção

Foucault também afirma que o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder estão presentes na forma que funcionam todos os Estados modernos, podendo aparecer como elemento constitutivo do poder do Estado na modernidade. Para o filósofo francês, o Estado nazista é o mais completo exemplo do Estado que exerce o direito de matar. Criando um inimigo político, organizando guerras contra seus adversários e ao mesmo tempo, expondo seus cidadãos às guerras, sendo o Estado Nazista visto como o Estado que abriu caminho para uma consolidação do direito de matar, culminando no projeto “solução final”. O Estado Nazista era uma formação de poder que se caracterizava Estado racista, Estado assassino e Estado Suicida, em outras palavras, suas características eram segregar, matar e morrer pelo Estado. Tomando um ponto de vista histórico, um determinado número de analistas argumentam que as

premissas usadas pelos nazistas podem ser encontradas tanto no imperialismo colonial, como na serialização de mecanismos técnicos de condução das pessoas à morte, que foram desenvolvidos na Revolução Industrial e na Primeira Guerra Mundial. Segundo Enzo Traverso (2002), as câmaras de gás e os fornos foram o resultado de um longo processo de desumanização e de industrialização da morte, onde as características originais estavam em integrar a racionalidade instrumental como a racionalidade produtiva e administrativa do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército). Após mecanizada, esse processo de execução em série se transformou em algo puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido. Esse processo foi facilitado em partes pelos estereótipos racistas, que foi aflorado a partir de um racismo baseado em classes, utilizando dos conflitos sociais do mundo industrial, que comparou as classes trabalhadoras dos “desamparados pelo Estado” do mundo industrial com os “selvagens” do mundo colonial.

Para Mbembe, as ligações entre a modernidade e o terror provém de várias fontes, algumas delas herdadas do Antigo Regime. Dentro dessa perspectiva se criou uma tensão crítica entre a paixão do povo pelo sangue e vingança. É de conhecimento as longas procissões feitas antes da execução de um condenado. Também os rituais de desfiles que se tornaram características da violência popular, onde cabeças eram exibidas em estacas. A guilhotina na França marca o começo da “democratização” da legitimidade de matar os inimigos do Estado. Essas formas de execução eram estendidas da nobreza a todos os cidadãos. Nesse contexto, a decapitação é vista como menos humilhante que o enforcamento, ou seja, a inovação tecnológica não tinha apenas o intuito de “civilizar” os caminhos da morte, mas também eliminar um grande número de inimigos do estado em pouco espaço de tempo.

Para o Filósofo camaronês, qualquer relato histórico referente ao surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, pois a escravidão é considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica. Em vários aspectos, a estrutura de colonização e suas consequências nos apresentam uma figura “emblemática e paradoxal do estado de exceção” (Op. Cit. p, 27). Sendo elas paradoxais por duas situações: Na primeira questão, analisando o contexto da colonização, Mbembe afirma “figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, dos direitos sobre seu próprio corpo e perda de *status* político” (Ibidem). Em outras palavras, a escravidão reduz os direitos e retira a autonomia do escravo, que está sujeito à qualquer ordem e desejo de seu soberano, podendo ser morto pela vontade do soberano. Essa perda tripla, citada por Mbembe, é equivalente a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social, onde o sujeito é desumanizado e expulso da humanidade em modo geral. A fazenda é o espaço onde o escravo é propriedade pertencente a um mestre. Não se configura uma comunidade, porque, a definição de comunidade implicaria em exercícios de expressão e de pensamento.

O escravo tem um preço como instrumento de trabalho, também tem um valor como

propriedade. Seu trabalho é necessário e usado pelos soberanos. E por isso, os escravos são mantidos vivos, mas em “estado de injúrias” onde sofrem horrores, crueldades e profanidades. Segundo Mbembe, “O sentido violento da vida de um escravo se manifesta pela disposição de seu supervisor em se comportar de forma cruel e descontrolada, e no espetáculo de dor imposto ao corpo do escravo” (Ibid., p. 28). Essas violências, como chicotadas ou até mesmo tirar a vida do escravo é um ato de capricho e pura destruição com o intuito de exercitar o terror. Por essa perspectiva, a vida de um escravo é, em muitos aspectos, uma forma de morte em vida.

Para Mbembe, a condição de escravo é a de um agente produtor de uma contradição entre liberdade de propriedade e liberdade da pessoa. Segundo ele,

Uma relação desigual é estabelecida junto com a desigualdade do poder sobre a vida. Esse poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu dominador (Ibid., p. 29-30).

Em outras palavras, o escravo perde sua autonomia e seu direito sobre a própria vida se tornando propriedade do dominador que pode comercializar e explorar seu trabalho. Compreendendo que a vida do escravo é propriedade de outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma “sombra personificada”.

Vale salientar que apesar desse terror e dessa reclusão do escravo, ele ou ela elaboram compreensões sobre o trabalho, sobre o tempo e sobre si mesmo. Sendo esse o segundo elemento paradoxal do mundo colonial como manifestação do estado de exceção. E apesar do escravo ser visto apenas como um instrumento de produção, ele é capaz de extrair quase qualquer objeto, instrumento, linguagem e relação humana e inclusive desenvolvê-la, rompendo sua condição expatriado e com o puro mundo das coisas, no qual ele é apenas um mero fragmento, sendo o escravo, capaz de demonstrar as capacidades poliformas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que é supostamente propriedade do soberano. Podemos notar na colônia e sob o regime do *apartheid* que se instaura uma forma peculiar de terror.

A característica mais original da forma de terror é a harmonização do biopoder, do estado de exceção e do estado de sítio, sendo a raça um elemento importante para esse encadeamento. Mbembe afirma que sobretudo nos casos que a seleção de raças, a proibição de casamentos mistos, a esterilização forçada e até mesmo o extermínio dos povos vencidos foram experimentados inicialmente no mundo colonial. Por fim, não é de grande relevância que as tecnologias que culminaram no nazismo tenham sua origem na fazenda ou na colônia, ou que, pelo contrário, a tese foucaultiana, onde afirma que o nazismo apenas ampliou as formas usadas pelos imperialismo e o colonialismo. Segundo Mbembe, poderíamos pensar que essas ideias recém-desenvolvidas estão atreladas a um passado distante. As guerras imperiais tinham o objetivo de eliminar os poderes locais, sitiando o local com tropas e instaurando novos modelos de controle militar sobre a população. Um grupo de auxílio local podia participar da gestão dos

territórios conquistados, anexados ao Império. Dentro do império, as populações que eram derrotadas adquirem um *status* que cultivava sua espoliação. Junto a essa configuração, a violência se mostra elemento que constitui a forma original do direito, e a exceção afirma a estrutura da soberania.

A Necropolítica no cenário brasileiro

Podemos até pensar que algo tão absurdo e desumano como o necropoder está longe da nossa realidade, mas a necropolítica está bastante presente em nossas vidas, quando melhor observamos a guerra contra as drogas, por exemplo, são guerras travadas em zonas periféricas. Onde um grande número de pessoas morrem, muitas delas são inocentes, de determinadas etnias e determinadas classe sociais. O necropoder colonial no Brasil é algo evidente, quando compreendemos a história do Brasil, percebemos que na chegada dos europeus, civilizações nativas derrotadas em combates foram subjugadas, escravizadas, usurpadas e tiveram sua humanidade reduzida à animalidade. Estando à mercê dos soberanos que podiam praticar violência sem qualquer tipo de punição. E não só os nativos como os africanos derrotados, que eram transportados para o continente como mão de obra e propriedade dos conquistadores.

Uma das maiores atrocidades cometidas no mundo aconteceu no Brasil. Mais precisamente em Barbacena (Minas Gerais), apesar dos relatos viscerais sobre o hospital colônia, sua história não tem a devida notoriedade, principalmente na época em que a reportagem “A sucursal do inferno” de Luiz Alfredo e José Franco foi publicada pela revista *O Cruzeiro* em 13 de maio de 1961: “O país se comoveu. A classe política fez barulho, os governantes fizeram promessas públicas pelo fim da desumanidade. Quando o calor da notícia abrandou, tudo continuou exatamente igual no hospício” (Arbex, 2019, p. 177). Responsável por cerca de 60 mil mortes, o hospital colônia foi um manicômio que manteve suas atividades entre 1903 e 1980.

Para o psiquiatra italiano Franco Basaglia, que esteve no Hospital Colônia afirmou em uma coletiva que “Estive hoje num campo de concentração nazista. Em nenhum lugar do mundo presenciei uma tragédia como esta” (Op. Cit. p., 16). De fato, o Hospital Colônia era um campo de concentração. Quando nos aprofundamos na história do manicômio e nas histórias de seus pacientes, percebemos que o hospital colônia servia como um local para despejo de indesejados da sociedade (pessoas de outros gênero sexuais, drogados, moradores de rua, pessoas sem documentação e pessoas com determinadas etnia). Como afirma Eliane Brum, citada por Arbex:

Cerca de 70% não tinham diagnóstico de doença mental. Eram epiléticos, alcoolistas, homossexuais, prostitutas, gente que se rebelava, gente que se tornara incômoda para alguém com mais poder. Eram meninas grávidas, violentadas por seus patrões, eram esposas confinadas para que o marido pudesse morar com a amante, eram filhas de fazendeiros as quais perderam a virgindade antes do casamento. Eram homens e mulheres que haviam extraviado seus documentos. Alguns eram apenas tímidos. Pelo menos trinta e três eram crianças (Ibid., p. 14).

Reduzindo seus status a “louco”, os responsáveis podem tirar a autonomia e os direitos daquelas pessoas. Muitas dessas pessoas não possuíam nenhum problema mental (acabavam por adquirir no local), entretanto, por serem pessoas que ameaçam a soberania de pessoas relevantes, são enviadas para o lugar onde muitos que passaram consideraram o inferno. A violência exercida no local era cotidiana, onde pacientes morriam por frio, fome, até mesmo por choque. Existem relatos de dias que as sessões de eletrochoques foram tão fortes que a sobrecarga derrubava a rede municipal. Como aponta o filósofo camaronês: “Violência, aqui, torna-se um componente de etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de pura destruição visando incutir o terror” (Op. Cit. p. 28-29) Consequentemente, a violência no Hospital Colônia é um elemento crucial para o adestramento dos pacientes, mesmo que venha levar à morte de muitos dos pacientes, sem escrúpulos e sem qualquer tipo de penalidade.

Conclusão

O objetivo deste artigo foi apresentar o conceito de “necropolítica”, fundamentado pelo filósofo Achille Mbembe, demonstrando as formas de subjugação na modernidade e no período colonial e pós-colonial, e a relação que tais formas de subjugação possuem com o atual cenário político brasileiro; cenário político esse que a cada dia se mostra mais autoritário, corrupto e “soberano”. Onde temos exemplos de políticos que, em rede nacional, homenageiam torturadores do período da nossa história recente de ditadura militar, em sessão de votação no congresso, ou seja, exemplos de políticos que comemoram o abate de inimigos do Estado, dando ênfase à intolerância, opressão e promoção da eliminação biofísica do pensamento divergente.

Ao analisarmos os conceitos filosóficos de Mbembe, percebemos como a necropolítica está explicitamente presente em nossa história, desde o período colonial até os momentos atuais, o poder soberano - não apenas do Estado, como também de organizações detentoras de poder monetário e político - promoveu e legitimou a morte de inúmeras pessoas com o intuito de praticar o exercício da morte sem nenhum tipo de punição e assim se firmar no poder sem ameaças à sua soberania. Por fim, concluímos que o pensamento político do filósofo camaronês é bastante coincidente com os modos instaurados da necropolítica promovida na atual esfera política brasileira; visto que a sustentação dessa afirmação não está baseada apenas em preceitos teóricos, a prática dessa política da morte está inserida na história não só do Brasil, como do mundo inteiro.

Referências

AGAMBEN, G. *Moyens sans fins: notes sur la politique*. Paris: Payot & Rivages, 1995.

ARBEX, D. *Holocausto Brasileiro*. Rio de Janeiro: Intrínseca. 2019.

FOUCAULT, M. *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Pantheon, 1977.

_____. *Microfísica do poder*. 10ª Ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2019.

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

HILÁRIO, L. C. CUNHA, E. L. *Michel Foucault e a Escola de Frankfurt: Reflexões a Partir da Obra Crítica do Poder, de Axel Honneth*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, n. 3, p. 157-188. Sergipe: Scielo, 2012.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

TRAVERSO, E. *La violence nazie: une généalogie européenne*. Paris: La Fabrique Editions, 2002.

WEIZMAN, E. *The politics of verticality*. open-Democracy <http://tinyurl.com/yclqxca> (publicação online em www.openDemocracy.net), 25 abr. 2002.

TERMO DE CONSENTIMENTO “INFORMADO” OU “LIVRE E ESCLARECIDO” EM ODONTOLOGIA NO BRASIL: uma análise bioética

Miki Taketomi Saito¹

Rodrigo Freitas Costa Canal²

Introdução

Inicialmente, pode parecer contraditório falar a respeito de humanização em serviços prestados por seres humanos (profissionais da saúde) para outros seres humanos (antes denominados pacientes, atualmente, usuários dos sistemas de saúde). Apesar disso, devido à ênfase dada ao aspecto técnico-científico das ciências naturais nos cursos da área de saúde ao longo das décadas, muitas vezes, a reflexão a respeito destes direitos humanos foi progressivamente desvalorizada na área profissionalizante da saúde no século passado, levando à mecanização de padronização de condutas (protocolos), em detrimento do diálogo humanizado com o usuário (paciente) (PUPLAKSIS et al., 2010).

Felizmente, a partir do século XXI, frente ao destaque dos direitos fundamentais no âmbito político e midiático, surge também a valorização das reivindicações das liberdades e autonomia no âmbito da saúde, emergindo então novas ideias, como o respeito à autonomia do paciente e a necessidade de seu consentimento informado para quaisquer intervenções em seu corpo, reivindicações as quais não eram observados à luz do juramento de Hipócrates (interpretação tradicional paternalista), onde o paciente simplesmente acatava todas as ordens do profissional da saúde, que sempre iria escolher sobre o melhor para o paciente por seu julgamento profissional, inexistindo o diálogo para encontrar a melhor alternativa àquele que seria submetido ao tratamento (Clotet, 2009b).

Neste contexto, a bioética estabeleceu-se como ramo específico da filosofia moral voltada para assuntos biomédicos diante de uma necessidade de reflexão sobre temas relacionados ao progresso das ciências da vida e da saúde para a construção de um padrão ético que possa ser aceito por sujeitos de diferentes perspectivas morais (Clotet, 2009b; Gogliano, 2009; Justen; Pires; Warmling, 2021; Maluf et al., 2007).

Diante disto, o problema que emerge da análise da literatura e que este trabalho busca esclarecer é: em que medida a ética filosófica pode contribuir para que intervenções na prática

¹ Cirurgiã-dentista pela Universidade Federal do Pará (UFPA); periodontista, mestre e doutora em clínica odontológica (área de concentração em Periodontia) pela Faculdade de Odontologia de Piracicaba - Universidade Estadual de Campinas (FOP-Unicamp); professora permanente do Programa de Pós-graduação em Odontologia (PPGO) do Instituto de Ciências da Saúde (ICS) da UFPA; discente do curso de Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UFPA.

² Licenciado e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ); mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) - Universidade Estadual de São Paulo (UNESP) - Campus de Marília; doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR); professor do curso de Filosofia do IFCH da UFPA.

clínica e na pesquisa odontológica não violem princípios tais como da autonomia, da beneficência, da não-maleficência e da justiça? É neste contexto que este trabalho tem o objetivo de revisar a literatura e analisar o referencial teórico bioético relacionado à utilização dos Termos de Consentimento (TCs) “informado” ou “livre e esclarecido” (LE) em Odontologia no Brasil, salientando a sua importância e buscando trazer as bases para a sua aplicação na prática clínica.

Desenvolvimento

Como reflexo da própria formação acadêmica, muitos discentes e profissionais de Odontologia acabam por desenvolver excelente domínio técnico-científico, porém, com deficiente formação profissional em habilidades humanísticas. A maioria dos discentes reportam que as discussões sobre a relação profissional-paciente e/ou humanização despertam pouco interesse e não conseguem vislumbrar aplicação prática (Puplaksis et al., 2010). Contudo, tais habilidades são fundamentais para o estabelecimento de comunicação clara e para valorização do julgamento do paciente para procedimentos aos quais serão submetidos, permitindo o relacionamento social com o adequado conhecimento e respeito dos princípios bioéticos (Camargo; Batista; Unfer, 2019; Gois, 2022; Orestes-Cardoso; Melo; Orestes-Carneiro, 2015; Puplaksis et al., 2010).

Pesquisadores têm apontado, conforme Puplaksis et al. (2010), que muitos alunos não conseguem reconhecer, no próprio comportamento dos docentes que os acompanham nas atividades clínicas, tais posturas humanísticas e que isso pode contribuir para a perpetuação de comportamentos e valores sem base humanística. Ou seja, tal postura prática e intelectual sem reflexão bioética, em sua maioria, é aprendida e incorporada na formação acadêmica durante a graduação e reproduzida no âmbito profissional. Um desses relatos é oferecido por Puplaksis et al. (2010), da Faculdade de Odontologia da Universidade de São Paulo (FO-USP), localizada em São Paulo-SP, na seguinte passagem:

Quando questionados sobre o processo de obtenção do consentimento assistencial, todos os alunos entrevistados disseram que informam ao paciente o que será feito e procuram esclarecer as dúvidas, mas não perguntam sua opinião sobre o plano de tratamento, de forma que o paciente não participa ativamente das decisões sobre seu tratamento” (Puplaksis et al., 2010).

Além disso, diante dos crescentes números de profissionais e instituições de saúde que tornaram a concorrência e a disputa pelo mercado de serviços mais acirradas, a relevância da discussão bioética tem se tornado ainda mais necessária, haja vista que o processo de trabalho está sendo marcado pela desvalorização dos trabalhadores, exigência de produtividade, e usuários pouco participativos nas decisões sobre a própria saúde ou conscientes de seus direitos (Barbosa et al., 2013; Clotet, 2009b; Rodrigues, 2016).

Neste contexto, a valorização da humanização no cuidado da saúde deve ser entendida como o combate à violência aos atores de saúde (profissionais e usuários, principalmente) - seja psicológica ou física - ao negligenciar as necessidades físicas, emocionais e culturais deles, diante da falta de diálogo entre as partes (Gois, 2022; Puplaksis et al., 2010). A busca pela discussão da ética filosófica visa conscientizar os gestores e profissionais de saúde na busca por um atendimento mais humanizado com o usuário, reconhecendo e respeitando os direitos e deveres das partes (Clotet, 2009b; Justen; Pires; Warmling, 2021), sendo que esta discussão não deve se limitar à discussão teórica em sala de aula, mas principalmente, na aplicação/utilização efetiva dos princípios bioéticos durante a experiência acadêmica e profissional.

A discussão ética na área biológica, em especial na área da saúde e na Odontologia, é relativamente recente. O componente curricular acerca da bioética só foi inserido no currículo de uma das principais faculdades de Odontologia do Brasil FO-USP em 2004 (Puplaksis et al., 2010). Nesta instituição, um estudo comparativo foi realizado para verificar as mudanças proporcionadas aos discentes, usuários e docentes da FO-USP com a inserção desta discussão humanística no currículo pedagógico dos alunos (Puplaksis et al., 2010). Os alunos declararam que, em comparação com o tempo investido na preparação técnica para o atendimento, o investimento para lidar com a relação profissional-paciente foi inferior; porém, alguns alunos que cumpriram a disciplina de bioética reportaram a importância das aulas teóricas para lidar com esta relação nas atividades clínicas, enquanto aqueles que não tiveram, aprenderam, por empirismo e conversas com os colegas, a estabelecer esta relação durante a convivência com o usuário (Puplaksis et al., 2010).

Em 2003, o Ministério da Saúde implementou a Política Nacional de Humanização (PNH) da atenção e gestão do Sistema Único de Saúde (SUS), popularmente conhecida como Humaniza SUS, com o objetivo de enfatizar a importância dos valores ético e morais na assistência à saúde (Barbosa et al., 2013; BRASIL, 2004). O PNH do SUS busca promover a educação dos trabalhadores envolvidos tanto na gestão quanto na produção e cuidado da saúde, quanto os próprios usuários do SUS (Barbosa et al., 2013; Brasil, 2004).

Desta forma, a PNH objetiva reconhecer a importância da conversa com os usuários, procurando respeitar e incluir a vivência do usuário no contexto de seu cuidado à saúde e não meramente a aplicação do conhecimento técnico-científico do profissional de saúde na intervenção a ser realizada (Brasil, 2004). Assim, a tecnologia e o conhecimento técnico devem ser utilizados em associação com o respeito e bom relacionamento entre os atores envolvidos, a fim de obter uma melhor qualidade no serviço de saúde (Gois, 2022).

Adicionalmente, com o recente sancionamento da Lei nº 14.572/2023, que “institui a Política Nacional de Saúde Bucal no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) e altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, para incluir a saúde bucal no campo de atuação do SUS” (Brasil, 2023), foi enfatizada na área odontológica a bioética, especialmente em seu Art. 2º:

“São diretrizes da Política Nacional de Saúde Bucal: (...) II - assegurar que toda e qualquer ação seja regida pelos princípios universais da ética em saúde”.

A literatura demonstra que, nos relatos dos cirurgiões-dentistas em suas práticas cotidianas clínicas, constata-se que os TCs muitas vezes não são utilizados, apesar de obrigatórios (Camargo; Batista; Unfer, 2019; Yarid et al., 2012). E, ainda, alguns profissionais o utilizam com um instrumento de abuso, buscando excluir a responsabilidade profissional com a justificativa da assinatura do TCs pelos pacientes (Gogliano, 2009).

Ademais, observa-se que muitos dos pacientes assinantes dos TCs admitem que não conseguem compreender claramente as informações sobre os propósitos, os benefícios, as alternativas e os potenciais riscos a que eles próprios podem estar sujeitos (Assumpção et al., 2016; Rodrigues Filho; Prado; Prudente, 2014; Rodrigues, 2016).

Tais cenários fazem emergir dificuldades de ordem ética sobre o efetivo respeito à autonomia do indivíduo, assim como a reflexão de necessidade de uma “tradução” do conhecimento técnico para uma linguagem acessível ao público, em especial, quando utilizados em instituições públicas de ensino e/ou assistência à saúde, onde muitos cidadãos de menor condição socioeconômica buscam atendimento gratuito (Gois, 2022; Gonçalves; Verdi, 2007; Rodrigues Filho; Prado; Prudente, 2014).

Além do PNH do SUS e da Lei nº 14.572/2023, é importante destacar que o Código de Ética Odontológica (CEO) dispõe pontos importantes a respeito desta questão bioética na relação profissional-paciente, por exemplo, no Art. 7º, VIII, onde dispõe que salvo em casos de urgência/emergência, considera-se infração ética “iniciar qualquer procedimento/tratamento odontológico sem prévio consentimento do paciente/responsável legal”(Conselho Federal De Odontologia, 2003), sendo passível de denúncia e punição administrativa junto ao Conselho Regional de Odontologia (CRO) de onde o profissional de Odontologia estiver inscrito e atuante.

Outro ponto que deve ser destacado é a própria visão deturpada do usuário/paciente, ainda com a visão hipocrática de ser passivo frente ao “dono do saber”, o profissional de saúde, ou ainda de que, pelo fato de estar sendo atendido em uma instituição de ensino e/ou recebendo atendimento “gratuito”, não tem o direito de manifestar o seu julgamento a respeito do procedimento ao qual será submetido (Maluf et al., 2007; Puplaksis et al., 2010). No Brasil, a participação em pesquisas ou estudos clínicos não pode ser remunerada, como em outros países como os Estados Unidos da América, e por isso, é extremamente importante que esta visão míope dos pacientes/sujeitos de pesquisa seja corrigida.

Nos casos do paciente estar participando de uma pesquisa, na Odontologia ou em qualquer outra ciência biomédica, também há a necessidade de receber a anuência do voluntário à pesquisa por meio da assinatura em documento denominado Termo de Consentimento (TC) “Informado” ou “Livre e Esclarecido” (LE), conforme a Resolução nº 196/1996 (Brasil, 1996).

Desta forma, pode-se observar que o consentimento do paciente é uma condição *sine qua non* na relação profissional-paciente/usuário, seja na rotina clínica ou na condução de pesquisas, onde a exigência de obtenção do TC Informado ou TCLE representa um aperfeiçoamento da ética biomédica (Assumpção et al., 2016; Clotet, 2009a). Contudo, mais do que a simples previsão legal e a mera assinatura de um documento para respaldo legal/jurídico, o que buscamos trazer à tona é a autonomia do sujeito da pesquisa ao assinar este tipo de documento, ou seja, se houve uma relação de real valorização e respeito com os seus valores morais e culturais, e esclarecimento de suas dúvidas atinentes à intervenções/tratamento/procedimentos ao qual ele será sujeito/submetido.

O exercício do consentimento deve ser, de fato e de direito, informado, livre e esclarecido, sem sentido figurado, ou seja, o usuário do serviço de saúde ou o voluntário da pesquisa deve estar realmente envolvido em uma relação humana, de respeito, diálogo e esclarecimento com o profissional de saúde ou pesquisador. Somente após esta relação de diálogo entre seres humanos, onde haja total elucidação entre as partes, é que o usuário ou sujeito da pesquisa pode, de forma livre, autônoma e esclarecida, firmar o termo de consentimento mediante sua assinatura para consentimento (Clotet, 2009a), não apenas por conveniência, mas por convicção de que estão sendo respeitados os princípios bioéticos de autonomia, beneficência, não maleficência e justiça.

Ao trazermos à tona esta importância dos aspectos morais com base na reflexão da ética filosófica para a prática clínica e de pesquisa diante do exercício do ato de informar e do ato de obter o consentimento livre e esclarecido, buscamos trazer reflexões críticas de dilemas bioéticos, cujo o objetivo é impactar no fortalecimento dos laços de relacionamento humano de respeito mútuo, na humanização na área da saúde, na busca de troca de afetos e cuidados, onde seres humanos afetam uns aos outros nas trocas de experiências (Gois, 2022). Diante do cotidiano, da rotina clínica ou dos protocolos de pesquisa, os profissionais de saúde tendem a entrar numa prática mecanizada da execução das ações. De modo que é importante a avaliação e reflexão moral para não esquecermos da humanização necessária nas relações interpessoais, pois, conforme os ensinamentos aristotélicos destacam, as virtudes ou os vícios nascem dos hábitos e nos moldam (Gogliano, 2009).

Conclusão

Diante do exposto, fica evidente que a necessidade de utilização do TC Informado ou TCLE não deve ser entendida como uma mera necessidade legal, diante do CEO, ou dos direitos do consumidor numa relação de prestação de serviços, ou de sujeito voluntário quando participante de pesquisas clínicas. É plausível concluir que a reflexão ético-filosófica dos usos dos termos de consentimento possa contribuir para promover atitudes mais eticamente conscientes, tanto pelos profissionais da saúde odontológica como pelos usuários dos serviços ou sujeitos de

pesquisa em Odontologia. Assim, a hipótese que a literatura aponta ao lidar com essa questão é que devemos buscar valorizar a humanização na prática odontológica e refletir mais detidamente sobre a aplicação de princípios éticos, durante a formação do acadêmico de odontologia como na educação continuada dos profissionais, de forma a trazer benefícios e minimizar os malefícios morais para a sociedade como um todo.

Referências

ASSUMPÇÃO, C. DE et al. Compreensão do termo de consentimento em pesquisa clínica.

Revista Bioética, v. 24, p. 184–194, abr. 2016.

BARBOSA, G. C. et al. Política Nacional de Humanização e formação dos profissionais de saúde: revisão integrativa. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 66, p. 123–127, fev. 2013.

BRASIL. Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996.

BRASIL. **HumanizaSUS: Política Nacional de Humanização: a humanização como eixo norteador das práticas de atenção e gestão em todas as instâncias do SUS**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, Governo Federal, 2004.

BRASIL. **Lei nº 14.572, de 05 de maio de 2023.**

Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14572.htm>. Acesso em: 20 jun. 2023.

CAMARGO, F. D. DE; BATISTA, A. K.; UNFER, B. Ética e moral: reflexões de dentistas do serviço público. **Revista Bioética**, v. 27, p. 297–303, 1 jul. 2019.

CLOTET, J. O Consentimento Informado nos Comitês de Ética em Pesquisa e na Prática Médica: Conceituação, Origens e Atualidade. **Revista Bioética**, v. 3, n. 1, 5 nov. 2009a.

CLOTET, J. Por que Bioética? **Revista Bioética**, v. 1, n. 1, 6 nov. 2009b.

CONSELHO FEDERAL DE ODONTOLOGIA. Resolução CFO 42/2003. Código de Ética Odontológica. 20 maio 2003.

GOGLIANO, D. O consentimento esclarecido em matéria de bioética: ilusão de exclusão de responsabilidade. **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, v. 104, p. 509–547, 1 jan. 2009.

GOIS, K. S. A COMPREENSÃO DE ESTUDANTES DE ODONTOLOGIA **SOBRE**

HUMANIZAÇÃO EM SAÚDE. Dissertação—Recife: Faculdade Pernambucana de

Saúde, 2022.

GONÇALVES, E. R.; VERDI, M. I. M. Os problemas éticos no atendimento a pacientes na clínica odontológica de ensino. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 12, p. 755–764, jun. 2007.

JUSTEN, M.; PIRES, F. S.; WARMLING, C. M. Decisão diante de conflitos bioéticos e formação em odontologia. **Revista Bioética**, v. 29, p. 334–343, 6 set. 2021.

MALUF, F. et al. Consentimento livre e esclarecido em odontologia nos hospitais públicos do Distrito Federal. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 12, n. 6, p. 1737–1746, dez. 2007.

ORESTES-CARDOSO, S.; MELO, M. V. DA S.; ORESTES-CARNEIRO, R. Representação de valores morais para o exercício profissional em estudantes de odontologia. **Revista Bioética**, v. 23, p. 178–186, abr. 2015.

PUPLAKSIS, N. DE V. et al. A disciplina de bioética na Faculdade de Odontologia da Universidade de São Paulo. **Revista Latinoamericana de Bioética**, v. 10, n. 2, p. 68–75, dez. 2010.

RODRIGUES FILHO, E.; PRADO, M. M. DO; PRUDENTE, C. O. M. Compreensão e legibilidade do termo de consentimento livre e esclarecido em pesquisas clínicas. **Revista Bioética**, v. 22, n. 2, p. 325–336, 2014.

RODRIGUES, L. G. **Análise do uso do termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) por cirurgiões-dentistas que executam tratamento restaurador**. Dissertação—Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 4 mar. 2016.

YARID, S. D. et al. Uso do termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) por cirurgiões-dentistas em atividades clínicas. **Odontologia Clínico-Científica (Online)**, v. 11, n. 3, p. 239–242, set. 2012.

QUAL PAPEL DEVE SER CUMPRIDO NA RELAÇÃO METODOLÓGICA ENTRE TEORIA CRÍTICA E CLÍNICA PSICANALÍTICA EXTRAÍDA DAS OBRAS *CONHECIMENTO E INTERESSE*, DE JÜRGEN HABERMAS, E *CRITIQUE ON THE COUCH*, DE AMY ALLEN?

Paula Mariana Entrudo Rech¹

Introdução

A obra *Conhecimento e Interesse* nasce em meio a um conflito com o positivismo. Publicada por Jürgen Habermas em 1968, uma de suas finalidades é dar continuidade ao debate de que o positivismo teria como principal premissa “a denegação da experiência de reflexão no âmbito da teoria do conhecimento” (REPA, 2014, p. 14), buscando um conhecimento objetivo da realidade social no mesmo molde das ciências naturais, neutralizando, assim, a necessidade filosoficamente fundada de autorreflexão e crítica epistemológica. Nesta obra, Habermas se apropria da psicanálise como um instrumento metódico para a elaboração de sua crítica ao positivismo, com o qual ele confronta tanto as ciências empírico-analíticas da natureza quanto as ciências hermenêuticas da história, opondo à autocompreensão objetivista desses campos disciplinares um modelo de autorreflexão inspirado pela cura analítica (Carré; Alvarenga, 2008).

Dessa forma, Habermas procura abordar, implícita ou explicitamente, temas caros à tradição frankfurtiana, como a reflexão voltada à prática, a crítica da cultura, a ideia de uma razão emancipatória e a denúncia do positivismo e de formas patológicas de reprodução social, tendo por intenção fornecer maior plausibilidade aos postulados da teoria crítica. Além disso, ele se detém no projeto de uma crítica à ideologia que, em nível teórico, seria uma crítica do saber, destinada a desmascarar a autoilusão objetivista da ciência; em nível da *práxis*, seria uma crítica da cultura, destinada a desmascarar as legitimações ideológicas que inibem a percepção das estruturas da comunicação sistematicamente deturpada (Rouanet, 2001).

Habermas, então, baseia-se nos pilares psicanalíticos a fim de postular a sua hermenêutica crítica, pois eles lidam diretamente com o surgimento das patologias sociais (Repa, 2014, p. 22). Visto que Habermas pretende reconstruir uma hermenêutica voltada a orientar os processos de autoconhecimento e à emancipação dos bloqueios de acesso de um sujeito ao seu próprio material inconsciente, a hermenêutica crítica postulada por ele tem por fito salientar o papel central que a autorreflexão exerce na superação de um contexto de dominação, ou seja, na tradução de um modelo psicanalítico de clínica individual para um modelo mais amplo de crítica às patologias sociais. Entretanto, o modo específico como as distorções comunicativas de autoelaboração do sujeito seriam traduzidas em termos de um modelo crítico de amplo al-

¹ Mestranda, com bolsa CAPES, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: paula.mariana.rech@gmail.com.

cance, orientado à identificação e superação de patologias sociais de caráter estrutural, permanece pouco claro ao longo da obra, sendo apenas indicado como objetivo maior de um projeto teórico em andamento. É também sobre esse ponto que recaem algumas das objeções mais contundentes feitas à obra.

Nesse sentido, é importante mencionar a obra *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*, publicada em 2020, por Amy Allen, na qual defende a necessidade de revisar a leitura habermasiana e a sua interpretação da psicanálise como modelo de análise social contido na obra *Conhecimento e Interesse*. Segundo a autora, na obra em questão, o método crítico desenvolvido enxergaria a psicanálise como um processo de iluminação que funciona por meio de uma reflexão crítica e racional. Todavia, cabe ressaltar que, embora algumas críticas tenham sido feitas à teoria habermasiana e algumas perguntas cabíveis ainda não sejam respondidas por Habermas com suficiente exatidão (Gadamer, 1997), podemos dizer que *Conhecimento e Interesse* mantém sua importância renovada no meio filosófico atual.

A Psicanálise como Método Hermenêutico Crítico

Habermas propõe a fazer uma releitura da psicanálise como uma forma particular de crítica hermenêutica da qual poderíamos extrair princípios elementares para o desenvolvimento de metodologias adequadas ao interesse emancipatório – buscando não apenas orientar processos de autoconhecimento através do diálogo clínico, mas identificar bloqueios de acesso às próprias experiências subjetivas, tendo como objetivo a superação dos entraves comunicativos. Assim, os fragmentos dessas experiências subjetivas possuiriam sentido em si mesmas, sendo passíveis de compreensão após um esclarecimento de sua própria corrupção a partir da fala emitida pelo paciente. Desse modo, a psicanálise seria uma forma de hermenêutica que unifica a análise da linguagem à corrupção de sentido, especializando-se em trazer à tona conteúdos latentes inacessíveis ao próprio autor.

Para Habermas, a autorreflexão psicanalítica, enquanto prática clínica, deve partir do que é conscientemente comunicado pelo paciente, mas buscando recompor aquilo que lhe escapa como texto deteriorado. A fala do analisando apresenta combinações de linguagem que incluem nexos simbólicos entrelaçados a elementos linguísticos (expressões obsessivas), ações (compulsão à repetição) e manifestações corporais distintas. Um jogo de linguagem pode quebrar essas combinações até o ponto de não concordarem mais entre si e desmentirem o que é dito pelo paciente. Esses mal-entendidos “não podem ser malbaratados como acidentes, mas tampouco podem ser denegados em longo prazo no seu caráter de símbolo, o que os comprova como partes segregadas de uma contextura simbólica: são as cicatrizes de um texto deteriorado, que o [paciente] defronta como um texto que lhe é incompreensível” (Habermas, 2014 [1968], p. 330). Para Habermas, os “atos falhos”, tais como esquecimentos, lapsos de fala, de escrita, de leitura e de entendimento, são indícios seguros que expressam auto-ilusões do paciente, isto é,

sentimentos latentes alheios a ele por estarem inconscientes. Estes símbolos reprimidos fazem com que um sujeito busque formas substitutivas de compensação, fadadas a uma comunicação distorcida, gerando distúrbios de entendimento devido ao aprisionamento de símbolos reprimidos (*ibidem*, p. 380).

Como enfatiza Habermas, os sonhos nos ofereceriam exemplos privilegiados desses conteúdos latentes, inacessíveis à consciência. Uma vez que tais conteúdos se encontram segregados por mecanismos de repressão, durante o dia são eficazmente afastados pela consciência, mas, durante a noite, em condições nas quais as repressões se encontram afrouxadas ou diminuídas, eles podem emergir ao pré-consciente nas formas fragmentadas, condensadas e distorcidas do sonho (*ibidem*, p. 337). Nessa perspectiva, os sonhos operariam uma espécie de “desgramatização da linguagem comum”, daí a ideia de comunicação mutilada ou deturpada:

O analista orienta o paciente para que ele aprenda a ler os próprios textos, mutilados e deturpados por ele mesmo, traduzindo os símbolos de um modo de expressão deformada na linguagem privada para o modo de expressão da comunicação pública. Essa tradução explora, para uma recordação até então bloqueada, as fases geneticamente importantes da história de vida, tomando-se consciência do próprio processo de formação: nesse aspecto, a hermenêutica psicanalítica não visa, como a hermenêutica das ciências do espírito, à compreensão dos nexos simbólicos; antes, o ato da compreensão, ao qual ela conduz, é autorreflexão (*ibidem* p. 342-343).

O recalque desses conflitos internos funciona como certa exclusão dos nossos instintos que fragmenta e deturpa as situações de latência e trauma de cada sujeito, não seguindo as regras comunicativas dadas como normais, na forma de narrativas lineares, a fim de haver uma interpretação clara a respeito dos seus próprios conflitos. Não basta ainda compreender esses fragmentos internos, deve-se também compreender a razão pela qual esses sentimentos foram recalcados e, por consequência, aparecem como fragmentos. Ou seja, compreender não apenas o sentido de um texto ou a comunicação possivelmente deturpada, mas o sentido da própria deturpação. Dessa maneira, Habermas enxerga o papel da psicanálise como uma ferramenta que objetiva afrouxar os bloqueios da resistência psíquica, fazendo com que essa representação traumática retorne à consciência.

Habermas compara o trabalho do analista ao trabalho de um arqueólogo, pois sua principal tarefa consistiria em tentar reconstruir a pré-história do seu paciente (*ibidem*, p. 345) e ajudá-lo durante o processo de autorreflexão, ao propor interpretações e construções de partes da vida do paciente esquecidas, mas relevantes para a sua história. A reconstrução desses fragmentos históricos do paciente pode ser apenas sugerida pelo analista, permanecendo um saber abstrato até que o analisando consiga apropriar esse saber a si mesmo, recordando-se de suas alienações durante o processo de consciência de si e dando início à reconquista de seu “território estrangeiro interno” (Rouanet, 2001, p. 320). É possível prosseguir com a reconstrução

dos textos mutilados emitidos pelo paciente a partir de uma longa cadeia de associações livres, buscando alcançar um elemento traumático reprimido. É, portanto, através de momentos vividos pelo paciente relatados ao analista que este poderá hipoteticamente remontar o passado, encontrando um ponto de latência recalcado. Essa racionalidade atribuída aos métodos psicanalíticos de reconstrução possui outras responsabilidades em relação ao interesse emancipatório: “apenas ela poderá incidir seriamente no nexo coercitivo da história, que por muito tempo permanece um nexa dialético enquanto não estiver livre para o diálogo de homens esclarecidos [mündig]” (Habermas, 2013, p. 505).

Por esse viés, a psicanálise segue a técnica de fazer com que os próprios analisandos, tanto quanto possível, proporcionem a solução de seus próprios enigmas, sendo o analista apenas um mediador e um auxiliar nas interpretações deles. Trata-se de tornar o inconsciente acessível ao consciente, o que acontece mediante a suplantação das resistências que impõem empecilhos à comunicação normal.

Penso aqui na experiência da força emancipatória da reflexão, que experimenta em si o sujeito na medida em que ela própria se torna, a si mesma, transparente na história da sua gênese. A experiência da reflexão articula-se, em termos de conteúdo, no conceito de processo formativo; metodicamente ela leva a um ponto de vista a partir do qual a identidade da razão com a vontade resulta como que espontaneamente. Na autorreflexão um conhecimento entendido como o fim em si mesmo chega a coincidir, por força do próprio conhecimento, com o interesse emancipatório; pois, o ato de executar da reflexão sabe-se simultaneamente, como movimento emancipatório. Razão encontra-se, ao mesmo tempo, submetida ao interesse por ela mesma. Podemos dizer que ela persegue um interesse emancipatório e que este tem por objetivo a realização da reflexão (Habermas, 2014 [1968], p. 219).

Para tanto, pressupõe-se que o analista não entre na situação da análise de modo frio e contemplativo, mas que assuma de forma metódica o papel de parceiro e, no instante correto, desligue o vínculo do paciente consigo (*ibidem*, p. 354). Todo esse processo de autocompreensão dos seus próprios textos fragmentados causa dor ao analisando, uma vez que ele se defronta com sua vida psíquica dilacerada, repleta de contradições e, enquanto o analista busca auxiliar o analisando no atravessamento de suas resistências, a unidade do *Ego* é ampliada e passa a incluir moções pulsionais até então segregadas. Com isso, a psicanálise se inscreveria na herança hermenêutica, mas daria um passo além: não se restringiria a identificar omissões e conteúdos velados, mas a identificar os mecanismos que operam essas mesmas omissões e, em alguma medida, superá-los em um processo reflexivo de tomada de consciência. Tal projeto, cabe dizer, teria de se desenvolver à revelia de parcela significativa da própria autocompreensão freudiana, que recairia em tendências positivistas ao atribuir um papel explicativo de cunho naturalista à dinâmica pulsional e à neurofisiologia. Atado a essa tendência cientificista, Freud se afastaria do papel central que a autorreflexão exerce. Em seus textos maduros, sobretudo vinculados à

reformulação de seu modelo estrutural, tenderia a suprimir a autorreflexão das funções do Eu, colocando ênfase em explicações causais, menos dependentes do próprio esclarecimento do analisando. Ainda assim, Habermas entende que, embora Freud tenha uma “compreensão da psicanálise como ciência natural, ele de fato abriu perspectivas para uma ciência que tematiza a conexão entre conhecimento das origens de um bloqueio comunicativo consigo mesmo e a vontade de emancipação” (Luchi, 1999, p. 90).

A Recepção de *Conhecimento e Interesse* pela Quarta Geração da Teoria Crítica

Recentemente, têm sido publicados diversos textos referentes ao surgimento de uma nova geração de teóricos críticos, o que se tem convencionado chamar de “quarta geração da teoria crítica”. Embora Habermas continue a ser umas das principais referências aos integrantes desta nova geração, há certo consenso de que ele não teria conseguido “desenvolver um diagnóstico suficientemente complexo das patologias sociais nem uma teoria capaz de criticá-las adequadamente” (Bressiani, 2016, p. 231). Isso se torna mais evidente quando falamos sobre dar conta das carências identificadas nas obras de Habermas. É aqui, portanto, que “alguns teóricos tentam repensar os fundamentos da crítica social e elaborar, a partir deles, novos modelos de teoria crítica” (*ibidem*).

Neste contexto, Amy Allen, com mais de duas décadas de intensas pesquisas e produções filosóficas, traz, em suas obras, uma abordagem crítica ao pensamento feminista e à crítica social, numa tentativa de integrar as contribuições conflitantes tanto da teoria crítica como da práxis feminista. Allen questiona Habermas em sua leitura da hermenêutica filosófica e em sua interpretação da psicanálise como modelo de análise social, ao recolocar *Conhecimento e Interesse* no centro dos debates metodológicos na Teoria Crítica, com sua mais recente obra, *Critique on the couch...*, na qual, baseando-se em Freud e em Melanie Klein, desenvolve uma linha mais realista de pensamento psicanalítico, contrariando as interpretações excessivamente racionalistas e progressistas da psicanálise.

A autora argumenta que, mais que se voltar às pesquisas psicanalíticas a fim de conceder uma explicação minimamente plausível a respeito das razões pelas quais as massas escolheram o fascismo ao invés da revolução comunista, por exemplo, a Escola de Frankfurt, desde seu início, voltou-se à psicanálise com o intento de desenvolver um modelo de método crítico. Allen (2022), numa entrevista² recentemente concedida a pesquisadores brasileiros, explica que, talvez, o legado mais importante da tradição da Escola de Frankfurt seja exatamente o seu método crítico. No seu entender,

a percepção metodológica central dessa tradição, o que a distingue tanto da

²Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/issue/view/728/579>, p. 323-341.

teoria ideal quanto do realismo político, é que ela se entende como enraizada e constituída por uma realidade social, cultural, histórica e política existente, que é permeada por relações de poder – relações que, no entanto, a teoria crítica visa criticar racional e reflexivamente. Isso significa que a teoria crítica lida desde o início com a tensão essencial entre poder e razão e, além disso, com o risco de que qualquer tentativa de resolver essa tensão em uma direção ou outra equivale a uma perda de perspectiva crítica. A teoria crítica nos desafia a identificar fontes imanentes de *insight* normativo que podem abrir possibilidades para uma crítica e *práxis* transformadoras no presente (Allen, 2022, p. 326).

Todavia, a teoria crítica não se limita a uma tradição intelectual, na qual visa articular um método específico; há em seu escopo o objetivo prático e político da emancipação. A teoria crítica, diferentemente dos anos iniciais da Escola de Frankfurt, no qual a emancipação significava, sobretudo, a superação das estruturas de dominação e alienação características do capitalismo tardio, busca abranger a teoria e a prática da emancipação de outros meios de opressão efetivos, como, por exemplo, o sexismo, heterossexismo, racismo etc., sem deixar de lado a crítica ao capitalismo.

Dessa maneira, para Allen (2020), a ideia de modelar a teoria crítica ao método psicanalítico recebe um desenvolvimento mais explícito e sistemático na obra habermasiana. Argumenta que, em *Conhecimento e Interesse*, Habermas retoma a analogia entre psicanálise e metodologia da teoria crítica numa tentativa de transformá-la em uma visão racionalista, passa de uma concepção do método psicanalítico crítico, fundamentado em fragmentos da experiência, para uma concepção baseada no que ela chama de “poder motivacional do *insight* racional” (Allen, 2020, p. 55), atribuído a um modelo de comunicação. Isto, na visão da autora, funciona como uma interpretação falha da psicanálise, devido ao fato do relato habermasiano a respeito da psicanálise priorizar conceitual e temporalmente o papel da interpretação linguística e do *insight* racional no processo de autorreflexão.

Portanto, nesta obra, Allen defende a necessidade de revisar a leitura habermasiana a respeito da psicanálise, a qual teria influenciado boa parte dos objetivos e estratégias metodológicas da crítica social em figuras posteriores, a exemplo de Axel Honneth e Robin Celikates. Segundo a autora, o método crítico desenvolvido por Habermas em *Conhecimento e Interesse* enxergaria a psicanálise como um processo de iluminação que funciona por meio de uma reflexão crítica e racional, sendo essa a maior objeção de Allen a Habermas: o modo como o seu projeto repousa sobre uma base racionalista de interpretação dos métodos psicanalíticos. Por esse viés, um dos principais objetivos de Allen, sobretudo no capítulo cinco de *Critique on the Couch*, é rearticular a relação entre o método psicanalítico e o crítico a partir de uma compreensão menos racionalista e menos cognitivista da psicanálise.

Embora Allen (2022, p. 336) esteja empenhada em reconstruir “a intuição, que foi proeminente nos primeiros trabalhos de Habermas [...] de que a psicanálise oferece um modelo frutífero para a metodologia da teoria crítica”, existe também certa preocupação de

que as interpretações habermasianas da psicanálise oferecidas para apoiá-la sejam excessivamente racionalistas e cognitivistas. Na óptica da autora (2022), os relatos de Habermas não demonstram suficiente preocupação com o papel desempenhado pela transferência no método psicanalítico, levando-o a deixar de lado a abordagem, e mesmo uma tentativa de resposta, da questão “de que papel algo semelhante a fenômenos de transferência pode desempenhar no projeto de crítica” (Allen, 2022, p. 335).

(...) pode-se estar inclinado a dizer que enfatizar a centralidade da transferência para o método psicanalítico mina a própria possibilidade de modelar a crítica à psicanálise. Afinal, pode-se muito bem perguntar o que poderia servir como o equivalente funcional para a transferência na teoria crítica? Como Allen argumenta em seu livro, a melhor maneira de começar a entender isso é entender a transferência em termos estruturais e não relacionais. Em termos estruturais, a transferência refere-se não tanto ao processo de transferência de vínculos afetivos ou investimentos para a pessoa do analista, mas à emergência, no contexto da análise, do modo de o analisando vivenciar o mundo como precisamente isso — uma maneira idiossincrática de vivenciar o mundo que ele mesmo criou. Por meio dessa emergência, esse padrão de experiência é aberto à transformação prática. Quando a transferência é compreendida dessa forma, sua ressonância com um modelo de crítica entendido como um processo de desnaturalização pelo que era dado como dado, revela-se antes como o produto contingente da construção histórica e social, processo que simultaneamente abre o espaço social à transformação (Allen, 2022, p. 335).

No entanto, Allen considera normal certo receio de que se utilizar o modelo de transferência neste contexto comprometa com a existência de uma figura de um agente social, o qual seria total e integrado, equivalente ao indivíduo que se engaja no tratamento psicanalítico. Com efeito, esse temor indica a existência de um descompasso entre psicanálise e teoria crítica: “os indivíduos decidem entrar no tratamento analítico, enquanto as sociedades como um todo – mesmo aquelas profundamente perturbadas, talvez especialmente as profundamente perturbadas – não buscam a teoria crítica” (Allen, 2022, p. 336). Embora seja verdade que Allen não alude acerca desse problema em seu livro *Critique on the Couch*, sinaliza que um modo de começar a abordá-lo seria mantendo-se atento à relação entre crítica e movimentos sociais. Nas suas palavras (*ibidem*), “movimentos ou lutas sociais dão voz à indignação afetiva, ao sofrimento sentido e ao desejo de transformação de grupos de indivíduos marginalizados ou oprimidos; neste sentido, poderiam ser vistos como análogos ao analisando em busca de tratamento”. Dessa maneira, uma vez que a teoria crítica estabelece certa relação – ainda que não acrítica – com os movimentos sociais emancipatórios, logo poderíamos inferir que “o análogo do [sic] diálogo psicanalítico através do qual a transferência opera não seria um diálogo entre teóricos críticos e a sociedade como um todo, mas um diálogo entre teóricos críticos e os agentes sociais coletivos que já estão engajados em lutas por mudanças sociais progressivas” (*ibidem*).

Considerações Finais

Ao longo deste trabalho, pretendeu-se analisar o modo como Habermas apreende a psicanálise em *Conhecimento e Interesse*, chamando atenção para a sua importância no desenvolvimento dos trabalhos de integrantes da Teoria Crítica contemporânea, sobretudo nos nomes de Robin Celikates e Amy Allen. Gostaríamos, dessa forma, de retomar alguns pontos da trajetória de Habermas, que o levaram a propor uma releitura da psicanálise como uma forma particular de discurso hermenêutico crítico, bem como os argumentos mais fundamentais de Celikates e de Allen relacionados ao projeto habermasiano.

Para Habermas, a psicanálise apresenta intuições satisfatórias ao processo de emancipação do sujeito ante os elementos traumáticos reprimidos. Por um lado, isso se dá no autoesclarecimento de sua prática clínica, que evita assumir o conhecimento objetivante e distanciado sobre os estados no mundo humano e busca auxiliar o autoconhecimento do próprio analisando. Por outro lado, ao invés de apenas confirmar a autoelaboração e a produção de sentido do paciente, ela se dedica à superação dos limites ao autoconhecimento encontrados em estruturas repressivas existentes na própria constituição psíquica que distorcem e impedem o acesso a materiais simbólicos significativos.

A partir disso, vimos como Habermas propôs a releitura da psicanálise como crítica hermenêutica, da qual poderíamos extrair princípios elementares para o desenvolvimento de metodologias adequadas ao interesse emancipatório, o qual busca não apenas orientar processos de autoconhecimento através do diálogo clínico, mas superar os bloqueios de acesso do sujeito às suas próprias experiências subjetivas, tendo, como intento, portanto, a superação dos entraves comunicativos. Desse modo, a psicanálise se inscreveria na herança hermenêutica, mas daria um passo além: não se restringiria a identificar omissões e conteúdos velados, mas os mecanismos que operam essas mesmas omissões e, em alguma medida, superá-los por meio de um processo reflexivo de consciência de si.

Toda teoria recebe críticas, portanto, com a teoria habermasiana não foi diferente. Percebemos isso na obra *Critique on the Couch* (2020), na qual Amy Allen tece suas críticas e defende a revisão do método crítico desenvolvido por Habermas em *Conhecimento e Interesse*, argumentando que seu projeto enxerga na psicanálise um processo de iluminação que funciona por meio de uma reflexão cognitivista, baseando-se, sobretudo, numa base racionalista de interpretação dos métodos psicanalíticos freudianos. Desse modo, apesar de seu caráter esclarecedor, a recepção contemporânea de Allen sobre o livro não parece esgotar todo o potencial nele presente, chamando atenção para nexos ainda frutíferos entre crítica emancipatória e autorreflexão psicanalítica, marcando a atualidade dos debates sobre a recepção de *Conhecimento e Interesse* no contexto da teoria crítica recente, revelando-se como um capítulo-chave nas rearticulações do campo filosófico no qual a obra está inserida.

Referências

ALLEN, A. *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*. New York: Columbia University Press, 2020.

_____.; RECH, P. M., CYFER, I., SILVA, F. G., MARIN, I. L., & BUENO, A. O. (2022). “Teoria Crítica e Psicanálise”. *Eleutheria - Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS*, 7(13), 323 - 341. <https://doi.org/10.55028/eleu.v7i13.16551>.

BELO, F. *A primazia da alteridade: Interlocuções entre psicanálise e pragmatismo*. Belo Horizonte: UFMG/Fafich, 2003.

BRESSIANI, N. “Uma nova geração da teoria crítica”. *Discurso*, v. 46, n. 1, p. 231-250, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2016.119162>>.

CARRÉ, L. e ALVARENGA, R. In: *Théorie Critique*. Organização: Vicente Bourdeau e Roberto Merrill – *Dicopo Dictionnaire de théone politique*, 2008. Disponível em: <https://www.dicopo.org/>.

FREUD, S. “Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“. In: *Gesammelte Werke*. v. XV. Londres: Imago, 1940-1952.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços Fundamentais de Uma Hermenêutica Filosófica*. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2014.

HABERMAS, J. (1968). *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

McCARTHY, T. “Psychoanalysis and Social Theory”. In: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985.

PIERCEY, R. “Ricoeur’s Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate”. In: *Human Studies*, v. 27, p. 259-280, 2004.

REPA, L. (1968). Prefácio. In: *Habermas, J. Conhecimento e Interesse*, São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

DIÁLOGOS ENTRE PSICANÁLISE E FILOSOFIA: A contribuição de Marcuse para uma leitura filosófica e política do princípio de realidade em Freud.

Paulo Victor Barata de Sousa¹

Introdução

O objetivo de Marcuse ao desenvolver seu livro intitulado **Eros e Civilização** é, estabelecer uma interpretação filosófica das categorias da Metapsicologia Freudiana (Teoria das Pulsões e instintos primários), conjuntamente com outras categorias basilares da teoria psicanalítica, como o *princípio de prazer*, *princípio de realidade* e a repressão (De Lima, 2010). A priori, o filósofo busca resgatar os valores históricos, sociológicos e políticos presentes no cerne das questões que são abarcadas por esses momentos do pensamento de Sigmund Freud, os articulando dialeticamente com a teoria marxista. Para realizar essa tarefa, Marcuse recorre a alguns textos importantíssimos da bibliografia de Freud como ‘*Para além do princípio de prazer*’ e essencialmente a obra ‘*O mal-estar na civilização*’. A discussão a seguir, irá se preocupar em apontar as contribuições do filósofo Herbert Marcuse para uma possível leitura mais crítica e atual dos mecanismos de dominação encontrados na sociedade contemporânea, e de seus responsáveis.

Para além disso, também tomaremos como necessário fazer paralelos com outra obra extremamente significativa de Marcuse, a fim de demonstrar o avanço de seu pensamento acerca das formas de dominação subjetivas na sociedade pós-revolução industrial, e a influência da tecnologia como fator determinante e intensificador dessas denominações. A obra que recorreremos é ‘*A ideologia da sociedade industrial*’, escrita pelo filósofo alguns anos depois de *eros e civilização*. Essa postura de divisão entre dois períodos da obra de Marcuse se faz necessária por questões didáticas, e ainda mais por algumas posições do autor serem reconsideradas e reformuladas por ele durante esse momento de transição entre as obras em questão. Portanto, o objetivo geral deste trabalho, além de demonstrar a atualidade presente no pensamento e nas obras de Herbert Marcuse, é a de evidenciar a profícua relação entre a sua teoria crítica – Essa que já possui um enorme influência e resgate das categorias marxianas em evidência – e a teoria psicanalítica de Freud, para uma crítica bem mais aprofundadas das novas formas de manifestação da dominação ideológica exercida pelo capitalismo na atualidade.

Metodologia

Para a realização deste trabalho, estabelecemos duas etapas. A primeira consistiu no estudo sistemático das principais obras de Marcuse abordadas neste texto. Primeiramente nos

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará - UFPA

aprofundamos nos seguintes capítulos do livro ‘eros e civilização’: Parte 1 – Sob o domínio do princípio de realidade; Parte 2 – A origem do Indivíduo Reprimido (Ontogênese); Parte 3 – A origem da Civilização repressiva (filogênese). Em relação ao livro ‘Ideologia da Sociedade Industrial’, trabalhamos com o 1º capítulo intitulado ‘Sociedade Unidimensional’, mas focamos apenas nas três primeiras partes que compõem esse capítulo. Na segunda etapa, foi realizada a leitura de alguns comentadores que tratam da relação entre Freud e Marcuse, porém o trabalho que possui mais influência sobre essa pesquisa, é o de Marília Mello Pisani (2004).

Fundamentação teórica ou discussões

Seguindo as contribuições teóricas de Freud, Marcuse (1969. p.33) atesta que a sociedade tem sua origem a partir do processo de repressão, ou seja, “quando o objetivo primitivo primário – isto é, a satisfação integral de necessidades, é abandonado”. O atual estágio da civilização, como Atesta Marcuse (1969), o atual estágio da civilização é marcado pelo controle institucional da libido e da psiquê. Os dispositivos de controle reinventados pelo capitalismo pós-revolução industrial, exercem um novo tipo de dominação subjetiva, que não só exerce o adiamento às satisfações, mas a controla com o objetivo de redirecionar utilização das potências sexuais para o mundo do trabalho. A repressão pensada por Freud como o resultado da inserção do homem com a cultura na sociedade moderna, agora é intensificada com as novas características da sociedade: crescimento das indústrias em diversos setores, maior quantidade de tecnologias que ao serem inseridas no contexto do trabalho, causam um falso sentimento de mais autonomia enquanto, na realidade, impõe mais limites do que possibilidades de liberdade. A libido, no capitalismo, é sufocada e manuseada pela ideologia até a sua máxima despersonalização:

A felicidade deve estar subordinada à disciplina do trabalho como ocupação integral, à disciplina da reprodução monogâmica, ao sistema estabelecido de lei e ordem. O sacrifício metódico da libido, a sua sujeição rigidamente imposta às atividades e expressões socialmente úteis, é cultura (Marcuse, 1969. p.26).

A existência de uma economia libidinal talvez seja o marco dessa atual etapa da civilização, civilização na qual está imersa e completamente sujeita às lógicas de sociabilidade impostas pela ideologia do capital.

Em totem e tabu, Freud propõe uma alegoria – apoiado em algumas contribuições antropológicas de seu tempo – para retratar a origem da repressão primitiva que funda os alicerces da civilização. A alegoria retrata uma horda primordial, onde a figura do pai primordial (tirânico) monopoliza tanto o poder, quanto o prazer aos demais participantes da horda – aqui representados pela figura do filho. Ao estabelecer esse monopólio, ele impõe restrições e renúncia a eles, os impedindo de se realizarem sexualmente com as mulheres pertencentes

à horda. Apenas o pai tem permissão para deter todas as mulheres, e conseqüentemente, ele se torna o único que possui o privilégio do gozo. Essa limitação imposta aos filhos causa um conflito, resultando no parricídio, e portanto retirando o domínio da realização plena das pulsões do pai, e transferindo esse monopólio aos filhos. Já possuindo o poder e o lugar do pai, os filhos desenvolvem um clã fraternal – aqui se estabelece a primeira representação das instituições – onde agora realizam as restrições, antes impostas a eles, ao restante dos pertencentes à horda. Ao obterem o poder e o controle que o pai tirânico possuía, os filhos estabelecem uma nova ordem social onde a força e a violência são substituídas pela primazia da cultura. A nova organização das relações sociais só é desenvolvida através do sentimento de culpa que advém da morte do pai pela mão de seus filhos, criando assim a nova forma de civilização onde a culpa se torna o sentimento que perpassa por todos os indivíduos (recalcamento do parricídio).

A subjugação efetiva dos instintos, mediante controles repressivos não é imposta pela natureza, mas pelo homem. O pai primordial, como arquétipo da dominação, inicia a reação em cadeia de escravização, rebelião e dominação reforçada, que caracteriza a história da civilização. Mas, desde a primeira e pré-histórica restauração da dominação, após a primeira rebelião contra esta, a repressão externa foi sempre apoiada pela repressão interna: o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e suas ordens no próprio aparelho mental. A luta contra a liberdade reproduz-se na psique do homem, como a auto-repressão do indivíduo reprimido, e a sua auto-repressão apóia, por seu turno, os senhores e suas instituições. É essa dinâmica mental que Freud desvenda como a dinâmica da civilização (Marcuse, 1969. p. 36).

Assim como na alegoria simbólica desenvolvida por Freud, os indivíduos na sociedade passam por um processo similar, mas desta vez substituindo os aspectos metafóricos das imagens e personagens evocados pelo psicanalista em seu livro. Essa privação a plena satisfação das necessidades sexuais pode ser encarada como o evento mais traumático sofrido pelo indivíduo ao se perceber inserido em uma civilização. Agora com suas satisfações adiadas e mediadas pelas regras do pai, os filhos da horda se encontram subjugados em suas próprias vontades. Quando superam pai e tomam o seu lugar, a introjeção daquele comportamento tirânico e violento aparece como reflexo do pai no comportamento dos próprios filhos, e assim recalcam suas pulsões instaurando um regime de privações para eles e os outros que coexistem na hora primordial. Dentro da sociedade, essa dinâmica opera e regula o comportamento geral dos indivíduos. Desde o seio familiar, os filhos se encontram com os regimentos e regras que sua família possui. Este momento de se aperceber como pessoa que está inserida em um ambiente e que suas ações são direcionadas e norteadas pelas regras existentes nesse lugar, marca um momento importante da psicanálise freudiana – principalmente por estarem abandonando o domínio do Id em suas personalidades, e agora entrando no domínio do ego e do superego. Essa transposição de realidades é denominada de passagem do princípio de prazer ao princípio de realidade.

Princípio de desempenho como novo princípio de realidade da sociedade capitalista

Os princípios de prazer e de realidade, propostos por Freud (2016) na teoria psicanalítica, representam conceitos centrais para compreender o funcionamento psíquico humano. O princípio de prazer é caracterizado pelo desejo de buscar satisfação imediata das pulsões e necessidades, buscando evitar o desconforto e alcançar o prazer instantâneo. Este princípio opera principalmente no id, parte da psique regida por impulsos instintivos. Contrastando com o princípio de prazer, o princípio de realidade reflete a necessidade de adaptação do indivíduo ao mundo externo. Mediado pelo ego, o princípio de realidade considera as consequências e limitações do ambiente, muitas vezes adiando a gratificação dos impulsos do id em prol de resultados mais adaptativos e realistas. Essa relação entre os dois princípios é crucial para compreender os conflitos e negociações internas da psique. O indivíduo é impelido por desejos do princípio de prazer, mas a sociedade e as circunstâncias impõem a consideração do princípio de realidade. Essa dinâmica é fundamental para entender tanto comportamentos saudáveis quanto patológicos, contribuindo para a análise clínica e para uma visão mais profunda do funcionamento mental humano. A sublimação, introduzida por Freud em sua teoria psicanalítica, refere-se ao processo pelo qual impulsos instintivos ou desejos considerados socialmente inaceitáveis são direcionados para atividades socialmente aceitáveis e produtivas. Em outras palavras, é a transformação de energias psíquicas ligadas a impulsos sexuais ou agressivos em atividades culturalmente valorizadas, como a criatividade artística, a busca de conhecimento ou a realização profissional. Por outro lado, a “dessublimação repressiva” de Marcuse difere significativamente desse conceito freudiano. Enquanto a sublimação implica uma transformação construtiva de impulsos reprimidos em formas culturalmente aceitáveis, a dessublimação repressiva denota um processo em que os impulsos subversivos e críticos são cooptados e diluídos pela sociedade de consumo. Em outras palavras, a sublimação é uma forma de canalizar energias reprimidas para fins socialmente produtivos e criativos, enquanto a dessublimação repressiva é um mecanismo pelo qual a cultura de massa e o consumo absorvem as manifestações de rebeldia e crítica, tornando-as inócuas e integrando-as ao sistema dominante. O processo de dessublimação repressiva, conforme Marcuse argumenta, não envolve uma transformação positiva das energias psíquicas, mas sim a neutralização das formas de contestação que poderiam ameaçar a ordem estabelecida. O movimento de controle da libido e sufocamento da consciência da repressão (contida na repressão básica observada por Freud) são os resultados de um novo princípio de realidade, aquele que se comunica e marcha em direção ao barbarismo, perpetuando a nova sociabilidade unidimensional da sociedade capitalista.

Com a divisão social do trabalho, a alienação advinda dessa categoria é intensificada. A repressão básica que é a modificação dos instintos necessários à perpetuação da raça humana na civilização (Marcuse, 1969. p.50) passa a sofrer alterações em sua forma de execução. Além da repressão básica, existe um excedente repressivo que se torna um mecanismo que supera a repressão básica em seu desenvolvimento filogenético. A mais-repressão se torna a face da nova civilização sob a égide das relações de trabalho no capitalismo. O conceito “mais-repressão”

(referência direta a categoria da mais-valia presente no pensamento marxiano) descreve o fenômeno pelo qual as estruturas de controle social se tornam mais sutis e eficazes, operando sob a ilusão de liberdade (Pisani, 2004. p.53) e. Marcuse alega que a sociedade ocidental havia evoluído de uma repressão aberta e visível para uma forma mais insidiosa, na qual a aparência de escolha e autonomia encobria a continuidade do sistema opressor. Nesse contexto, a sociedade capitalista utiliza estratégias como a indústria cultural e o consumismo para canalizar os desejos das pessoas de maneira que reforcem a conformidade social, sob a fachada de autodeterminação. O conceito de mais-repressão está intrínseco ao princípio de realidade, que no contexto atual de desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo, se transforma em princípio de desempenho. O princípio de desempenho advoga sobre uma nova forma de sujeito; o sujeito Unidimensional.

Considerações finais

Em síntese, a discussão em torno de um novo princípio de realidade, fundamentado em uma sociedade não repressiva, para Marcuse, destaca a intrincada relação entre a estrutura política-ideológica vigente e a possibilidade de construção de um ambiente sociocultural verdadeiramente emancipado. O entendimento de que a transformação profunda é necessária para vislumbrar uma realidade livre das repressões gerais evidencia a complexidade das mudanças requeridas. Ao reconhecer a relação de interdependência entre o atual sistema político-ideológico dominante e as formas de repressão presentes na sociedade, emerge a noção de que a simples reforma ou ajuste superficial não é suficiente para alcançar uma sociabilidade emancipatória. A estrutura existente, intrinsecamente arraigada em padrões de poder e controle, deve ser desafiada e reimaginada de maneira radical. A tarefa de construir uma sociedade não repressiva demanda uma ruptura completa com o status quo, criando espaço para um novo paradigma de relações sociais, políticas e culturais. Nesse contexto, a imaginação e o esforço coletivo ganham destaque como elementos cruciais. A concepção de uma realidade alternativa, na qual as liberdades individuais e coletivas prevalecem sobre estruturas repressivas, requer uma visão audaciosa e uma rejeição ativa das normas que perpetuam a dominação e a opressão. Uma sociedade não repressiva não pode ser moldada dentro das limitações da atual estrutura, mas deve surgir de um movimento transformador que se baseie na criação de novas relações, instituições e valores. Em conclusão, a busca por um novo princípio de realidade não repressivo é um chamado à ação que reconhece a necessidade de superar as barreiras impostas pelo sistema político-ideológico estabelecido. A aspiração por uma sociabilidade emancipada exige uma abordagem ousada e inovadora, capaz de desafiar as noções preexistentes de poder, controle e conformidade. Somente através de uma ruptura radical e de um compromisso coletivo com a criação de um novo modelo de convivência é que a possibilidade de uma sociedade verdadeiramente livre das repressões gerais poderá ser realizada.

Referências

DE LIMA, Brunno Marcondes. O mal-estar na civilização: um diálogo entre Freud e Marcuse. Revista Subjetividades, v. 10, n. 1, p. 61-86, 2010.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer. L&PM Editores, 2016.

MARCUSE, Herbert; CABRAL, Álvaro. Eros e civilização: uma crítica filosófica ao pensamento de Freud. 1968.

MARCUSE, Herbert. A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional. 1973.

PISANI, Marília Mello. Marxismo e psicanálise no pensamento de Herbert Marcuse: uma polêmica. Revista Subjetividades, v. 4, n. 1, p. 23-64, 2004.

A PRÁTICA DA CONFISSÃO CRISTÃ NA OBRA DE FOUCAULT

Rafael Siqueira Monteiro¹

A confissão como dispositivo de poder

Tendo como referência as diferentes leituras de Foucault sobre a confissão cristã a partir da segunda metade da década de 1970, nosso objetivo é realizar uma análise comparativa entre o livro *História da sexualidade 1: a vontade de saber*² e os cursos *Segurança, território, população*³ e *Do governo dos vivos*⁴, de modo a demonstrar que a prática da confissão foi abordada em uma dupla perspectiva: a do poder e a da verdade.

A prática da confissão, em HSI, está imersa na filosofia política de Foucault, denominada de analítica do poder. Como sabemos, a questão do poder dará a tônica de seu trabalho durante toda a década de 1970. No entanto, é possível dividir esse período, que nos habituamos a designar como genealógico, em dois momentos, no sentido de que com a publicação de *STP*, sua pesquisa tomará novos rumos com a introdução da noção de governamentalidade.

Em *HSI*, Foucault abordou a prática da confissão, exclusivamente no campo da sexualidade. Assim sendo, define-a como “o discurso teórico sobre o sexo e sua formulação na primeira pessoa” (Foucault, 2017, p. 38). Propõe um recorte histórico que perpassa o cristianismo medieval e a psicanálise, isto é, de uma confissão religiosa a uma confissão de tipo científica acerca do desejo e do prazer no Ocidente.

A hipótese defendida por Foucault, nesse livro, é a de que o sexo não está repellido ou reprimido ao silêncio casto da sociedade burguesa moderna. Pelo contrário, há nas sociedades ocidentais, a partir do século XVI, a intensificação dos discursos sobre o sexo. “Coloca-se um imperativo: não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso” (Foucault, 2017, p. 23).

Trata-se, em suma, do controle e regulação do corpo em sua individualidade e do corpo espécie; um controle disciplinar e regulador da sexualidade do homem ocidental. “O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global” (Foucault, 2017, p. 116).

Podemos, assim, compreender a confissão como um dispositivo de poder. Isto é, instrumento que permite mostrar e decifrar aquilo que está oculto no que tange aos prazeres do sexo, (discurso); primeiro, nos mosteiros, depois nos consultórios médicos, (instituições); alvo

¹ Professor da SEDUC/PA e doutorando em Filosofia pela PPGFIL-UFMG.

² A partir de agora *HSI*.

³ A partir de agora *STP*.

⁴ A partir de agora *GV*.

de estudos e intervenções por parte da ciência e do Estado (enunciados científicos e as medidas administrativas) que visam o controle do indivíduo e da população. “A lenta ascensão, através dos séculos, de um dispositivo complexo para nos fazer falar do sexo” (Foucault 2017, p. 173).

Podemos, então, dizer, na perspectiva de Foucault, que a modernidade construiu sociedades de normalização, que é, sobretudo, normalização da sexualidade. E que a confissão, prática antiga do ocidente cristão, teve um papel importante a desempenhar, enquanto técnica pela qual o sujeito proferiu a verdade do sexo. “A confissão passou a ser, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade. Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda” (Foucault, 2017, p. 66).

Outro aspecto a sublinhar em *HSI* é a periodização histórica que Foucault utiliza para pensar o papel da confissão na história da sexualidade. Ele já era consciente de que a confissão da carne datava de um período mais longínquo que os Concílio de Latrão⁵ (1215) e de Trento⁶ (1545-1563), conforme podemos verificar na citação a seguir: “Esse projeto de uma ‘colocação do sexo em discurso’ formara-se há muito tempo, numa tradição ascética e monástica. O século XVII fez dele uma regra para todos” (Foucault 2017. P. 23). Todavia, não aprofunda esse período histórico, pois o fará mais tarde em outros livros e cursos sob um novo ângulo.

A confissão na perspectiva da governamentalidade

Em STP, a confissão é analisada a partir da perspectiva do poder pastoral e da história da governamentalidade. Grosso modo, Foucault estabelece, nesse curso, uma linha histórica por meio do conceito governamentalidade, tendo como ponto de partida o poder pastoral, no século III, e como ponto de chegada, a biopolítica, no século XVIII.

Por biopolítica, entende-se uma nova tecnologia de poder que se exerce sobre a população; gerência e administração da vida da população pelo Estado. Todavia, para Foucault, não é possível compreender o que ocorreu no século XVIII sem recorrer à Antiguidade tardia. Por isso, seu interesse pelo poder pastoral, enquanto ponto embrionário da racionalidade política moderna.

É uma arte de governar os homens e é, creio eu, deste lado que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário desta governamentalidade cuja entrada na política marca, em finais do século XVI,

⁵ Em *História da sexualidade 1: a vontade de saber*, a referência de Foucault sobre o cristianismo e a confissão se concentram a partir dos Concílios de Latrão (1215) e de Trento (1545-1563). Em Latrão, a Igreja determina a confissão anual para todos os fiéis. É importante sublinhar que, ao longo do livro, Foucault faz algumas referências à penitência cristã, mas sem determinar a periodização histórica. Acreditamos que ele se concentre no cristianismo do século XIII em diante, porém já é latente sua consciência de que muitas perguntas têm suas respostas no cristianismo dos primeiros séculos.

⁶ Em um contexto adverso da Reforma Protestante e das mudanças impostas pela modernidade, esse Concílio foi caracterizado pela reafirmação dos dogmas da Igreja e de uma atitude defensiva em relações às mudanças ocorridas na modernidade.

No que tange à leitura de Foucault sobre a confissão, compreendemos o curso *STP* como uma dobradiça que liga dois momentos distintos de sua obra. Trata-se de que, nele, inter cruzam-se o projeto genealógico do poder e, em alguma medida, suas discussões dos anos 1980. O tema do poder é aprofundado por meio da noção de governamentalidade, que aparece pela primeira vez nesse curso, mas, paralelamente, evoca-se temas, autores e recortes históricos que serão retomados sob uma nova inflexão nos cursos subsequentes.

Em outros termos, o vínculo estabelecido em *STP* entre sua genealogia do poder e o seu período ético-político situa esse curso em uma região fronteira na qual convivem, concomitantemente, suas análises do biopoder e seu interesse pela Antiguidade tardia, contexto histórico que o colocará diante da literatura dos Padres da Igreja, do monaquismo cristão e da noção de governo dos homens, na qual a confissão emerge como uma técnica privilegiada do poder pastoral.

O pastorado cristão inova absolutamente ao estabelecer uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e de outras pelas quais uma certa verdade, verdade secreta, verdade da interioridade, verdade da alma escondida, vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor⁸ (Foucault, 2004, p.186).

Em suma, podemos afirmar que muitos dos temas trabalhados por Foucault, no que concerne à confissão, na década de 1980, já estão evocados no curso de 1978, porém, ainda, em uma perspectiva genealógica. Podemos mesmo afirmar que a confissão, nesse curso, ainda se apresenta como um dispositivo de poder. Evidentemente, o poder não será excluído das análises ético-política de Foucault, sua presença é permanente em seus escritos, todavia não terá o mesmo papel que teve na década de 1970, deixando de ser o centro das atenções para dar lugar à questão da verdade.

A confissão como prática de si

O pano de fundo das pesquisas de Foucault a partir do curso *GV* será a questão da verdade; assim sendo, ele afirmará que a partir daquele ano “gostaria de elaborar a noção de saber em direção ao problema da verdade” (Foucault, 2018, p. 13). Especificamente, seu interesse é sobre a relação que o sujeito mantém com a verdade no Ocidente. “O problema seria estudar os

⁷ C’est un art de gouverner les hommes et c’est, je crois, de ce côté-là qu’il faut chercher l’origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernamentalité dont l’entrée en politique marque, fin XVI, XVII, XVIII siècles, le seuil de l’État moderne (Foucault, 2004, p. 169).

⁸ Le pastorat chrétien innove absolument en mettant en place une structure, une technique, à la foi de pouvoir, d’investigation, d’examen de soi et des autres par laquelle une certaine vérité, vérité secrète, vérité de l’interiorité, vérité de l’âme cachée, va être l’élément par lequele s’exercera le pouvoir du pasteur (Foucault, 2004, p.186).

regimes de verdade, isto é, os tipos de relações que vinculam as manifestações de verdade, com seus procedimentos, aos sujeitos que são seus operadores, testemunhas, ou, eventualmente, objetos (Foucault, 2018, p. 91).

Parece-nos importante notar que em *STP*, Foucault já menciona dois tipos de verdade em jogo no cristianismo: a ensinada e a confessada. “Uma verdade transmitida como dogma a todos os fiéis e uma verdade extraída de cada um deles como segredo descoberto no fundo de sua alma”⁹ (Foucault, 2004, p. 2016). Talvez possamos pensar em um aprofundamento dessa questão em *GV* ao tratar do cristianismo a partir dos regimes de verdade. “Pode-se dizer que o cristianismo, em todo caso do ponto de vista que me interessa aqui, foi perpetuamente permeado por essa extraordinária tensão entre dois regimes de verdade, o regime da fé e o regime da confissão” (Foucault, 2018, p. 78).

E por regime de verdade entendo o que força os indivíduos a um certo número de atos de verdade, no sentido que defini para vocês da última vez. Um regime de verdade é, portanto, o que constrange os indivíduos a esses atos de verdade, o que define, determina a forma desses atos e estabelece para esses atos condições de efetivação e efeitos específicos. Em linhas gerais, podemos dizer, um regime de verdade é o que determina as obrigações dos indivíduos quanto aos procedimentos de manifestação do verdadeiro (Foucault, 2018, p. 85).

Tendo como pano de fundo esse regime de verdade cristão, sobretudo o da confissão, Foucault se dirige às práticas de si cristãs que exigem do sujeito a produção e a manifestação de uma verdade de si. São inúmeras essas práticas, mas podemos reuni-las em três grupos maiores que Foucault privilegia nesse curso. “As duas primeiras são, é claro, o batismo e a penitência eclesial ou canônica. Quanto à terceira, que terá de fato, creio eu, muito mais importância que as duas outras, apesar do seu caráter não exatamente ritual e canônico, é a direção de consciência (Foucault, 2018, p. 94).

(...) é precisamente esse lado dos regimes de verdade, correntes e complexos, mas extremamente distantes do regime científico que eu gostaria de estudar um pouco este ano, tomando como exemplo esse conjunto coerente e complexo de práticas que são o exame de si mesmo, a exploração dos segredos da consciência, o reconhecimento desses segredos, a remissão das faltas (Foucault, 2018, p. 91).

Essas práticas de si cristãs viabilizaram o governo dos homens pela verdade. Práticas atravessadas por essa característica peculiar do cristianismo colocada em relevo, sobretudo no “último” Foucault: exigência de uma verdade de si que deve ser encontrada, interpretada e manifestada de forma verbal ou não verbal. “Doravante, é a confissão que organiza as técnicas de si, que estrutura a capacidade do sujeito de produzir uma verdade sobre si”¹⁰ (Lamy, 2018,

⁹Une vérité transmise comme dogme à tous les fidèles, et une vérité extraite à chacun d’eux comme secret découvert au fond de son âme (Foucault, 2018, p. 85).

¹⁰Désormais, c’est l’aveu qui organise la technique de soi, qui structure la capacité du sujet à produire une vérité

p. 210).

Dizer que a confissão organiza as técnicas de si significa dizer que todas essas práticas cristãs são, em si, meios de manifestar uma verdade pessoal. Do batismo à penitência, passando pelo exame e direção espiritual e todas as pequenas práticas que as rodeiam, o que está em jogo é sempre a exigência de manifestar a verdade de si mesmo. “O cristianismo, como todos sabem, é uma confissão. Isso significa que o cristianismo pertence a um tipo bem particular de religião: a que impõe aos que a praticam obrigações de verdade”¹¹ (Foucault, 1994, v. IV, p. 171).

Foucault deixa claro em *GV* que para alcançar a verdade, o sujeito deve formular primeiramente uma verdade de si mesmo. “Para poder ir à verdade, ela tem de mostrar sua verdade” (Foucault, 2018, p.132). Mais adiante, ele acrescenta: “Vá à verdade, mas não se esqueça, *en passant*, de me dizer quem você é, você nunca chegará à verdade” (Ibidem, p. 134).

Portanto, se em *GV*, a verdade de si é a grande exigência do cristianismo, a confissão como prática de si, isto é, “as relações do sujeito consigo mesmo, entendidas não só como relação de conhecimento de si, mas também como exercício de si sobre si, elaboração de si por si, transformação de si por si” (Foucault, 2018, p. 105), tornar-se-á uma prática de fundamental importância em suas análises da relação sujeito e verdade no Ocidente.

Conclusão

Em *HSI*, tendo como referência o Concílio de Trento, a prática da confissão emerge como dispositivo de poder que tem como objetivo o controle da sexualidade, quer do indivíduo em si, quer da sociedade em geral. No que concerne ao curso *STP*, Foucault se aproxima do período histórico de suas análises dos anos 1980 ao tratar do poder pastoral como matriz da governamentalidade moderna. Todavia, por esse curso estar em uma região fronteira entre as discussões genealógicas e ético-político de Foucault, a confissão acaba por mesclar-se, de alguma maneira, a esses dois campos de pesquisa, mas, em nosso entendimento, a influência maior ainda é a questão do poder, mais precisamente a do biopoder.

Por mais que Foucault se dirija à Antiguidade tardia e os temas ligados aos padres da Igreja comecem a ganhar destaque nesse curso, seu enfoque ainda está enraizado na questão do poder. Situação essa que muda a partir de *GV*, cabendo a verdade a nortear seus trabalhos. Nesse novo contexto, a confissão que revela a verdade e constitui sujeitos se torna uma prática de si incontornável em seus últimos trabalhos. Portanto, vemos com clareza a confissão passar de uma abordagem sob a perspectiva do poder, característico da década de 1970, para a perspectiva da verdade, que caracterizará suas pesquisas da década de 1980.

sur lui (Lamy, 2018, p. 210).

¹¹ Le christianisme, comme chacun sait, est une confession. Cela signifie que le christianisme appartient à un type bien particulier de religion : celle qui impose, à ceux qui les pratiquent, des obligations de vérité (Foucault, 1994, v. IV, p.171).

Referências

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**, IV, Paris: Gallimard, 1994.

_____, Michel. **Sécurité, territoire, population**. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

_____, Michel. **História da sexualidade 1: vontade de saber**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

_____, Michel. **Do governo dos vivos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

_____, Michel. **Les aveux de la chair**. Paris: Gallimard, 2018b.

LAMY, Jérôme. **Dire-vrai, aveu et discipline : Michel Foucault et les techniques de vérité**. 2018. Disponível em: <<https:// Cairn.info/revue-philosophique – 2018-2 page – 201.htm>>. Acesso em: 02 de março de 2023.

CANTOS PRA NINAR JOVENS FANTASMAS E ESPANTAR EPIDEMIA-FUMAÇA

Raquel Wachtler Pandolpho¹

“Quando o ouro fica no frio das profundezas da terra, aí tudo está bem. Ele não é perigoso. Quando os brancos tiram o ouro da terra, eles o queimam, (...) isto faz sair uma fumaça dele. Assim se cria a *Xawara*, que é esta fumaça do ouro. Depois esta *Xawara wakexi*, esta epidemia-fumaça, vai se alastrando na floresta, lá onde moram os Yanomami, mas também na terra dos brancos, em todo lugar”.

Davi Kopenawa

“As mortes mais mortas são as mais saudáveis”.

Michel de Montaigne

Este ensaio demanda ser entoado em vez de ser lido. Exige ser cantado, encantando toda prosa ensaística, transformando-a em canto, em conto, em pranto, em ponto. Fazer ressoar a poesia rimada no dia a dia, os fragmentos relapsos de uma oralidade soterrada pela tirania da escrita. Tirania protética do registro, do documento, da lista, do calendário, do gráfico. Tirania de uma memória circunscrita às peles de imagens e seus desenhos de escrita², às sombras de palavras que almejam provar e comprovar qualquer narrativa. Tirania da memória que mais se parece com a ditadura do esquecimento. Já que para escrever – inscrever – e lembrar um, esquece o sangue derramado de incontáveis corpos.

Mas escrever também pode ser um ato de rebeldia, uma lágrima de tinta, um uivo ancestral. Escrever é tecer tecidos, tear textos, coser teias de sentido, fazer colchas de retalhos. A autonomia da palavra escrita cria um sujeito enunciador que se abstém da presença e é disperso. O local de quem escreve se movimenta e é marcado pela instabilidade ausente-presente. Isso porque quem toma a palavra se faz sujeito ao tomá-la e exige seu direito de enunciar. O sujeito é apenas uma posição vazia a ser ocupada nas redes complexas dos jogos enunciativos. Se apro-

¹Doutoranda em Filosofia na linha de Conhecimento e Linguagem pelo PPGF da Universidade Federal de Sergipe com a pesquisa *As rabugentas queimaram suas rédeas: tagarelas sem retórica e outras bruxas barulhentas* sob a orientação do Prof. Dr. Aldo Dinucci e o financiamento da CAPES. Mestra em Filosofia na linha de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Ouro Preto. Graduada em Licenciatura em Filosofia pela UFOP em 2020. A dissertação *Espectros de Górgias: efeitos póstumos da feitiçaria sofisticada*, defendida em 2022 sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel e a coorientação da Profa. Dra. Venúncia Coelho, foi indicada ao Prêmio Filósofas de Destaque Acadêmico da ANPOF em parceria com a RBMF. Membro do Grupo Mulheres que Leem Filósofas (PPGF-UFS), do GT Epicteto e Marginália Filosófica | ANPOF, da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas (filosofas.org) e do Viva Vox, grupo de pesquisa em Filosofia Clássica e Helenística. Atua principalmente nas áreas de História Sofística da Filosofia; Retórica; Ética e Filosofia Política; Filosofia e Literatura; Conhecimento e Linguagem.

²“(…) nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente. Não temos de desenhá-las como eles fazem com as suas. Nem por isso irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte” (Kopenawa, 2015, p.75).

priar desse sujeito em dispersão³, dessa instância impossível de encontrar unidade ou realizar qualquer síntese, é anarquizar as posições de enunciação e sacudir as tecnologias de inscrição. É fazer deste ensaio um canto-manifesto dando voz e vazão aos gritos interceptores dos sonhos daqueles que escrevem com sangue.

Ceder o lugar narrativo aos gritos que assombram o sono é fazer destes cantos mais do que as memórias de quem aqui escreve. Fazer com que sejam preces polimorfas e cheias de polifonia. Preces que precedem e pedem: palavras outras me atravessem e que eu possa cantar para lembrar os fantasmas nativos não sepultados, para honrar os que em lama tóxica de minério foram soterrados, para ninar os jovens fantasmas que tiveram suas vidas roubadas pela máquina de guerra estatal⁴. Cantar para os fantasmas que ninguém fez o elogio fúnebre e para as cinzas que nunca foram colocadas em esquecimento com os devidos rituais.

Primeiro priva-se da boa vida e por fim destrói o direito de natureza, aquele de morrer bem. Quem morre bem?⁵ Tempos de cólera trazem à tona que, em pleno século XXI, ainda há quem morra de fome, de sede, de frio, de água contaminada ou de doença já erradicada. Reitera-se a pergunta: quem tem o direito de envelhecer aprendendo⁶ a viver e a morrer, meditando sobre a morte? Quem possui o privilégio e a liberdade oriunda da boa morte (pré)meditada⁷ e a quem a morte é imposta? É, no mínimo, irônico considerar que foi preciso uma força contagiosa viral paralisar a grande-máquina para que o *povo da mercadoria*, imerso em seus fetiches, se tornasse capaz de recordar sua condição mortal. Não há crítica sem crise e isso se percebe já na familiaridade filológica desses verbetes (derivados do grego *krino* – κρίνω – que significa distinguir, julgar, discernir, decidir, separar, investigar). Bem antes de o novo vírus bater à porta da humanidade as pessoas já estavam – desde seus nascimentos – marcadas para morrer⁸ e nada deveria lhes ser tão íntima quanto à certeza de sua finitude.⁹ Querendo ou não, todos têm de arrumar tempo para morrer.¹⁰

Entretanto, em épocas não epidêmicas, nem todas as pessoas encaram a morte todo dia, nem todos vivem os “mundos de morte”¹¹ e em condições de mortos-vivos. Há quem não seja

³“(…) as diversas modalidades de enunciação em lugar de remeter a síntese ou a função unificante de um sujeito, manifestam sua dispersão” (Foucault, 1971, p. 69).

⁴“O Estado pode, por si mesmo, se transformar em uma máquina de guerra. Pode, ainda, se apropriar de uma máquina de guerra ou ajudar a criar uma” (Mbembe, 2018, p.54-5).

⁵“Morrer mais cedo ou mais tarde não importa, importa é morrer bem ou mal. Morrer bem é fugir do perigo de viver mal” (Sêneca, 2014, p.64) .

⁶“É preciso durante toda a vida aprender a viver e, o que talvez cause maior admiração, é preciso durante toda a vida aprender a morrer” (Sêneca, 2017, p.16).

⁷“Meditar previamente sobre a morte é meditar previamente sobre a liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu a se subjugar” (Montaigne, 2010, p.69).

⁸“Todos os dias levam a morte: o último a alcança” (*Ibidem*, p.82).

⁹“Devemos estar preparados antes para morte do que para a vida.” (Sêneca, 2014, p.52).

¹⁰“Tu estás ocupado, a vida se apressa; nesse ínterim, a morte irá chegar, para a qual, querendo ou não, terás de ter tempo” (Sêneca, 2017, p.19).

¹¹“(…) as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar ‘mundos de morte’, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos-vivos’” (Mbembe, 2018, p.71).

lembrado cotidianamente de sua condição mortal pela morte do outro, pelo cadáver do amigo de corpo ainda quente baleado na esquina ou estirado no chão da floresta. Várias pessoas vivem onde não se ouve os tiroteios, quer sejam as balas da polícia, quer sejam as de garimpeiros, madeireiros ou milicianos. Antes mesmo de começar a contagem de mortos vítimas da Covid-19, milhares de pessoas já morriam de forma abrupta e precoce, muitas vezes vítimas do racismo anti-negro que funciona da mesma maneira que um vírus¹². Durante a pandemia não há chance de ritualizar as mortes.¹³ Mas para algumas famílias este já era um crime recorrente, devido ao rapto das corporalidades. Também lhes roubaram a privacidade necessária para encarar e chorar os lutos, visto que muitas dessas famílias são invadidas pela violência midiática sob a tragicidade das mortes de seus entes queridos. As notícias fazem do terror espetáculo e brutalizam vidas que significam tudo. Uma vida sempre significa tudo.

Não é acidente o fato de uns morrerem precipitadamente e de forma muito mais cruel do que outros. Muito se deve à soberania do Estado que lhe garante também o direito soberano de matar.¹⁴ Eis que os mecanismos necropolíticos se mostram cruciais para compreender a constituição dos Estados modernos e suas formas contemporâneas, principalmente em tempos de pandemia.¹⁵ Contudo, o necropoder e seus dispositivos bélicos ultrapassam as instâncias estatais e atuam em rede, por vias legais e ilegais, institucionais e empresariais, públicas e privadas. O necropoder é uma forma de controle da população que a divide em grupos e subgrupos, estabelecendo cesuras biológicas e classificando esses segmentos populacionais como descartáveis¹⁶ ou não. A situação limítrofe vivenciada coletivamente em 2020 acentua estas cesuras instauradas no seio social pelas engrenagens do biopoder¹⁷ e prolifera as funções assassinas do Estado. Se o vírus responsável por puxar o freio de mão da máquina-mundo é uma novidade epidemiológica para todas as parcelas da humanidade, a diferença – que faz com que ele mate proporcionalmente bem mais negros e indígenas do que brancos – está no muro necrófago que divide

¹²“(…) o racismo pode, a qualquer momento, assumir uma dimensão eruptiva e viral. (...) uma das propriedades dos vírus é infectar as espécies bacterianas, usá-las e destruí-las para se multiplicar. O racismo anti-negro funciona da mesma maneira, pela predação de corpos, nervos e músculos. Ele fagocita corpos e vidas concebidos como reservas de matéria-prima (...) que se consome, despense e destrói, geralmente sem motivo aparente” (Mbembe, 2020, p.4).

¹³“Cadáveres sem funeral, sem rosto, sem velório, sem liturgia - a produção anônima de cadáveres. (...) Assim é a morte em meio a pandemia. A era da banalização da morte é a era em que um número sem precedentes de espécies de vida desaparecem a cada ano. Há uma insensibilidade acelerada acerca da morte; se ela se tornasse algum divisor de águas, ela faria parar tudo, como em um ritual fúnebre. Ela não deixaria as populações indiferentes ao entorno, que é um cemitério geral; à sua vizinhança, que é um abatedouro cósmico” (Bensusan, 2020, p.7).

¹⁴“Foucault afirma claramente que o direito soberano de matar e os mecanismos de biopoder estão inscritos na forma em que funcionam todos os Estados modernos” (Mbembe, 2018, p.19).

¹⁵“A pandemia na qual estamos vivendo é a consolidação de uma nova era na história da morte: a era da necropolítica preponderante. (...) A sociedade que controla como se vive passa, sistematicamente, a controlar também quem pode ser abandonado à própria (m-s)orte. E não apenas as instituições garantem o direito à sobrevivência e adiam a morte (apenas de alguns): ela investe na dispensabilidade de muitos” (Bensusan, 2020, p.2).

¹⁶“(…) a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é” (Mbembe, 2018, p.41).

¹⁷“Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado” (*Ibidem*, p.18).

a população.¹⁸ Mais antiga e mais problemática que a doença viral é o vírus colonial, a doença Capital, que vai se alastrando de maneira transnacional e consigo leva seu rastro de destruição.

Junto com o pão de cada dia, os brasileiros compram seu direito à vida ou sua sentença de morte, ainda que nem todos cheguem à constatação de que são governados por uma máquina-mortífera¹⁹ ou, se notam, não parecem se importar em estarem financiando este genocídio em série.²⁰ E o sangue que o Estado derrama continua tendo classe, etnia e território muito bem delineados. As estratificações sociais se intensificam com a crise sócio-política, econômica e epidêmica. Ao fim e ao cabo, esse movimento de contágio viral tem por efeito colateral desmascarar o mito da “igualdade de condições” ou de que algum dia existiram as “circunstâncias universais”²¹ daquilo que se entende por vida humana. Em meio à quarentena escancara-se o abismo, eleva-se ainda mais o muro necrófago.

Pois para grandes parcelas da população brasileira, ficar em casa nunca foi uma opção. Enquanto alguns acordam e podem escolher se estarão entre aqueles que têm mais medo de morrer do que de não viver, permanecendo na segurança do lar, ou entre aqueles que arriscam sua vida e a dos demais enfrentando corpo-a-corpo o mundo virulento – pois seu maior medo é não ter vivido – outros precisam necessariamente se arriscar ou não botam comida à mesa, não pagam o aluguel e perdem tudo aquilo que ergueram ao custo do suor e do tempo irressarcível de suas vidas. Muitos nunca tiveram chance de escolher, pois o sistema decidiu por eles, condenando-os a uma partilha iníqua do comum e a um emaranhado de relações socioeconômicas, raciais, de gênero também repleto de iniquidade, que envolve numa teia de privilégios certos segmentos da população. Uma das maneiras mais brutais de marcar as parcelas desprivilegiadas da população é infligir diariamente ao luto violento, é roubar o direito de morte digna, é raptar os corpos e impor ao enterramento compulsivo²² no anonimato. Movendo corpos da cena do

¹⁸ “Se o novo Coronavírus é uma novidade epidemiológica para a espécie humana, (...) todos humanos são igualmente vulneráveis, mas alguns morrem mais do que os outros. Não há estrutura genética que explique e justifique diferenças sobre porque no Brasil negros morrem cinco vezes mais do que brancos por Covid-19, ou porque o índice de infecção é maior entre indígenas, até 744%, do que entre brancos. A diferença está no muro: de que lado os indígenas e os negros estão, e de que lado do muro estão os brancos” (Milanez & Vida, 2020, p.7).

¹⁹ “O que está acontecendo no Brasil (...) é um genocídio: um genocídio por negligência ou incompetência no caso de alguns dirigentes, mas um genocídio deliberado no caso de outros (...). O governo de Bolsonaro ficaria muito contente de poder se livrar não apenas dos povos indígenas (...) mas também de uma parte da população pobre (...). A epidemia terá o mesmo efeito que uma limpeza étnica entre aqueles que dependem de assistência pública” (Viveiros De Castro, 2020, p.2-3).

²⁰ “A afirmação de que há um genocídio em curso no Brasil não é retórica. Tem sido denunciada pelo movimento indígena e negro como uma ‘política de extermínio’. O Genocídio é um processo. Não é uma bomba atômica que se joga ao léu. Esse processo de Genocídio dos povos indígenas e negros que se acelera e se torna aberto com o governo Bolsonaro, diante do COVID-19, pode ser usado como uma ‘solução final’ para avanço do agronegócio e da grilagem sobre as terras indígenas, bem como para o aprofundamento das políticas de desconstitucionalização dos direitos sociais e incremento da criminalização e repressão às comunidades negras urbanas e rurais” (Milanez & Vida, 2020, p.9).

²¹ “(...) as políticas de combate à pandemia adotadas estão centradas num eixo supostamente geral e universal que, no fundo, toma como medida as circunstâncias de vida e os recursos acessados pelos segmentos brancos da sociedade brasileira. Assim, as principais orientações e medidas, a exemplo da intensificação da higienização mediante o uso de álcool em gel, água e sabão, a adesão ao isolamento social, (...) só se mostram efetivamente possíveis para as parcelas brancas da sociedade brasileira” (*Ibidem*, p.6).

²² “(...) puseram minha mãe na terra à minha revelia, em algum lugar perto da missão Toototobi. (...) Nenhum de

crime e fazendo-os surgir no necrotério para só então notificar as mortes às famílias. Sumindo com corpos de recém-nascidos²³ e passando por cima da diversidade que cada cultura tem ao ritualizar suas mortes.²⁴

Os povos originários são especialistas em epidemia²⁵ e para que se compreenda, ainda que parcialmente, o momento histórico vivenciado mundialmente é preciso consultar esses povos que há séculos enfrentam epidemias letais e enigmáticas (em yanomami: *xawara a wai*). Davi Kopenawa Yanomami aborda – em diversas passagens do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* – a chamada fumaça de epidemia (*xawara wakexi*)²⁶ e os *xawarari* (espíritos canibais causadores das doenças virais) que acompanham²⁷ os *napëpe* (sociedade não-indígena) e suas invenções aonde quer que cheguem.

Ao longo das narrativas de Davi Kopenawa, vai ficando nítido que a chegada do *napë* só traz doença e morte. Não somente para os Yanomami, mas o *povo da mercadoria* só faz adoecer o céu²⁸, adoecer os rios, adoecer e matar as múltiplas formas de vida que existem na floresta. Desde o primeiro contato, com a Comissão de Limites em 1940²⁹, até os dias de hoje, com os

nós pode impedi-los. Enterram do mesmo modo muito dos nossos. Eu soube disso bem mais tarde, depois de ficar curado. Mas nunca consegui saber onde minha mãe tinha sido sepultada” (Kopenawa, 2015, p.267).

²³ “Três mulheres vivem um horror para o qual será preciso inventar um nome. Elas são Sanõma, um grupo da etnia Yanomami, e sua aldeia, Auaris, fica no que os brancos chamam de Roraima. (...) Elas não falam português, elas falam a sua língua. Em maio, essas mulheres e seus bebês foram levados para Boa Vista (...). Nos hospitais, as crianças teriam sido contaminadas por covid-19. E lá morreram. E então seus pequenos corpos desapareceram, possivelmente enterrados no cemitério da cidade. Duas das mães estão com covid-19, amontoadas na Casa de Saúde Indígena (CASAI), abarrotada de doentes. Lá, corroídas pelo vírus, elas imploram pelos seus bebês.” (Eliane Brum. *Mães Yanomami imploram pelos corpos de seus bebês*. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-24/maes-yanomami-imploram-pelos-corpos-de-seus-bebes.html>. Acesso em 12/08/2020).

²⁴ “Sepultar vítima Yanomami sem o consentimento de seus familiares demonstra uma grave falta de ética e uma total ausência de empatia das autoridades sanitárias com o desamparo desse povo face à pandemia de COVID-19. (...) De acordo com os costumes Yanomami, os defuntos devem ser cremados e chorados coletivamente (...) e as cinzas dos seus ossos conservadas para serem sepultadas ao longo de várias festas *reahu*. O propósito destes rituais é ‘colocar no esquecimento’ as cinzas do morto, o que deve garantir a viagem sem retorno de sua alma (*pore*) até as ‘costas do céu’ (...). Na falta deste tratamento ritual das cinzas funerárias, considera-se que as almas dos mortos voltarão sempre para chamar os vivos durante seus sonhos, causando-lhes uma nostalgia e uma melancolia sem fim. Poder conduzir o luto dos seus mortos de maneira culturalmente apropriada é, portanto, tanto na sociedade Yanomami quanto na nossa, um direito humano básico.” (BRUCE ALBERT. *Sepultamento de Yanomami vítima da COVID-19*. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/sepultamento-de-yanomami-vitima-da-covid-19/>. Acesso em: 05/08/2020).

²⁵ “Historicamente, os índios são ‘especialistas’ em epidemia, já que têm sido dizimados desde a chegada dos colonizadores europeus” (Viveiros De Castro, 2020, p.5).

²⁶ “Quando o ouro fica no frio das profundezas da terra, aí tudo está bem. Ele não é perigoso. Quando os brancos tiram o ouro da terra, eles o queimam, (...) isto faz sair uma fumaça dele. Assim se cria a *Xawara*, que é esta fumaça do ouro. Depois esta *Xawara wakexi*, esta epidemia-fumaça, vai se alastrando na floresta, lá onde moram os Yanomami, mas também na terra dos brancos, em todo lugar” (Kopenawa, 2020, p.3).

²⁷ “Outrora, na floresta não existiam todas as epidemias gulosas de carne humana que chegaram acompanhando os brancos” (*Ibidem*, p.176).

²⁸ “Hoje, os seres maléficos *xawarari* não param de aumentar. Por isso a fumaça de epidemia está tão alto no peito do céu. Mas os brancos não escutam as palavras dos espíritos! Eles só prestam atenção no seu próprio discurso e nunca se dão conta de que é a mesma fumaça de epidemia que envenena e devora suas próprias crianças” (*Ibidem*, p.370).

²⁹ “Esse povo já sofreu várias epidemias letais de doenças virais a cada nova entrada dos Brancos em suas terras: com a Comissão de Limites nos anos 1940, com o Serviço de Proteção aos índios nos anos 1950, com os missionários evangélicos nos anos 1960 e, nos anos 1970, com a abertura da estrada Perimetral Norte. A partir dos anos 1980 e, regularmente desde então, seu território vem sendo invadido por hordas de garimpeiros - hoje cerca de 25.000 - que, muito provavelmente, estão na origem do primeiro caso letal de COVID-19, além de propagarem gripes, malária, tuberculose e doenças sexualmente transmissíveis” (Albert, 2020, p.2).

garimpeiros invasores espalhando COVID-19 em terras demarcadas³⁰, o *napë* carrega com sua imagem o fim da grande saúde, da vida longa e da boa morte. Agora que os brancos não estão mais em uma distância segura, é impossível morrer bem e até mesmo o fantasma (*pore*) daqueles que morrem de doenças dos *napëpe* permanecem sujos de fumaça de epidemia e voltam febris às costas do céu.³¹

Quando um grupo Yanomami de *Marakana*, principalmente os membros da casa de *Sina t^ha*, se opuseram aos desejos sexuais de um missionário chamado Oswaldo, sofreram um ataque biológico em sua residência. O missionário enterrou e explodiu uma “caixa de metal contendo uma poderosa fumaça de epidemia”.³² O grupo de Kopenawa – que pertencia a uma residência vizinha – só sobreviveu porque seu padrasto foi advertido que, na fuga do genocida Oswaldo, todos que ficassem iriam morrer. Assim, o padrasto de Kopenawa acordou os habitantes da casa e preparou a fuga, incendiando a maloca para que todos saíssem às pressas, mesmo aqueles que não acreditavam na ameaça epidêmica e não viam motivo para fugir. Pouco após a partida de Oswaldo, os membros da casa *Sina t^ha* começaram a morrer um após o outro durante uma festa *reahu*. Primeiro morreu um ancião que foi tradicionalmente embrulhado pelos seus num saco de folhas de palmeira e amarrado no tronco de uma pequena árvore na floresta. Enquanto choravam sua morte e faziam os preparativos do *reahu*, as crianças começaram a arder em febre e “Em seguida, foram todos os moradores da casa atingidos pelo mal. Então, tomados de pânico, os que ainda podiam fazê-lo fugiram correndo pela floresta, para todos os lados”.³³

Essa não foi a única vez que o povo Yanomami foi tomado como cobaia de armas biológicas. Segundo narra Kopenawa, a gente de *Werihí sihipi u*³⁴ foi praticamente dizimada por uma voraz fumaça de epidemia que os atingiu logo após que um helicóptero misterioso sobrevoou a floresta, pousou num banco de areia e a isso se sucedeu uma forte explosão. Além desses crimes deliberadamente genocidas, os Yanomami também foram brutalmente atingidos por epidemias na época de abertura da estrada Perimetral Norte. Assim como nos dias de hoje os garimpeiros intrusos nas terras demarcadas espalham COVID-19 e acabam sendo um veículo da drástica

³⁰ “As terras indígenas são proteção legal para os que nelas vivem - essa proteção desaparece e entram os garimpeiros, os traficantes de madeira e o coronavírus. Toda resistência é inútil e suicida - os residentes são tomados como primitivos, a menos que aceitem fazer negócio em condições sistematicamente desfavoráveis e rodeados por toda forma de intimidação. Não há mais proteção, não há mesmo garantia alguma, e o porte de armas, a compra de munição e o uso de violência para a defesa da propriedade fica sancionada e encorajada. Enfia-se o país na necropolítica completa” (Bensusan, 2020, p.5).

³¹ “No primeiro tempo, os brancos estavam muito longe de nós. Ainda não tinham trazido o sarampo, a tosse e a malária para nossa floresta. Nossos ancestrais não adoeciam tanto quanto nós, hoje. Gozavam de boa saúde e quando morriam as fumaças de epidemia não sujavam seus fantasmas. Agora, quando alguém morre de doença de branco, até seu espectro é infestado e volta para as costas do céu com febre. Seu sopro de vida e sua carne ficam contaminados até lá!” (Kopenawa, 2015, p.224).

³² (*Ibidem*, p.248).

³³ (*Ibidem*, p.249).

³⁴ “As vítimas tombavam uma depois da outra, cada vez em maior número, sobretudo as mulheres e as crianças. Alguns doentes tentavam fugir para a floresta, mas lá morreram do mesmo modo. Ao final, pouca gente sobreviveu a essa voraz fumaça de epidemia. A casa de *Werihí sihipi u* era grande, mas, em pouco tempo, a doença a deixou quase esvaziada de todos os seus moradores” (*Ibidem*, p.297).

contaminação de várias tribos, também na década de 70, os trabalhadores que abriam a estrada, suas máquinas e caminhões, foram escoltados³⁵ até a floresta pelos espíritos da epidemia *xawarari*.

O indígena que morre de epidemia continua sendo um risco para seu povo. Quando a cremação é parte dos ritos funerários, a fumaça daqueles que foram mortos por epidemia é altamente perigosa, podendo contaminar quem participar do ritual.³⁶ Entre os Yanomami, os ritos funerários envolvem uma série de processos delicados e festividades de aliança entre as comunidades, podendo levar mais de um ano para colocar em esquecimento as cinzas do morto. Isso varia com o prestígio que o defunto usufruía em sua comunidade e ao seu grau de generosidade, pois: “Quando morre um sovina, nem uma pessoa sequer faz luto por ele. (...) Ao contrário, se é um homem generoso que morre, todos ficam muito comovidos.”³⁷

Logo depois que uma pessoa morre, seus próximos começam a destruir tudo que ela possuiu ou tocou em vida. As plantas de sua roça são arrancadas, a casca dos postes em que pendurava sua rede e a terra que pisava em sua casa são raspadas, os cabelos de suas esposas e filhos são cortados. Apenas algumas coisas são guardadas temporariamente para mais tarde serem destruídas nas festividades *reahu*.³⁸ No que cabe ao trato do corpo, primeiramente ele é envolto num saco funerário oblongo (*paxara* ãhu) trançado com folhas de palmeira *hoko si* e exposto na floresta, fixando-o a meia altura de uma árvore jovem. Uma vez decomposto o cadáver, seus ossos são recolhidos e limpos, então são guardados num cesto colocado acima da fogueira dos próximos do defunto.

Os ossos secos são posteriormente queimados e pilados na presença de comunidades vizinhas; as cinzas são armazenadas em cabaças lacradas com cera de abelha. Essas cabaças são distribuídas entre as comunidades que devem armazená-las e trazê-las de volta durante as festividades *reahu*. O conteúdo das cabaças será finalmente ingerido ou sepultado no decorrer de uma ou várias *reahu*. Entre os Yanomami ocidentais, as cinzas dos mortos são ingeridas numa cabaça com mingau de banana-da-terra³⁹, já entre os Yanomami orientais apenas as cinzas das crianças são ingeridas desse modo, ao passo que a dos adultos são sepultadas na fogueira

³⁵ “Os brancos da estrada não queimaram fumaça de epidemia como Oswaldo em *Marakana* e a do helicóptero em *Werihí sihipi u*. Dessa vez, os seres da epidemia *xawarari* só escoltaram suas máquinas e caminhões até nós. Costumam acompanhar os brancos por onde forem...” (*Ibidem*, p.309).

³⁶ “(...) como a fumaça dos mortos de epidemia é perigosa, várias outras pessoas tinham morrido pouco após a cremação, logo antes de nossa chegada. De modo que, quando entramos na casa, todos estavam atormentados pelo luto e ainda em prantos” (*Ibidem*, p.293).

³⁷ (*Ibidem*, p.416).

³⁸ “Apenas algumas de suas coisas são guardadas: pontas de flecha, adornos de plumas, uma aljava de bambu. Todas serão destruídas mais tarde, durante as lamentações das festas *reahu* em que as cinzas serão postas em esquecimento. Assim, todos os rastros do que tocou devem ser apagados” (*Idem*).

³⁹ “(...) às vezes, convidados de casas amigas comem um pouco das cinzas de seus ossos ainda quentes (...). Misturam numa panela de mingau de banana e bebem tudo com muito cuidado, até a última gota. São sobretudo os *Xamatari* que fazem isso. Nós achamos que é perigoso engolir cinzas frescas dos mortos. Eles fazem isso para trazer a si a imagem do sopro de vida do defunto e assim pegar a imitação do seu princípio de vida *nôreme*” (*Ibidem*, p.417).

de seus parentes mais próximos. A expressão “colocar as cinzas em esquecimento” (*uxi pë nêhë mohotiamãi*) refere-se ao processo de ingestão ou sepultamento das cinzas.

Para os Yanomami, não se pode nunca destratar os ossos e cinzas dos mortos. O valor de seus mortos⁴⁰ é superior ao valor do ouro entre os brancos. O *napë* é um grande sovina, cobiçador de minério e acumulador de mercadoria, mas ele desconhece a verdadeira *matihî*⁴¹ (mercadorias dos *napëpe*, adornos para as festas *reahu*, cinzas e ossos dos mortos) e nunca faz guerra pelo sangue derramado de seus mortos.⁴² Aqui vale lembrar o massacre do rio *H^waxima u*⁴³ em que mesmo correndo perigo – convencidos de que os garimpeiros voltariam – eles cremaram os corpos e recolheram às pressas os ossos calcinados ainda ardentes das piras funerárias. Isso porque, apesar do risco, nada faria os Yanomami deixar de levar na fuga suas cinzas funerárias que são seus bens mais preciosos. Além de que, se falharam no dever básico⁴⁴ de seus ritos funerários, eles não apenas multiplicam a dor de seu luto e intensificam a saudade, mas também prejudicam a viagem dos já falecidos até as costas do céu, podendo desestabilizar a separação entre vivos e mortos.

⁴⁰ “Com essas palavras, só quero avisá-los que as coisas maléficas que tiram da terra não vão deixá-los ricos por muito tempo! O valor de nossos mortos vai ser muito alto, e eles com certeza não vão conseguir compensá-lo com suas peles de papel” (*Ibidem*, p.496).

⁴¹ “Na nossa língua, demos aos objetos dos brancos o nome de *matihî*. (...) Contudo, quando um de nós morre, também chamamos *matihî* os ossos que recolhemos de suas carnes putrefatas para queimar. (...) Também a cabaça de cinzas tem o mesmo nome: *matihî*. Os ossos dos mortos e suas cinzas são coisas que não se pode destratar! Por isso a força dessa palavra, *matihî*, está associada desde sempre a eles. (...) Ninguém destrata as cinzas dos ossos de um morto sem consequência! E quando são as de um homem valente e trabalhador, ou de um antigo xamã que sabia mesmo mandar para longe os seres maléficos, tomamos mais cuidado ainda! Não é à toa que chamamos as cinzas e ossos de nossos mortos de *matihî*! Nossos antepassados nos deram essa palavra poderosa porque o valor que damos a essas coisas é maior até do que o que os brancos dão ao ouro que tanto cobiçam” (*Ibidem*, p.408-9).

⁴² “Os brancos escondem o corpo de seus mortos debaixo da terra, em lugares que chama de cemitério. (...) Os brancos não fazem guerra por seus cemitérios. Nós, ao contrário, só guerreamos pelo valor das cabaças de cinza de nossos defuntos mortos por inimigos. Essas são as únicas palavras de guerra verdadeiras para nós” (*Ibidem*, p.443).

⁴³ “Os quinze homens começam a atirar todos ao mesmo tempo sem interrupção, de espingarda e revólver, enquanto se aproximam de suas vítimas. (...) Depois de longos minutos, os disparos cessam. Aí os garimpeiros, sem piedade, liquidam suas vítimas s golpes de terçado e facão. (...) Doze yanomami foram assim assassinados com selvageria; (...) Uma das velhas, cega, foi liquidada a pontapés. Um bebê, deitado na rede, foi embrulhado num pedaço de pano e atravessado por facadas. Conscientes de que só tinham massacrado parte do grupo e bem decididos a aterrorizar os sobreviventes, os garimpeiros mutilam os esquartejam os corpos de suas vítimas” (Albert, 2015, p.578-9).

⁴⁴ “(...) os de *H^waxima u*, apesar de expostos ao mais graves perigos e apavorados diante da violência desenfreada dos garimpeiros, sempre puseram a realização de seus ritos funerários acima de sua própria segurança. Se falhassem nesse dever básico, os fantasmas de seus próximos ficariam condenados a vagar entre dois mundos, e os vivos a sofrer o tormento de uma saudade infinita, bem pior do que a própria morte” (*Ibidem*, p.581-2).

Referências

ACHILLE MBEMBE. “Necropolítica.” Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. “O racismo anti-negro funciona da mesma maneira que um vírus.” Trad. Francisco Freitas. Coleção Pandemia Crítica. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/093>. Acesso em: 04/08/2020

BRUCE ALBERT. “Sepultamento de Yanomami vítima da COVID-19.” Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/sepultamento-de-yanomami-vitima-da-covid-19/>. Acesso em: 05/08/2020

_____. “Agora somos todos Índios.” Trad. Oiara Bonilla. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/044>. Acesso em: 03/08/2020

DAVI KOPENAWA & BRUCE ALBERT “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.” São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DAVI KOPENAWA. “*Xawara*: O ouro canibal e a queda do céu.” *Entrevista concedida ao Cedi, em Brasília (09/03/90)*. Transcrição disponível em: <https://n-1edicoes.org/115>. Acesso em: 04/08/2020

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO. “O que está acontecendo no Brasil é um genocídio.” *Entrevista publicada em Philosophie Magazine (19/05/2020)*. Trad. Francisco Freitas. Coleção Pandemia Crítica. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/070>. Acesso em: 03/08/2020

ELIANE BRUM. “Mães Yanomami imploram pelos corpos de seus bebês.” Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-24/maes-yanomami-imploram-pelos-corpos-de-seus-bebes.html>. Acesso em 12/08/2020

FELIPE MILANEZ & SAMUEL VIDA. “Pandemia, racismo e genocídio indígena e negro no Brasil: Coronavírus e a política da morte” Coleção Pandemia Crítica. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/096>. Acesso em: 04/08/2020

HILAN BENSUSAN. “‘E daí? Todo mundo morre’ Morte depois da pandemia e a banalidade da necropolítica” Coleção Pandemia Crítica. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/096>

1edicoes.org/105. Acesso em: 04/08/2020

MICHEL FOUCAULT. “Arqueologia do saber.” Trad. L. F. Baeta Neves. Petrópolis: Vozes, 1971.

MICHEL MONTAIGNE “Os Ensaios: uma seleção.” Trad. Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras. 2010.

SÊNECA. “Aprendendo a viver.” Trad. Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM Editores, 2014.

_____. “Sobre a brevidade da vida/Sobre a firmeza do sábio” Trad. José Eduardo S. Lohner. Penguin & Companhia das Letras, 2017.

THE *MODO FUTURI EXACTI* IN SCHÜTZ'S NATURE OF ACTION

Renzo Mascote¹

Introduction

In his *The Phenomenology of The Social World* (1932), Schütz's *Magnum opus*, the main goal was to ascertain the basis of sociology and assure phenomenologically its methodology as a social science. To achieve that, the Austrian philosopher not only immersed in the phenomenology of Husserl (to whom he dedicated the book), in addition, Weber's work was crucial, considering his importance to German sociology in early twenty centuries. Something important in his thesis relies in the matter of the nature of human action, because how one could think about interpersonal relations without considering problems such as freedom, meaning and projection? Projection precedes action, and projections connect to meanings. Our purpose in this writing is to explore the second chapter of the book, especially the topic 9: "The Concept of Action". To do that, we will grasp Luigi Muzzetto's considerations in his paper *Time and Meaning in Alfred Schütz* (2006).

Based in Husserl – to whom "in an implicit and unthematic manner we always anticipate that which is about to happen." (Zahavi, 2003, p. 83) –, Schütz clarifies that action is "a spontaneous activity oriented toward the future", though Schütz considers that explanation as incomplete. He borrows Heidegger's term *Entwurfcharakter* to strengthen the idea that an action always has "the nature of a project". Projection, here, has the sense of a phantasying of spontaneous activity, differentiating it from the activity itself. In certain way, he is quite similar to Heidegger, even though Schütz does not strictly follows the original meaning.

As Muzzetto explains, action is possible because of imagination in which something into the future time will have been performed as the effect of an actor in the present. In that regard, the real thing (when it finally occurs) it is never the same as the vague and indeterminate anticipation of future action, nonetheless the projection happens in the future perfect tense (*modo futuri exacti*).

Following Schütz's idea, we intend to explain the distinction between "in-order-to motives" (*Um-zu Motiv*) and "because-motives" (*Weil-Motiv*), in relation to the *modo futuri exacti*.

On Alfred Schütz

What can we consider about the Austrian philosopher and sociologist Alfred Schütz (1899 – 1959)? How is the problem of the nature of action circumscribed in Schütz's work? Known as the "father of phenomenological sociology", he is on the list of theorists of pheno-

¹ Masters' student in Philosophy at the State University of Rio de Janeiro

menology such as Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty. Schütz's work is very appreciated not only in the USA², but also in Japan, where in 1997 was founded the Alfred Schütz Archive at the Sociology Department of Waseda University.

His *magnum opus*, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen* (1932), was published in 1967 in English with a considerable difference in the title: *The Phenomenology of the Social World*. If the translation were more faithful, it would be published as *The Meaningful Construction of the Social World*. That shift is not arbitrary, but emphasizes an association between the meaningful reality of the human world and the phenomenological approach. That is, the hypothesis defended by the philosopher is that the scientific analysis of the social world must be phenomenological.

Human action is a key topic within Schütz's major goal: a philosophical ground to social science. His questions are: "what is the nature of sociology?" and "which methods better fit to that science?". While agreeing that sociology must be value-free, what he does is to inquire if the only way to achieve objective knowledge of human being is by regarding them as "types". It is, of course, a matter of debate with and against Max Weber, who was very important for Schütz's philosophical formation.

Nevertheless, as George Walsh explains in his introduction to the American edition, to do *epoché* or to suspend the idea of "ideal types" it is necessary to ask what distinguishes human beings as such. Doing that, Schütz relates action to the rest of our experience, to meaning and to our time-consciousness. It is above all a question of human freedom, since Weberian types could not be "fold, spindle, or mutilate".

While agreeing with Weber that it is the essential function of Social Science to be interpretative, that is, to understand the subjective meaning of social action, Schutz finds that Weber has failed to state clearly the essential characteristics of understanding (*Verstehen*), of subjective meaning (*gemeinter Sinn*), or of action (*Handeln*) (Walsh, 1967, p. xxi).

In other words, Schütz considered Weber as very important, though insufficient. For that reason, the study of Edmund Husserl's works was indispensable for the maturation of his ideas. Indeed, we could affirm that without Husserl's *Vorlesungen zur Phaenomenologia des inneren Zeitbewußtseins* (*The phenomenology of internal time-consciousness*), for example, Schütz would not be able to complete his *Phenomenology of the Social World*. That occurs due to the link he makes between the subject's experience of reality and time. As Muzzetto's work *Time and Meaning in Alfred Schütz* (2006) clarifies, "time is a constitutive part of meaning and of the molecular dimension of the social world, as it is part of the material of which subjectivity and the social world are woven" (Muzzetto, 2006, p. 1).

² After left Austria due to Nazism in 1938 to Paris and after that he moved to the USA, where he lived his last years. He was a professor at the New School of Social Research and worked as an international lawyer.

However, it is not only Husserl and Weber that are important to Schütz's book. Indeed, Ludwig von Mises (who was his professor at Vienna University), Henri Bergson and Martin Heidegger were thinkers who influenced him. We are going to understand this better with an overview of the work.

The nature of action in the phenomenology of the social world

The *modo futuri exacti* is a concept that Alfred Schütz utilises in his book *The Phenomenology of the Social World*. The philosopher needs to state the nature of human action to differentiate his ideas from the theory of ideal types, which could be ultimately deterministic and insufficient to understand the subjective meaning of individuals. This issue thereby evolves the problem of freedom, that is what will lead us to the matter of the book.

If we discuss about action, it is not on simply behaviour (*Verhalten*). Action (*aktion*) is the behaviour linked to a subjective meaning, that is, action is the meaningful behaviour. The distinction that Schütz does is between “because-motives” and “in-order-to motives”. In addition, while regarding “social” action, Schütz consider the meaningful behaviour of two or more people. He develops that in the second chapter of the book: *The Constitution of Meaningful Lived Experience in the Constitutor's Own Stream of Consciousness*, more specifically in the point 7: *The Phenomenon of Inner Duration. Retention and Reproduction*.

As Schütz explains, there is a contrast with Bergson's distinction between living within the stream of experience and living within the world of space and time. According to Schütz, “What we, in fact, experience in duration is not a being that is discrete and well-defined but a constant transition from now-thus to a new now-thus” (Schütz, 1967, p. 45). That means that what is actually important to the phenomena of meaning (*Sinn*) and understanding (*Verstehen*) is the experience that is accessible to reflection. As an effect, time can not be taken objectively. We should analyse it as an experimentation of internal consciousness, or as a lived time. Then, how can we grasp temporal objects (*Zeitobjekte*)? According to Dan Zahavi, the experience of a temporal object occurs not only in a stream of consciousness, but also on a width of presence.³

Retention and protention are the basis for the flow of lived experiences. The first one occurs between one *now* to another *now*, where the experience just lived is retained. That means that past experiences remain within our consciousness, as if the past has been anchored, influencing experiences of the present. On the other way, the last one is linked to the future. On retention, the most interesting example gave by Husserl in his *On the Phenomenology of Internal Time Consciousness* is the grasp of a melody as a temporal phenomenon:

³“Husserl's fundamental claim is that our experience of a temporal object (as well as our experience of change and succession) would be impossible if our consciousness were only conscious of that which is given in a punctual now, and if the stream of consciousness consequently consisted in a series of isolated now-points (...) Husserl's own alternative is to insist on the width of presence (...) We can perceive temporal objects because consciousness is not caught in the now” (Zahavi, 2003, p. 82).

That several successive tones yield a melody is possible only because the succession of psychic events is united 'at once' into a total formation. They are in consciousness successively, but they fall within one and the same total act. We obviously do not have the tones all at once, and we do not hear the melody by virtue of the circumstance that the earlier tones continue to endure while the last one is heard. The tones rather form a successive unity with a common effect, the apprehension-form (Husserl, 1991, p. 22).

Even the perception of a duration has its own duration. However, to hear a melody is not the same as perceive the present singular sound one at a time. What matters is the amplitude of the present. The unity that produces the common effect in melodies is only possible due to the direct apprehension of similitude and diversity of each tone and its duration in relation to the other ones. Because we can retain a single note, that perdures in the process, the whole sequence is satisfying. It is only because we can hold onto the tone that its temporality lasts in the flow of a melody. Husserl calls that "continuous flow".

For Husserl, that is what allows expectations and the glimpse of possibilities, through the anticipation of what is to come. "Each *now* is also accompanied by a protention, a tension towards the following instant, a prolongation of the current moment into the following instant." (Muzzetto, 2006, p. 8). Therefore, the process of decision-making is composed of experiences retained and the guidance given by protentions that delimit our actions. The fundament of meaning, as an operation of intentionality, is lived experiences. The reflective attitude, then, is accessible only to the past, since the reflexive act only concentrates in something that already happened. Because of that, for Schütz, self-consciousness is experienced necessarily in *modo praeterito*, i.e., in the past tense.

Hereupon, how comes to *modo futuri exacti*? In relation to the future, that draws attention to protention, of course. If we take an instance oriented to the future, how that occurs? In Schütz's paper *Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action* (1962, p. 19), action is described as "human conduct devised by the actor in advance, that is, conduct based upon a preconceived project". The project, thus, is the unavoidable point in the concept of action. The reference to Heidegger is direct, even though Schütz writes in a footnote "we are here borrowing Heidegger's term without committing ourselves to the explicit meaning he gives it." (Schütz, 1967, p. 59).

Temporality is the cornerstone of Heidegger's Fundamental Ontology. One could affirm that instead of *Being and Time* the title of his book could be *Being is Time*, because temporality is the basis of care (*Sorge*), that is, the complex that constitute the "disclosedness" or "revealedness" (*Erschlossenheit*) of *Dasein*. Care is *Dasein*'s mode to exist in its world or in its "there". It is because of temporality that *Dasein* is a metaphysical being, and that is directly linked to understanding (*Verstehen*). Due to its possibilities of being, *Dasein* is "ahead of itself" or "beyond

itself”.⁴ As Jeff Malpas explains in his book *Heidegger’s Topology: Being, Place, World*, “the entire complex structure of care, and so also of the ‘there’ and of the ‘disclosedness’, can thus be viewed as the articulation of being-there’s fundamentally temporal mode of being” (Malpas, 2006, p. 100).

The *Modo futuri exacti* is the concretization of Schütz’s interpretation of project. In Schütz’s theory of action, it is in the future perfect tense that we picture our goals of action, based on our possibilities. As an extension of Husserl’s time theory, past and future are confluent. In that way, proceed that “the actor projects his action as if were already over and done with and lying in the past.” (Schütz, 1967, p. 61). It is quite near to the futural orientation⁵ that Heidegger emphasize in *Dasein*’s structure of *ecstases*. We could ascertain that there is a primacy in the ecstase of the future in *Being in Time*, as well as in the *Phenomenology of The Social World*.

In addition, as a consequence of the importance of understanding in action (we could not think the last without the first), each action has its motives (as in Weber’s *motivationmässig*), not only linked to the future, but anchored to the past too. Existing a meaning context, therefore exists a motivational context that align and guide our actions.

Interpreting the actor’s “motive” as his expectations, we can say that the motivational context is by definition the meaning-context within which a particular action stands in virtue of its status as the project of an act of a given actor. In other words, the act thus projected in the future perfect tense and in terms of which the action receives its orientation is the “in-order-to motive” (*Um-zo-Motiv*) for the actor. (Schütz, 1967, p. 88).

At the same time, those expectations rise from past experiences that justify decisions that will be taken in the future. To this type of motivation, Schütz calls “because-motive”, in which an experience temporally prior to the project is the main motivating factor. “In short, the aim motivates the project. ‘Because motives’ instead refer to the past and represent the motivation of the aim itself of the action.” (Muzzetto, 2006, p. 15). In other words, “in-order- to motives” and “because-motives” are the elements that make up the temporal structure of action, that is simultaneously retrospective and prospective.

Conclusion

The *modo futuri exacti* is a key-concept to understand the nature of action in Alfred

⁴“Dasein is a being which is concerned in its being about that being. The ‘is concerned about...’ has become clearer in the constitution of being as a self-projective being toward its ownmost potentiality-for-being. This potentiality is that for the sake of which any Da-sein is as it is. Da-sein has always already compared itself, in its being, with a possibility of itself. (...) ontologically, being toward one’s ownmost potentiality-of-being means that Da-sein is always already *ahead* of itself in its being. Da-sein is always ‘beyond itself’” (Heidegger, 1996, p. 179).

⁵“Being-there understands itself primarily in terms of what it can be, but is *not yet*. Already, then, in the very character of being-there’s projective understanding, there is an obviously temporal orientation – one that is significantly futural” (Malpas, 2006, p. 101).

Schütz's Theory. In order to sustain a phenomenological approach to social science and to overcome Weber's theory of ideal types, while opposing Bergson's conception of time, the Austrian philosopher took root in Husserlian phenomenology, especially Husserl's lessons on the internal time consciousness, also taking part in certain elements of Heidegger's temporality, mainly in his conception of project, in the scope of *Being and Time*.

To act, the agent reflects upon the possibilities that they anticipate carrying out in the future as if the action was already completed, i.e., action needs to be anticipated by the project that happens in a mode of future perfect. This concept is of great value in Schütz's investigation of social relations, once you need to comprehend how individuals make sense of their actions and the actions of other people. Developing his action theory, the philosopher is capable of understand shared meanings and can also grasp social norms in a very deep way. What relies in Schütz's studies is how the social world is built in community through subjective experiences and an understanding that can be shared.

Husserl's notions of retention and protention are necessary to reach the complex structure of action. Actually, to read Schütz's book is a satisfactory method to approach transcendental phenomenology and be cognizant of XX century time theories in continental philosophy. In addition, there is an openness to discuss the differences between Heidegger and Schutz on the concept of project in a more elementary form.

References

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time: A Translation of "Sein und Zeit"*, trans. Joan Stambaugh. Albany: Sunny Press, 1996.

HUSSERL, Edmund. *On The Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893- 1917)*, trans. John Barnett Brough. Dordrecht: Springer, 1991.

MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: MIT Press, 2006.

MUZZETTO, Luigi. Time and Meaning in Alfred Schütz. *Time & Society*. London: SAGE, vol. 15, no. 1, 2006, pp. 5-31.

SCHÜTZ, Alfred. Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action in: A. Schütz, *Collected Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, pp. 3-47.

. *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsh & Frederick Lehnert. Evanston: Northwestern Press, 1967.

WALSH, George. Introduction to The Phenomenology of the Social World in: A. Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsh & Frederick Lehnert. Evanston: Northwestern Press, 1967, pp. xv-xxix.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

NECROPOLÍTICA, RACISMO DE ESTADO E ALTERICÍDIO DOS CORPOS NEGROS NO CONTEXTO SOCIAL E POLÍTICO BRASILEIRO

Rogério Luís da Rocha Seixas¹

A nossa proposta de trabalho, parte da noção de Necropolítica, concebida pelo filósofo camaronês Achille Mbembe que ao articulá-la com o racismo, passa a se constituir enquanto uma política de morte dos corpos negros qualificados como raça inferior, ameaçadores e marginais, tornando-se assim desprovidos de qualquer traço de humanidade e passam a ser desapropriados dos seus direitos mais básicos, sendo expostos à condição de corpos matáveis. O ponto principal de nossa discussão, passa exatamente pela aplicação das estratégias do fazer morrer destes corpos negros que não cessaram com o fim da escravidão e que se localizam no cerne da lógica colonialista, neoliberal e racista, embasando os sistemas políticos e sociais contemporâneos, como a da estrutura social e política brasileira.

Ressalte-se que as técnicas coloniais, desumanizadoras e exterminadoras destes corpos/sujeitos racializados, são atualizadas e atuam enquanto produtoras de subjetividades subalternas, desviantes, inferiores e excluídas, demonstrando que a prática da colonização não terminou, mas que pelo contrário, tornou-se mais ativa e seus efeitos promovem em nossa atualidade, através da subjetivação colonial – racial, ancorada na noção de diferenciação natural entre sujeitos. Temos a ideia de raça expressando sentimentos de superioridade e inferioridade, a constituição de um tipo de escravidão racial e social, promovendo a indiferença em relação aos racialmente diferenciados, facilitando a prática de diferentes e diversificadas formas de genocídios como uma realidade ordinária.

Destaque-se que antes de tratarmos do conceito de “necropolítica” desenvolvido pelo pensador Achille Mbembe, faz-se necessária realizar uma caracterização a respeito do conceito foucaultiano de “biopoder”.

Segundo Foucault, o exercício do biopoder, apresenta-se na condição: “De um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, garantiu a inserção controlada dos corpos no aparelho de produção, ajustando também a população aos processos econômicos” (Foucault, 2010, p. 152). Depreende-se do autor que, o biopoder, como instância organizacional, rege, dentre diversos outros instrumentos, a biopolítica enquanto um poder soberano sobre a vida.

Aparentemente, Mbembe concorda com o conceito de biopoder foucaultiano para explicar os fenômenos que implicam nesse poder soberano. Contudo, observa-se ser mesmo aparente esta concordância, visto que Mbembe destaca diferentes questões que põem em dúvida a

¹ Doutor em Filosofia pela UFRJ. Docente na FFP-UERJ. Docente no curso de Especialização em Direitos Humanos, Saúde e Relações Etnicorraciais do DIHS-FIOCRUZ. Pesquisador do Grupo Afrosin/UFRRJ. E-mail: rogeriosrjb@gmail.com.

pertinência dessa concepção de biopoder. Dentre essas questões, destacamos uma como especialmente vital: Essa noção de biopoder foucaultiana é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do inimigo ou **do outro**, seu objetivo primeiro e absoluto?

Mbembe, partindo desta indagação, formula outra importante questão para a condição política contemporânea: como a vida, a morte e o corpo humano estão inseridos na ordem do poder? **Construindo o conceito de necropoder, que concebe uma política de produção de morte**, Achille Mbembe discorda e se propõe a superar o conceito de biopolítica de Michel Foucault que, por sua vez, se referenciava mais diretamente ao aumento deliberado do risco de morte. O autor africano propõe: “Uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente da modernidade. Em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte” (Mbembe, 2018, p. 11).

Mas o que significa necropoder? Com o necropoder, tem-se uma política de gestão da morte, denominada de necropolítica e podendo ser descrita enquanto a submissão da vida ao poder da morte, apresentando-se contrariamente também à biopolítica foucaultiana que, por sua vez, se concentra em fazer viver e deixar morrer. Qualifica-se assim a necropolítica enquanto uma “política da morte”, ilustrando que “a noção de biopoder é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte” (Mbembe, 2018, p. 71).

Mbembe defende que no contexto político mais contemporâneo, caracterizado pelo Estado de exceção constituindo-se como regra, a biopolítica se converte em necropolítica, isto é, no trabalho de morte. Como afirma o autor: “Propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de mortos-vivos (Mbembe, 2018, pp. 7-8).

Dessa forma, em termos de política contemporânea, aventa-se a passagem da biopolítica para uma necropolítica, não mais como uma política voltada para a produção da vida, mas para a aniquilação em larga escala, que define a soberania como o poder de determinar quem pode viver e quem deve ser morto. Pode-se constatar que a concepção de necropolítica, ultrapassa a percepção de biopoder foucaultiana, visto que se estabelece as circunstâncias práticas do direito soberano de matar, da permissão para viver e na exposição à morte.

Acrescente-se que o exercício do necropoder expressa um pouco da herança da soberania política Schmittiana, ou seja, encarna a prerrogativa do soberano em declarar a exceção dos direitos e garantias dos sujeitos, reconhecidos como inimigos, podendo inclusive torná-los matáveis em nome da segurança do corpo social. Mbembe “examina essas trajetórias pelas quais o Estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar.

Em tais instâncias, o poder continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e uma noção ficcional do inimigo” (Mbembe, 2018, p. 7). Inimigo tratado enquanto **um outro** que se torna uma ameaça a ser eliminada, segundo um tipo de norma ou regra que o torna passível de ser morte. Importante colocar que nossa história, partindo da experiência colonial, foi marcada intensamente e assim permanece, pela brutalidade contra as populações negras e indígenas, que eram vistas e qualificadas e na atualidade esta qualificação se mantém como ameaça aos interesses e valores dos europeus brancos ou da etnia branca em nossa sociedade. Como cita Achille Mbembe:

A percepção da existência do outro como um atentado contra a minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, é um dos muitos imaginários de soberania característico tanto da primeira quanto da última modernidade (Mbembe, 2016, p. 128).

Nesse contexto surge o **racismo de Estado**, que possui como base a decisão sobre quem deve viver e quem deve morrer, gerenciando-se práticas de eliminação que passam pela exclusão de determinados grupos ou indivíduos de seus ditos direitos, por exemplo, à assistência social e serviços de saúde, por serem considerados não gestáveis e na condição de “raças outras” inferiores ou descartáveis. O autor observa o exercício desse poder controlando o campo biológico, afirmando-se a subdivisão da população gerida biopoliticamente, em grupos e subgrupos, efetuando-se marcadamente, uma divisão biológica intensa entre estes. Essa condição revela o real sentido de “racismo” que se estabelece enquanto condição prévia e essencial para conferir ao Estado o poder de matar.

Para Mbembe, não é novidade que a raça, possua um lugar de destaque na racionalidade do exercício de necropolítica pois afinal: “A raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros ou a dominação a ser exercida sobre eles” (Mbembe, 2018, p.18).

Mbembe afirma também que: “O racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder” (Mbembe, 2018, p. 17). Racismo que atua, regulando a distribuição da morte e possibilitando as funções biopolíticas de matar por parte do Estado. Porém, o critério racial empregado pela Necropolítica, determina uma especificidade referente a quem deve ser morto, expressando assim as seguintes características próprias, à gestão política de matar:

- A necropolítica hierarquiza e banaliza, a produção do outro como inimigo radical, qualificando de modo negativo e descartável a alteridade racializada;

Tem-se uma política de morte dos corpos negros e estruturação de uma ética de exclusão, os qualificando como raça inferior, os desprovendo de qualquer traço de humanidade e

os desapropriando dos seus direitos mais básicos, os tornando expostos à condição de corpos matáveis, enquanto corpos outros, colocados a margem do princípio de humanidade.

- A raça, se articula ao poder, como estratégia de diferença radical, promovendo a subalternização e destruição dos sujeitos negros, que sustentaram as políticas coloniais.
- A raça serve, como regulação política dos corpos que são atravessados por descrições políticas que visam a sua desumanização;
- O poder sobre a vida se exerce na carne do escravo, a partir da soberania (o poder de fazer morrer e deixar viver) e biopoder (o poder de fazer viver e deixar).

Ao nos reportamos a uma sociedade como a brasileira, marcada pela questão histórica da escravidão e colonialismo, constatamos a prática de diversas formas de racismo, atualizando-se as técnicas coloniais, desumanizadoras e genocidas destes corpos negros-sujeitos racializados, as constituindo como formas de subjetividades subalternas, sub-humanas, desviantes, inferiores e excluídas demonstrando que a estrutura da colonização não terminou, mas que ao contrário, tornou-se mais ativa e que seus efeitos promovem em nossa atualidade, diferentes e diversificadas formas de violência.

Neste aspecto, afirmar que observamos muitos sinais das práticas de uma violência depuradora da necropolítica contra os corpos negros no Brasil, não se configura como um exagero. Afinal, os corpos negros são ainda relegados em nossa sociedade a uma condição inferior, marginal, colonizada e à exclusão geográfica das comunidades, locais onde, como observa Renato Noguera: “A morte de alguns é rotina comum, um luto que não se torna público e noticiado. Faz parte da política” (Noguera, 2016, p. 72).

Podemos afirmar, que configura-se enquanto prática comum, a gestão necropolítica do Estado brasileiro, embasada em um racismo praticamente naturalizada em nossa estrutura social, sendo este oriundo de uma herança escravista e colonialista que permanece muito forte. Pode-se observar então que as várias práticas de extermínio e os massacres dos corpos negros são justificadas e normalizadas, obedecendo a lógica do biopoder necropolítico, predominante na racionalidade política atual e inserida nas relações políticas, sociais e etnicorracias de uma sociedade como a brasileira. Descreve-se aqui um mecanismo de gestão de morte, visando a promoção da vida considerada superior como a da raça dita branca, visando o seu fortalecimento, em detrimento da morte da raça negra ou não branca, explicando e justificando até mesmo o exercício da violência necropolítica que causa a morte dos negros-não-brancos classificados na condição de inferiores, subalternizados e indesejáveis, transformados em “coisas”.

Ainda fazendo referência a Mbembe quando desenvolve sua análise sobre a relação entre morte e vida, instaurando-se a partir do sistema de *plantation*, esse genocídio nacional, apresenta a forma peculiar de terror que se apresenta como: “A concatenação entre biopoder, o Estado de exceção e o Estado de sítio. A raça é, mais uma vez, crucial para esse encadea-

mento” (Mbembe, 2018, p. 31). Interessante ressaltar que na reflexão do pensador do camaronês, o corpo negro ou a raça negra não passa de uma invenção elaborada em uma plataforma racista e que permanecerá ativa enquanto não o retirarmos dela.

A afirmação de que o nome negro deixa de remeter àquele lugar comum do qual sempre partíamos nossas análises raciais causa estranhamento e suscita um empenho para a compreensão desse novo lugar, sem cairmos no reducionismo simplista de que as teias das dívidas que o neoliberalismo vem construindo através da história da colonização dos povos negros e da escravização, da baixa monetarização da sua força de trabalho e do saqueamento estrutural de suas condições materiais e saberes culturais. Nesta condição, o altericídio e a necropolítica, se intensificam cada vez mais quando nos reportamos ao devir-negro no mundo, continuando a ser a população excluída e descartada, encontrando-se vulnerável sob esse poder de extermínio em políticas e práticas jurídicas em uma sociedade como a brasileira que mal consegue admitir as questões conflituosas etnicorraciais.

Segundo este contexto, Mbembe chama atenção a necropolítica faz parte de uma prática de morte do outro considerado racialmente, economicamente e juridicamente nocivo e inútil. Ressalto que em nossa sociedade, os subgrupos racialmente excluídos, necropoliticamente gestados e expostos as práticas de altericídio, quanto inclusive **a total Negação dos Direitos Humanos aos grupos considerados sub-humanos no Brasil: Negros, Quilombolas e Indígenas**. Neste aspecto, características negativas como a imoralidade, a ignorância, a animalidade e a irracionalidade, constituem-se como naturalmente próprias da subjetividade dos hierarquizados como inferiores e descartáveis.

Desta forma, a perspectiva do colonialista-racista torna-se bem presente e quase hegemônica, instituindo, promovendo e intensificando a eliminação não apenas no sentido simbólico, mas também físico destas subjetividades necropoliticamente constituídas na condição de matáveis. Os sujeitos negros e não-brancos, são coisificados e animalizados, negando-se a importância e direito de suas existências, construindo-se deste modo a representação do Outro indesejável, nocivo e descartável. Uma alteridade desumanizada, marginalizada e descartável, tornando-se gestável necropoliticamente para morte.

Nosso estudo, justifica-se exatamente pela necessidade de refletirmos sobre a prática necropolítica estatal de extermínio, que se normalizou em uma sociedade como a brasileira, marcada pela questão histórica da escravidão e por consequência, sobre a discussão do racismo institucional e social.

Referências

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2010.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. “Necropolíticas”. Tradução de Renata Santini. *Arte e & Ensaios*, Rio de Janeiro, n.32, dez. 2016.

NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. *Revista Latino Americana do Colégio Internacional de Filosofia*, n. 3, 2016.

DEMOCRACIA, EXCEÇÃO E VIOLÊNCIA COLONIAL: UM DEBATE A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN E ACHILLE MBEMBE¹

Marcelo Henrique de Souza Carvalho

A proposta desse trabalho é discutir, a partir das contribuições do filósofo italiano Giorgio Agamben e do filósofo camaronês Achille Mbembe, a existência de um lado oculto das democracias modernas. Lado oculto seria, nesse contexto, as estruturas de violência e dominação sobre as quais o regime democrático liberal está alicerçado – e, por consequente, intimamente conectado - que é de forma deliberada abafado e ocultado por um invólucro mítico, representado pela leitura comumente feita de tal regime político, como as conquistas dos direitos inalienáveis, a governança da lei e da ordem, a exclusão de toda forma de violência e arbitrariedade, bem como a proeminência do estado de direito. Ao denunciar a operação de mecanismos de espoliação e brutalização, que engendram amplamente efeitos decisivos na retaguarda dessa face solar da democracia, pretendemos entender a raiz de onde deriva o fenômeno que inviabiliza a realização dos próprios pressupostos dessa forma de governo. Em outras palavras, com essa investigação buscamos compreender por qual razão embora tenha desenvolvido um conjunto de medidas normativas para garantir a efetividade dos direitos individuais, a proteção e segurança da vida da população e a limitação do arbítrio e da violência do poder, os regimes democráticos têm-se traduzido em empreendimentos de dominação, de violação das prerrogativas legais e brutalidade contra a vida de determinados grupos humanos, comportando e convivendo no seu interior com práticas semelhantes à de governos autoritários e totalitários. Simultaneamente a toda a pretensa proteção da vida as democracias têm-se traduzido permanentemente em obras de morte, expressando uma condição aporética inegociável. A explicação para essa situação é a matriz colonial e biopolítica que forma e atravessa intrinsecamente a democracia moderna. Isso é o que tentará ser demonstrado a partir da discussão levantada por esse trabalho. Para Agamben, o elemento central das democracias modernas é a pretensão em regular aquilo que o autor chamou de vida nua. Cito Agamben:

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto - a “vida nua” - que indicava a sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com o seu duplo soberano, sua vida insuscetível e, porém, matável (2007, p. 17).

¹ Esse texto é resultado de um possível desdobramento da minha pesquisa (em andamento) de mestrado.

Para o filósofo italiano, o que está no centro das estratégias do poder na democracia é a vida matável e insarificável, isto é, a vida nua. Essa vida, na perspectiva agambeniana, é a vida destituída de direitos políticos, reduzida a simples condição de vivente, desqualificação que a torna suscetível às violências mais brutais e impune. Ela faz parte do espaço político pela sua exclusão, ou seja, por não gozar das prerrogativas de uma vida qualificada. Agamben recorre à figura enigmática do direito romano, o *homo sacer*, para ilustrar essa condição. De acordo com o filósofo,

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originada da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência a qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se as formas sancionadas dos direitos humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana (2007, p. 90).

A vida do *homo sacer* é a vida matável impunemente, ou seja, quem o elimina não comete homicídio ou um delito passível de ser penalizado, pois sua vida está excluída do ordenamento jurídico-político. Todavia, essa sua exclusão não significa que esta está totalmente fora da comunidade-legal, pois seu banimento é efeito da decisão do poder. Nesse sentido, o *homo sacer* está no limiar entre o dentro e o fora. Para Agamben, todo o processo de constituição de direitos e proteção jurídico-política que caracteriza as democracias se dá em razão da captura dessa vida sacra, incluída e ao mesmo tempo abandonada, pelos cálculos políticos, o que assegura aos dispositivos de governo o direito de decidir quando a vida pode viver e quando ele deve morrer. Essa é a raiz de onde deriva as antinomias que os regimes democráticos estão profundamente relacionados. Por trás do triunfo do processo de consolidação e expansão de dispositivos jurídico-legais da modernidade, ocorre, na verdade, a promoção da vida nua como o novo sujeito político do Ocidente, o que consagra, conseqüentemente, a violência soberana como a dinâmica política fundamental do nosso tempo. A dupla exclusão da vida nua, isto é, sua insarificabilidade e matabilidade, converte-se no substrato que toda a falsa aparência da cidadania intenta ocultar e dissimular. É na condição na qual a vida se torna matável que ela ascende ao estatuto de vida política e juridicamente reconhecida como portadora de direitos. O *nómos* do regime democrático é, portanto, virtualmente uma atualização permanente da exceção soberana. É por meio desse dispositivo que aquela vida destituída de status político, despida de direitos, insere-se nas dinâmicas do poder. A exceção é justamente essa tecnologia que opera uma espécie de exclusão includente, caracterizada pelo abandono da vida nua, retendo-a em uma condição de exclusão. Esse abandono, ou seja, essa posição de estar subordinada, sem proteções, aos efeitos do poder, que torna a vida nua suscetível incondicionalmente às mais profanas práticas de

violação. Por se forjar no registro biopolítico do paradigma moderno, as democracias liberais consagram a vida nua, antes excluída do centro das deliberações políticas, como bem de primeira ordem dos cálculos do poder. Esse regime fomenta e administra sistematicamente a condição de violabilidade e desqualificação da vida, o que possibilita e garante uma gestão eficaz e eficiente desse recurso natural, bem como seu extermínio radical. Desse modo, por promover a vida matável, produzida por um ato de exclusão e violência, como objeto por excelência de sua racionalidade governamental, a democracia não consegue realizar sua pretensão normativa sem, em larga medida, engendrar práticas incompatíveis com seus princípios elementares. É da presença embaraçosa da vida nua que deriva a contínua existência da potência tanatológica da vontade soberana de decidir sobre qual vida merece viver e qual vida deve morrer. Ao politizar a simples vida natural, a democracia moderna, de natureza essencialmente biopolítica, não pode se privar de fabricar amplamente corpos que atualizam a condição de abandono da vida nua. É essa dinâmica que funda o regime democrático, de modo que ele é inerentemente constituído por uma estrutura violenta que contraria sua própria realização. Agamben, dessa maneira, denuncia um outro lado da democracia, o que explica os empreendimentos nos quais a democracia moderna contraria a si mesma.

Já para Mbembe, a democracia também se funda de maneira solidária a um conjunto de práticas de brutalidade que em larga medida põe em xeque os pressupostos sobre os quais ela está pretensamente alicerçada. Para o pensador, a violência a qual a democracia moderna sempre esteve intrincada e estreitamente dependente foi a ocupação colonial, como destaca o filósofo,

Lembrámos que a ordem democrática, a ordem da plantação e a ordem colonial mantiveram, durante muito tempo, relações germinadas. Estas relações estão longe de ter sido acidentais. Democracia, plantação e império colonial fazem objetivamente parte de uma mesma matriz histórica. Este fato originário e estruturante é central a qualquer compreensão histórica da violência da ordem mundial contemporânea (2017, p. 43).

A economia do poder e a matriz histórica que fundou a moderna democracia liberal-representativa foi também a responsável pelo desdobramento do colonialismo e de toda a dinâmica de hierarquização e exploração por ele instituído. O núcleo do modelo de democracia que nasce no período moderno é atravessado por uma ambivalência incontornável. Suas estruturas operam em um registro bifronte. Ao mesmo tempo que oferece garantias e prerrogativas jurídico-políticas que garantem proteção contra toda forma de arbítrio, ela também se configura como uma máquina responsável pela instituição de empresas de morte que operavam na mais absoluta ilegalidade e arbitrariedade. Toda a violência levada a cabo por meio das medidas mais ilegais e profanas feita pelas democracias contemporâneas tem aqui sua raiz. Mais do que solidária, a democracia moderna é dependente da exploração colonial. Toda

a civilização de costume, como define Mbembe, que caracteriza as democracias europeias na sua fase de ascensão só foi possível através do enriquecimento produzido pelas aventuras coloniais. Toda a polidez, civilidade e requinte que simbolizam o projeto de democratização do mundo moderno deixou um rastro de sangue e violência – que funciona como seu duplo indissolúvel, como aponta o filósofo: “foi graças ao dinheiro acumulado pelos plantadores das Índias Ocidentais que, por exemplo, a Inglaterra do século XVIII pôde financiar a cultura emergente de gosto, as galerias de arte e os cafés, lugares por excelência de aprendizagem da civilidade” (Mbembe, 2017, p. 36).

Foi o corpo espoliado e esartejado do sujeito colonizado que tornou possível o corpo civilizado do sujeito europeu. A paz e a ordem da civilidade democrática europeia foi em grande medida a custo das atrocidades realizadas no além-mar, nos territórios colonizados. Esse rastro colonial, constitutivo do material histórico e genético da modernidade, invalida e compromete decisivamente o programa político da democracia liberal, que se consolida nesse paradigma colonial-moderno. A universalidade dos direitos inalienáveis, por exemplo, considerado como um dos pilares da ordem democrática, cai por terra diante do principal produto das técnicas jurídico-políticas do mundo moderno: o corpo do colonizado. A democracia não nasce com a abolição da violência, com a consolidação do império da lei e a conquista de direito, o que ela faz é exteriorizar para os espaços para além dos territórios europeus, a exceção, a brutalidade e a violação ilegal dos corpos inerente à sua economia política, ou seja, no movimento de exclusão includente, na qual todas essas medidas são excluídas, mas, simultaneamente capturadas como fundamento. Sobre isso, cito Mbembe: “Como ascendente da democracia, o mundo colonial não era a antítese da ordem democrática. Sempre foi seu duplo ou, até, a sua face noturna. Não há democracia sem seu duplo - a colônia, pouco importa o seu nome e sua estrutura” (Mbembe, 2017, p. 49). O sistema moderno é caracterizado fundamentalmente pelo desenvolvimento de tecnologias mortíferas sem precedentes, na qual a violência colonial ocupa o papel privilegiado por ser laboratório originário para a aplicação e aperfeiçoamento de tais técnicas necropolíticas. É a violência colonial que funda o mundo moderno, de modo que ele está embrionariamente intrincado a essa matriz de dominação absolutamente brutal. A economia política que fundou a moderna democracia liberal-representativa foi também a responsável pelo desdobramento do colonialismo e de toda a dinâmica de hierarquização e exploração por ele instituído. Nesse sentido, empresa colonial e ordem democrática compartilham de uma mesma matriz histórica, o que as inserem numa relação umbilical e solidária.

Lembrámos que a ordem democrática, a ordem da plantação e a ordem colonial mantiveram, durante muito tempo, relações germinadas. Estas relações estão longe de ter sido acidentais. Democracia, plantação e império colonial fazem objetivamente parte de uma mesma matriz histórica. Este fato originário e estruturante é central a qualquer compreensão histórica da violência da ordem mundial contemporânea (Mbembe, 2017, p. 43).

De todo modo, o que Mbembe realiza, ao fazer uma contra história da democracia, é evidenciar a raiz colonial e violenta desse regime, o que inviabiliza a realização plena de suas promessas. Ela está amplamente comprometida desde seu nascedouro, pois ela é co-originária à empresa colonial, que é seu duplo indissociável. É em razão de ser constituída por essa estrutura de violência que é possível compreender a matriz dos mais aterrorizantes casos de terror realizados por essa forma de governo na contemporaneidade. Atualizações de sua vocação colonial. O que o filósofo denuncia é que esse modelo de democracia, que se constitui sob o paradigma colonial do mundo moderno, é insuficiente para resolvermos toda a condição de violência e crise que vivemos – já que elas ainda mantem e conserva seu duplo, a fonte de toda a situação de guerra e dominação que ainda presenciamos.

A partir da leitura de ambos autores, salvo suas gritantes diferenças – enquanto Agamben tem uma visão eurocentrada, Mbembe tem no horizonte de compreensão a experiência da colonização - podemos perceber que a democracia moderna está intimamente conectada a um regime de poder altamente violento e mortífero. Ela não representa a total abolição da violência, ao contrário, ela se funda em operações de dominação e espoliação que lhe são intrínsecas, de onde deriva a vocação destrutiva e brutal que podemos identificar nas práticas contemporâneas empreendidas por essa forma de governo – como as intervenções nas periferias da grande cidade, ou em casos de arbítrio em prisões como Guantánamo. Não queremos com essa discussão endossar um discurso autoritário que circula na nossa sociedade atualmente, ou desvalorizar as conquistas absolutamente importantes desse regime, apenas denunciar a raiz de onde provém as aporias que, em larga medida, levam à crise de legitimidade que as democracias sofrem hoje em dia. Só é possível constituir uma forma de governo radicalmente democrática, livre de mecanismo de exclusão e violência, se superarmos o registro político que condena as democracias a uma condição aporética incontornável. Esse registro, a partir dos dois autores, é a biopolítica e a dominação colonial. É preciso urgentemente desconstruir esses paradigmas do poder a fim pensar e elaborar outras possibilidades de existência democrática.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Bela Horizonte: Editora UFMG, 2007.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Trad. de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

UM NOVO OLHAR SOBRE A EDUCAÇÃO A PARTIR DO EMILIO, DE ROUSSEAU

Lucas Alves

Introdução

Elegeu-se como objetivo geral do projeto investigar e cotejar as teses de Rousseau acerca da educação e da formação do ser humano, levando em consideração, portanto, o viés empirista, assim como o racionalista, que servirá de fio condutor à temática. A problemática de Rousseau e o contexto histórico de seu tempo, é sobretudo, como superar as adversidades do mundo, suas instituições e convenções sociais para uma educação autônoma, no qual as crianças, sejam educadas de maneira a desenvolver suas capacidades naturais e racionais.

Em sua obra “*Emílio ou da educação*”, Rousseau aborda que a educação deve ser baseada em experiências práticas e na observação do mundo natural, e não apenas na instrução teórica. Desta maneira, o projeto contido no “Emílio”, dá ênfase no processo de aprendizagem em cada faixa etária no educando desde a infância até a fase adulta. Durante esse processo, nas fases iniciais da vida, o educador deve considerar a infância como um momento único e importante para a criança.

Tomado por esse espírito crítico que não poupa a si próprio – por isso é autocrítico – Rousseau (1979) já repetia ad nauseam que havia, na sua época, desconhecimento ou falso conhecimento da natureza humana, particularmente do que seja a infância nas suas especificidades, e isso teria claras consequências nos desacertos da educação. Na sociedade ordinária, a dimensão prática – ético-política e educacional – dos indivíduos, desenvolve-se habitualmente, sem que se reconheça a necessidade de ações realmente refletidas e deliberações fundadas em um autêntico conhecimento da natureza humana. Essa irreflexão leva as ações repetidas a se transformam em hábitos e costumes “naturalizados” que, desse modo, são incorporados à formação social ordinária dos indivíduos.

Na sociedade contemporânea com a revolução científicas pedagógicas e o legado que “Emílio” deixou para humanidade, as crianças, hoje estão sujeitas a práticas mais inclusivas e interativas no processo de desenvolvimento educativo. Assim, mostra-se um dos pontos principais da perspectiva de Rousseau sobre a educação: as convenções sociais, como se pode agir, filosoficamente mediante a práticas culturais já estagnadas pela sociedade? E como essa prática se elege na educação? Esse é um dos problemas a serem pensados dialeticamente e criticamente mediante as fontes bibliográficas.

A ideia aqui é de pôr à mostra, por meio de uma análise-reflexiva de fontes bibliográficas e da literatura crítica sobre o tema. Como tarefa preliminar para chegar ao objetivo, fez-se o inventário de uma bibliografia pertinente e detalhada, com destaque, obviamente, para as obras de Rousseau, mas com inúmeras outras obras em que temáticas centrais na pesquisa.

O processo de aprendizagem inicial, configura-se nas etapas cognitivas e nas sensações da criança, isto é, conhecer o que está em sua volta, o mundo e suas necessidades básicas para depois desse processo, educar as faculdades do espírito como alerta Rousseau: “Nenhum livro senão o mundo nenhuma instrução senão os fatos” (Rousseau, 1992, p. 176). Nesse aspecto, há um grave problema em torno da educação ocidental: quando a pedagogia em vez de fornecer assistência do educando, agride-o, impondo vícios e desnaturalizando o infante pois como ensinar o conceito de moralidade a um infante que não tem capacidade cognitiva de entender? Esse processo é colocar a fase do espírito à frente do desenvolvimento natural.

Criticando as convenções sociais pedagógicas da época, centralizada no adulto e descartando o educando, sugere um novo olhar para a infância: a “*vivência*” pois há um mundo próprio da criança o qual os adultos não podem ignorar e na tentativa de reprimi-lo, criam convenções educacionais. Mediante a essa crítica, o filósofo começa a tratar sobre a faculdade humana nas fases da infância, desde seu estado natural ao estado civil. Conclui-se que os paradigmas não são de caráter natural do sujeito, mas um resultado de um processo ideológico/cultural e como consequência, surge a necessidade de uma nova proposta de educação centrada no educando, na vivência filosófica sobre a aprendizagem de forma lúdica e prática assim como uma nova compreensão de sociedade voltada para cooperação.

Natureza humana e a educação

Ao longo da história da filosofia, há uma grande reflexão sobre a questão da natureza humana e da educação. Definir tal natureza é uma tarefa difícil assim como definir regimentos para uma educação perfeita. É por essa perspectiva que as obras: “*Contrato social, Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens e Emilio ou da educação*” são importantes não para apresentar regras ou leis a serem seguidas para implementar uma educação ou definir uma natureza humana, mas um objeto a ser estudado.

A famosa frase atribuída a Rousseau: “O homem é bom por natureza a sociedade o corrompe” presente no “contrato social” resultou em compreensões equivocadas acerca da natureza humana. No estado de natureza, não há moralidade e por conta desse fator, o homem é “bom” aos olhos daquele que está em sociedade, isto é, só há o conceito de moralidade numa sociedade estabelecida pois o homem em seu estado natural vive segundo suas próprias necessidades. Assim, a educação primária é aquela que visa desenvolver esses aspectos básicos da educação da natureza: “considerar a relação com o todo, sendo o nosso desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas (Rousseau, 1992, p. 11).

Com o surgimento da propriedade privada entre os homens, também é criado a desigualdade social. Assim, manifesta-se o sentimento de posse e de individualização do homem.

Essas transformações ocasionam convenções sociais e educacionais contidas no meio em que a criança vive. Dessa maneira, o infante tem o contato com uma “espécie” de individualismo e competição (vícios sociais) antes de desenvolver suas necessidades cognitivas básicas. Esse processo torna-se um objeto a ser investigado: “educar a criança para ser um homem ou um cidadão?”

Sociedade e educação

Quando há sociedade, pressupõe-se a ideia de educação como uma forma de conviver em sociedade. E se não houvesse sociedade? Haveria educação? Logicamente não dá pra conceber a ideia de educação antes de uma formação social, já que a primeira pressupõe a coletividade entre indivíduos. No entanto, Rousseau atenta a uma forma de educação não relativa ao caráter social, mas voltado as cognições naturais do ser humano.

Na Europa, no século XVII, o catolicismo detinha o poder do sistema educacional e no âmbito doméstico, nas famílias ricas, os professores ou tutores davam ênfase na educação e assumiam um papel de “*preceptor*”. Este contexto, era fortemente criticado por Rousseau, pois essa vivência não pode proporcionar ao educando a melhor experiência possível. Essa crítica, é fundamentada também, pelas questões epistemológicas do educando pois como pode-se ensinar matemática e ciência para o educando se ele não alcança a autonomia de sua abstração? Uma criança pode conhecer o conceito de maleabilidade da argila sem antes experimentá-la?

Essa educação dos sentidos é dada pela natureza, isto é, do mundo exterior. Assim, tal criança deve ser educada primeiramente pela natureza sendo essa uma das etapas iniciais da educação. Rousseau nota também, que um dos motivos dessa educação ser fortemente executada na Europa é porque a sociedade da época considera as crianças como adulto em potencial. Exemplo desse fato, são as profissões que eram passadas de pai para filho até a era moderna, como ficaria a profissão de um sapateiro depois da revolução industrial? Tempos diferentes para uma criança com a mesma educação antiga da era moderna.

Além da inconsistência da eventualidade do tempo, também há a manipulação cultural da educação, dada por convenções sociais. Tal exemplo desta ação, é a própria escravidão, considerada como “algo natural” na idade moderna. É por essa razão, que a educação é manipulada e corrobora contra a autonomia da criança já que esse estilo de educar busca a forma de entender do adulto e não a fase que a criança vivencia.

Na história da humanidade, o homem modifica a natureza e por esse fato, é comum dele admitir que detém o controle do mundo. Assim, no processo de aprendizagem da criança, a natureza não é levada em consideração, mas sim o seu processo final, isto é, a criança é ensinada a desenvolver competências sociais em primeiro plano.

Rousseau reconhece que a criança possui autonomia para conhecer e sistematizar mundo segundo seu limite de cognição. Assim, Rousseau denomina como a educação da natureza.

Um dos 3 mestres, ela é responsável por atribuir ao sujeito os primeiros passos para sua cognição (suas faculdades e sentidos). O que está envolta desse problema, é quando a criança tenta assimilar um conceito sem antes desenvolver suas faculdades como base para tal assimilação. O mesmo ocorre quando é um conceito puro, ora, como a criança pode assimilar um simples problema puro matemático sem antes adquirir a necessidade lógica intuitiva e pragmática para resolvê-lo? Como a criança pode ter a ideia de 1 sem relacionar uma quantidade de pedras por exemplo? Esse não só afeta o conhecimento, mas a civilidade social, o que Rousseau chama de educação dos homens.

[...] que fazer, porém, se, em vez de educar o homem para si mesmo, queremos educá-lo para os outros? Este acordo se torna então impossível. Forçado a combater a natureza ou as instituições sociais, é preciso optar entre fazer um homem ou um cidadão, pois não se pode fazer os dois ao mesmo tempo (ROUSSEAU, 1992, p. 10).

Eis aqui o grande problema, muitas vezes parece que a educação da natureza prevalece sobre a educação dos homens ou vice versa.

É por esse aspecto, que uma educação primária com harmonia na natureza e na necessidade sensorial do educando, é importante antes de iniciar o estudo das coisas abstratas pois é impossível impor a uma criança um mundo distinto de suas necessidades primárias. Assim, a educação natural é uma necessidade básica que todos carregam.

As instituições sociais enfraquecem a experiência do homem com o mundo:

“Ao tentar convencer vossos alunos sobre o dever de obediência, juntais a essa pretensa persuasão a força e as ameaças, ou, que é pior, a adulação e as promessas. Assim, atraídos pelo interesse ou obrigados pela força, eles fingem ser convencidos pela razão” (Rousseau, 1999, p. 86).

É por essa razão que Emilio tem o contato com o mundo na madura idade, pois as instituições sociais corrompem a experiência da criança fazendo com seja reprimida, desde uma ameaça para fazer cumprir um dever que o adulto acha necessário até fatores que possam distraí-la (pertences do mundo adulto).

Rousseau é um grande crítico de seu tempo, ele via uma imposição da moralidade e do mundo conceitual sobre a criança antes das necessidades primárias dessa estarem em concordância com sua vivência, e, portanto, para um projeto melhor possível, Emilio é caracterizado como uma orientação a constituição da criança (Thomas Kawauche, 2021, pág. 22). É por essa razão também, que os aspectos emocionais e sensitivo são importantes na fase primária da infância pois se trata de considerar as necessidades fundamentais em cada fase no processo educacional.

Essas condições apontadas por Rousseau foram sufocadas na educação tradicional já

que essa não considera os aspectos necessário nas fases da criança, isto é, não há espaço para uma aula interativa que vai além da própria escola ou que se conecta com o mundo do educando, o conteúdo é dado e o aluno deve receber. Dessa maneira, revela-se a importância de um tutor até a fase adulta já que se tem a educação da natureza como um mestre natural, no entanto, é necessária à dos homens e por isso a importância de um tutor para que o educando assimile (educação das coisas).

Emilio deixa um legado para o ensino, principalmente quando se trata de educar uma criança. É por isso que para educar uma criança deve-se considerar o seu cenário: o mundo da infância pois que o mais bem educado é “aquele de nós que melhor souber suportar os bens e os maus desta vida; donde se segue que a verdadeira educação consiste menos em preceitos do que em exercícios. Começamos a nos instruir quando começamos a viver; nossa educação começa junto conosco” (1999, p. 14). Assim, a educação está no agir, a formação do educando é aquela que interage fazendo o processo ser a própria realidade, ser vivido como a vida.

Referências

- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *História da educação*. São Paulo: Moderna, 1998.
- CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- CUNHA, Luiz Antônio. In: TEIXEIRA, Anísio. *Educação para a Democracia: introdução à administração escolar*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- CUNHA, Marcus Vinícius da. *John Dewey: uma filosofia para educadores em sala de aula*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. 3^a. ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo; Rio de Janeiro: DIFEL, 1979.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social; discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Lurdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultura, 1997 (Col. Os Pensadores).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

A CONTRADIÇÃO SE DIZ DE MÚLTIPLOS MODOS?

Gabriel Rodrigues da Silva¹

O objetivo é apresentar e debater os princípios lógicos em Aristóteles. Primeiramente, focaremos nas exposições aristotélicas dos princípios lógicos. Após isso, centralizaremos nosso foco no conceito aristotélico de contradição e seus desdobramentos nos domínios epistemológico, lógico e ontológico.

O princípio da identidade e princípio do terceiro excluído, não foram tratados sob a alcunha de “princípio” por Aristóteles, mas apenas o princípio da não contradição. O princípio da identidade originou-se a partir da busca dos filósofos escolásticos, ao longo do século XIV, em expressar de modo mais simples e mais econômico o princípio da não contradição, que, por sua vez, já era considerado como estabelecido. A argumentação dos filósofos baseava-se em dizer que a afirmação “algo é algo” é mais simples e, portanto, antecede logicamente, a afirmação “não é o caso que algo e não algo”. Desse modo, a nova formulação se difundiu.

Todavia, foi somente com os escritos de Wolff, já no século XVII, que a identidade se estabelece como princípio. Contudo, nessa época, o princípio da identidade ainda era considerado como um princípio derivado do princípio de não contradição. Wolff argumenta que se é falso que uma mesma coisa seja e não seja, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, então é verdade que uma mesma coisa seja e seja, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, pois, se ela fosse e não fosse, acarretaria uma contradição, o que, por sua vez, é falso.

Em relação ao princípio da não contradição, primeiramente, precisamos esclarecer as divergências do modo como ele é denominado. Pois, em alguns casos, o denominam de “princípio da não contradição” e, em outros casos, de “princípio da contradição”. Aqui, optamos pela primeira opção, pois é justamente desse modo que Aristóteles o denomina.

O princípio da não contradição, conforme estabelecido por Aristóteles, foi considerado por muitos séculos como o princípio basilar da metafísica. Pois consideravam que algo contraditório é inevitavelmente algo falso e a partir disso verificavam a validade do discursivo filosófico. Tal princípio foi mencionado e debatido inúmeras vezes ao longo da história da filosofia, por exemplo, por Descartes, Locke, Leibniz, Wolff e Kant.

No que concerne ao princípio do terceiro excluído, sua história está diretamente ligada ao princípio da não contradição. Ele foi exposto por Aristóteles, mas ainda de um modo elementar, melhor desenvolvido por Leibniz e também discutido por vários filósofos, como Kant e Hegel.

Menções e exposições dos princípios lógicos, algumas mais desenvolvidas e outras menos, podem ser encontradas em diversas obras de Aristóteles, principalmente naquelas que

¹Mestre (2023), Licenciado (2019) e Bacharel (2018) em Filosofia pela UNESP/FFC. Lattes ID: 6460528811164716. ORCID: 0000-0002-7235-2668. E-mail: gabriel.r.silva@unesp.br.

compõem o seu Órganon, as quais são: *Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. De acordo com Kneale e Kneale:

Quando os escritos de Aristóteles foram reunidos pelos seus alunos depois da sua morte em 322 a. C., uma série dos seus tratados sobre o raciocínio foi agrupada e a coleção acabou por se chamar Órganon, ou instrumento da ciência. A palavra ‘lógica’ só adquiriu o seu sentido moderno 500 anos mais tarde quando foi usada por Alexandre de Afrodísias; mas o âmbito da investigação, mais tarde chamada lógica, foi determinado pelo conteúdo do Órganon. (KNEALE; KNEALE, 1980, p. 25, itálico do autor).²

Também em sua *Metafísica*, mais precisamente no quarto capítulo, isto é, o livro Gama, e no décimo capítulo, isto é, o livro Iota, Aristóteles apresenta respectivamente o princípio da não contradição e o princípio do terceiro excluído. No que concerne ao princípio da não contradição, Aristóteles o explica de diversos modos. Todavia, aqui salientamos três definições, as quais são:

É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto. (ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 3 1005b 19-20, tradução nossa).

Pois, é impossível que alguém acredite que uma mesma coisa seja e não seja. (ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 3 1005b 24-25, tradução nossa).

Proposições contraditórias não podem ser verdadeiras simultaneamente. (ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 6 1011b 13-14, tradução nossa).

As três definições se diferenciam principalmente por se fundamentarem em camadas distintas da realidade. A primeira definição diz respeito ao âmbito ontológico, isto é, trata-se de uma “coisa”. A segunda definição diz respeito ao âmbito epistemológico, isto é, trata-se de “acreditar” em alguma coisa ou conhecê-la. A terceira definição diz respeito ao âmbito lógico, isto é, trata-se de “proposições”.

Contudo, em todas as definições, assim como em todos os âmbitos que elas implicam, Aristóteles afirma a impossibilidade de uma contradição verdadeira. Desse modo, para o filósofo, uma contradição significa, em última instância, uma falsidade. O princípio da não contradição estabelece que algo não pode ser x e z, considerando que x e z são valores opostos, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Ou seja, uma maçã pode ser metade vermelha e metade verde, pois ainda que seja o mesmo algo, isto é, a mesma maçã, estes são aspectos diferentes. De modo similar, uma maçã pode ser inteiramente verde nesse instante e vermelha daqui algumas horas, pois ainda que seja o mesmo algo, isto é, a mesma maçã, considera-se a passagem

² Para uma ideia geral da história da lógica, recomendamos a leitura do livro *O desenvolvimento da lógica* (1962) de Kneale e Kneale e do livro *Una guía de historia de la lógica* (1996) de Vega Reñón.

do tempo, que poderá modificá-la. Todavia, uma maçã não pode ser inteiramente verde e inteiramente vermelha ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.

Após defini-lo, Aristóteles afirma que o princípio da não contradição pode ser demonstrado apenas por via de refutação.³ De acordo com ele, quando algo é afirmado, a negação deste algo é necessariamente negada. Por exemplo, se afirmamos que a cadeira é vermelha, logo, negamos que a cadeira não é vermelha. Será desse modo, que conseguiremos estabelecer a validade do princípio da não contradição.

O primeiro passo da demonstração, que ocorre por via de refutação, fornecida por Aristóteles é estabelecer o significado de uma palavra. No caso, ele escolhe a palavra “homem” e, logo após, estabelece seu significado como “animal bípede”. Entretanto, novos significados podem ser adicionados à palavra “homem”, como “animal racional”, “ser político”, entre outros.⁴

Após isso, deve-se encontrar os significados opostos aos significados estabelecidos para a palavra “homem”. No caso, “animal não bípede”, “animal irracional” e “ser apolítico”. Caso o princípio da não contradição seja falso, será possível estabelecer uma unidade dos significados da palavra “homem” e os significados opostos aos significados da palavra “homem”. Ou seja, se o princípio da não contradição é falso, logo, os significados afirmativos (animal bípede, animal racional, ser político) e os significados opostos aos significados afirmativos, isto é, os significados negativos (animal não bípede, animal irracional, ser apolítico) serão o mesmo. Desse modo, Aristóteles argumenta que se assim fosse, significaria que a essência de homem é igual ao que não é a essência de homem.⁵

Além disso, Aristóteles conclui que ao validar a existência de contradições verdadeiras dissipa-se a possibilidade discursiva, pois, como vimos acima, as palavras e os seus significados tornam-se embaralhados, confusos, polimórficos e, portanto, vagos. Nas palavras de Dancy:

Esse argumento tem o efeito de construir a lei da não contradição na prática do uso significativo das palavras, da comunicação. Aristóteles teve seguidores nessa trilha: vimos o que Leibniz diz sobre isso no capítulo anterior, e também poderíamos ter visto o que diz Spinoza, McTaggart, Quine e, sem dúvida, outros. Uma maneira de resumir o efeito do argumento pode ser esta: se você aceitar uma contradição, não será capaz de dar um sentido a ela; em particular, na versão de Aristóteles, você não poderá dar sentido ao termo-predicado que figura nessa contradição. (DANCY, 1975, p. 34, tradução nossa).

Assim, através de uma redução ao absurdo, isto é, assumindo a falsidade da tese que se deseja provar, o argumento conclui uma contradição e, desse modo, Aristóteles demonstra a validade do princípio da não contradição. É curioso que para demonstrar a validade do princípio da não contradição por via de refutação é necessário pressupor que a contradição é algo

³ Cf. *Metafísica* IV, 4 1006a 12-14.

⁴ Cf. *Metafísica* IV, 4 1006a 30-1006b 17.

⁵ Cf. *Metafísica* IV, 4 1006b 10-14.

problemático, errôneo.

A demonstração por via de refutação, mencionada por Aristóteles, é uma demonstração por redução ao absurdo. Ou seja, primeiramente, assume-se que a tese que se deseja provar é falsa e, dessa falsidade, se alcança um absurdo. Todavia, o absurdo alcançado é justamente uma contradição e, com isso, afirma-se que uma contradição significa, em última instância, um absurdo. Mas o objetivo da demonstração é provar a falsidade da contradição.

Nos parece, portanto, que a demonstração aristotélica é bastante fraca, pois recai em uma petição de princípio, visto que pressupõe a falsidade da contradição para “demonstrar” que a contradição é uma falsidade. Pensamos que o modo mais adequado de fundamentar o princípio da não contradição não seja recorrendo a demonstrações lógicas, pois elas serão insuficientes para isso, mas deve-se recorrer à experiência, a exemplos práticos, cotidianos e corriqueiros.

Desse modo, o princípio da não contradição, em Aristóteles, se fundamenta mais em “crenças comuns” e “princípios comuns”, isto é, conhecidos pelas pessoas em suas práticas cotidianas, do que propriamente em sua demonstração lógica⁶. Logo, a demonstração aristotélica do princípio da não contradição não deve ser entendida como demonstração ou, ao menos, não deve ser entendida como uma demonstração em sentido forte, ela não serve como prova (indireta ou não) do princípio da não contradição.⁷

O princípio do terceiro excluído, por sua vez, é apresentado por Aristóteles no capítulo dez da *Metafísica*, isto é, no livro Iota, mas ainda não como um princípio independente, pois ele está relacionado ao princípio da não contradição. Segundo Aristóteles, entre opostos contraditórios não existe meio termo, pois a contradição é uma oposição em que uma das partes está presente na outra e, portanto, não é possível que haja um meio termo⁸. Com isso, Aristóteles deriva a noção de terceiro excluído. Ou seja, x é ou x não é, não existe terceira possibilidade, não é possível que seja e não seja concomitantemente.

Em relação aos princípios lógicos apresentados por Aristóteles, observamos que o princípio da não contradição está no centro da discussão, visto que é o primeiro a se estabelecer como princípio e partir dele decorre o princípio do terceiro excluído. O mesmo ocorre com o princípio da identidade.

⁶ Cf. WINFIELD, 2018, p. 148.

⁷ Cf. DANCY, 1975, p. 1.

⁸ Cf. *Metafísica X*, 7 1057a 33-35.

Referências

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução de Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2010.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. Tradução de Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

DANCY, R. M. *Sense and contradiction: a study in Aristotle*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975.

FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KNEALE, W. C.; KNEALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. Tradução de M. S. de Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

VEGA REÑÓN, L. *Una guía de historia de la lógica*. Madrid: UNED, 1996.

WINFIELD, R. D. On Contradiction: Hegel versus Aristotle, Sextus Empiricus, and Kant. In: MAGEE, G. A. (Ed.). *Hegel and Ancient Philosophy: A Re-Examination*. New York: Routledge, 2018, p. 147-160.

EU DEVIR: uma investigação da noção de Si mesmo no pensamento nietzschiano

Regiani Cristina Jacinto Ferreira

Na obra *Ecce Homo*, Nietzsche revisita suas obras e suas vivências, buscando reanalisá-las, ressignificá-las. Nesta obra, Nietzsche faz uma reflexão de como se tornou a si mesmo, ou ainda, de como se torna a si mesmo, uma vez que este processo é constante. De acordo com Nietzsche, os grandes entraves de sua vida foram transformados em impulsos para a escrita e construção de sua filosofia. Para a supressão dos infortúnios de sua vida, Nietzsche se coloca no plano da vida enquanto vontade de potência, vivencia o combate das forças em si mesmo e reage e transforma os entraves em força que o impulsiona a seguir o caminho do tornar-se a si mesmo.

Nietzsche inicia o capítulo *Porque sou tão sábio* com a seguinte afirmação: “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria, em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe vivo e envelheço.” (Nietzsche, 2021 p. 21). Neste capítulo, Nietzsche mostra como a fatalidade, os desfortúnios de sua vida, o impulsionaram a seguir no caminho da autossupressão, ou transvaloração. Segundo o filósofo, apesar dos reveses, ele não se deixa guiar pelo desânimo ou ressentimento, mas se reconhece como oposto de um *décadent*. Nietzsche compreende e reconhece a si mesmo enquanto elemento constituinte da fatalidade que o impulsiona. De acordo com Nietzsche, os grandes entraves de sua vida foram transformados em impulsos para a escrita e construção de sua filosofia. Ao vivenciar e significar cada acontecimento ou etapa de sua vida, Nietzsche se torna o oposto do decadente, este que, segundo o filósofo é tomado pelo ressentimento e não reage perante as circunstâncias da vida.

Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiológico admitirá - é ser no fundo sadio. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um energético estimulante ao viver, ao mais-viver. De fato, assim me parece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo as pequenas coisas, como outros não as teria sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia... Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que deixei de ser pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo... (Nietzsche, 2021 p. 23).

Para a supressão dos infortúnios de sua vida, Nietzsche se coloca no plano da própria vida, a vida como vontade de potência, vivencia o combate das forças em si mesmo e reage, transforma os entraves em força que o impulsiona a seguir o caminho para si, torna-se vontade de potência. O si mesmo ou, consciência enquanto superfície (corpo) é aquela que supera a si

mesma, a saber, superar o seu suposto “eu”, e aberta às vivências, se coloca no plano do devir, vivência e expressa a vontade de potência. Ao passo que a interiorização, a busca de um eu substancial, leva ao afastamento do devir.

Ao revisitar suas vivências, Nietzsche as analisa tendo como critério suas aproximações, ou afastamentos ao devir da vida. Estas aproximações ou afastamentos estão relacionados à intensificação, ou ao enfraquecimento vital propiciado pelas vivências.

A análise das vivências permite o entendimento de si não enquanto substância ou consciência, mas enquanto corpo. Diferentemente da tradição metafísica que condena o corpo como fonte de pecado e erro, ele é, conforme a ótica nietzschiana, a grande razão. No capítulo *Dos desprezadores do corpo* da primeira parte da obra *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche afirma “Por trás dos teus pensamentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.” (Nietzsche, 2014, p. 35). Segundo Giacoia, nosso si mesmo é “infinitamente mais complexo do que a unidade aparentemente simples da autoconsciência” (2011, p. 429). De acordo com Nietzsche, o corpo “como grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’ (...)” (Nietzsche, 2014, p. 35). O corpo, o si mesmo, para Nietzsche, não é uma unidade, ou uma essência, mas é uma multiplicidade, uma relação de forças sempre em luta (Barrenechea, 2009 p. 50, 51). Ele é a expressão do movimento do devir, expressão da vontade de potência.

Ao afirmar o corpo enquanto uma luta entre forças, Nietzsche rompe com a visão racionalista grega e moderna segundo as quais o ser humano é composto de corpo e alma, ou matéria e pensamento. Segundo Müller-Lauter (1997, p. 105), os desejos, os impulsos e toda parte do corpo do ser humano é vontade de poder, uma espécie de vontade de domínio que deseja se impor aos demais. Desta forma, para Nietzsche, não há no ser humano nenhum “órgão para o conhecer” (Nietzsche, 2020, p. 163). Segundo Marton (2009 p. 172, 173), ao afirmar o corpo enquanto expressão da vontade de potência “deixa de ter sentido, em termos fisiológicos, a ideia de um aparelho neuro-cerebral responsável pelo querer”. Para a autora, o querer, o sentir e o pensar estão disseminados pelo corpo, uma vez que no pensamento nietzschiano não há distinção entre físico e psíquico. Destarte, se não há um aparelho neuro-cerebral responsável pelo querer, não se pode considerar a vontade enquanto faculdade de espírito, ou seja, o ser humano não exerce a vontade, ela não apresenta um caráter intencional, mas ele, o ser humano, é efeito da vontade.

Ao compreender o si mesmo enquanto corpo expresso pela luta entre forças, Nietzsche o interpreta enquanto um processo e não um substrato, ou uma essência, assim nosso si mesmo está em um processo constante de construção. Este processo de construção, enquanto resultado da vontade de potência, é o constante processo do tornar-se a si mesmo. Para nos afastarmos do gregário, este que é repleto do comunitário, dos conceitos metafísicos e da moral cristã, e, as-

sim, construirmos nossa individualidade, faz-se necessário ressignificar nossas vivências, analisá-las a partir da ideia de força. Para isso, é necessário voltarmos para nosso si mesmo, nosso corpo. De acordo com Giacoia (2011, p. 435), para tornarmos capazes de penetrar na grande razão, é necessário “alargar as fronteiras da consciência e aguçar a capacidade de discernimento e atenção”. Nossa pequena razão deve “penetrar cada vez mais fundo nos abismos e segredos do nosso corpo” e procurar desvendar os inúmeros movimentos a que tem acesso. Para o autor, o corpo deve ser tomado como um livro a ser infinitamente interpretado. A consciência é ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento, ela “age” no eu, mas é também “agida”. O ato de interpretar seria o “subsistente” enquanto forma da vontade de poder (2011, p. 435-439). A consciência, ao vivenciar as várias forças que constituem o corpo, torna-se expressão da vontade de potência. Segundo Nietzsche, a ampliação da consciência é possível através do ato de incorporar o saber, ou seja, torná-lo instintivo, vivenciá-lo.

No capítulo *Por que sou um destino*, da obra *Ecce Homo*, Nietzsche cita uma afirmação de Zarathustra “- e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores.” (Nietzsche, 2021 p. 103). No Prólogo desta mesma obra, o autor afirma que seu ofício não é construir novos ídolos, mas derrubá-los. Para Nietzsche, o processo de tornar-se a si mesmo exige um abandono de tudo o que possa determinar, ou ainda normatizar o si mesmo. Aquele que se lança nesta tarefa deve partir da análise da origem e do valor dos valores que o regem.

Ao contrário do racionalismo e do cristianismo que, para Nietzsche, são marcados pelo declínio, ou ainda, pelo instinto de decadência, sua filosofia é a filosofia do cume das montanhas. A sabedoria de Zarathustra cresce no alto de sua montanha. No prólogo da obra *Ecce Homo*, o filósofo afirma “Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar forte”, e ainda, “Quantas coisas sente-se abaixo de si! – filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é vida voluntária no gelo e nos cumes [...]” (Nietzsche, 2021 p. 16). A afirmação de uma filosofia das alturas aparece em vários momentos em obras como *Assim falava Zarathustra* e *Ecce Homo*. Zarathustra, ao longo de seu percurso, quando se refere à sua sabedoria, utiliza o termo altura. “E isto é conhecimento para mim: tudo profundo deve subir — até minha altura!” (Nietzsche, 2014 p.119). À primeira vista, poderíamos pensar que Nietzsche, ao utilizar o termo altura, realiza uma contraposição entre sua filosofia e o racionalismo platônico e o cristianismo. Poderíamos acreditar que Nietzsche, ao negar as bases que fundamentam a metafísica tradicional, a saber, a existência de verdades e realidades perfeitas e imutáveis e a ideia de valor que surge a partir destas, teria como objetivo dar à sua filosofia o lugar antes ocupado pelas verdades eternas. Ao longo da leitura da obra, percebe-se claramente que Zarathustra não acredita que sua sabedoria é completa e não pretende dar a ela um lugar de destaque. Ao longo da obra, Zarathustra percorre um caminho tortuoso, permanece por dez anos no alto de sua montanha, e quando acredita que sua sabedoria cresceu o suficiente, desce para doá-la aos homens, mas,

por não ser compreendido pelos homens, retorna à montanha. Em sua montanha, sua sabedoria fecunda, porém é pelo contato com os homens que Zaratustra percebe que sua sabedoria não está solidificada. E assim, a partir do exílio, do contato com os homens, do retorno ao exílio e do encontro com os homens, sua sabedoria vai se construindo e se modificando.

Bom e mau, rico e pobre, grande e pequeno e todos os nomes dos valores: serão armas e ressonantes sinais de que a vida sempre tem de superar a si mesma! Em direção às alturas, com pilares e degraus, quer construir-se a vida mesma: para as vastas distâncias quer olhar, e para fora, em busca de bem-aventuradas belezas – por isto necessita de alturas! (Nietzsche, 2014 p. 97).

Zaratustra, assim como a vida, quer superar a si mesmo. Todo o caminho percorrido por ele é o caminho da superação de si, o caminho das alturas. “Quanto mais quer alcançar as alturas e a claridade, tanto mais suas raízes se inclinam para a terra, para baixo, penetram na escuridão, na profundidade — no mal.” (Nietzsche, 2014 p.42). Para se chegar às alturas, é necessário se voltar para a terra. Para adentrar no processo de superação de si, deve-se partir da superação da moral que apequena.

Segundo Giacoia (2014, p. 121), autossuperação, ou ainda, autossupressão é um movimento de “inflexão”, um voltar-se para si que provocaria uma mudança gerada pela “volta contra si mesmo”. Voltar-se para si, seria voltar-se contra si mesmo, a saber, voltar-se contra o si existente antes da inflexão. A mudança seria provocada por uma “problematização” do próprio sujeito, uma problematização de si, ou ainda, por uma problematização do processo histórico no qual ele se encontra. Para o autor, a autossupressão seria resultado de uma problematização, ou ainda, uma investigação de tudo o que determina o sujeito, a saber, o racionalismo, os conceitos, a metafísica, e principalmente, a moral que resulta e fundamenta a racionalidade e o ideal.

O caminho percorrido por Zaratustra, caminho do tornar-se a si mesmo é o caminho a ser seguido por aquele que deseja superar as determinações do idealismo, a saber, o racionalismo, os conceitos, a metafísica, e principalmente, a moral, esta que origina e fundamenta o idealismo. Este caminho, que parte da constatação de que o idealismo é contrário à vida, exige que o indivíduo se reconheça enquanto um processo, uma vez que é a partir de suas vivências que ele se torna a si mesmo, e ainda, este caminho requer que o indivíduo atribua valores a partir de si, o que é possível pela supressão dos valores tradicionais. Este caminho é, de acordo com Nietzsche, o caminho das alturas, da elevação de si, o caminho que diz sim à vida.

Referências

BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009.

GIACOIA JUNIOR, O.. *Metafísica e Subjetividade*. In: Martins, André et al. (Org.). *Spinoza e Nietzsche*. 1ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, v. 0, p. 423-444.

_____. *Nietzsche, o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2014.

MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência*. Trad. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2020.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2014.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2021.

DOGMATISMO, CETICISMO E CRITICISMO NA METAFÍSICA EM KANT

Vinicius Fulas

Introdução

É no campo do suprassensível que se pretendeu consolidar uma ciência que pudesse erigir-se em função de suprir os anseios do conhecimento mais essenciais da existência humana, a saber, a Metafísica. Entre os séculos XVI e XVIII a Metafísica interessava-se, sobretudo, pela busca de respostas acerca dos problemas da existência de Deus, da liberdade humana, da imortalidade da alma e do mundo enquanto totalidade organizada. Uma vez que esses objetos não são alcançados pela experiência, o procedimento desta tentativa de ciência foi marcado, desde o início, afirma Kant, pela tentativa de conhecer pelo puro pensamento, através de conceitos.¹ A finalidade almejada com tal procedimento era realizar uma ampliação de nosso conhecimento, de maneira *apriorística* - independente de experiência.

A razão humana, contudo, não conseguia saciar plenamente os desejos de uma tal ampliação. Ora a Metafísica sufocava, embaraçada em nós insolúveis, ora suas discussões, ainda que tomassem algum rumo, encontravam-se longe de atingir qualquer unanimidade entre os filósofos, ao contrário dos matemáticos e físicos que, por sua vez, progrediam em suas respectivas ciências “apoiando-se nos ombros de gigantes”.² Levando em conta os insucessos da Metafísica quando comparada a essas duas ciências, bem como o fato de que, até então, não haviam sido gerados em seu seio quaisquer conhecimentos seguros,³ torna-se de fácil compreensão o surgimento de dúvidas, entre os pensadores da época, acerca de sua possibilidade de realização

¹ *Crítica da Razão Pura* (doravante *KrV*), B XIV. Utilizaremos a edição da *Calouste Gulbenkian* para a Primeira Edição de *KrV* (referenciada doravante como A), ao passo que a edição d’*Os Pensadores* para a Segunda Edição (referenciada doravante como B), acompanhada da numeração do texto original.

² Em *KrV* B VII, Kant apresenta brevemente algumas considerações sobre quando desconfiar da cientificidade de uma certa área de conhecimento: “Se a elaboração dos conhecimentos [...] segue ou não o caminho seguro de uma ciência, isto deixa-se julgar logo a partir do resultado. Quando após muito se preparar e equipar-se esta elaboração **cai em dificuldades tão logo se acerca do seu fim** ou se, **para alcançá-lo, precisa frequentemente voltar atrás e tomar outro caminho**; quando se torna **igualmente impossível aos diversos colaboradores porem-se de acordo sobre a maneira como o objetivo comum deve ser perseguido**: então se pode estar sempre convicto de que um tal estudo acha-se ainda bem longe de ter tomado o caminho seguro de uma ciência, constituindo-se antes um simples tatear [...]” (**grifo nosso**). O fato de este ser o parágrafo inaugural da Segunda Edição pode revelar a importância desta passagem para a compreensão da preocupação de Kant com a *Crítica*. Ele indica a fonte de indagação que moveria o projeto kantiano, a saber, ter-se encontrado tais elementos que asseguram a cientificidade - finalidade e método bem definidos, concordância entre os “colaboradores” - nos conhecimentos triunfantes da época - matemática e física -, mas não na Metafísica, a mais antiga entre as três.

³ Neste contexto, até mesmo filósofos que seguiam uma mesma corrente filosófica, como o racionalismo, não se colocavam de acordo com respeito às teses fundamentais de seus projetos filosóficos (pode-se encontrar um exemplo disso na disputa entre *dualismo cartesiano* e *monismo espinosano*, dos dois filósofos racionalistas). Até aqui, alguém poderia objetar: o que caracteriza a Filosofia, contudo, não é justamente a discordância e a não-estagnação das posições? Pode-se conceder a isso. Contudo, no cenário Moderno da Filosofia, algo mais era exigido à Metafísica: a *cientificidade*. Dado o surgimento de uma nova ciência e modelo científico, a saber, respectivamente, a Física e o método experimental, bem como o contínuo destaque da Matemática enquanto modelo de pensamento, a Metafísica necessitava ser mais do que aquele campo de batalha fulgurado pelos pensadores durante os séculos; necessitava dar passos atrás em busca de seus fundamentos, tornando claras suas pretensões e como seriam alcançadas, a fim de que pudesse progredir.

e do valor das reflexões metafísicas para o conhecimento humano.

Além dessa problemática em relação à sua cientificidade, a Metafísica surge, para Kant, como tarefa inevitável, pois a razão humana é movida naturalmente a buscar o suprassensível. Esse impasse, qual seja, o de não se ter podido realizar até então uma Metafísica propriamente científica, mas, ao mesmo tempo, não poder rejeitar o anseio natural da razão pela busca de respostas acerca do suprassensível, torna explícita a necessidade de uma mudança no campo do conhecimento, fazendo com que Kant não possa ignorar tal questão.⁴ Consequentemente, o que se estabelece na *Crítica da Razão Pura* é uma tentativa renovada de conduzi-la ao “caminho seguro de uma ciência” através de uma revolução na maneira de pensar, o fruto próprio do cuidado, seriedade e rigorosidade de Kant para com a Metafísica.

Deste modo, o presente trabalho expositivo tem como objetivo compreender, em primeiro lugar, os impasses que rodeavam a impossibilidade do sucesso do empreendimento Metafísico e, num segundo momento, apontar a tentativa de solução kantiana com respeito a este impasse. Assim, será necessário expor, caracterizar e explorar a dinâmica entre os estágios dogmático, cético e crítico da Metafísica da perspectiva de Kant, tomando os *Prefácios* e a *Introdução* da *Crítica da Razão Pura* como bibliografias primárias. Para tanto, na primeira seção caracterizamos as duas posições na disputa pelo terreno da Metafísica, os *dogmáticos* e *céticos*, bem como a dinâmica entre elas, identificando a ruína da Metafísica enquanto ciência justamente representada neste confronto. Na segunda seção, faremos uma exposição da Revolução Copernicana na Filosofia de Kant em direção à solução do problema da Metafísica, o chamado *criticismo*. Por fim, realizaremos algumas considerações a respeito da concepção de Metafísica que emerge das reflexões da primeira *Crítica*.

A disputa entre dogmáticos e céticos

As discussões acerca da origem e dos fundamentos do conhecimento humano ocupam lugar especial entre os temas filosóficos, e suas raízes remontam já à Grécia Antiga. Desde essa época até o tempo de Kant, as discussões apontavam para duas alternativas antagônicas em relação à origem de nosso conhecimento. De um lado, um grupo enfatizava a primazia da razão

⁴ Kant torna explícito tal impasse em *KrV* A VII: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, **que não pode evitar**, pois lhe são **impostas pela sua natureza**, mas às quais também **não pode dar resposta** por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.” (**grifo nosso**) Aqui surge um elemento curioso: uma vez que a razão humana parece se orientar naturalmente em direção a uma rua sem saída, temos razões para desconfiar de suas capacidades enquanto grande guia do ser humano, seja na elaboração de conhecimento, seja na deliberação de ações. Temos um indicativo desta problemática em *KrV* B XV: “A que se deve ao fato de não se ter podido aqui encontrar ainda o caminho seguro da ciência? É porventura impossível? [...] Mais ainda, quão pouco motivo temos para confiar em nossa razão quando não só nos abandona num dos aspectos mais importantes da nossa ânsia de saber, mas ainda nos entretém com simulações e por fim nos ludibria.” Vê-se, desta maneira, que o problema da Metafísica acaba por desembocar no problema da confiabilidade da razão humana, em geral - o que mostra que Kant compreendeu o problema levantado por Hume. Contudo, longe de aceitar as conclusões céticas do filósofo escocês, Kant pretende, na verdade, restabelecer a confiança e o respeito da razão consigo mesma através de um autoexame (*cf.* *KrV* A XI, nota de rodapé, sobre a “época da crítica”).

e das ideias inatas no processo de conhecimento, muitas vezes rejeitando os sentidos e a experiência como ilusórios ou meras aparências das coisas - os *racionalistas*. De outro lado, havia aqueles que defendiam a primazia dos sentidos e da experiência no processo de conhecimento, relegando à razão apenas a tarefa de organizar aquilo que é dado empiricamente, rechaçando a noção de ideias inatas - os *empiristas*.

Ao longo dos séculos, os racionalistas empreenderam repetidas tentativas de ultrapassar o terreno da experiência, almejando um conhecimento sobre supostos objetos inteligíveis que fosse possível com o puro pensamento⁵ - um conhecimento a priori. No entanto, essas tentativas de estabelecer um conhecimento duradouro desses “objetos” acabaram por seguir caminhos divergentes, resultando em respostas conflitantes dentro de seus respectivos sistemas filosóficos. Resultado direto destas contradições internas entre os racionalistas - agora chamados por Kant de *dogmáticos*⁶ - são os *céticos*⁷. Vejamos como Kant narra este percurso da Metafísica:

Inicialmente, sob a hegemonia dos *dogmáticos*, o seu poder era *despótico*. Porém, como a legislação ainda trazia consigo o vestígio da antiga barbárie, pouco a pouco, devido a guerras intestinas, caiu essa metafísica em completa *anarquia* e os *céticos*, espécie de nômades, que tem repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra, rompiam, de tempos a tempos, a ordem social. Como, felizmente, eram pouco numerosos, não puderam impedir que os seus adversários, os dogmáticos, embora sem concordarem num plano prévio, tentassem repetidamente, restaurar a ordem destruída (*KrV*, A IX).

Na visão de Höffe, os dogmáticos são despóticos “porque impõem ao homem determinadas suposições básicas sem crítica prévia da razão”, como, por exemplo, “que a alma é de natureza simples e imortal, que o mundo tem um começo e Deus existe” (Höffe, p. 35). Deste modo, eles procedem confiando na “possibilidade de conhecer algo sobre a realidade com o mero pensar (razão pura)” (*Ibid.*). As brigas internas dos dogmáticos conduzem a abertura aos céticos que, percebendo a falta de ordem entre seus adversários, passam a colocar em dúvida a legitimidade de um tal conhecimento a priori, declarando-o como impossível.⁸

⁵ Na visão de Kant, o combustível para tais tentativas de ultrapassagem foram os avanços da Matemática, compreendida, sobretudo, como uma ciência segura e coesa, mas, principalmente, capaz de realizar suas provas sem o uso da experiência. A possibilidade dessa ciência teria despertado nos metafísicos, diz Kant, um ar de esperança em suas investigações, embora este saliente que estas duas investigações possuem “natureza bem diversa” (*KrV*, B 8). Sobre este ponto, cabe a citação: “Com efeito, uma parte desses conhecimentos [os a priori], como os matemáticos, é há muito tempo detentora de confiança e favorece assim a expectativa para outros conhecimentos [...]” Assim, “[o] estímulo para ampliar seus conhecimentos é tão grande que só se pode ser detido em seu progresso por uma clara contradição em seu caminho. Esta pode ser, contudo, evitada se as ficções forem forjadas cautelosamente, sem que por isso deixem de ser ficções” (*KrV*, B 8).

⁶ Nas palavras de Kant, em *KrV* B XXXV, “Dogmatismo é [...] o procedimento dogmático da razão pura **sem uma crítica precedente da sua própria capacidade**” (**grifo nosso**), isto é, dogmáticos são aqueles que conduzem suas reflexões para além daquilo que a experiência assegura, sem avaliar se somos capazes de atingir tais pretensões de conhecimento.

⁷ Para Höffe, citando Kant, os céticos surgem como a “segunda parte litigante”, que “minam “os fundamentos de todo o conhecimento... em uma ignorância artificial” (B 451) e “liquida(m) sumariamente toda a metafísica” (B XXXVI)” (p. 35-36).

⁸ Em *KrV*, B 22-23, essa dinâmica entre dogmáticos e céticos volta a aparecer: “o uso dogmático da razão sem

Para Kant, nenhuma das posições era adequada para a solução da situação trágica da Metafísica; antes, o próprio desmoronamento da Metafísica estava alicerçado nesta disputa de posições. Por um lado, os racionalistas dogmáticos declaravam a possibilidade de um conhecimento apriorístico na Metafísica, mas tudo que era alcançado não passava de um saber aparente.⁹ De outro, os céticos defendiam a impossibilidade de um tal conhecimento apriorístico - ou, ainda, a suspensão do juízo acerca dos objetos inteligíveis - o que significava decretar o fim completo da Metafísica. Desta maneira, diante deste cenário geral de incertezas e disputas, Kant realiza o que considerou a única via ainda disponível: a *crítica*¹⁰; um exame rigoroso de nossa faculdade de conhecimento para saber se podemos fazer da Metafísica uma ciência - ou, em outras palavras, se é possível à razão humana um conhecimento a priori. O objetivo geral de Kant, com que o próprio chamou de tribunal da razão pura - a própria *Crítica* -, é saber até onde a razão pode chegar “*independentemente de toda a experiência*” (*KrV*, A XII). Ora, visto que a Metafísica tinha a pretensão de ser um tipo de conhecimento que pretende “discernir a priori” (*KrV*, B XIV), a busca de Kant com o tribunal da *Crítica* incidirá totalmente na “solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites” (*KrV*, A XII). Esse empreendimento receberá seu nome e terá seu método explicado de maneira mais detalhada no *Prefácio B*.

O criticismo de Kant

No Segundo Prefácio, Kant começa a traçar seu projeto para com a Metafísica, contextualizando-a no cenário científico da época. Desta maneira, realiza uma breve retomada histórica acerca da chegada da Matemática e da Física¹¹ no “caminho seguro de uma ciência”,

crítica conduz a [...] informações infundadas às quais se pode contrapor outras igualmente aparentes, por conseguinte ao *ceticismo*.

⁹ Höffe faz um comentário importante com respeito à querela interna entre os racionalistas dogmáticos: “Por um lado, mostrará Kant mais tarde, há boas razões para afirmar que o mundo tem um começo, que Deus existe, que a vontade é livre e a alma é imortal; por outro lado, podemos também encontrar boas razões para afirmar o contrário, assim como que não é possível dizer qual é a posição certa” (p. 35). A possibilidade de dar boas razões a posições contraditórias sobre os problemas metafísicos é o que constitui a disputa entre os racionalistas dogmáticos.

¹⁰ É interessante notar a presença, em diversas passagens da obra kantiana, da ideia de que os estágios *dogmático*, *cético* e *crítico* obedecem a um certo ciclo natural, que a razão humana tem de passar para chegar ao conhecimento de si mesma e na plena realização de uma Metafísica. N’*Os Progressos da Metafísica*, Kant chega a dizer que “[o] rumo dos dogmáticos, que provém de uma época ainda mais antiga do que a de Platão e Aristóteles e que engloba mesmo a de um Leibniz e de um Wolff, é, se não o correto, pelo menos o mais natural segundo o fim da razão [...]” (p. 17) (sobre o percurso natural da razão pelo dogmatismo, cf. *KrV*, B 7-8). Complementa afirmando que “[o] segundo passo da metafísica [o cético], quase tão antigo [como o primeiro], foi, pelo contrário, um retrocesso, que teria sido sábio e vantajoso para a metafísica, se ele se prestasse a ser apenas ponto inicial de partida e não para aí permanecer, com a resolução de não buscar mais nenhum progresso, mas antes de o demandar numa nova direção. (*Ibid.*)” conclui afirmando que “[h]á, pois, três estádios que a filosofia devia percorrer em vista da metafísica. O primeiro era o estádio do dogmatismo; o segundo, o do ceticismo; o terceiro, o do criticismo da razão pura” (p. 19).

¹¹ Kant, que viveu a maior parte de sua vida no século XVIII, tinha como referência científica os frutos da Revolução Científica, que ocorreu no período moderno. A já antiga consolidação da Matemática, bem como seus novos desenvolvimentos, sobretudo na Geometria, e a matematização e experimentação da Ciência da Natureza, que se inicia com Bacon, Descartes e Galileu, mas que tem seu auge com a mecânica de Newton, fazem exaltar os diversos troços da Metafísica como ciência. Kant fica intrigado com esta situação: “A *Metafísica*, um

creditando tal feito a uma “revolução na maneira de pensar” (KrV, B XI). Para Kant, os geômetras, em vez de continuarem na tentativa de rastrear as propriedades das figuras geométricas fora de si e de buscar respostas sobre a natureza de maneira passiva, as duas ciências tomaram o rumo seguro quando a razão reconheceu sua capacidade ativa no conhecimento e passou a, respectivamente, “produzir (por construção)” (KrV, B XII) e interrogar a natureza com base no que queria saber dela (KrV, B XIII). Kant buscará, no exemplo destes dois conhecimentos teóricos da razão, o elemento essencial que permitiu suas transformações, e buscará realizar o mesmo na Metafísica:

Eu deveria achar que os exemplos da Matemática e da Ciência da Natureza que se tornaram o que agora são por uma revolução levada a efeito de uma só vez, seriam suficientemente notáveis para fazer meditar acerca do elemento essencial da transformação da maneira de pensar que lhes foi tão vantajosa e, na medida em que o permite sua analogia com a Metafísica como conhecimentos da razão, para imitá-las nisso ao menos como tentativa (KrV, B XV-XVI).

Esse elemento essencial, portanto, é partir da própria faculdade de conhecimento e considerar a contribuição dela na elaboração de conhecimento:

Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso, tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concordo melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento a priori dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados.¹²

Num primeiro momento, esta tentativa de supor que os objetos se regulam por nosso conhecimento é apenas uma hipótese, que será demonstrada ao longo de toda a Crítica. O que nos cabe aqui é ressaltar os aspectos relevantes ao empreendimento kantiano a partir desta hipótese inovadora. Com “nosso conhecimento”, Kant quer dizer intuições e conceitos. Em outras palavras, a partir dessa mudança de paradigma, consideraremos que os objetos *se regulam* por duas partes essenciais do processo de conhecimento: nossa “faculdade de intuição” e nosso “entendimento”.¹³ No que concerne ao problema da Metafísica, a partir desta hipótese já

conhecimento da razão inteiramente isolado e especulativo [...] não teve até agora um destino tão favorável que lhe permitisse encetar o caminho seguro de uma ciência, não obstante ser mais antiga do que todas as demais e de que sobreviveria mesmo que as demais fossem tragadas pelo abismo de uma barbárie que a tudo exterminasse.” (KrV, B XIV) Então, pergunta: “A que se deve o fato de não se ter podido aqui encontrar ainda o caminho seguro da ciência?” (KrV, B XV).

¹² KrV, B XVI. A analogia ao astrônomo Nicolau Copérnico surge, pois, no que diz respeito aos problemas que este estava envolto na investigação dos movimentos celestes a partir do paradigma geocêntrico, propôs uma inversão, colocando o Sol no centro e o espectador se regulando por ele. Kant pretende fazer o mesmo acerca do problema da possibilidade de um conhecimento a priori, colocando assim o sujeito cognoscente no centro da discussão sobre a possibilidade do conhecimento, avaliando sua faculdade de conhecimento.

¹³ A investigação pormenorizada destas duas faculdades extrapola os objetivos do presente trabalho. Contudo,

é possível traçar uma possibilidade para o conhecimento a priori. Ora, supondo que os objetos são regulados por nossas faculdades, é necessário que haja algo apriorístico na própria razão que regule tais objetos. Ao contrário, no paradigma passado, quando se supunha que nosso conhecimento se regulava pela natureza dos objetos, seria impossível admitir um conhecimento *a priori* sobre os mesmos, visto que qualquer coisa sobre eles nos seria dado de maneira a posteriori, na experiência.

Esse conhecimento a priori considerado por Kant, entretanto, é diferente daquele pensado como possível pelos racionalistas dogmáticos, que pretendiam alcançar os objetos além da experiência: Deus, liberdade e imortalidade. Kant afirma que esses objetos não podem “de maneira alguma ser[em] dados na experiência” (KrV, B XVIII), e põe em xeque nossa capacidade do conhecimento deles, na esfera teórica (conhecimento teórico), quando afirma que “das coisas conhecemos a priori só o que nós mesmos colocamos nelas” (Ibid.). Isso significa que nosso conhecimento pela razão pura, desprovida de quaisquer ingredientes da experiência, está limitado ao conhecimento que podemos ter de nossa própria faculdade de conhecimento na medida em que ele deve ser possível a priori, isto é, limitado ao conhecimento dos elementos presentes no sujeito cognoscente enquanto sujeito transcendental.

Sob este aspecto, a Metafísica de Kant se ocupará com a dedução de nossa faculdade de conhecimento. Ora, uma vez que os elementos dessa faculdade constituem as condições humanas de conhecer, Kant poderá, a partir da abstração desses elementos e de uma análise rigorosa deles, tornar claro não só o que e como podemos conhecer, assegurando as pretensões legítimas da razão no âmbito científico, mas também o que não podemos, apontando para as pretensões infundadas. Neste sentido, a maior parte da Crítica da Razão Pura, senão ela inteiramente, está em função de investigar este conhecimento apriorístico que brota da própria razão pura. A Metafísica científica, para Kant, só pode emergir de uma completa reformulação de suas pretensões e de seu método: ela não é mais uma ciência do Transcendente, mas do Transcendental.¹⁴

Considerações finais

A partir das presentes considerações, pode-se afirmar que a Crítica da Razão Pura está

isso não nos impede de dar uma caracterização geral das duas faculdades e de que modo se apresentam na primeira *Crítica*. De início, é importante salientar que o processo de conhecimento para Kant ocorre como um jogo entre duas faculdades da razão distintas, que possuem suas funções bem delimitadas no processo de conhecer: a sensibilidade e o entendimento. Pela primeira, recebemos representações de objetos - os *fenômenos*; pela segunda, estas representações são pensadas mediante conceitos. Na *Estética Transcendental* e na *Lógica Transcendental* da *Crítica*, respectivamente, Kant encontra o Espaço e o Tempo como formas puras de intuição, bem como as categorias como conceitos puros que organizam o conteúdo adquirido pela sensibilidade. O conhecimento só surge na reunião destas duas faculdades, e nenhuma é preferível à outra; ao contrário, trabalham necessariamente juntas: “Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos)” (KrV, B 75).

¹⁴ Kant define o Transcendental em B 25 como “todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori”.

localizada e essencialmente voltada para o contexto de uma ciência em crise. Com um olhar sistemático, Kant anuncia que o triunfo da Metafísica custará o abandono das pretensões exageradas dos racionalistas dogmáticos, bem como uma resistência às conclusões desanimadoras dos céticos.¹⁵ A Metafísica encontrará seu caminho seguro por meio da crítica da razão, onde serão asseguradas suas possibilidades, mas também seus limites de conhecimento.

Vimos que a Revolução Copernicana na Filosofia, anunciada no Prefácio B, indica um re-conhecimento do sujeito consigo mesmo, agora não mais como passivo em relação aos objetos, mas ativo, regulando-os. No que diz respeito à Metafísica, este re-conhecimento indica a possibilidade de um conhecimento a priori, embora este conceito sofra uma transformação substancial: conhecemos a priori somente aquilo que já nos pertence - enquanto *condição de conhecimento*.

A Metafísica, deste modo, passa a ser considerada um inventário de tudo que possuímos pela razão pura, uma ciência fundamental - na medida em que se ocupa com os fundamentos de nosso conhecimento. Na formulação do comentador Bonaccini, não se fala mais em um conhecimento de objetos puros, mas um conhecimento puro de objetos empíricos (Bonaccini, p.212-13).

Contudo, aqueles objetos inteligíveis da Metafísica Tradicional não podem ser descartados, embora possam sofrer resignificação. O exame da razão realizado por Kant mostra que seu campo próprio de conhecimento é demarcado pela experiência; contudo, os objetos inteligíveis foram pensados, ao longo de todo o percurso da Metafísica, por um impulso natural da própria razão.¹⁶ Desta maneira, o problema que restará para Kant em suas obras seguintes - sobretudo na *Crítica da Razão Prática* - é encontrar um lugar para que este impulso natural seja aproveitado no sistema da razão pura. Sobre isso, afirma:

Após ter sido contestado à razão especulativa todo progresso neste campo do supra-sensível, agora ainda no resta tentar ver se no seu conhecimento prático não se encontram dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e, deste modo, de acordo com o desejo da Metafísica, conseguir elevar-nos acima dos limites de toda a experiência possível com o nosso conhecimento a priori, mas possível somente com propósito prático. Com um tal procedimento, a razão especulativa ainda assim nos conseguiu pelo menos lugar para tal ampliação, embora tivesse que deixá-lo vazio, e ainda somos, por conseguinte livres, e a tanto até exortados por ela, a preenchê-lo, se o pudermos, com dados práticos da mesma (*KrV*, B XXI-XXII).

¹⁵ Na *Introdução*, Kant se mostra resolutivo: “O abandono de todas essas pretensões também requer pouca abnegação, uma vez que as inegáveis e inevitáveis contradições da razão consigo mesma no procedimento dogmático privaram há tempo de sua reputação toda metafísica precedente. Será necessária maior firmeza para que a dificuldade interior e a resistência exterior não nos dissuadam de finalmente promover, por abordagem completamente oposta a até agora adotada, o crescimento próspero e frutífero de uma ciência indispensável à razão humana, da qual se pode cortar cada ramo despontado, mas não exterminar as raízes (*KrV*, B 24).

¹⁶ Sobre o impulso natural da razão nas investigações metafísicas, cf. *KrV*, A VII; B 7-8; B 21-22.

Referências

BONACCINI, J. **Sobre o projeto kantiano de uma Filosofia Transcendental**. Educação e Filosofia. Uberlândia, v. 27, n. especial, p. 211-232.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Os Progressos da Metafísica**. Lisboa: Edições 70, 1985.

HÁ UMA ESTRUTURA LÓGICA NA LINGUAGEM? As gramáticas gerais da idade moderna, a lógica contemporânea e o “estruturalismo lógico” segundo Oswald Ducrot

Davi Holz Alvarenga

Introdução

A crença na existência de uma estrutura básica de natureza lógica, que fosse comum a todas as línguas naturais, já movimentou e ainda movimenta as discussões acerca dos fundamentos da linguagem. Contribuindo com o debate, o artigo do linguista francês Oswald Ducrot – *Sobre um mau uso da lógica* (2009) – analisa duas propostas que representariam a tentativa de se atribuir aos princípios da lógica o status de responsáveis pelo ordenamento das línguas naturais. O artigo é fruto de uma exposição proferida pelo autor no Instituto Pedagógico Nacional de Paris em 1968, tendo sido posteriormente publicado na França, em 1974, sob o título *D'un mauvais usage de la logique*.

Logo no início do texto (Ducrot, 2009, p. 309), após advertir de que certos abusos podem ocorrer quando se utiliza a lógica para examinar fatos linguísticos (deixando claro que a sua crítica não se dirige aos lógicos e/ou à lógica em si, mas aos linguistas que utilizam a lógica para explicar o funcionamento da língua, absolutizando-a), Ducrot admite a existência de uma função lógica da linguagem. Para o autor, há, nas línguas naturais, um conjunto de recursos que serve à lógica, na medida em que permite desenvolver – e proferir – raciocínios e construir teorias científicas. Entretanto, essa função lógica não seria a única e nem a principal função da linguagem, pois há, nas línguas, recursos que podem ser utilizados com outros objetivos (o de comunicar sentimentos, por exemplo). Uma vez que não acredita que haja uma função lógica exclusiva, Ducrot duvida da existência de uma estrutura lógica que seja subjacente a todas as línguas, uma estrutura tal que as organize internamente com o único objetivo de possibilitar o raciocínio (tal concepção eu chamo de “estruturalismo lógico”).

Ocorre que não faltaram (e nem faltam) tentativas de justificar a crença nessa estrutura lógica da linguagem. Em face disso, Ducrot aborda criticamente duas delas, as quais, ainda que coincidam na meta, foram elaboradas em épocas distintas e segundo pressupostos teóricos diferentes. A primeira tem origem nas gramáticas gerais dos séculos XVII/XVIII (sendo a *Gramática de Port-Royal*, de Antoine Arnauld e Claude Lancelot, o mais conhecido exemplo) e Ducrot a descreve na primeira parte de seu artigo. A outra é mais recente e está fundamentada na lógica contemporânea (século XX): Ducrot a ela refere-se na segunda parte (2009, p. 314). No presente trabalho, pretendo abordar essa concepção de “estruturalismo lógico” em suas duas formas distintas e explorar os principais argumentos de Ducrot contrários à crença de que haja uma estrutura lógica na linguagem.

Primeiro exemplo dado por Ducrot da crença de uma estrutura lógica nas línguas naturais: as gramáticas gerais, sobretudo Port-Royal

A partir da filosofia moderna, a filosofia da linguagem passou a se separar do enfoque lógico dos medievais e se aproximou dos estudos gramaticais, filológicos e retóricos (cf.: Beuchot, 2013, p. 67). Tal interesse, no entanto, não visou a um mero estudo descritivo das línguas naturais; algo de filosófico se manteve, nomeadamente sob a forma de uma gramática universal, que tinha muitas expressões. A principal foi a *Gramática de Port-Royal* (ou *Gramática Geral e Raciocinada*).

Ducrot retira três exemplos paradigmáticos de argumentos encontrados na *Gramática* (2001) a favor da existência de uma estrutura lógica da linguagem. São eles:

- Primeiro grupo de argumentos (Ducrot, 2009, p. 310-311): segundo Arnauld e Lancelot, autores da Gramática, todo enunciado completo e bem construído de uma língua natural possui os três elementos da estrutura básica da predicação aristotélica (“S é P”), ou seja, um sujeito (“S”) do qual se fala, uma propriedade (“P”) que o pensamento atribui ao sujeito e uma cópula verbal (“é”) que liga “S” a “P” (como em “A mesa é grande”). Os enunciados que não apresentam os três elementos da forma canônica são considerados incompletos – ou seja, corresponderiam a reduções substitutas de enunciados completos – e “marginais”, porque aparentemente ilógicos (como o enunciado “Chove”).
- Segundo grupo de argumentos (Ducrot, 2009, p. 311-312): Arnauld e Lancelot recorrem às observações do gramático Vaugelas acerca do que era considerado sintaticamente correto quanto aos substantivos no idioma francês para fundamentar o que entendiam ser uma regra lógica. Para eles, os substantivos qualificados por uma oração relativa exigiriam um artigo, um demonstrativo ou um indefinido (como em “O vento soprava com uma violência que fazia medo”) e que, uma vez que tais termos estivessem ausentes, como em “O vento soprava com violência que fazia medo”, o enunciado remeteria a uma ideia geral acerca do substantivo na mente humana e seria considerado agramatical. Entretanto, em vista da necessidade de esclarecer a ocorrência de enunciados gramaticais (ou tidos como “corretos”) refratários à regra ora exposta – como em “É grânizo que cai” – Arnauld e Lancelot propunham a via da irregularidade. Seria irregular na língua tudo aquilo que, não tendo fundamento lógico, teria sido por ela transportado por razões históricas, sociológicas e psicológicas.
- Terceiro grupo de argumentos (Ducrot, 2009, p. 313): quando a Gramática de Port-Royal explica, em relação ao participio na língua francesa, as regras de subordinação, da ordem dos termos na frase e de concordância, estabelece a existência de uma regra que seria “natural”. É natural, quanto à subordinação, que o determinante seja colocado após o determinado, que o adjetivo seja colocado após o nome; é igualmente natural que a ordem e a concordância dos termos sejam simultâneas (como em “La soupe que

j'ai mangée"). Verifica-se que o enunciado "J'ai mangé la soupe" está corretamente apresentado, contudo a ordem e a concordância agora são diferentes do enunciado anterior. O que teria acontecido? Para os gramáticos de Port-Royal, teria ocorrido uma cisão, o particípio teria funções diferentes nos dois enunciados. No primeiro, "mangée" é adjetivo; no segundo, "mangé" é gerundivo e designa uma ação. Com efeito, a cisão nada mais é que um recurso utilizado por Port-Royal face à dificuldade de fornecer uma explicação lógica para o comportamento gramatical do particípio na língua francesa. Esse é o problema (criticado por Ducrot) de se definir em primeiro lugar as necessidades lógicas da língua para depois analisar os fatos linguísticos. Se estes não se conformam às necessidades pré-estabelecidas, acaba por se tornar imprescindível a necessidade de se lançar mão de recursos como o da cisão, o da redução, o da irregularidade.

Ducrot, através da análise desses exemplos, critica não apenas os gramáticos de Port-Royal, mas toda uma atitude intelectual da época que insistia em explicar as línguas naturais a partir das regras lógicas e não o inverso. Quando confrontadas as regras com o mundo ordinário dos fatos linguísticos, percebia-se que todo tipo de enunciado que não se enquadrava na teoria era classificado como errôneo ou marginal.

Lógica contemporânea: o exemplo do conectivo e

O segundo caso ilustrativo da crença em uma estrutura lógica da linguagem está contemplado na segunda parte do texto de Ducrot (2009, p. 314) e refere-se às teorias linguísticas do séc. XX fundamentadas na lógica contemporânea. Mas, diferentemente, a ela o autor não associa uma obra específica e/ou autores, como fizera no primeiro caso – a *Gramática de Port-Royal* e Arnauld e Lancelot, respectivamente.

Segundo Ducrot, é bastante frequente a tentação de descrever-se os monemas de uma língua – e as expressões formadas a partir deles – por seus valores lógicos. Para esclarecer o que seria esse *valor lógico*, ele toma como exemplo *Alguns homens são mortais*. Trata-se de um enunciado bem construído, formado por quatro componentes, dos quais:

- *Homens e mortais* possuem referência extralinguística, correspondem a objetos do mundo e, portanto, possuem conteúdo empírico;
- *Alguns e são* não possuem referência extralinguística, foram introduzidos na língua para produzir informações sobre os objetos empíricos.

Esses últimos – o quantificador *alguns* e a cópula *ser* – carregam a função lógica no exemplo apresentado por Ducrot e sobre eles incidiria a tentação dos logicistas (não tendo o termo, aqui, referência ao logicismo de Frege e Russell, mas sendo utilizado com um novo

significado por Ducrot) de descrevê-los por seu valor lógico, uma vez que poderiam garantir a correção do conjunto de inferências decorrentes dos enunciados em que aparecem. Como fariam isso? Ora, se sabe-se que *Alguns homens são mortais*, por inferência lógica imediata, independentemente de conhecimento empírico sobre os homens e a mortalidade, pode-se concluir que *Alguns mortais são homens*. Isso ocorre porque um enunciado com a forma *Alguns x são y* admite concluir que *Alguns y são x*, em virtude da presença de *alguns*, que funciona como uma garantia da correção da inferência em ambos os enunciados.

Contudo, não são apenas os quantificadores que determinariam as propriedades lógicas dos enunciados em que aparecem. Ducrot lembra que esses componentes, ao lado dos conectivos e demais operadores (como o operador de negação *não*), compõem o quadro dos chamados “monemas lógicos” (como *todos*, *algum*, *se*, *e*, *ou*, *não* etc.) e indicariam o conjunto de inferências lógicas nas quais os enunciados podem participar, seja no papel figurativo de premissa (como ponto de partida: *Alguns homens são mortais*), seja no papel figurativo de conclusão (como ponto de chegada: *Alguns mortais são homens*).

A crítica que Ducrot realiza repousa no fato de que os logicistas associam o conjunto de inferências lógicas nas quais os enunciados podem participar – o valor lógico corresponde a tal conjunto de inferências – a um pretendido valor semântico (significado linguístico). Em outras palavras, estabelece-se uma relação entre a descrição semântica dos monemas lógicos e a indicação da função deles no raciocínio. A proposta poderia ser válida não fosse o aspecto ordinário da língua: há ocasiões em que os monemas lógicos não funcionam como a teoria os descreve, devido à impossibilidade de se manter constante, na prática, o seu valor lógico. Ducrot exemplifica essas ocasiões utilizando o conectivo *e*.

Para essa análise, o linguista francês explica o que seria a descrição semântica do conectivo *e*: “Quando um enunciado comporta *e* em tal posição, pode-se deduzir dele tal outro enunciado” (Ducrot, 2009, p. 315). Em seguida, passando especificamente ao exemplo com tal monema, tem-se: *A mesa é grande e quadrada*. Pela propriedade comutativa do *e*, pode-se concluir que *A mesa é quadrada e grande* – no qual não se alteram nem o conteúdo e nem o valor de verdade da proposição. E se pode concluir também – conforme outra propriedade do *e*, a propriedade distributiva –, pelo desmembramento da proposição, que *A mesa é grande* e *A mesa é quadrada*. Ou seja, considerando que *X é Y e Z*, pode-se inferir que: (i) *X é Y*; e (ii) *X é Z*.

Ocorre que o *e* nem sempre tem essa mesma função no uso cotidiano de uma língua. Melhor dizendo, o valor que a lógica escolheu para os conectivos – em particular, nesse caso, o *e* – existe nas línguas naturais, mas não é o único (o que evidencia o fato de as línguas naturais não possuírem uma estrutura lógica, mas apenas uma função lógica, como defende Ducrot desde o início de sua exposição).

O exemplo já nos indica aquilo que Ducrot pretende defender nesta segunda parte de seu artigo: que não se pode explicar o funcionamento da língua – em especial dos ditos “monemas

lógicos” – única e exclusivamente pela lógica. A lógica permite a explicação de parte do funcionamento do *e* (porque as línguas naturais possuem uma função lógica), mas não esgota as explicações. Pode-se, afinal, criar na língua, de modo proposital, ambiguidades, falta de clareza etc.

Um exemplo clássico – *A bandeira é azul e vermelha* – dá indicação da singularidade do *e*, mostrando-nos que a ele não cabe somente uma única função – aquela atribuída pela lógica. Vejamos: do ponto de vista da distribuição, de *A bandeira é vermelha e azul* não se pode inferir, a um só tempo, que *A bandeira é azul* e *A bandeira é vermelha*, pois este último enunciado invalida o anterior. Explicá-lo-emos melhor: a bandeira é, provavelmente, listrada; sendo assim, ela não pode ser somente azul ou somente vermelha. Esse é o primeiro caso – o primeiro contraexemplo fornecido pelo linguista francês – em que o *e*, na língua natural, nem sempre tem o significado que a lógica atribuiu a ele.

Observa-se, assim, que esses exemplos dados por Ducrot vão de encontro às explicações que os logicistas fornecem, as quais buscam mostrar que temos somente um *e*, cujo valor é constante, o mesmo da lógica. Vemos, portanto, que explicar o significado do *e* na língua natural a partir do significado que a lógica lhe atribuiu é uma posição que deve ser criticada, já que isso não basta para explicar o funcionamento das línguas naturais.

Ducrot, aqui, cita outros exemplos de enunciados com o *e*, evidenciando que as questões relativas a esse conectivo são frequentes na língua e que as singularidades a ele relativas não são exceções que podemos desprezar:

- Primeiro exemplo: de *Pedro ficaria contente de visitar Paris e Londres*, pode-se inferir que *Pedro ficaria contente de visitar Paris* e que *Pedro ficaria contente de visitar Londres*. Nesse exemplo, o sentido de *e* é o de adição;
- Segundo exemplo: de *Pedro ficaria contente de ter whisky e água*, não se pode inferir, nesse caso, que *Pedro ficaria contente de ter whisky* e que *Pedro ficaria contente de ter água*. Nesse exemplo, o *e* faz uma associação entre o termo *whisky* e o termo *água*. Assim sendo, o *e* tem sentido de *com*, de modo que Pedro só ficaria feliz em ter *whisky com água* (visto que ele pretende misturar ambos, talvez para diluir um pouco o whisky e diminuir seu teor alcoólico);
- Terceiro exemplo: de *Pedro e Paulo virão*, pode-se concluir que (i) *Pedro virá* e (ii) *Paulo virá* (nesse caso, o *e* teria sentido de adição); pode-se concluir também que *Pedro virá com Paulo* (o *e* teria sentido de associação);
- Quarto exemplo: em *Pedro e Paulo virão sós*, “sós” significa que, se um vier, o outro não virá. Se eu escuto essa frase, não posso concluir que Pedro virá e que Paulo virá. Ou seja, já não se pode concluir que *Pedro virá só*, *Paulo virá só*; *Pedro virá com Paulo*; *Pedro virá*, *Paulo não virá*; *Paulo virá*, *Pedro não virá*.

Para Ducrot, o problema com a tentativa dos logicistas de explicar essas várias ocor-

rências com o *e* não reside no fato de que certas frases de uma língua natural possam ter uma estrutura profunda escondida bem longe. Nem mesmo se é legítimo distinguir entre uma estrutura profunda e uma estrutura superficial nos enunciados. Para ele, o problema do logicismo é o reducionismo que a explicação baseada em estruturas profundas acarreta. Porque não se trata de descrever a língua, mas de fornecer uma definição lógica constante a certos monemas pelo fato de que eles são importantes para a inferência lógica. Ressalva-se, para concluir, que Ducrot, em seu artigo, não dirige suas críticas aos lógicos, mas sim aos linguistas que usam (ou usavam) a lógica para explicar o funcionamento da língua. Os lógicos não estão preocupados com isso, mas em usar significados que eliminem as ambiguidades naturais das línguas.

Considerações finais

Ducrot, em sua exposição, apresentou-nos duas tendências de interpretar forçosamente as línguas naturais como sendo línguas lógicas – tendências essas que originaram e ainda originam a crença de que a lógica se esconde nas profundezas (em uma estrutura profunda) da língua, constituindo, pois, sua estrutura secreta, passível de ser descoberta (um “estruturalismo lógico”). No entanto, não há uma estrutura de natureza lógica subjacente a todas as línguas naturais que possa explicar o funcionamento do conjunto dessas línguas. Nem a *Gramática de Port-Royal* e nem as teorias linguísticas fundamentadas na lógica contemporânea conseguiriam sustentar tal ponto, tendo os seus pontos de estrangulamento teórico apresentados por Ducrot ao longo de sua conferência que aqui foi resumida e comentada.

Referências

ARNAULD, Antoine; LANCELOT, Claude. *Gramática de Port-Royal*. Trad. Bruno Fregni Bassetto e Henrique Graciano Murachco. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la Filosofia del Lenguaje*. 1 ed. electrónica. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.

DUCROT, Oswald. Sobre um mau uso da lógica. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 23, n. 46, p. 309-322, jul./dez. 2009. Trad. Marcio Chaves-Tannús.